



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Maestría en Filosofía

MARTIN HEIDEGGER Y EL PROBLEMA DE LA VIDA FÁCTICA

**En torno a la apropiación fenomenológica del *De anima* en el
horizonte filosófico del joven Heidegger**

Tesis para obtener el título de:

Maestro en Filosofía

Presenta:

JORGE LUIS QUINTANA MONTES

Director de Tesis

Dr. ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

Puebla de Zaragoza, México

Diciembre de 2016

A Yirlean, con incansable amor

*A mis maestros: Ángel Xolocotzi
Yáñez, Nayib Abdala Ripoll,
Ricardo Gibu Shimabukuro, Jesús
Rodolfo Santander y César Mora
Alonso, con absoluto respeto y
admiración*

A Jean, por su invaluable amistad

Die Philosophie ist die Radikalisierung eine faktischen Auslegungstendenz

Martin Heidegger

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I: DE ANIMA: EL ALMA, SUS FACULTADES Y LA VIDA PROPIAMENTE HUMANA	8
1.1. Preliminares en torno al fenómeno de la vida en Aristóteles	12
1.1.1. <i>Enfoque evolucionista de la teoría aristotélica sobre la psyché</i>	17
1.2. El alma, sus facultades y los distintos modos de vida de los entes vivientes	20
1.2.1. <i>De anima II y III</i>	26
1.2.1.1. De la definición general del alma.....	27
1.2.1.2. De la definición de vida.....	33
1.2.1.3. De las facultades del alma.....	35
1.2.2. <i>La vida propiamente humana</i>	51
CAPÍTULO II: RENÉ DESCARTES: EN TORNO AL EGO COGITO COMO PROBLEMA FILOSÓFICO FUNDAMENTAL	69
2.1. Descartes: la crisis de la conciencia europea y el Ego cogito	71
2.1.1. <i>A modo de conclusión</i>	108
CAPÍTULO III: EDMUND HUSSERL: DE LA FILOSOFÍA COMO FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL	116
3.1. Las Investigaciones lógicas como proyecto fundante de la ciencia	121
3.2. La idea de la fenomenología y la fundación del conocimiento en el dato absoluto de la cogitatio	137
3.3. Ideas I, o de la filosofía como fenomenología trascendental	149
CAPÍTULO IV: LA APROPIACIÓN FENOMENOLÓGICA DEL DE ANIMA EN EL PROYECTO DE UNA HERMENÉUTICA DE LA VIDA FÁCTICA	168
4.1. La fenomenología como proyecto de una ciencia originaria	170
4.1.1. <i>El Kriegsnotsemester y el problema fenomenológico de la vida</i>	170

4.1.1.1. Recapitulación.....	185
4.2. Estructuras ontológicas de la vida fáctica: cuidado, caída, publicidad y muerte.....	190
4.3. El joven Heidegger y la apropiación fenomenológica de Aristóteles.....	198
4.3.1. <i>De anima: alétheia, lógos, kairós y kínēsis.....</i>	206
4.3.1.1. Indicación historiográfica.....	208
4.3.1.2. <i>De anima</i> en el <i>Informe Natorp.....</i>	209
4.3.1.3. <i>Dasein</i> , develación y discurso: <i>Platon: Sophistes.....</i>	224
4.3.1.4. De la noción de fenomenología.....	231
4.3.1.5. De la noción de hermenéutica.....	238
4.3.1.6. Vida fáctica y movimiento.....	244
4.3.1.7. Recapitulación	249
4.4. Descartes y Husserl: del primado de la certeza y del descuido de la existencia...260	
4.4.1. <i>De la preocupación.....</i>	261
4.4.2. <i>Del olvido.....</i>	273
CONCLUSIÓN.....	277
BIBLIOGRAFIA.....	281

INTRODUCCIÓN

El objetivo que dirige la realización de la presente investigación, es poner en juego una aproximación al análisis heideggeriano del problema de la vida fáctica. Ahora bien, en el seno de este horizonte temático, intentaremos pensar el lugar que ocupa el *De anima* en el proyecto fenomenológico del joven Heidegger. En este orden de ideas, la investigación está orientada en dos sentidos: en primer lugar, exponer la crítica desplegada por Martin Heidegger en sus primeros años docentes al imperio del paradigma de la subjetividad en el pensamiento filosófico occidental; esto, a partir de la caracterización de la fenomenología como ciencia originaria preteórica. En segundo lugar, se pondrá de relieve el lugar metodológico central que ocupa el tratado biológico aristotélico en la constelación hermenéutico-fenomenológica heideggeriana. Así, y frente a la primacía de los estudios en torno a la relación vida fáctica-*Física*, *Ética nicomaquéa* y *Metafísica*, pondremos de relieve el modo en que Heidegger se sirve del *De anima* para oponerse al ideal de certeza que guía históricamente el pensamiento occidental. Ideal este que, como veremos, se cristaliza en los postulados cartesianos y husserlianos sobre el *Ego cogito* y la conciencia trascendental, respectivamente.

A la par de esta temática central, desarrollaremos de modo secundario y meramente indicativo un problema que se articula, a nuestro juicio, a la empresa fenomenológica heideggeriana: la restricción del fenómeno de la vida a la actividad de la conciencia constituyente. Indicaremos, con respecto a este punto, el modo en que la amplitud del fenómeno de la vida en Aristóteles deviene, con Descartes, en formas del *cogito*, las cuales son llevadas a su pureza con el giro trascendental de la fenomenología husserliana. En franca confrontación con esto, haremos patente el modo como Heidegger devuelve a la percepción, la intelección y el deseo su sentido estrictamente vital. Además, se señalará, por un lado, el modo en que la filosofía, vista como esclarecimiento discursivo de las estructuras ontológicas de la facticidad, se funda en el hecho de que el *Dasein* es, en sentido estricto, *lógos*. Por otro lado, se indicará la forma en que, retrotrayéndose sobre la concepción biológica del movimiento local, el fenomenólogo alemán piensa ontológicamente el vivir fáctico como trato circunscripto.

Para dar alcance a los objetivos mencionados, la exposición ha sido dividida en cuatro momentos: en el capítulo uno realizaremos un abordaje exegético del *De anima* de Aristóteles, con las siguientes intenciones: a) esclarecer las nociones de vida y alma en el seno del pensamiento del Estagirita, y b) mostrar el modo en que el vivir específicamente humano se encuentra definido por la facultad discursiva. Dicho con puntualidad: por el *lógos*.

En el capítulo dos, abordaremos de modo panorámico la reflexión filosófica de René Descartes; esto, con el fin de poner en evidencia: a) la forma en que el acceso al *Ego cogito* es resultado de la búsqueda de un principio indubitable desde el cual cimentar el conocimiento científico, y b) la manera en que la caracterización del *Yo* como pensamiento, supone retrotraer las formas de vida aristotélicas a la región de la subjetividad. Entre tanto, en el capítulo tercero, dedicado a Husserl, destacaremos los siguientes elementos: a) la preocupación husserliana por la fundación del conocimiento científico, expresada en las *Investigaciones lógicas*, b) la inserción de la fundamentación de la lógica pura en las fronteras de la subjetividad, y c) el establecimiento de la conciencia trascendental como objeto de estudio de la fenomenología pura.

Finalmente, en el último capítulo nos concentraremos en el proyecto fenomenológico de juventud heideggeriano, haciendo énfasis en los siguientes aspectos: a) reconstrucción del sentido de la fenomenología, vista no como ciencia teórica de la subjetividad trascendental (Husserl), sino como ciencia originaria de la vida preteórica, b) papel y sentido de la apropiación heideggeriana de la filosofía aristotélica, c) *De anima* en el seno de la hermenéutica de la facticidad, y d) crítica del primado de la idea de certeza como preocupación por la conciencia y descuido de la existencia.

Dicho esto, demos paso entonces a la aproximación propuesta aquí.

CAPÍTULO I

DE ANIMA: EL ALMA, SUS FACULTADES Y LA VIDA PROPIAMENTE HUMANA

Solamente el intelecto adviene desde fuera y sólo él es divino

Aristóteles, Acerca de la generación de los animales

El objetivo que dirige la realización del primer capítulo de la presente investigación, tal cual se anuncia en el título del mismo, es abordar el tratado biológico aristotélico *De anima*. Con dicho análisis se intentará esclarecer –a través de una exégesis de la obra– la manera en que el Estagirita construye su concepto de alma en relación con el horizonte ontológico propio de su reflexión, materializado en las nociones de materia, forma, entidad, potencia y entelequia. Cabe indicar aquí que, para dar alcance al mencionado objetivo, se precisa reconstruir la exposición de lo propiamente humano presente en *De anima* en relación con algunos pasajes seleccionados de *Ética nicomáquea*, *Metafísica*, *Poética*, *Investigaciones sobre los animales*, *Analíticos segundos* y *Política*.

La referencia a los citados textos del corpus aristotélico nos permitirá salir al paso frente al problema que intentamos resolver en el presente capítulo, a saber: brindar una caracterización del ser humano como ente viviente sometido a corrupción cuyo modo de vida se funda esencialmente en la facultad discursiva. Aristóteles muestra en *De anima* el modo en que cada viviente tiene definida su forma específica de vivir en función de una determinada facultad del alma; así, por ejemplo, los vegetales viven por y para la nutrición, mientras que los animales lo hacen en función del tacto. El motor inmóvil aristotélico vive en tanto que es intelecto puro. Por su parte, la vida humana parece moverse entre la facultad intelectual y la facultad discursiva. Ahora bien, y a pesar de este hecho, intentaremos mostrar en el decurso del capítulo el modo en que en la vida humana se erige de manera fundamental desde el discurso, aunque éste presuponga, en último término, el intelecto.

En este orden de ideas, la secuencia que seguirá nuestra exposición es la siguiente: en primer lugar, se pondrán de relieve algunas consideraciones generales en torno a la caracterización aristotélica de la vida y de la naturaleza, con el fin de brindar un horizonte general a la exégesis acerca del alma. Una vez hecho esto, en segundo lugar, intentaremos presentar de manera sucinta la forma en que los conceptos de vida y alma se edifican al interior del *De anima*. Finalmente, en el tercer momento constitutivo de este primer capítulo se analizará la forma en que, atendiendo a cada una de las diferentes facultades del alma, se establece una clasificación de los distintos modos en que viven los entes sometidos a corrupción a juicio del Estagirita.

Ahora bien, y antes de dar paso a la exégesis de *De anima*, quisiéramos detenernos por un instante en un aspecto conceptual de vital importancia para la empresa que tiene lugar en esta investigación. Como el lector habrá percibido, cuando hacemos referencia aquí al *De anima* de Aristóteles hablamos de éste como un tratado biológico; pero ¿en qué medida está justificado el que identifiquemos la obra del Estagirita como una reflexión de tipo biológico? Una caracterización que atienda a lo aparentemente evidente del tema abordado por Aristóteles, y que se corresponde necesariamente con el título del tratado, indicará que resulta más adecuado referirse al *De anima* como un texto psicológico: aquello de que versa es el *alma*. De allí que se titule “*Perì psychḗs*” y no “*Perì zōḗs*”. Sin embargo ¿a qué tiende –en último término– aquello que es el objeto de análisis del Estagirita en *De anima*? ¿Es definida el alma por Aristóteles en relación con algún fenómeno en particular? Y si este es el caso ¿cuál es dicho fenómeno?

La respuesta ante el interrogante salta ante nuestra mirada de una forma contundente en el momento mismo en que iniciamos nuestro abordaje del tratado, a saber: que el alma es definida por Aristóteles en relación con el fenómeno de la vida. Adelantándonos a las consideraciones que aparecerán en el decurso del capítulo, podemos indicar de forma somera que el alma para el Estagirita es el principio de la vida misma. En este sentido, pensar el alma implica, necesariamente, pensar el fundamento mismo de la vida biológica de los entes sometidos a corrupción; aunque también de la vida de los entes no corruptibles. Así las cosas, una investigación acerca del alma es, en un sentido amplio, una reflexión en

torno a la vida biológica misma. En textos como *Política* y *Ética nicomáquea* Aristóteles piensa también el fenómeno de la vida, pero en un sentido –valga la redundancia– ético-político. Prueba de ello se tiene en el uso que realiza Aristóteles del concepto *bíos* para pensar los distintos modos de vida humana. Así, lo propio de un texto como *De anima* es el enfoque físico-biológico que ofrece el Estagirita. Por esta razón, atrevidamente nos permitimos caracterizar aquí, de forma amplia, el *De anima* como un tratado biológico antes que psicológico.

Frente a nuestro atrevimiento conceptual, es posible oponer la manera en que W.K.C. Guthrie aborda la reflexión aristotélica acerca de la *psyché*. A juicio de Guthrie (1993), la forma más adecuada de hacer referencia a los tratados aristotélicos en que se abordan los problemas acerca de la vida y su fundamento ontológico es como obras psicológicas. Dice Guthrie: “Sigo la costumbre de dar este título [psicología] a la investigación aristotélica de la vida y sus propiedades en sus formas y gradaciones diversas, tal y como se expone sobre todo en los tres libros de *Sobre el alma...*” (289). Si asumimos de manera radical lo dicho por Guthrie, deberíamos afirmar absolutamente el carácter psicológico de *De anima*, negando así la posibilidad de llamarlo “tratado biológico”, aunque sea en un sentido amplio. Por su parte, W.D. Ross (1981) ofrece al lector en su texto *Aristóteles*, una lectura que, a pesar del hecho de abordar el tratado *De anima* como una obra estrictamente psicológica, no la desvincula de forma radical de los textos biológicos. Antes bien, Ross atiende a la distinción entre biología y psicología en el Estagirita sólo como una herramienta metodológica para analizar de la forma que considera más adecuada la obra de Aristóteles. Comenta Ross en las primeras líneas de su texto que los tratados aristotélicos referidos a la vida y al alma, es decir, biológicos y psicológicos, constituyen una unidad dentro del corpus del Estagirita. En consecuencia, la reflexión psicológica del Estagirita implicaría, de manera consecuente, el trabajo biológico y viceversa “Desde el punto de vista de Aristóteles, la biología y la psicología no son dos ciencias separadas. Sus obras psicológicas y biológicas forman un grupo único...” (Ross, 1981:137). De esta forma, con Ross podría ganar terreno nuestra pretensión de llamar de forma amplia al *De anima* como un tratado biológico, en la medida en que biología y

psicología constituyen un sólo núcleo temático en el trabajo de Aristóteles. Si el alma (*psyché*) es el principio de la vida orgánica (*zōē*), su estudio será, en cierta medida, biológico.

La interpretación que realizamos del *De anima* como un tratado biológico en sentido amplio, no niega en lo absoluto su carácter psicológico del mismo. No obstante, pensar la *psyché* en su sentido ontológico radical implica asumir la misma como el fundamento último de la *zōē*. Es por esto que vemos en el *De anima* un trasfondo esencialmente biológico, a pesar de la exégesis acerca de la naturaleza del alma que ofrece el Estagirita. En este orden de ideas, seguimos aquí desde un principio la interpretación heideggeriana del *De anima*. La forma en que Martin Heidegger analiza el tratado de Aristóteles hace énfasis no en una posible lectura psicológica de dicha obra. En el curso de verano dictado por el filósofo de Messkirch en el verano de 1926 en Marburgo, y publicado bajo el título de *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (2014a), Heidegger ofrece una breve introducción a la obra del Estagirita que es objeto de nuestro análisis. Allí, comenta de manera puntual que ver en el *De anima* una reflexión psicológica resulta inadecuado, en la medida en que lo que Aristóteles desarrolla de manera fundamental en el mencionado tratado es una exposición de la forma en que los distintos entes vivientes viven en el mundo, es decir, que antes que una psicología la reflexión aristotélica tiene una orientación biológica por cuanto analiza el fundamento de la vida y los distintos modos en que ésta se hace patente en los entes sometidos a corrupción. Es por esto que el párrafo 65 de los *Conceptos* lleva por título “El tratado *Perì psychés* como fuente primaria para la ontología aristotélica de la vida”. Dicho en palabras de Heidegger:

Aristóteles expuso los primeros rasgos fundamentales de una ontología de la vida en su tratado *Perì Psychés*. Es totalmente erróneo ver en esta obra una psicología o darle ese nombre (Heidegger, 2014a: 215).

Una vez esclarecida la razón por la cual catalogamos el *De anima* como un tratado biológico en un sentido amplio, pero sin negar por ello el carácter psicológico de su investigación, a partir de este instante daremos paso al primer apartado que tiene previsto el capítulo inicial del presente trabajo.

1.1. Preliminares en torno al fenómeno de la vida en Aristóteles

El desarrollo filosófico de la reflexión llevada a cabo por Aristóteles, a juicio de Ángel Cappelletti (1987), expone una evolución del pensamiento del Estagirita que tiende hacia la concreción de inquietudes de estricto orden biológico. Así pues, y a pesar del hecho de haber presentado aspectos reflexivos relacionados con la lógica y la metafísica, de forma paulatina sus cuestionamientos se articularon en torno a la pretensión de aclarar el concepto de *vida*, distinguiendo en dicho análisis a los entes vivientes de los no vivientes.

Esta pretensión propia de la investigación aristotélica permite distinguirla de la tradición filosófica que le precede y que, en alguna medida, fija su atención en el mencionado problema de la *vida*. Dentro de esta tradición es pertinente mencionar, en primer lugar, a los antiguos físicos (filósofos jonios), los cuales se distinguen del Estagirita en la medida en que éste no ve en el cosmos una realidad unitaria viviente, en tanto que totalidad; por lo cual –a su juicio– resulta preciso poner de relieve la distinción entre lo vivo corruptible y lo no vivo.

En segundo lugar, los análisis aristotélicos se distinguen de las reflexiones de Platón, en tanto que este último tampoco establece una distinción expresa entre los entes vivientes y los no vivientes. Para Platón, comenta Cappelletti, existe un vínculo originario entre el *ser*, la *vida* y lo *divino*. De esta manera, aquel ente más vivo será el que sea más divino y, en consecuencia, tendrá un mayor grado de ser. Al gozar las ideas, dentro de los límites de la filosofía platónica, de un mayor grado de ser, serán la máxima expresión de lo divino y de la vida. Del mismo modo, los entes reflejos de las ideas son menos *vida* en cuanto tienen un menor grado de ser. Nos referimos aquí a la distinción planteada por Platón entre *Óntos ón* y *mé ón*, respectivamente. En este orden la ideas, la realidad se constituye –dentro de la dinámica de análisis platónica– de forma jerárquica de las ideas hasta la materia. Dice Cappelletti (1987) al respecto:

Inclusive para Platón (...) las nociones de *ser*, de *vida*, y aún de divinidad son correlativas (...) Un diseño de la realidad total, según la concepción platónica, debería asumir, pues, la forma de una escala jerárquica de carácter onto-bioteológico. Las Ideas

o Formas trascendentes estarían por encima de todos los seres sensibles y del Universo físico entero (...) En el extremo inferior de la escala, esto es, en la base de toda realidad física y sensible, se ubicaría la *materia*, límite entre *ser* y *no ser* (26).

Frente al carácter cuantitativo que asume el fenómeno de la vida en Platón (léase cuantitativo aquí por distinto grado de ser), Aristóteles propone una distinción cualitativa de la vida (léase cualitativo aquí por ser un ente vivo o no). Para lograr esto, parte del carácter móvil de los entes que constituyen el Universo. En contraste con el primer motor, que es acto puro y –en consecuencia– inmóvil, todos los demás entes gozan de movimiento en mayor o menor medida, en tanto que tienden a la perfección del Acto Puro (Dios).

De los entes en movimiento, Aristóteles distingue dos grupos:

- a) Los cuerpos celestes, cuyo único movimiento es el movimiento local, materializado en la circularidad. De esta forma, los cuerpos celestes no cuentan con movimiento por generación y corrupción (nacimiento y muerte), con movimiento cuantitativo (aumento de tamaño o proporción) ni con movimiento cualitativo (cambio o alteración de un estado).
- b) Los entes de la región sublunar, sometidos a los movimientos de generación y corrupción y a los movimientos cualitativo y cuantitativo. Sumado a esto, su movimiento local no es circular y, por ende, perfecto. Antes bien, es rectilíneo, finito e imperfecto.

El movimiento que impera en el Universo aristotélico puede ser dividido, a su vez, en un doble tipo: en una mano se encuentra el movimiento que tiene como causa algo externo al ente movido y, en la otra mano, aparece el movimiento que tiene como causa un principio inmanente al ente mismo. Dicho en otras palabras, hay entes que se mueven en virtud propia y otros que son movidos: “Pero es que además, y puesto que todo lo que se mueve puede moverse de dos maneras –puede, en efecto, moverse ya por otro ya por sí...” (Aristóteles, *De anima* I, 3, 406a). Dentro del grupo de los que se mueven, el movimiento de los astros es inherente a ellos. Por su parte, los cuerpos sublunares se mueven bien por efecto de su facultad desiderativa que los impulsa a buscar el objeto de deseo o bien a causa

de la búsqueda del lugar natural que les corresponde. El primer tipo de movimiento sublunar hace referencia a los animales que buscan el placer y huyen del dolor. El segundo, apunta a los entes inorgánicos e inertes que pueblan la tierra; por ejemplo, las rocas. Ambos tipos de movimiento (celeste y sublunar) se corresponden con el automovimiento.

En contraposición a estos casos de automovimiento, aparece el ya mencionado movimiento por fuente ajena al ente mismo. Con esta categoría se piensa puntualmente la acción de un agente que da lugar, v. gr., al cambio de posición de una cama que no se traslada por propia cuenta de un lugar a otro, requiriendo la acción del hombre que la cambie de sitio. En este sentido, los cuerpos artificiales presuponen un motor externo que genere el movimiento en el ente.

De lo anterior, se puede concluir entonces que los cuerpos naturales –a diferencia de los creados por los sujetos– se mueven sin la necesidad de un trascendente que los impulse moviéndose a su vez. Sin embargo, es pertinente aclarar que –a juicio de Cappelletti– Aristóteles no afirma que todo cuerpo natural sea capaz de automoverse. Piénsese en una roca que al ser lanzada al aire vuelve al suelo. La respuesta del Estagirita respecto de este fenómeno se ubica en la tendencia de todo cuerpo a buscar su lugar natural. Al estar compuesta la roca esencialmente por la tierra, su lugar natural será entonces la tierra, razón ésta por la que vuelve al suelo. De este hecho es pertinente indicar, primero, que el movimiento que la trae de vuelta al suelo no es acción de la roca misma. Segundo, que –aunque no sea la roca quien se mueve por su propia cuenta– es la tierra que la compone la que se ve atraída por el suelo. De esta manera, al ser el suelo algo de la misma especie de la roca lo que la mueve, se puede decir que la fuente del movimiento que busca el lugar natural es inherente al ente inorgánico. Es su propia naturaleza lo que lo lleva al suelo y no a los cielos, automoviéndose –podríamos decir– en un segundo grado y no de manera precisa:

Los cuerpos compuestos de tierra, por ejemplo, se mueven hacia abajo porque ese es el lugar natural de la tierra. Puede decirse que la causa de tal movimiento es, pues, el lugar natural. Pero éste se encuentra ocupado precisamente por la tierra, por lo cual también es cierto que dichos cuerpos terrestres son movidos por la tierra y así la causa

de su movimiento es algo interno, en cuanto es de su misma especie (Cappelletti, 1987:29).

Los cuerpos naturales no vivos están constituidos esencialmente por los cuatro elementos, los cuales son para Aristóteles –dice Cappelletti– las “...formas sustanciales más simples y universales” (29), y se encuentran distribuidos de manera sistemática y específica en distintos lugares del Universo. Al fuego, le corresponde la zona próxima a los astros; al aire, la que está por debajo de la luna. Debajo de ésta (zona del aire) se encuentra el agua y, finalmente, a la tierra le corresponde la zona más baja del Universo. De esta manera, el cuerpo que busca su lugar natural en el movimiento se dirige –gracias a su constitución– a la zona que le corresponde en virtud de su naturaleza. Los constituidos por fuego, aire y agua tienden hacia arriba, mientras que los compuestos por tierra se mueven hacia abajo. Los cuerpos mixtos se mueven en razón de la cantidad mayor de los elementos que lo componen.

De lo dicho hasta este momento en torno al movimiento y su relación con la naturaleza de los entes tanto naturales como artificiales, se desprende un cuestionamiento esencial, a saber: ¿cómo se relaciona lo dicho aquí con la teoría aristotélica de la vida? El Estagirita brinda en el *De anima* una primera definición de la vida en términos de movimiento por *generación y corrupción*: alimentación, crecimiento y envejecimiento son los movimientos más básicos y esenciales de los seres vivos. Ahondar aquí de momento no resulta preciso, ya que sobre esto volveremos en el curso ulterior del capítulo. Nos basta con dejar indicado que la vida de los entes es vida en tanto que se asume como movimiento. De esto es posible concluir con Cappelletti que, aunque en Aristóteles tanto los entes naturales orgánicos como los inorgánicos se mueven por principios internos (deseo o constitución natural), en un sentido estricto sólo los seres orgánicos se automueven y, por tanto, viven, ya que únicamente ellos se alimentan, crecen y corrompen. Si la vida es en su forma más básica movimiento en los términos indicados (por generación y corrupción), el movimiento que busca el lugar natural por la composición del ente no será vida en la medida en que no implica nutrición, desarrollo o deterioro. Con esto se salva la distinción entre lo vivo y lo no vivo a la luz del concepto de movimiento:

Esto, como puede verse, no afecta a la distinción entre cuerpos vivientes y no vivientes, ya que sólo los primeros se automueven en sentido estricto (...) De todo esto resulta fácil inferir que, para Aristóteles, el concepto de “vida” es equivalente al de *automovimiento* (sui motus) y que la no-vida, dentro de la naturaleza y del Universo, es lo mismo que el *heteromovimiento*. El *automovimiento* se traduce básicamente en una intrínseca capacidad que los seres vivientes tienen para nutrirse y crecer y para reproducirse (Cappelletti, 1987:29/31).

Así las cosas, y habiéndose aclarado cómo entiende la vida Aristóteles en relación con el movimiento, Cappelletti pone sobre la mesa una pregunta esencial: ¿qué es aquello que permite el movimiento de los entes naturales orgánicos?, es decir “¿cuál es el principio de la vida?” (31). De forma simplemente indicativa, podemos señalar que es el alma el principio del movimiento y, consecuentemente, de la vida¹. Con todo, y a pesar de que el

¹Hemos comentado de manera sucinta en este primer inciso del capítulo que los entes naturales inorgánicos tienen como su forma sustancial a los cuatro elementos (agua, fuego, aire y tierra). Por su parte, el alma es, a juicio del Estagirita, la forma sustancial específica de los entes orgánicos vivientes. Esto es, que la vida de los entes orgánicos presupone como forma base no al fuego o al agua, sino a la *psyché*, asumida como principio del movimiento local. Ahora bien, a este respecto es menester realizar dos claridades: en primer lugar, por el hecho de que la forma sustancial de los seres vivos sea el alma sería inadecuado concluir la independencia plena del ente viviente respecto de los elementos, en la medida en que, por ejemplo, los órganos –asumidos como los instrumentos en los cuales tiene lugar la actualización de las facultades de la *psyché*– necesitan la presencia de los distintos elementos para poder cumplir adecuadamente su función. En lo que hace referencia a la sensación, podemos ver cómo la audición presupone el aire que es golpeado por algún objeto que lo pone en movimiento, además de una cantidad de aire presente dentro del órgano auditivo, el cual permite escuchar lo que acontece “El agente principal del sonido no es, sin embargo, ni el aire ni el agua, sino que es preciso que objetos duros se golpeen mutuamente y golpeen el aire (...) Es, pues, sonoro todo objeto capaz de poner en movimiento un conjunto de aire que se extienda con continuidad hasta el oído. El oído, por su parte, está naturalmente adaptado al aire y precisamente porque está inmerso en el aire, al moverse el de fuera se mueve el de dentro” (Aristóteles, *De anima* II, 8 419b 20 – 420a 1-5). En este mismo sentido, comenta Ingemar Düring (2000) que Aristóteles supera en *De anima* una rígida teoría de los sentidos que los reduce a cada uno de los cuatro elementos (aire-oído, fuego-olfato, agua-visión y tierra-gusto/tacto). Prueba de esto podemos encontrarla en los primeros capítulos del libro III en los que se analiza la sensibilidad común, en los cuales indica el Estagirita que, en último término, los sentidos se relacionan con el agua y el aire únicamente; no obstante lo dicho, esto no implica una ruptura radical del pensamiento aristotélico respecto de las cuatro raíces en su relación con los sentidos. Si bien es cierto que la visión es visión del color, se presupone como medio de la visión lo transparente que se actualiza, a su vez, bajo la acción del fuego o del sol. En este orden de ideas, dice el Estagirita en *De anima* II, 7 que la actualización de un órgano requiere no sólo la presencia de lo que va a ser percibido, sino del medio que permite la interacción entre lo visto u oído y el ojo y el oído; y en el nivel referido al medio que permite la actualización de la sensibilidad se ubican los elementos. Dicho con precisión, si bien es cierto que visión y audición tienen como condición idónea (medio) de la afección del órgano a lo transparente en acto y al vacío, lo transparente requiere del fuego para actualizarse, y lo vacío es, de manera preeminente, el aire. Así, el olfato puede tomar como medio tanto el aire como el agua. Por esto dice Düring: “...se ve cómo entretanto se ha liberado de una rígida teoría de los elementos; ahora no se trata

análisis biológico tenga la forma de una investigación psicológica en tanto en cuanto se vuelve sobre el alma de los entes, lo que subyace a dichas consideraciones es un esbozo ontológico del fenómeno de la vida, tal cual nos los sugiere Heidegger. Así, la biología aristotélica remite a consideraciones hilemórficas presentes en la *Metafísica*; de ahí que sea caracterizada en relación con la materia y la forma, y la potencia y el acto:

Al tratar de definir la vida y, en general, al estudiarla en todas sus variedades y transformaciones, a lo largo de *De anima*, de la *Historia animalium*, del *De vita et morte*, del *De partibus animalium*, del *De generatione animalium*, etc., Aristóteles no abandona jamás la teoría del hilemorfismo (...) El hilemorfismo no es más que la teoría del acto y la potencia (teoría que, a su vez, se encuentra en la base de toda la metafísica aristotélica) aplicada al campo de la filosofía natural y al dominio del ente móvil (Cappelletti, 1987:31).

1.1.1. Enfoque evolucionista de la teoría aristotélica sobre la *psyché*

Para dar por finalizadas las presentes consideraciones preliminares en torno a la reflexión aristotélica sobre el problema de la vida, quisiéramos concluir poniendo de relieve las etapas que, de acuerdo a la interpretación ofrecida por Nuyens (Citado por: Guthrie,

en absoluto de elementos sino de medios; el fuego forma parte de la percepción, sólo porque sin calor nada se puede percibir” (2000: 872).

En segundo lugar, y más allá de los cuatro elementos indicados, Aristóteles comenta que los cuerpos celestes se encuentran constituidos por una quinta raíz. De esta manera, se suma al aire, el fuego, el agua y la tierra el *éter*. Así, el alma de los cuerpos celestes, al no estar constituida ni por aire ni por los demás elementos, tendrá como forma sustancial a la quinta raíz (*éter*). Ahora bien ¿Existe algún tipo de vínculo entre este nuevo elemento y el hombre, tal cual acontece con los restantes cuatro? Para responder de manera sucinta a este interrogante, en la medida en que supera los límites puestos por el objetivo que aquí seguimos, podemos indicar brevemente que el intelecto activo, separable de la materia corruptible en el momento de la muerte del hombre, tiene como rasgos esenciales la inmortalidad y la eternidad (*De anima* III, 5). Cappelletti señala que la inmortalidad del intelecto activo remite necesariamente a los entes eternos del Universo: los cuerpos celestes. Por lo tanto, el intelecto que es capaz de hacer todas las cosas, en su original inmortalidad, implica de manera necesaria algo divino en la naturaleza humana para que éste tenga lugar, a saber: el *éter*. Del mismo modo, el surgimiento en general del alma en los cuerpos vivientes tiene lugar gracias a la presencia del *éter* en el semen y en las semillas de las plantas. El *éter* presente en el semen del padre, permite la gestación del embrión y la vida misma de éste. El *éter* transmite al hijo el *calor* necesario para tornarse en un cuerpo orgánico con vida. El *éter*, en suma, es condición de posibilidad de la vida de los entes naturales en tanto que da lugar al *calor vital* y al *aliento originario* (*pnéuma*) del que depende la vida orgánica. Para seguir con detalle algunos aspectos de la teoría aristotélica del calor vital y el *éter*, pueden mirarse los artículos de Ángel Cappelletti titulados “La teoría aristotélica de la vida y del calor vital” En: *Estudios paraguayos*, No 1-2/Vol 13 (1985) pp. 9-101 y “El concepto de ‘vida’ en Aristóteles” En: *Revista Venezolana de Filosofía* (Caracas), nº 23 (1987) pp. 25-37.

1993) constituyen la evolución de los postulados psicológicos y biológicos aristotélicos, en la medida en que ofrecen un panorama que no se restringe simplemente al *De anima*, sino que le permitirá al lector hacerse una imagen general del tratamiento del Estagirita respecto del tema que aquí nos concierne, sumado a las críticas de las que fue objeto esta interpretación. En este sentido, y aunque nosotros fijaremos nuestra atención por razones particulares en el *De anima*, esto no implica que el corpus aristotélico reduzca el problema a una sola obra. Atendiendo a este hecho, queremos presentar de forma esquemática –y siguiendo a Guthrie– la manera en que se puede seguir el tópico abordado en el contexto general de la obra del Estagirita. Cabe indicar que, por nuestra parte, no asumiremos partido alguno a favor o en contra de la teoría genética de Nuyens, es decir, no afirmaremos o negaremos los resultados evolucionistas a los que llegó, que tienen su punto de partida en el platonismo aristotélico y que culminan en el análisis biológico del alma. Simplemente haremos referencia a ella para mostrar cómo Aristóteles enfoca de un modo amplio el problema de la *psyché* y, en consecuencia, de la vida, a través del decurso de su reflexión, y cómo encaja el *De anima* allí.

Nuyens identifica en la reflexión aristotélica acerca de la naturaleza del alma tres etapas distintas. La primera de ellas tuvo lugar en el texto del Estagirita titulado *Eudemo*. Allí, Aristóteles presenta una concepción platónica del alma en la medida en que la concibe como una sustancia eterna que se encuentra atrapada en un cuerpo material finito y corruptible. Es preciso poner a la luz el hecho de que, en este primer momento de su trabajo filosófico acerca del alma, Aristóteles se dedica a analizar únicamente el alma humana, a diferencia de lo que realizará en el *De anima*. El segundo momento tiene como rasgo característico la ampliación del problema del alma trabajado en el *Eudemo*, en tanto en cuanto ya no sólo fija el Estagirita su atención en el alma humana, sino que incluye en sus trabajos biológicos reflexiones en torno al alma de los animales y de las plantas. Dice Guthrie refiriéndose al análisis de Nuyens: “Las obras biológicas adoptan una concepción más amplia del alma y que pone de relieve las sutiles gradaciones que existen entre las formas diferentes de vida” (1993: 290). A pesar de la ampliación analítica que presenta este segundo momento de la reflexión en torno a la *psyché*, Aristóteles aún concibe el cuerpo y

el alma como dos entidades distintas, relacionadas por el hecho de que el alma influye en el cuerpo de forma similar a como actúa un “...carpintero respecto de sus herramientas” (Guthrie, 1993: 290).

La última etapa de evolución del problema del alma es expuesto por Aristóteles, a juicio de Nuyens, en el *De anima*. En este momento final, Aristóteles supera la distinción radical entre el cuerpo y el alma, al hacer referencia así al ente viviente como la unidad compuesta por el cuerpo orgánico y la *psyché*. Puntualmente, en esta etapa final la unidad psico-somática se analiza en relación, como ya hemos indicado antes, con las nociones de materia y forma “Por último, viene *De anima*, que enlaza la psicología con los principios universales de la filosofía de Aristóteles (...) De este ser único [el viviente] el alma es precisamente la forma o la actualidad y el cuerpo la materia. En esta fase critica explícitamente a Platón” (Guthrie, 1993: 290).

La interpretación evolucionista tripartita de Nuyens es objeto de distintas críticas por parte de los intérpretes de Aristóteles. Guthrie menciona rápidamente las principales, entre las cuales se encuentra la de Ross, para quien la división tripartita del tema del alma y la vida es adecuada, pero cuestiona la cronología de Nuyens. Por otro lado, Theiler comenta que no es posible extraer consideración cronológica alguna que dé cuenta de la distinción entre el alma y el cuerpo tomados como entidades distintas (*Eudemo*), y el alma y el cuerpo entendidas como unidad (*De anima*). Antes bien, simplemente puede distinguirse entre un tratamiento teológico/religioso y uno biológico del problema de la vida y del alma. Para Block, a diferencia de Ross y Nuyens, dice Guthrie, el *De anima* no representa la etapa final de la evolución temática de Aristóteles, sino un momento inicial, debido al hecho de que no toma al corazón como eje central de las funciones del cuerpo natural organizado. Por último, Guthrie señala que Lefèvre presenta la crítica más radical a Nuyens, ya que no sólo anula la cronología propuesta por este último, sino que deja sin un marco histórico referencial el abordaje del problema del alma, cerrando la posibilidad a una lectura evolucionista de cualquier índole.

Una vez puesto de relieve el hecho de que el alma y su relación con la vida no es tema exclusivo del *De anima*, sino que late de fondo en distintos momentos del corpus aristotélico, y habiéndose mostrado de forma panorámica no sólo un posible abordaje genético que expone la evolución histórica de la problemática, sino además algunas de las críticas a las que se expuso el enfoque evolucionista, dejaremos aquí las consideraciones preliminares en torno al problema de la vida y el alma en Aristóteles para dar paso de forma inmediata a la exégesis que mostrará en detalle algunos de los elementos simplemente insinuados en este primer acápite.

1.2. El alma, sus facultades y los distintos modos de vida de los entes vivientes

En términos generales, podríamos indicar que el tratado *De anima*, que se encuentra constituido por tres libros, desarrolla la caracterización de la vida y la *psyché* en tres momentos correlativos –correspondientes a cada uno de los libros que lo forman. En el primer libro, Aristóteles presenta a grandes rasgos una aproximación crítica a las distintas teorías precedentes en torno a la naturaleza del alma. De este modo, se encarga de poner en cuestión tanto las consideraciones de Platón como las de Demócrito y Anaxágoras, entre otros. Así las cosas, el libro I expone en sentido estricto, a nuestro juicio, una reconstrucción histórica de la filosofía griega en torno al problema de la *psyché*, con el objetivo de mostrar que, aunque el alma pueda ser analizada en relación con la noción de movimiento (tal cual se indicó en el primer párrafo de este capítulo), no puede verse a la misma como aquello que imprime movimiento en los vivientes en tanto que se encuentra por sí mismo en movimiento. Coincidimos aquí con lo indicado por Wagner de Reyna (1951) en su trabajo titulado *El concepto de verdad en Aristóteles*, en tanto que vemos como la intención principal del libro I del *De anima* “...hacer Historia de la Filosofía” (140). El carácter historiográfico de la reflexión del Estagirita se hace patente cuando comenta que el análisis que emprenderá en torno a la naturaleza del alma tiene como punto de partida la exposición y crítica de lo anunciado por sus antecesores, en la medida en que esto le permite orientar adecuadamente su empresa, a la vez que traer a la luz no sólo los límites de los postulados previos, sino los caminos inadecuados para acceder filosóficamente a la *psyché*: “Puesto que estamos estudiando el alma se hace necesario que

(...) recojamos las opiniones de cuantos predecesores afirmaron algo acerca de ella: de este modo nos será posible retener lo que dijeron acertadamente así como tomar precauciones respecto de aquello que puedan haber dicho sin acierto” (*De anima* I, 1 403b 20-25).

Entre tanto, el libro II del *De anima* tiene como tópico principal la definición del alma a partir de las nociones de *hýlē*, *morphḗ*, *éidos*, *entelécheia* y *ousía*. A esto, se suma una exposición detallada de las distintas facultades (*dynámeis*) que constituyen el alma de los entes vivientes sometidos a corrupción. Dicho puntualmente, Aristóteles se concentra en mostrar los rasgos propios de la facultad nutritiva y de la facultad sensitiva, añadiendo en el capítulo octavo una breve digresión acerca de la facultad discursiva a partir de la voz (420b 5/421a 10). Al tomar como premisa analítica lo recién indicado, podemos anunciar aquí que, en tanto que Aristóteles introduce en el libro II una presentación de las facultades del alma, a partir de dicho instante se empieza a articular la ontología aristotélica de la vida presente en *De anima*, en la cual se exponen los distintos modos en que se ordena de manera ascendente el fenómeno de la *zōḗ* dependiendo de la presencia o no de determinadas potencias² de la *psychḗ* en los seres vivientes. De esta manera, consideramos plenamente adecuada la caracterización ofrecida por Heidegger en sus *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* en torno al eje temático del libro B del *Peri psychḗs*: “Libro B: determinación conceptual positiva del alma e indicación de los niveles de vida, sobre todo del percibir [*aísthēsis*]” (Heidegger, 2014: 216). En lo que corresponde al libro III, coincidimos también plenamente en lo dicho por Heidegger. Así, ubicamos como núcleo de reflexión primario la naturaleza de la facultad intelectual en la disertación en torno al *noūs*. A esto, se agrega el análisis de la fantasía, la sensibilidad común y la facultad motora.

Ahora bien, y a diferencia de lo que podría intuir el lector, no daremos inicio a nuestra exégesis acerca de la naturaleza del alma en el tratado *De anima* fijando la mirada en el libro II de dicha obra. Si bien es cierto que allí el Estagirita expone de forma expresa

²Es preciso poner de relieve aquí el hecho de que, con el concepto *dýnamis*, Aristóteles hace referencia a las distintas capacidades del alma de los entes vivientes. Siguiendo la traducción de Tomás Calvo Martínez, usaremos las nociones de “facultad” y “potencia” como sinónimos para referirnos a las distintas *dynámeis* (nutrición, sensación, deseo, discurso, imaginación, movimiento e intelecto) del alma.

su análisis acerca de la *psyché*, nos atrevemos aquí a afirmar que el libro I no sólo contiene un conjunto de pautas metodológicas³ que orientan la investigación del Estagirita (que incluyen la mencionada Historia de la Filosofía), sino que desde allí se anuncian las definiciones de vida y alma que luego son abordadas por Aristóteles desde la teoría hilemórfica (libro II). Dicho de otro modo: en la revisión crítico-historiográfica del libro A del *Perí psychés* laten de fondo consideraciones de primer orden en torno a la ontología aristotélica de la vida; pero ¿cuáles son esos aspectos esenciales de la teoría biológica aristotélica que subyacen en el libro I? Respondemos ante esta pregunta señalando: a) definición inicial de alma, b) relación alma-cuerpo y c) introducción de la definición del fenómeno de la *vida*.

Las primeras líneas de *De anima* I, 1 ponen ante la mirada del lector la forma en que debe ser asumida la investigación en torno a la *psyché* para Aristóteles: si el saber es algo digno de alabanza por sí mismo, y si hay saberes superiores a otros debido no sólo al rigor de la investigación, sino también por el objeto que tienen como foco de atención, necesariamente el estudio en torno a la naturaleza del alma debe ser uno de aquellos con mayor estimación, en la medida en que no es únicamente una investigación rigurosa lo que subyace a este saber, sino que la *psyché* misma es lo que llama el Estagirita uno de los más admirables y mejores objetos que pueden hacerse tópico de análisis filosófico. Esta afirmación de Aristóteles implica de forma necesaria el planteamiento del siguiente interrogante: ¿qué tiene de particular el alma que la hace una de las cosas más dignas de reflexión? En la respuesta a esta pregunta encontramos la primera definición de alma que presenta Aristóteles: la *psyché* es uno de los objetos más dignos de estimación porque "...el alma es (...) como el principio [*arché*] de los animales" (Aristóteles, *De anima* I, 1 402a 5-10). Pero ¿cómo debemos entender esta definición del alma? Atrevidamente nos

³Dentro de dichas pautas metodológicas de la investigación del Estagirita es preciso mencionar las siguientes: a) establecer si el alma es una *entidad* o alguna otra de las restantes categorías (*cualidad*, *cantidad*, etc.); b) determinar si el alma es *entelécheia* o una potencia; c) analizar la posibilidad de que la misma sea una o muchas; d) establecer si, siendo una, es divisible o indivisible; e) si tiene partes ¿se debe estudiar la función de la parte o la parte en primera medida?. Ahora bien, si se estudia la función ¿es menester esclarecer primero el objeto sobre el que se vuelve la función o la función misma? Por ejemplo, ¿el intelecto, la intelección o el objeto inteligible?; f) Realizar la investigación sobre la *psyché* en una doble vía: traer a la luz la esencia del alma para hacer comprensible las propiedades de la misma, a la vez que se intenta analizar las facultades del alma para aclarar la esencia de ésta.

permitimos afirmar, leyendo aquí principio (*arché*) a la luz del libro II, 4, que el alma es como el principio de los entes en tanto en cuanto puede ser entendida como la causa de los mismos. En 413b 5-15, dice Aristóteles que el alma es causa y principio de los entes vivientes. Para esclarecer la concepción del alma como principio, recurriremos atrevidamente a la *Metafísica*. En el libro A, el Estagirita realiza una revisión histórica de las consideraciones filosóficamente previas en torno al *principio* o *causas* constituyentes del universo. Por ello, encontramos referencias a pensadores como Tales de Mileto, entre otros. Particularmente llamativo resulta el modo en que se define la noción de principio, a partir del interrogante que cuestiona por el elemento constitutivo de la realidad. De este modo, vemos que Aristóteles llama *principio* a aquello de que está hecho todo, esto es, a partir de donde surgen los entes y a donde vuelven finalmente: "...pues aquello a partir de lo cual se generan todas las cosas es el principio de todas ellas" (Aristóteles, *Metafísica* I, 3, 983b 20-25).

Si el alma es principio, lo es en la medida en que, a partir de ella, se generan los animales. Previamente hemos distinguido la vida, en Aristóteles, a partir de la diferencia entre automovimiento y heteromovimiento. El automovimiento es lo propio de los entes vivientes sometidos a corrupción y se manifiesta en el movimiento por generación y corrupción: nutrición, desarrollo y envejecimiento. Al ser el alma principio del animal, necesariamente será ese "a partir de dónde" se genera el movimiento en el mismo. Con esto, el alma en tanto que *arché* de los entes vivos es la generadora de su automovimiento. Más adelante comentaremos esto en detalle, pero baste indicar que en *Física* II Aristóteles introducirá la causa como principio de cambio o movimiento, la cual retomará en *De anima* II, 4 para referirse a la *psyché*.

De esta primera definición que nos ofrece el Estagirita del alma en 402a 5-10 podemos afirmar lo siguiente: a) tiene un carácter parcial en tanto que relaciona el alma sólo con los animales, dejando sin aclarar si las plantas son o no seres vivos, lo mismo que el primer motor inmóvil; b) presupone un esclarecimiento del concepto de vida.

En lo que se refiere a la relación alma-cuerpo, el libro primero es pieza clave para comprender el desarrollo ulterior de la reflexión aristotélica. El libro segundo muestra la manera en que las actividades del alma y sus correspondientes facultades se encuentran inextricablemente ligadas a distintos órganos que permiten su actualización. Sin embargo, a este punto se llega desde la afirmación del Estagirita según la cual el alma no se encuentra vinculada con cualquier clase de cuerpo. Antes bien, el alma responde, para Aristóteles, sí y sólo sí a un cuerpo determinado, negándose con esto la teoría de la transmigración de las almas. Aclarar la naturaleza, la esencia del alma, conlleva, necesariamente, a que se ponga de relieve la unidad alma-cuerpo:

Por lo demás, tal teoría, así como la mayor parte de las propuestas acerca del alma, adolecen el absurdo siguiente: que unen e introducen el alma en un cuerpo, sin preocuparse de definir ni el por qué ni la manera de ser el cuerpo (...) Ellos, no obstante, se ocupan exclusivamente de definir qué tipo de realidad es el alma, pero no definen nada acerca del cuerpo que la recibe, como si fuera posible –conforme a los mitos pitagóricos– que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo” (Aristóteles, *De anima* I, 3, 407b 10-25).

Como el estudio del alma presupone su relación con el cuerpo, Aristóteles afirma expresamente que el estudio de la *psyché* será objeto no del dialéctico, sino del físico; esto, debido a que fija su atención en la materia. De acuerdo al Estagirita, no existe una afección propia y exclusiva del alma; antes bien, todas las afecciones tienen ésta como origen y culminan en la materia (cuerpo). El valor o la cólera tienen su principio en el alma pero se manifiestan en la corporalidad del sujeto; así, “Mejor sería, en realidad, no decir que es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma” (Aristóteles, *De anima* I, 4, 408b 10-15). Tomando esto como premisa, el estudio del alma no puede ser tema del dialéctico porque éste trabaja con definiciones, es decir, enunciados que se fundan en el *éidos* del ente, sin referirse a la materia. Como la materia no está desvinculada del alma, es propio del físico tratar ésta última.

Finalmente, del libro I es menester destacar la primera indicación del concepto de *vida* que ofrece Aristóteles en *De anima*. A esta indicación, llega a través de la crítica

realizada a las posturas filosóficas que asocian la capacidad intelectual del alma con las cuatro raíces o elementos. Desde esta perspectiva, se constituye la posibilidad del conocimiento en el principio de que lo semejante conoce a lo semejante: al estar tanto la naturaleza como el alma edificada por el aire, el agua, el fuego y la tierra, el alma puede conocer la realidad porque están hechas de lo mismo. Sin embargo, a esto se opone el Estagirita indicando que, si el alma sólo conoce a lo semejante, no podrá tener conocimiento del ente entendido como una totalidad, sino simplemente de las distintas partes que lo compongan. El conocer y el percibir son para Aristóteles actividades del alma, al igual que el movimiento local y el deseo. Como son varias las actividades del alma, el Estagirita se pregunta entonces si todas esas funciones son realizadas por el alma en su totalidad o por distintas partes de la misma

Ahora bien, puesto que *conocer, percibir sensorialmente y opinar* son del alma, e igualmente *apetecer, querer* y los *deseos en general*; puesto que además el *movimiento local* se da en los animales en virtud del alma (...) ¿cada una de estas actividades corresponden a la totalidad del alma y, por tanto, entendemos, percibimos sensorialmente, nos movemos, hacemos y padecemos cada uno de estos procesos con toda ella o, por el contrario, los distintos procesos corresponden a partes distintas del alma? (Aristóteles, *De anima* I, 5, 411b 1-5. Las cursivas son nuestras).

Una vez interrogado esto, introduce el concepto de *vida* en relación con las partes y funciones del alma: “El vivir, ¿se da solamente en una de estas partes, en muchas, en todas, o tiene incluso, alguna otra causa?” (Aristóteles, *De anima* I, 5, 411b 5). Aristóteles insinúa aquí un primer modo de comprender el fenómeno de la vida, en la medida en que la pregunta por el vivir del viviente parte, en primer lugar, de las distintas actividades que ejecuta el alma (conocer, percibir, desear, mover) y, en segundo lugar, de las diferentes facultades o partes que ejecutan dichas actividades (intelecto, sensación, facultad desiderativa y facultad nutritiva). Por tanto, sólo tiene sentido preguntar si el vivir se da en alguna de las partes o facultades del alma, si partimos del hecho de que definir la facultad presupone definir su actividad (intelecto-intelección). Desde *De anima* I, 5, 411b 5, podemos observar entonces que *vida* para Aristóteles se refiere de manera originaria a las

facultades y funciones que constituyen la *psyché*. Mirado en detalle, observaremos que las actividades enunciadas de manera contundente aquí se corresponderán en el libro II y III (a excepción de la imaginación) con las distintas facultades que analizará el Estagirita. En el libro I insinúa Aristóteles la existencia de la facultad desiderativa y la facultad discursiva – asociadas al deseo y a la opinión, sin embargo, el primer grupo de actividades que mencionará el Estagirita en el libro II, 2, 413a 20-25 como formas de cristalizarse la vida se reducen a sensación, movimiento local e intelecto. Sólo hasta 413b 10-15 mencionará en el grupo de las facultades a la discursiva, mientras que la facultad desiderativa será incluida en dicho grupo en el libro II, 3, 414a 30 ss.

1.2.1. *De anima II y III*

Hemos observado hasta este momento los elementos que, dada la orientación de nuestro análisis del *De anima*, consideramos más destacables del libro I, en la medida en que anuncian el despliegue posterior de la reflexión aristotélica a lo largo del tratado. Nos referimos aquí a los vínculos existentes entre las nociones de a) *psyché* y *zōé*, b) alma y cuerpo, y c) a los distintos modos en que se cristaliza el fenómeno de la vida. Teniendo lo dicho dentro del horizonte de nuestra aproximación, a partir de este momento nos introduciremos panorámicamente en los libros II y III del *De anima* con el objetivo de esclarecer los aspectos específicos de la definición aristotélica del alma y los rasgos propios de cada una de las facultades de la misma. Para esto, realizaremos tres paradas en las que expondremos las definiciones de alma (1.2.1.1) y vida (1.2.1.2) de Aristóteles, además de una breve caracterización de las distintas facultades de la *psyché* (1.2.1.3).

Entrando en materia, es menester señalar que el libro II de *De anima* tiene como punto de partida el establecimiento del objetivo de la reflexión aristotélica, a saber: traer a la luz una *definición general del alma*. En este sentido, y como se evidenciará en el curso ulterior del libro, el Estagirita desarrolla su análisis atendiendo a la pauta metodológica del libro I, en la medida en que intenta, por una parte, dar con la esencia de su objeto de estudio (el alma), a la vez que pretende esclarecer dicha generalidad desde el análisis detallado de las distintas facultades que la constituyen. Partiendo de esto, tenemos entonces que

Aristóteles se mueve en un análisis bidireccional que articula tanto lo general como lo particular de la *psyché*. Anticipamos aquí que la definición de alma ofrecida por Aristóteles no se reducirá a una única sentencia –como podríamos ingenuamente esperar–; antes bien, el acceso filosófico a aquello que sea el alma en su sentido más general muestra un conjunto de matices que van articulando distintos niveles complementarios de la definición general del alma, que se suman a la ofrecida en el libro I, a saber: ver el alma como el principio de los animales. A nuestro juicio, la pretendida definición general del alma tendrá en total diez formulaciones o momentos distintos, las cuales indicaremos a medida que avance la exégesis propuesta.

1.2.1.1. De la definición general del alma

La definición general de alma tiene su fundamento en el aparatage metafísico aristotélico, en tanto que la analiza en función de la categoría de entidad. Así, dice el Estagirita que la entidad se entiende a partir de cuatro conceptos: materia (*hyle*), estructura (*morphé*), forma (*éidos*) y compuesto de ambas (*tò ek toutōn*). La materia es potencia y la forma entelequia. Ahora bien, entidades son de manera principal los cuerpos naturales, en la medida en que son principio (de lo que se componen y de donde parten) los entes artificiales que carecen de automovimiento. Leyendo esto a la luz de la distinción materia-forma, se puede decir que la totalidad del ente natural es un compuesto de materia y forma, en el que el cuerpo será la materia y el alma la entidad de dicho cuerpo, en tanto que es la forma de un cuerpo que en potencia tiene vida (segunda definición de *psyché*). Si el alma es la forma, consecuentemente será, a su vez, la *entelécheia* de dicho cuerpo (tercera definición de *psyché*):

De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo –a saber, que tiene vida– no es posible que el cuerpo sea el alma: y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia. *Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida.* Ahora bien, la entidad es

entelequia, *luego el alma es entelequia de tal cuerpo* (Aristóteles, *De anima* II, 1, 412a 15-25. Las cursivas son nuestras).

Por su parte, la *entelécheia* se dice de dos modos: como la ciencia o como el teorizar. La *entelécheia* entendida como ciencia, se refiere al hecho de que puede poseer aunque no se ejecute. El teorizar, a su vez, apunta a la actualización de la ciencia que se posee. El alma, como *entelécheia*, es –a juicio de Aristóteles– no sólo *entelécheia*, sino *entelécheia primera* (cuarta definición de *psyché*); es decir, que es como la ciencia, en la medida en que los cuerpos naturales que en potencia tienen vida, en su estar ahí ante los ojos, tienen en sí mismos la posibilidad de desarrollar las distintas facultades en las que se cristaliza la vida –mencionadas en el libro I– “Ahora bien, tratándose del mismo sujeto la ciencia es anterior desde el punto de vista de la génesis, luego el alma es entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (Aristóteles, *De anima* II, 1, 412a 25-30).

Aristóteles coloca como ejemplos de cuerpos potencialmente vivos a las semillas y a la esperma. Lo propio de estos cuerpos es que, bajo las condiciones ideales y si nada externo lo impide, en el momento mismo en que fecunden o germinen (sea cual sea el caso) su actualización será la facultad nutritiva (forma base de la vida). Así, el alma es *entelécheia* primera en tanto que los cuerpos que en potencia tienen vida cuentan con las potencias del alma “dormidas”, a la espera de ponerse en acción: “El primer cambio del ser dotado de sensibilidad se produce bajo la acción del progenitor, de manera que, una vez engendrado, *posee ya el sentir como el que posee una ciencia*. Consiguientemente, la sensación en acto ha de considerarse análoga al acto de ejercitar la ciencia” (Aristóteles, *De anima* II, 5, 417b 15-20. Las cursivas son nuestras). De igual manera, una vez se dan las condiciones necesarias, el venir a la vida del cuerpo natural tiene como su momento cumbre e inicial la actualización de la facultad nutritiva, esto es, que en su venir a la vida, el primer acto de vida es la actualización de las potencias del alma.

Tenemos hasta aquí entonces que el alma es principio, forma, *entelécheia* y *entelécheia* primera de los entes vivientes. No obstante, y como ya anticipamos, la definición general se expresa de forma parcial y progresiva en diez formulaciones distintas. Una vez llegada a la cuarta definición (*entelécheia* primera), el Estagirita ofrece una quinta

forma de expresar lo propio del alma en relación –una vez más– con la entelequia. Para esto, Aristóteles toma como piedra de toque el hecho de que, a su juicio, los cuerpos naturales cuentan con una estructura propia que permite el desarrollo de órganos funcionales que garantizan el mantenimiento de la vida del ente, además de su reproducción. Un caso recurrente analizado por el Estagirita es el de la alimentación de las plantas. A este respecto, comenta que las raíces son a las plantas lo que la boca a los animales, razón por la cual la raíz se torna en el órgano encargado de permitir la nutrición en el viviente vegetal. La conclusión que extrae Aristóteles de la relación órgano-vida en los entes vivientes es que el alma no sólo es *entelécheia* primera, sino que –además– es *entelécheia* primera de *un cuerpo natural organizado* (quinta definición de *psyché*), es decir, con órganos dispuestos para actualizar las facultades que habitan dormidas en los cuerpos naturales potencialmente vivientes⁴: “...las raíces, a su vez, son análogas a la boca

⁴En esta quinta definición del alma ofrecida por Aristóteles se funda un elemento que adquiere vital importancia dentro de los límites de las consideraciones biológicas desarrolladas por el Estagirita en el *De anima*. Específicamente nos referimos aquí al vínculo originario que se tiende entre las distintas facultades del alma y el “en dónde” en el cual éstas se actualizan. A nuestro juicio, resulta necesario leer esta definición de la *psyché* no sólo en relación con la facultad nutritiva y la capacidad de las plantas de alimentarse por medio de sus raíces; antes bien, consideramos preciso enfocar puntualmente nuestra atención en el análisis aristotélico de la facultad sensitiva realizado en el libro segundo del *De anima*. Allí comenta Aristóteles el modo en que la facultad sensitiva se expresa en distintos sentidos y estos, a su vez, tienen lugar en determinados órganos del cuerpo. La facultad sensitiva pensada desde la visión se fija en el órgano del ojo, la audición en el del oído, y así corresponde a cada sentido un órgano particular. Ahora bien, en las líneas finales del libro segundo el Estagirita realiza una afirmación crucial en lo que corresponde a la interpretación del alma como *entelécheia* primera de un cuerpo natural organizado: “El órgano primario es, por su parte, aquel en el cual reside semejante potencia. Desde luego que la potencia no se distingue realmente del órgano pero su esencia es distinta” (Aristóteles, *De anima* II, 425a 25). Se introducen aquí dos elementos esenciales: si bien es cierto –como se indica en definiciones posteriores de la *psyché*– que el alma es el origen de las facultades de los vivientes, la relación no se agota en una comprensión general del alma entendida como *éidos* respecto de sus concreciones específicas en las distintas actividades fundadas en las *dynámeis*. Antes bien, primero, del alma hay un tránsito a la facultad y de ésta al organismo, en la medida en que el órgano es el lugar en el que se “aloja”, por decirlo de algún modo, la facultad cuyo origen es la *psyché*. Dicho de otro modo: sin un órgano que sea capaz de captar el estímulo producido por un sensible propio no tendría lugar la actualización de la facultad sensitiva. Esto es, que sin ojo que capte el color no tendría lugar la visión. Segundo, y en tanto que la facultad requiere del órgano para actualizarse, el límite entre las *dynámeis* y el cuerpo del viviente es difuso ya que sin órgano, sin el “en dónde” en que se resguarda la facultad, no hay lugar a la actividad; es decir, que facultad y órgano constituyen una unidad indisoluble, de allí que indique Aristóteles que no se distingue entre órgano y facultad aunque su esencia sea distinta. Tenemos así que el alma es *entelécheia* primera de un cuerpo natural organizado en tanto que la organización del cuerpo expresa la especialización orgánica del viviente en relación con las facultades y modos de concreción de las mismas. Así, no es sólo la facultad nutritiva la que se remite de forma concreta a un órgano del cuerpo (raíz/boca) expresando con esto la forma en que el alma es entelequia primera, sino que la facultad sensitiva en sus distintos niveles expondrá con absoluta claridad la radicalidad de la relación que existe entre alma y cuerpo, a

puesto que aquellas y ésta absorben el alimento. Por tanto, si cabe enunciar algo acerca de toda clase de alma, habría que decir que es *entelécheia* primera de un cuerpo natural organizado” (Aristóteles, *De anima* II, 1, 412b 5). Añade a esto Aristóteles la sexta definición general de alma: en la medida en que el alma se concibe como el *éidos* de los cuerpos naturales organizados que en potencia tienen vida, necesariamente ser la forma específica del ente hará a la *psyché* la esencia del mismo: “Queda expuesto, por tanto, de manera general qué es el alma, a saber, la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo” (Aristóteles, *De anima* II, 1, 412b 10-15).

Las seis mencionadas definiciones del alma ofrecidas por Aristóteles aparecen conjuntamente en el capítulo inicial del libro II del *De anima*. Por su parte, los capítulos segundo y tercero del mismo libro nos ofrecen, al menos, tres definiciones generales adicionales de la *psyché*, de las cuales dos se asocian a las facultades ya señaladas y la otra al concepto de *entelécheia*. Hemos dicho que la indicación metodológica de Aristóteles es definir la entidad para dar cuenta del ente y sus propiedades, a la vez que definimos las propiedades para esclarecer la entidad del ente de manera precisa. Esto queda evidenciado en la siguiente definición de *psyché*, en la que se presenta a la misma como *principio* de las facultades (séptima definición): “Por ahora baste con decir que el alma es el principio de todas estas facultades y que se define por ellas: facultad nutritiva, sensitiva, discursiva y movimiento” (413b 10-15). De esta definición se desprende, a nuestro juicio, la próxima que da Aristóteles en el libro II, 2: “...el alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente” (414a 10-15). Si el alma es principio de las potencias que permiten a los entes vivientes sentir y razonar, necesariamente ella es por quien “sentimos y razonamos”. En este mismo sentido, si el alma es el principio del automovimiento de los seres vivos, esto es, de la alimentación, del crecimiento y del envejecimiento, necesariamente ella es por quien “vivimos” (octava definición). Finalmente, Aristóteles, siguiendo con la definición del alma que la presenta como *entelécheia* de un cuerpo natural organizado que en potencia tiene vida, añade ahora que el alma no se asocia a cualquier tipo de cuerpo, sino que es *entelécheia* de un cuerpo

través de la indistinción que resulta del vínculo que se tiende entre la facultad en acto y el órgano en que se actualiza.

específico. Así, y negando la posibilidad de que el azar sea el que vincule el alma con el cuerpo, indica que el alma es *entelécheia* y forma de la materia adecuada, con lo cual el alma es *entelécheia* de un cuerpo que, al venir a la vida, cristalizará un grupo específico de las facultades del alma en razón de su cuerpo. Piénsese en una semilla, la cual no desarrollará la facultad discursiva con su crecimiento, sino que, en razón de su propia materialidad, su cuerpo conducirá al establecimiento de órganos determinados como las raíces y el pericarpio (novena definición de *psyché*):

[el alma,] [c]uerpo, desde luego, no es, pero sí, algo del cuerpo, y de ahí que se dé en un cuerpo y, más precisamente, en un determinado tipo de cuerpo: no como nuestros predecesores que la endosaban en un cuerpo sin preocuparse de matizar en absoluto en qué cuerpo y de qué cualidad, a pesar que ninguna observación muestra que cualquier cosa al azar pueda recibir al azar cualquier cosa. Resulta ser así, además, por definición: pues en cada caso la *entelequia* se produce en el sujeto que está en potencia y, por tanto, en la materia adecuada. Así pues, de todo esto se deduce con evidencia que el alma es entelequia y forma de aquel sujeto que tiene la posibilidad de convertirse en un ser de tal tipo (414a 20-30).

La décima y última definición del alma ofrecida por el Estagirita la lleva a cabo en los capítulos cuarto, quinto y sexto del libro segundo. Como se indicó líneas atrás, Aristóteles considera el alma, en relación con los entes vivientes, como la causa y principio de los mismos. Esta caracterización de la *psyché* implica, de manera necesaria, que se exponga en qué sentido el alma puede ser entendida como causa. Para esto recurre a la distinción ofrecida en *Física* II, en la cual enumera las causas en cuatro: formal, material, final y causa eficiente. En el libro II, 1, del *De anima*, el Estagirita indica que el alma no es materia sino forma y entelequia de un cuerpo natural organizado. De este modo, la causa material queda descartada como posible forma de comprender el alma; sin embargo, las restantes tres formas de la causalidad se aplican adecuadamente, a juicio aristotélico, a la *psyché*. El alma es causa desde la órbita de la entidad, en tanto que la entidad es la razón por la cual un ente se encuentra ahí ante los ojos, es decir, que la entidad es la causa de su existir en el sentido más lato de la expresión. La manera en que el existir de los vivientes se hace patente es en la vida misma, es en su *estar vivos*; en este orden de ideas, el alma es

causa en tanto que entidad ya que ella es el principio mismo de la vida de los vivientes: “Que lo es en cuanto entidad es evidente: la entidad es la causa del ser para todas las cosas; ahora bien el ser es para los vivientes el vivir y el alma es su causa y principio” (415b 10-15).

Para demostrar que el alma es causa final, el Estagirita esgrime el siguiente argumento: en la Naturaleza todo tiene un fin, y los órganos que constituyen el cuerpo de un ente viviente tienen como su fin el alma del mismo, esto en tanto en cuanto que la razón de ser de los órganos es la actualización de las distintas potencias del alma; así, por ejemplo, la razón de ser del ojo es la actualización de la vista, entendida como modo desarrollado de la facultad sensitiva. Dicho de otro modo: el fin del ojo es que el viviente pueda ver –actualizando con esto la potencia sensitiva:

Es evidente también que el alma es causa en cuanto fin. La naturaleza –al igual que el intelecto– obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección. Pues éste no es otro que el alma en el caso de los animales (...) Todos los cuerpos naturales, en efecto, son órganos del alma tanto de los animales como de las plantas: lo que demuestra que su fin es el alma (415b 15-20).

Por último, el alma es causa entendida como principio del movimiento. En este caso el Estagirita distingue entre el movimiento como alteración y movimiento local. El alma es principio del movimiento como alteración, puesto que en virtud de ella el individuo puede pasar de un estado a otro –en lo que a las pasiones se refiere. Ya ha indicado Aristóteles en el libro I que es el viviente quien se encoleriza en virtud del alma, ya que de ella parte el movimiento. Por su parte, es causa como principio del movimiento por generación y corrupción debido al hecho de que la alimentación, el crecimiento y el envejecimiento se deben a ella:

... el alma constituye también el principio primero del movimiento local (...) También la alteración y el crecimiento existen en virtud del alma. En cuanto a la sensación, parece ser un cierto tipo de alteración y ningún ser que no participe del alma posee sensaciones. Lo mismo ocurre en el caso del crecimiento y del envejecimiento: que

nada crece ni envejece naturalmente a no ser que se alimente y nada, a su vez, se alimenta a no ser que participe de la vida” (415b 20-30).

1.2.1.2. De la definición de vida

Llegados a este punto de la aproximación al *De anima*, es menester poner de relieve el siguiente interrogante: ¿Cómo debemos entender el concepto de vida que subyace a la distinción entre cuerpos naturales inertes y animados? En 412a 15, Aristóteles brinda la primera definición explícita de vida, asociando la misma a los fenómenos ya indicados en que se expresa el movimiento por generación y corrupción: alimentación, crecimiento y muerte. Así, todo ente viviente será aquel que cuente con dichas características: “Ahora bien, entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen: y solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento”. No obstante lo señalado, no resulta –a nuestro juicio– acertado reducir la definición aristotélica del fenómeno de la vida; antes bien, el capítulo segundo del libro primero de *De anima* tiene como punto de partida una segunda definición explícita de dicho fenómeno, la cual se funda en la ya mencionada “insinuación” aristotélica del libro primero, en la que el concepto *vida* se articula a las partes y funciones del alma. En el libro II, 2, el Estagirita indica que lo vivo se distingue de lo no vivo por el *vivir*, y dicho *vivir* –al igual que el ente y las causas– se dice de varias maneras, a saber: en las distintas actividades que ejecuta el alma a través de las potencias que la constituyen: *intelecto, sensación, movimiento por generación y corrupción y movimiento y reposo local*:

Y como la palabra *vivir* hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive aun en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo (Aristóteles, *De anima* II, 2, 413a 20-25).

Valga aclarar, nuevamente, que sólo hasta el capítulo tercero del mismo libro Aristóteles incluirá de manera explícita la facultad desiderativa en el conjunto de los modos en que el alma se manifiesta y, por tanto, acontece el *vivir*: “Y llamábamos potencias a las facultades nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva” (414a 30 ss.) De esta

forma de concebir el fenómeno de la vida Aristóteles extrae dos conclusiones: en primer lugar, que la forma más básica de la vida se hace patente en el movimiento por generación y corrupción en tanto que dicho movimiento se piensa desde la autoalimentación y el envejecimiento. En segunda instancia, concluye que las plantas son seres vivientes en la medida en que son capaces de autoalimentarse, es decir, de automoverse.

Ahora bien, si tomamos como piedra de toque el hecho de que la facultad nutritiva es la forma más básica de la vida de los entes sometidos a corrupción, debemos aceptar necesariamente que los modos más complejos de la vida de los entes corruptibles se edifican desde ese principio básico: “Por lo demás, esta clase de vida puede darse sin que se den las otras, mientras que las otras –en el caso de los vivientes sometidos a corrupción– no pueden darse sin ella” (413a 30-35).

Se inicia, con la definición del concepto de vida desde las facultades del alma en el libro II, la jerarquización de los modos de vida corruptibles dentro del planteamiento aristotélico. Así, la forma de vida inferior es la vida de nutrición y reproducción; encima de ésta aparece la vida de los animales, caracterizada ya no por el simple movimiento de generación y corrupción, sino por la facultad sensitiva. De este modo, animal será todo ente sublunar que, además de autoalimentarse, puede percibir el entorno que lo rodea “El vivir, por tanto, pertenece a los vivientes en virtud de este principio, mientras que el animal lo es primariamente en virtud de la sensación” (413b 1-5). El tacto es a la facultad sensitiva lo que es la potencia nutritiva al alma, esto en la medida en que el tacto es la forma más básica de la sensación y por encima de él se elevan los modos complejos de la misma. El tacto se encuentra en relación con lo frío, lo caliente, lo seco y lo húmedo –ya que dichos estados se vinculan con la alimentación– mientras que la sensación en sus formas complejas se asocia al color, los sonidos, etc.: “De otro lado, los animales poseen la sensación del alimento, ya que la sensación del alimento no es sino el tacto: todos los animales, en efecto, se alimentan de lo seco y de lo húmedo, de lo caliente y de lo frío y el tacto es precisamente el sentido que percibe todo esto” (414b 5-10).

Habiendo identificado las dos primeras facultades del alma, Aristóteles erige sobre la sensación la tercera potencia, asociada con el fenómeno del deseo (*órexis*). Nos referimos aquí a la llamada facultad desiderativa, la cual tiene su origen –a juicio del Estagirita– en la sensación. Aristóteles afirma esto, debido al hecho de que la sensación viene acompañada necesariamente de placer o dolor respecto de aquello que genera el estímulo en el ente vivo. Dicho placer y dolor implicará, finalmente, que los vivientes persigan/deseen lo placentero –acercándose a él– y huyan de lo doloroso –alejándose de él– en tanto que asocian lo primero con el bien y lo segundo con el mal: “...y en el sujeto en que se da la sensación se dan también el placer y el dolor –lo placentero y lo doloroso–, luego si se dan estos procesos se da también el apetito, ya que este no es sino el deseo de lo placentero” (414b 5 ss.). Con esto se pone en evidencia el carácter transitivo de las distintas facultades en los vivientes sublunares sometidos a corrupción, en tanto que todo aquel ente que tenga facultades superiores, necesariamente contará con las facultades de índole inferior: de las plantas a los animales, la facultad nutritiva “pasa” como condición del mantenimiento de la vida del individuo; de los animales a los hombres “pasa” la sensación y el deseo, además de la facultad nutritiva. Por transitividad de las facultades del alma, los vivientes sublunares con intelecto deberán contar, en todos los casos, con las facultades del alma propias de modos de vida distintos al suyo. En consecuencia, así como el triángulo es la figura geométrica más elemental, en tanto que las demás lo contienen y pueden ser descompuestas en él, la facultad nutritiva –como el triángulo– estará presente en todos los modos de vida de los entes vivos sometidos a corrupción

...y es que siempre en el término siguiente de la serie se encuentra potencialmente el anterior, tanto en el caso de las figuras como en el caso de los seres animados, por ejemplo, el triángulo está contenido en el cuadrilátero y la facultad vegetativa está contenida en la sensitiva (Aristóteles, *De anima* II, 3, 414b 25-35).

1.2.1.3. De las facultades del alma

Ya hemos indicado en algunos pasajes del presente capítulo que el análisis del alma realizado por Aristóteles requiere un doble movimiento analítico: de la mano de la definición general de *psyché* es preciso desarrollar una revisión particular de las distintas

potencias que constituyen a la misma. Así, y una vez presentadas las distintas definiciones de alma ofrecidas por Aristóteles en el libro II, nos resta fijar la mirada en la caracterización de las facultades nutritiva, sensitiva, apetitiva, discursiva, motriz, intelectual e imaginativa.

Facultad nutritiva: El primer aspecto por destacar de la facultad nutritiva del alma son las funciones que le delega Aristóteles a la misma. En primera instancia, el Estagirita establece como fin de la facultad la alimentación del ente viviente y, en segunda instancia, la reproducción del mismo: "...en virtud de ella [de la potencia nutritiva] en todos los vivientes se da el vivir y obras suyas son el engendrar y el alimentarse" (415a 25). En torno a la alimentación del viviente, Aristóteles inserta su análisis en el contexto de la discusión tradicional que esclarece la misma a la luz de los contrarios, señalando que la nutrición es la relación de, primero, dichos contrarios y, segundo, lo semejante con lo semejante. La primera posición se sustenta en hechos como el que la salud venga posterior a la enfermedad y que el fuego se alimente del agua. Sin embargo, y concentrándose en la relación de contrarios "fuego-agua", el Estagirita afirma que la "alimentación" no acontece en este caso de manera recíproca, en la medida en que si bien el agua aviva el fuego, el fuego no es principio de cambio que genere variación en la cantidad de agua. Teniendo esto en cuenta, indica que es preciso distinguir la relación entre contrarios en los dos momentos constituyentes de la alimentación: ingestión y digestión. En la ingestión, la relación se establece entre contrarios, ya que viviente y alimento son entes desemejantes. Sin embargo, cuando acontece la digestión y asimilación del alimento, la relación ya no es entre contrarios sino entre semejantes:

Por lo demás, la controversia depende de qué se entiende por alimento, si lo que se incorpora al principio o lo que se incorpora al final de la digestión –en un caso sin digerir y en otro caso ya digerido– cabría hablar de alimento en ambos sentidos: así, pues, en la medida en que el alimento está aún sin digerir, lo contrario se alimenta de lo contrario, mientras que, en cuanto que está ya digerido, lo semejante se alimenta de lo semejante (Aristóteles, *De anima* II, 4, 416b 1-10).

Una vez esclarecida la facultad en términos generales, Aristóteles analiza el objeto de la misma, a saber: el alimento, desde una perspectiva doble. En primer lugar, concentra su análisis en el horizonte de las categorías; así, indica que, en relación con la entidad, la función del alimento es nutrir al ente viviente para mantenerlo vivo. Desde la órbita de la cantidad, el alimento permite una variación tanto del tamaño como del peso del ente, además del volumen, durante su crecimiento. En segundo lugar, el alimento es pensado dentro de los límites del planteamiento aristotélico en consonancia con la segunda actividad propia de la facultad nutritiva: la generación. En este sentido, el alimento tiene como finalidad conservar la vida del ente con el objetivo de que éste pueda reproducirse, manteniendo la especie y vinculándola con lo divino, en tanto que se pretende con esto hacer a cada especie en particular partícipe de lo eterno:

Por otra parte, en el alimento hay que distinguir dos poderes, el de nutrir y el de hacer crecer: de una parte, el alimento hace crecer, en la medida en que en que el ser animado posee cantidad, y de otra, alimenta en la medida en que es individuo y entidad: el alimento, en efecto, conserva la entidad y ésta pervive gracias a él en la medida en que se alimenta. El alimento es, en fin, principio de la generación, no del viviente que se alimenta, sino de otro semejante a este, puesto que la entidad de éste existe ya y nada se engendra –sólo se conserva– a sí mismo (Aristóteles, *De anima* II, 4, 416b 10-20).

Facultad sensitiva: Esta facultad es pensada por Aristóteles como una especie de alteración, en la medida en que implica un paso de la potencia al acto en la facultad. No obstante, dicha actualización no implica una anulación de lo que está en potencia al pasar a un estado contrario, sino que la potencia, una vez actualizada, se conserva, ya que el acto se remite a la potencia sensitiva misma. Ahora bien, en términos generales, la facultad sensitiva puede ser entendida como la capacidad de un ente viviente de tener afecciones generadas por entes externos a él mismo, pero ¿en qué radica lo propio de recibir la afección? Es menester dejar en claro un aspecto esencial del análisis aristotélico de la facultad sensitiva, a saber: que lo propio de ésta es que permite percibir los entes por medio de la sensación, pero tomando de estos sólo su forma y no su materia; así, el ojo percibe el

color del ente y la lengua el sabor del objeto gustoso pero sin que ambos aprehendan el ente que tiene tal color o el objeto de tal sabor. Antes bien, e insiste Aristóteles, es como la cera que recibe la marca del anillo pero sin hacerse del mismo material de aquel “En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia” (Aristóteles, *De anima* II, 13, 424a 15-20). Este punto marca una diferencia crucial respecto de la facultad nutritiva, a saber: que, en contraste con la sensibilidad que se fija en la forma, aquella (la nutrición) requiere de la aprehensión de la materia para poder mantener con vida al ente viviente.

Los objetos de la facultad sensitiva son divididos por Aristóteles en dos grupos: los sensibles por sí y los sensibles por accidente. Los sensibles por sí son divididos a su vez en dos: los sensibles propios y los sensibles comunes. Los sensibles propios son aquellos “objetos” externos que generan afecciones vinculadas originariamente con un sentido en particular y no con otro. La vista tiene como sensible propio al color, y el oído –entre tanto– tiene como sensible propio al sonido. Así, el ver verá colores ya que es el “objeto” que estimula siempre al órgano ojo, y el oído siempre escuchará sonidos, ya que es el “objeto” que, en su donación al ente viviente, generará afecciones en el órgano auditivo. Por esta razón señalará Aristóteles que los sensibles propios son siempre verdaderos, puesto que no puede haber error en la donación de los mismos: el individuo puede equivocarse respecto de si lo rojo es un carro o una silla, pero no verá los sonidos “Llamo, por lo demás, «propio» a aquel objeto que no puede ser percibido por ninguna otra sensación y en torno al cual no es posible sufrir error (...) En cualquier caso, cada sentido discierne acerca de este tipo de sensibles y no sufre error sobre si se trata de un color o de un sonido” (418a 10-15). Los sensibles comunes son aquellos “objetos” que no se vinculan con un solo sentido, sino que pueden ser captados por varios a la vez. Aristóteles ejemplifica esto con el movimiento, poniendo de relieve que éste puede ser percibido tanto por el tacto como por la vista. En último lugar se encuentran los sensibles por accidente, que son aquellas cosas que se perciben, valga la redundancia, accidentalmente, por ejemplo, que el auto blanco que está en movimiento es de X persona. El color es el sensible propio de la vista, y el movimiento

es el sensible común de la misma vista y del tacto; sin embargo, el que sea el auto de X no se corresponde con ningún sentido, sino que se percibe sólo de manera accidental.

Dentro de los modos especializados de la sensación se cuentan la visión, la audición, el olfato, el tacto y el gusto. Ahora bien, los sentidos son divididos en dos grupos: en el primero se encuentran aquellos que requieren de un medio exterior al cuerpo para actualizar el órgano sensible, y en el segundo aquellos que no precisan de un medio extraño al organismo mismo para actualizarse. La vista, el oído y olfato se ubican en el primer grupo, mientras que tacto y gusto pertenecen al segundo.

En relación con la visión, Aristóteles comenta que el objeto propio de la misma es lo visible y esto visible por excelencia es el color. El color, a su vez, es definido por el Estagirita como el agente que pone a lo transparente en acto en movimiento para afectar el ojo: “Lo visible, pues, es el objeto de la vista. Visible es, a su vez, el color (...) Todo color es un agente capaz de poner en movimiento a lo transparente en acto” (418a 25-35). Se concluye de esto, necesariamente, que la relación existente entre el objeto del sentido y el medio de afección y propagación se articula en la visión en la diada: color-transparente. Ahora bien, como el color sólo es visible a la luz para los vivientes que poseen la vista, es preciso –a juicio de Aristóteles– esclarecer qué se debe entender por luz en relación con la diada color-transparente. A este respecto, comenta que lo transparente no es algo visible por sí, sino que gracias a lo transparente es perceptible el color de los entes (verbigracia, el aire o el agua que son transparentes). No obstante, lo transparente no está dispuesto siempre para la donación del sensible propio, con lo cual la donación del ente presupone un estado en lo transparente que garantice su aparición; dicho estado de lo transparente es la luz, que no es nada distinto que la actualización de lo transparente por acción del fuego o del sol. En consecuencia, la oscuridad será el estado de potencia de lo transparente en ausencia de fuego o sol: “La luz, a su vez, es el acto de esto, de lo transparente en tanto que transparente (...) en los cuerpos transparentes en potencia se da la oscuridad (...) La luz es, pues, (...) cuando lo transparente está en entelequia por acción del fuego...” (418b 10-15).

Respecto de la audición, es menester señalar que Aristóteles analiza la misma a partir de la diada que pone en relación el fenómeno sensible con el medio de propagación del mismo; con esto, sólo es posible que un ente viviente escuche en caso de que se presenten las siguientes condiciones: primero, deben existir dos objetos lisos o huecos que choquen desplazando el aire presente para que el mismo llegue hasta el oído. Segundo, el medio de propagación originario de lo audible es el vacío y éste es, por excelencia, el aire, aunque también puede serlo el agua. Así, la percepción audible presupone tanto el golpe entre objetos como el aire que se mueve con el impacto hasta el órgano auditivo: “El agente principal del sonido no es, sin embargo, ni el aire ni el agua, sino que es preciso que objetos duros se golpeen y golpeen el aire (...) El vacío, por su parte, es considerado con acierto como el agente [*medio*] principal del oír: vacío parece ser, en efecto, el aire...” (419b 15-35).

El olfato es analizado por Aristóteles de manera paralela al sentido del gusto en el capítulo décimo del libro segundo. La razón de esta orientación metodológica se funda en el poco desarrollo de este sentido en el hombre; de hecho, comenta el Estagirita, frente al desarrollo de la visión o la audición y el tacto –que es el sentido más desarrollado en el hombre– el olfato se encuentra muy por debajo de la agudeza que puede alcanzar en otros animales: se perciben los olores sea porque el objeto causa placer o resulta desagradable: “El hombre, en efecto, capta torpemente los olores y no percibe objeto alguno oloroso a no ser con dolor o placer, prueba de que el órgano sensorial carece de agudeza” (Aristóteles, *De anima* II, 9, 421a 10-15). Debido entonces a la falta de agudeza del olfato, la forma de denominar aquello que se percibe olfativamente responde al mismo nombre con que se llama lo que es objeto del gusto: lo dulce y lo amargo. Indicado el paralelo existente entre olfato y gusto, falta poner de relieve el objeto sobre el que se vuelve la sensación olfativa, a saber: lo oloroso y lo inodoro y, añade posteriormente, debe ser seco, por lo cual lo que se olfatea es oloroso o inodoro pero seco, por lo cual el sentido olfativo es seco. Dice el Estagirita en 421b 1-10: “el oído: éste tiene por objeto lo audible y lo inaudible, aquél [los ojos] lo visible y lo invisible y el olfato lo oloroso y lo inodoro. Inodoro es tanto lo que carece en absoluto de olor como aquello que lo tiene tenue o imperceptible” y continúa en

422a 5 ss.: “...el órgano olfativo es, por su parte, seco en potencia”. Caracterizado de modo general el olfato, resta traer a la luz el medio por el cual el objeto oloroso o inodoro actualiza el sentido olfativo, y en este punto el Estagirita es directo en su respuesta: agua y aire son los medios de actualización del olfato: “También la olfacción se realiza a través de un medio, sea éste el aire o el agua” (Aristóteles, *De anima* II, 9, 422a 10).

El gusto es una forma del tacto, por esto considera Aristóteles que no se requiere de la presencia de un medio externo para ser actualizada: de ser diluida el azúcar en el agua no se percibe lo dulce porque el agua sea su medio sino porque entra en contacto directo con el órgano. Ahora bien, y aunque el olfato se defina en analogía con el gusto, ambos contrastan respecto de la condición del objeto sobre el que se vuelven: el olfato tiene por objeto lo seco mientras que el gusto se vuelve necesariamente sobre lo húmedo. Señala el Estagirita en 422a 10: “Además, el cuerpo que posee sabor, es decir, lo gustable, se da en un elemento húmedo como en su materia y lo húmedo, a su vez, es algo tangible”. Indicado que no hay medio sino contacto directo para actualizar el gusto, es menester señalar cuál es el objeto del mismo: así como el objeto de la vista es el color, el de lo gusto es el sabor. Se añade a esto que lo gustable debe ser húmedo, sino en acto debe al menos serlo en potencia, es decir, debe ser soluble. Del mismo modo en que el olfato se vuelve sobre lo oloroso y lo que carece parcial o completamente de olor, el gusto análogamente se dirige a los contrarios: lo gustable y lo insípido. No obstante, cabe aclarar que a juicio de Aristóteles esta distinción entre lo que tiene y no sabor se funda en último término en una distinción aún más originaria: la de lo potable y no potable. Como lo no potable es dañino al cuerpo y destruye el sentido del gusto (así como el exceso de ruido destruye el oído), específicamente hablando el gusto se refiere a lo potable, que se expresa en lo que tiene sabor y en lo insípido. Puesto de relieve todo lo referente al sentido del gusto, pero restringiendo el análisis al objeto de la facultad sensible, queda sólo por indicar lo que señala Aristóteles acerca del órgano mismo en que se actualiza la facultad. A este respecto comenta, que el gusto debe ser húmedo en potencia ya que su objeto es húmedo o soluble:

Puesto que lo gustable es húmedo, resulta necesario que el órgano que lo percibe no sea húmedo en acto pero tampoco incapaz de humedecerse. En efecto, el gusto sufre

una cierta afección bajo la acción de lo gustable, en tanto que gustable. Es necesario, pues, que el órgano del gusto se humedezca, para lo cual ha de tener la capacidad de humedecerse sin destruirse, pero no ha de ser húmedo en acto (Aristóteles, *De anima* II, 10, 422b 1-5).

Finalmente, con relación al tacto Aristóteles se concentra en el problema del carácter mediato o inmediato de la actualización de este sentido de parte de un objeto sensible. Específicamente hablando analiza el hecho de si existe o no un medio, como en el caso de la visión, el olfato y la audición, para que tenga lugar la sensación. En estos tres últimos casos es absolutamente evidente la necesidad de un medio a través del cual el objeto sensible actualice la facultad por medio del estímulo del órgano; esto, en la medida en que el medio es exterior al cuerpo mismo. Concluye así Aristóteles que, en lo que a los sentidos indicados se refiere, la actualización de la facultad es siempre mediata.

Sin embargo, en el caso del tacto parece no haber medio alguno que permita el tránsito entre el órgano y el ente; no obstante la apariencia, Aristóteles afirma con vehemencia en el capítulo undécimo del libro II que sólo tiene lugar la sensación por vía de un medio que permita el tránsito entre el objeto sensible y el órgano que se vuelve sobre dicho cuerpo. Así, aunque parezca que el tacto no requiere un medio en tanto que el objeto genera el estímulo de forma inmediata al entrar en contacto con el cuerpo, el Estagirita señala que el medio propio del sentido del tacto pasa inadvertido al hombre sintiente; por tanto, también el tacto y sus distintas formas (pensado el gusto como una forma de tacto) tienen un carácter mediato pero inadvertido. Esto conduce al planteamiento de dos interrogantes: ¿cuál es el medio a través del cual se actualiza el sentido del tacto? Y ¿por qué pasa desapercibido dicho medio para el sintiente? Aristóteles comenta en 423b 20 ss. la forma en que tiene lugar la percepción en general: si entendemos la percepción como una afección generada por un cuerpo externo al viviente [...percibir sensitivamente es, en efecto, sufrir una cierta afección...] (Aristóteles, *De anima* II, 11, 423a 1)], dicha afección no puede acontecer sino por vía de un medio que estimule el órgano; de lo cual se desprende que ante el contacto directo entre objeto y órgano no acontezca percepción alguna, sino que dicha afección precisa como condición de posibilidad de un “algo” que

sirva de puente/tránsito entre el ente que se percibe y el órgano de la percepción. Ahora bien, si el tacto acontece por vía del cuerpo, de aquí se obtiene que: primero, el cuerpo/carne es el medio que permite el estímulo del órgano del tacto: “...luego el cuerpo, a su vez, es necesariamente el medio que naturalmente recubre al sentido del tacto...” (Aristóteles, *De anima* II, 11, 423a 15) “En suma, lo que el aire y el agua son respecto de la vista, el oído y el olfato, eso mismo parece ser la carne y la lengua (respecto del tacto y del gusto)” (Aristóteles, *De anima* II, 11, 423b 15-20). Segundo, que el órgano del tacto es interno y no se ubica a la vista, como los ojos o el oído: “Lo que una vez más pone de manifiesto que el órgano del tacto es interno” (Aristóteles, *De anima* II, 11, 423b 20-25). Indicado esto, la respuesta ante nuestra segunda pregunta se hace evidente: por un lado, en tanto que el estímulo que genera la actualización del tacto requiere ser siempre cercano al cuerpo, dicha cercanía ocasiona que se piense en una ausencia entre medio y órgano táctil. Por otro lado, en la medida en que el medio de la percepción del cual se sirve el tacto se encuentra integrado al organismo viviente mismo, por ello se hace inadvertido el carácter mediato de la afección: “Esto último no sucede en realidad; antes al contrario, incluso lo duro y lo blando lo percibimos a través de otros cuerpos al igual que lo sonoro, lo visible y lo oloroso, si bien éstos últimos los percibimos a distancia y aquéllos de cerca: de ahí que el medio nos pase inadvertido” (Aristóteles, *De anima* II, 13, 423b 5ss.).

Indicado de forma breve lo concerniente a la relación medio-órgano respecto del sentido del tacto, nos basta indicar que aquello sobre lo cual se vuelve este sentido es lo tangible y lo intangible (424a 10-15)⁵.

⁵Una vez hemos presentado algunos aspectos relevantes del análisis aristotélico de la facultad sensitiva, concentrándonos en los modos específicos en que la misma se actualiza a través de los distintos sentidos, quisiéramos señalar sólo de modo indicativo un aspecto que, a nuestro juicio, resulta crucial del análisis realizado por el Estagirita en torno al sentido del tacto, y en donde –consideramos– se entraña la mayor dificultad de este análisis. Nos referimos al sensible propio correspondiente al sentido del tacto. Ha dicho Aristóteles a lo largo del libro segundo que existen distintos tipos de *sensibles*, entre los cuales se encuentran los sensibles propios –además de los comunes y los accidentales–. Ahora bien, a cada sentido le corresponde un sensible propio, esto es, un objeto que sólo puede ser percibido por un órgano específico. En el caso de la vista el Estagirita es claro: la vista tiene como sensible propio el *color*; así, puede equivocarse si lo verde es o no una silla, pero no se equivoca respecto del percibir el *color* verde. Lo mismo aplica para los demás sentidos: la audición tendrá como su sensible propio el *sonido*, y podríamos decir que el olfato el *olor* y el gusto el *sabor*; sin embargo ¿cuál podría ser el sensible propio que subyace al sentido del tacto? Todos los sentidos se refieren a una diada contraria: visible-invisible, audible-inaudible, oloroso-inodoro, gustable-

Facultad discursiva: La facultad discursiva de los vivientes tiene su punto de partida en la voz, en tanto que se asume a ésta como la forma más básica de aquella (la facultad discursiva) y como la piedra angular de la enunciación. La voz es concebida por el Estagirita en *De anima* II, 8 como una especie de sonido que sólo tiene lugar en los seres animados, a partir de la utilización de un conjunto de órganos determinados. Para que un ser vivo pueda tener voz se requiere, en primera instancia, que pueda conservar aire en su interior. Con esto, añade Aristóteles la idea de la perfección de la Naturaleza a la composición orgánica de los vivientes, en la medida en que estos retienen el aire no sólo con el fin de regular su temperatura interior, sino para poder expresarse a través de éste, pues –como hemos dicho– el sonido presupone como medio el aire. Además del aire, el sonido requiere –en segunda instancia– de un golpe entre objetos lisos o huecos. En el caso específico de la voz, el golpe de aire se da en los órganos que constituyen las vías respiratorias de los entes vivientes, a saber: laringe, pulmones y tráquea. Finalmente, la tercera condición necesaria para que tenga lugar la voz es que el sonido emitido por el ser vivo venga acompañado de una imagen, es decir, debe ser significativo, estar referido a algo:

Y, como ya dijimos, no todo sonido de un animal es voz –cabe, en efecto, producir sonidos con la lengua así como tosiendo–, sino que ha de ser necesariamente un ser animado el que produzca el golpe sonoro y éste ha de estar asociado a alguna representación [μετὰ φαντασίας], puesto que la voz es un sonido que posee significación y no simplemente, como la tos, el sonido de aire inspirado. Por lo demás, la voz se emite al hacer que golpee contra la tráquea el aire contenido en ella sirviéndose al efecto del inspirado (420b 30-35/421a 1-5).

La imaginación: A diferencia de lo realizado con los distintas facultades del alma a lo largo del *De anima*, de las cuales el Estagirita arroja constantemente pistas en torno a su naturaleza a lo largo del tratado, sólo hasta el capítulo tres del libro III inicia Aristóteles su exposición de esta facultad. Respecto de ella, es importante destacar la pretensión

insípido, táctil-intangible, y –a su vez– cada diada se funda en un sensible propio que se torna en el correlato originario de cada sentido; sin embargo, y hasta lo indicado en *De anima* II, Aristóteles no aclara, a nuestro juicio, cuál es ese sensible propio que late de fondo entre lo tangible y lo no tangible.

aristotélica de distinguirla de forma radical respecto de las restantes facultades (sensitiva e intelectual [ciencia y opinión]). De esto se deriva una caracterización de la imaginación que se articula de modo doble: de una parte aparece la forma derivada de la *phantasía*, a la par que se enfoca el Estagirita en la relación que se establece entre ella (la *phantasía*) y la verdad.

El primer aspecto aparece ante nuestra mirada en el momento en que el Estagirita distingue entre percibir e inteligir. Indicado que percibir es algo propio de todo animal pero el razonar no, señala Aristóteles entonces que la imaginación tampoco puede ser reducida a la sensación ni a la intelección. No es sensación puesto que a) los sensibles propios siempre son verdaderos, mientras que la fantasía se mueve dentro de las fronteras de la verdad y la falsedad: “Más aún, las sensaciones son siempre verdaderas mientras que las imágenes son en su mayoría falsas” (Aristóteles, *De anima* III, 3, 428a 10-15); y dado que b) la facultad sensitiva se ubica entre el estar en potencia y la actualización, mientras que la imaginación se encuentra fuera de los límites de la *dýnamis* y la *enérgeia*, puesto que las imágenes que aparecen en los sueños no están ni en lo uno ni en lo otro.

Entre tanto, el inteligir, pensado desde su expresión en la *dóxa*, no es absolutamente voluntario en tanto que se encuentra acompañado del movimiento como alteración, es decir, que cuando se opina respecto de algo considerado como malo o bueno el cuerpo se dispone anímicamente de una forma específica en virtud del alma. A diferencia de este carácter no voluntario del inteligir, la imaginación es pensada por Aristóteles en relación con la plena libertad, en la medida en que la recreación pictórica que ésta nos puede ofrecer no da lugar a disposiciones anímicas específicas; antes bien, quien imagina puede simplemente contemplar lo que fantasea. A este primer aspecto se añade el que la *doxa* va siempre acompañada de convicción, y ésta última presupone como condición necesaria el discurso que empuja a quien opina hacia la convicción; sin embargo, la imaginación no presupone en modo alguno a la convicción y de esto es prueba el que animales capaces de imaginar “...sin embargo no poseen palabra” (Aristóteles, *De anima* III, 3, 428a 20-25).

Una vez hace claro Aristóteles que la imaginación no es ni sensación ni intelección (*dóxa*), muestra de forma puntual que ella tampoco puede ser ciencia, recurriendo una vez más aquí al vínculo originario que se tiende entre el alma –pensada desde su expresión en las facultades– y la verdad⁶. Es así como retoma aquí el argumento esgrimido para

⁶Es importante destacar el sutil paralelo que late de fondo entre las reflexiones aristotélicas en torno al problema de la verdad desarrolladas tanto en la *Ética nicomáquea* como en los pasajes abordados del *De anima*. En el libro VI de la *Ética* Aristóteles es claro al exponer el modo en que las virtudes dianoéticas son el camino vía el cual el alma se vuelve sobre la *alétheia*. *Sophía* y *phrónesis* se elevan en cada lado del alma racional como los modos de acceso privilegiados de la *psyché* a la verdad, dejando en segundo plano –por decirlo de algún modo– a la *epistémē* y a la *téchne*, sin que esto implique que estas dos virtudes no se asocien con la verdad. Ahora bien, del mismo modo en que *psyché* y *alétheia* se encuentran en un vínculo inextricable en la *Ética nicomáquea*, el *De anima* sugiere y afirma esta misma relación, pero pensada ya no a la luz de la *areté* sino desde las *dynámeis* o facultades del alma. La disputa desarrollada por Aristóteles con Empédocles respecto de la coincidencia de percepción e intelección arroja como resultado la relación del alma con la verdad, pues –para el Estagirita– el error es algo que no es explicado por la teoría de Empédocles que hace una el percibir y el razonar. Teniendo esto claro reclama Aristóteles a Empédocles la necesidad de caracterizar el error, puesto que “...el alma permanece en él más tiempo (que en la verdad)” (Aristóteles, *De anima* III; 3, 427 b 1-5). Así, tenemos entonces puesta de relieve la relación entre el alma y la verdad/error; sin embargo, la vía de acceso del alma a la verdad (o el error) no se expresa de una forma tan contundente en el *De anima* como en la *Ética*. A pesar de esto, el análisis de las facultades realizado por el Estagirita expone con absoluta radicalidad esta relación, puesto que el lector encuentra de forma recurrente el análisis de las facultades del alma en función de la verdad. Como ya hemos indicado un sinnúmero de veces, la sensibilidad es siempre verdadera, a juicio de Aristóteles, si se piensa desde los sensibles propios. Del mismo modo, el *noéin* cuando se asocia a la ciencia se vuelve sobre la verdad, de forma similar a como acontece con la *dóxa*, que además de poner en juego la *alétheia* da lugar al error. Además de la facultad de inteligir y de la facultad sensitiva, el alma se relaciona con la verdad en una facultad adicional, a saber: en la *phantasía*, y es que, aunque Aristóteles insista en la que imaginación coloca al alma la mayor de las veces en el error, no niega que la misma pueda dar lugar a la verdad. Es por esto que compara *dóxa* y *phantasía*, puesto que aunque ambas se asocian a la verdad y al error no pueden ser reducidas a una. En este orden de ideas, lo que se desprende de aquí, a nuestro juicio, es una caracterización aristotélica de la verdad en función del alma, tomando como punto de partida las distintas facultades. De este modo, el *De anima* expone al lado de la *Ética nicomáquea* una ampliación del concepto de verdad dentro de los límites de la reflexión del Estagirita: ya no es la *alétheia* pensada sólo desde su carácter estrictamente lingüístico, sino desde las virtudes y las facultades. Testimonio de esto lo encontramos no sólo en el conocido pasaje del capítulo segundo de E.N. VI, sino en *De anima* III, 8. En la *Ética* Aristóteles establece el paralelo entre entendimiento teórico y práctico a la luz de la verdad en los siguientes términos: afirmar y negar para el ámbito teórico son el perseguir y huir en el nivel práctico, a la vez que la verdad y la falsedad son en la *praxis* el bien y el mal ético. Así, concluye de esto que la parte racional del alma orientada a la acción se vuelve sobre la verdad, pensada dentro de los límites de la *phrónesis*: “Lo que en el pensamiento con la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida (...) Esta clase de entendimiento y verdad son prácticos. La bondad y la maldad del entendimiento teórico y no práctico ni creador son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues esta es la función de todo lo intelectual); pero el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo” (Aristóteles, E.N. VI, 2, 1139a 20-30). De una forma similar, consideramos, Aristóteles amplía el radio de acción de la *alétheia* en el *De anima*, estableciendo una vez más paralelo respecto de una comprensión lingüística de ella. En 432a 10 afirma Aristóteles que la imaginación no puede ser pensada dentro de los límites de la *alétheia*, ya que la *phantasía* no implica ni afirmación ni negación y, por tanto, no se funda en una composición conceptual como lo hace la verdad –al menos entendida de forma lingüística–: “La imaginación es, por lo demás, algo distinto de la afirmación y de la negación, ya que la verdad y la falsedad consisten en una composición de conceptos”. No obstante lo indicado de forma radical en

distinguir la imaginación de la percepción: de la misma manera en que los sensibles propios son siempre verdaderos, la ciencia siempre se vuelve sobre la verdad; en consecuencia, la imaginación en tanto en cuanto se mueve entre lo verdadero y lo falso no puede ser, en sentido alguno, *epistēmē*.

Si la imaginación no es ni sensación ni intelecto, pensado desde sus distintas formas, hay que concebir a la misma como una facultad distinta de las restantes. Ahora bien, este carácter distintivo de la imaginación respecto de las restantes *dynámeis* no hace de la *phantasía* una facultad independiente; antes bien, Aristóteles expresa el carácter derivado de la misma respecto de la facultad sensitiva, tal cual acontece con la facultad desiderativa. La *phantasía* la define Aristóteles como la facultad encargada de generar imágenes (*phantásmata*) a partir de los datos provenientes de la sensación: “Pues bien, si la imaginación es aquello en virtud de lo cual solemos decir que se origina en nosotros una imagen...” (Aristóteles, *De anima* III, 3, 428 a). Así, la imaginación tiene por objeto lo mismo que la facultad sensitiva, en tanto que esta última es su origen. Añádase a esto que así como la sensación es pensada por Aristóteles como un movimiento, de forma similar la imaginación será un movimiento resultado de la actualización de la facultad sensitiva:

...la imaginación parece consistir en un movimiento que no se produce si no existe sensación, ya que parece tener lugar en los seres dotados de sensibilidad y recaer sobre los mismos objetos que la sensación; puesto que, por último, es posible que bajo el influjo de la sensación en acto se produzca un movimiento y tal movimiento ha de ser necesariamente similar a la sensación, resulta que un movimiento de este tipo no podrá darse sin sensación ni tener lugar en seres carentes de sensibilidad, el ser que lo posea podrá realizar y padecer múltiples acciones gracias a él y, en fin, él mismo podrá ser tanto verdadero como falso (Aristóteles, *De anima* III, 3, 428b 10-20).

este pasaje por Aristóteles, el análisis de las facultades arroja como resultado la relación de las mismas con la verdad y la falsedad; consecuentemente, y aunque sugiera ser pensada la *alétheia* únicamente en relación con la predicación, la vuelta sobre la facultad sensitiva pone sobre la mesa no sólo una verdad práctica como la afirmada por Aristóteles en la *Ética nicomáquea*, sino además una verdad “antepredicativa”, fundada en la donación misma del sensible propio. Así mismo, la imaginación, sin estar dentro de las fronteras de lo predicativo da lugar tanto a la verdad como a la falsedad en el alma, implicando esto de forma absolutamente necesaria la amplitud originaria del radio de acción de la *alétheia* en el discurso del Estagirita.

El intelecto: La facultad intelectual es analizada de forma puntual por el Estagirita a partir del capítulo cuarto del libro III. De este modo, y si bien en el capítulo tercero ofrece algunas indicaciones respecto de cómo comprender el intelecto en tanto que se asocia al razonar, al enjuiciar, a la opinión verdadera, a la ciencia y a la prudencia, sólo en el capítulo cuarto Aristóteles realizará una exposición general del *noūs*, tomando como punto de partida la función del mismo. Así, desde las primeras líneas da cuenta de lo que debe ser entendido por esta facultad del alma, a saber: que es aquella en virtud de la cual los vivientes –que la poseen– conocen y piensan. Expresada de manera general la función del intelecto, Aristóteles lo analiza de forma específica en relación con la facultad sensitiva, en tanto que –a su juicio– es posible establecer un paralelo entre ambas facultades del alma, en relación con el modo de volverse sobre el objeto que versan. A este respecto, comenta que al igual que la sensibilidad se actualiza a partir de la afección generada por lo sensible, el *noūs* se actualiza desde el estímulo sufrido a causa de lo inteligible. Es por esta razón que señala Aristóteles de forma contundente respecto del *noūs* que lo propio de éste es el ser potencia pura, esto, en el sentido en que no tiene una naturaleza constituyente específica, ya que de ser así no podría inteligir aquello sobre lo que se vuelve. Dicho de otro modo: si no fuese simple no podría aprehender en lo absoluto porque aquello que hace parte de él obstaculizaría el proceso aprehensivo:

Por consiguiente y puesto que entiende todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla –como dice Anaxágoras– para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad” (Aristóteles, *De anima* III, 4, 429a 20-25).

Pero ¿qué es eso que el *noūs* es siempre potencialmente?

Aquí se genera, una vez más, un punto de encuentro entre la sensibilidad y el intelecto, en la medida en que aquello sobre lo cual se dirige el *noūs* es, al igual que la sensibilidad, la forma de los entes. La materia, en consecuencia, no es algo que caiga dentro de los límites de la intelección sino que ésta versa, sí y sólo sí, sobre la forma. Se concluye de esto entonces que para Aristóteles el intelecto es la facultad del alma que tiene por

objeto, potencialmente hablando, la forma del ente: “Por consiguiente, el intelecto – siendo imposible– ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible” (Aristóteles, *De anima* III, 4, 429a 15-20) Y continua Aristóteles en 429a 25-30: “Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas, si exceptuamos que no lo es toda ella, sino sólo la intelectiva y que no es las formas en acto, sino en potencia”.

La facultad motriz: La última facultad analizada por el Estagirita en el *De anima* es la potencia motriz. Es llamativo que el análisis de Aristóteles coincide con lo realizado previamente respecto de las demás facultades, en la medida en que pretende distinguir la facultad motriz del intelecto, la sensación y demás potencias. No obstante, en 432a 20 aparece un interrogante indicativo que sugiere, desde las primeras líneas de libro III, 9, el modo en que se esclarecerá el principio motor, a saber: “¿...es acaso [la facultad motriz] una parte especial distinta de las que se suelen enumerar y ya hemos enumerado o se identifica con alguna de estas?”. A nuestro juicio, y aunque en esencia sean distintas pues desear no es cambiar de lugar, siguiendo lo señalado por el Estagirita, la facultad motriz coincidirá con la facultad desiderativa en el caso de los animales perfectos, por lo cual intentaremos mostrar en algunas líneas el despliegue analítico vía el cual concluye el Estagirita lo indicado.

Vale indicar en este instante la forma en que Aristóteles concibe el movimiento desde la facultad motriz, y es que la primera definición de vida es pensada por el Estagirita como *movimiento* por generación y corrupción, expresado en la alimentación y el envejecimiento. En este sentido, el movimiento en que se funda la vida orgánica en su forma más básica tiene como fundamento la facultad nutritiva, coincidiendo así actualización de la potencia nutritiva y vida orgánica, entendida como movimiento por generación y corrupción. No obstante lo dicho, Aristóteles piensa en el capítulo noveno el movimiento no como alimentación o envejecimiento, sino como desplazamiento de viviente, es decir, piensa el movimiento como locomoción. Es por esto que el primer momento del análisis aristotélico es distinguir la potencia motriz de la nutritiva, ya que la

nutrición implica movimiento. Para esto señala que todo movimiento tiene como punto de partida el intento de dar alcance a un fin determinado; por tanto, la potencia motriz requiere, primero, de la sensación que done el objeto de deseo, el deseo por el ente y la imagen que representa dicho ente, y segundo, de la búsqueda o huida por parte del animal respecto del objeto deseado. En contraste con esto, se ha indicado que la nutrición no requiere de la sensación en tanto que es la forma más básica de la vida, por lo cual no hay modo de que se derive directamente de ella deseo alguno y, consecuentemente, búsqueda o huida respecto del ente deseado: “Que no se trata de la potencia nutritiva resulta evidente: en efecto, el movimiento en cuestión tiene lugar siempre por un fin y va acompañado ya de imaginación, ya de deseo, puesto que un animal que ni desea ni huye de algo, no se mueve a no ser violentamente” (Aristóteles, *De anima* III, 9, 423a 10-15).

Fuera de juego la facultad nutritiva, introduce Aristóteles una distinción en el intelecto con el fin de contrastar el movimiento con la intelección. Con relación a esto, señala que el *noūs* pensado desde una perspectiva teórica no es principio alguno de movimiento, en tanto que se dirige sí y sólo sí a la contemplación. En contraste con esto, el *noūs* pensado desde una perspectiva práctica sí se torna en principio de movimiento, en tanto que manda y dirige la acción del viviente en relación con el fin buscado. Dicho de otro modo: el intelecto determina el fin bueno y el modo de acceso al mismo para que el viviente no confunda el placer con el bien ético y el dolor con el mal.

De lo hasta aquí indicado, concluye Aristóteles que el principio del movimiento es doble: el deseo y el intelecto práctico, esto, en tanto que ambos se orientan a un fin específico, a saber: el objeto de deseo. En el caso del deseo, el fin buscado es el placer identificado con lo bueno; por su parte, el *noūs* práctico tiene como fin el bien moral y el modo recto de acceso al mismo⁷. Aclarado cuales son los principios del movimiento, sólo

⁷Aquí entra en juego un elemento crucial del análisis aristotélico de la facultad motriz, a saber: la identificación de ésta con la facultad desiderativa. En 433b 5-15 señala contundentemente Aristóteles que deseo y facultad motriz coinciden: “Y puesto que se producen deseos mutuamente encontrados (...) habrá que concluir que si bien el motor es específicamente uno, a saber, la facultad desiderativa en tanto que desiderativa (...) sin embargo numéricamente existe una pluralidad de motores” (Las cursivas son nuestras). Hecho expreso que facultad desiderativa y potencia motriz se identifican, se debe tener claro que el intelecto práctico es deslizado sutilmente por el Estagirita dentro del radio de acción de la facultad desiderativa, en la

resta al Estagirita poner de relieve, en primer lugar, el motor del desplazamiento del viviente y aquello que es movido por la facultad desiderativa. Con relación al primer punto, es menester indicar que aquello que hace las veces de motor que pone en funcionamiento tanto al deseo como al intelecto práctico es el objeto deseable: “El principio motor es, por tanto, único: el objeto deseable. Y es que si los principios que mueven son dos, intelecto y deseo, será que mueven en virtud de una forma común” (Aristóteles, *De anima* III, 10, 433 a 20-25). Por su parte, y como resulta evidente, aquello que es movido por la facultad es el animal que cuenta con los órganos que le permiten el desplazamiento.

1.2.2. *La vida propiamente humana*

Hasta este momento de la exposición nos hemos encargado de presentar, sucintamente, algunos aspectos generales de las consideraciones desarrolladas por Aristóteles en su obra *De anima*. Con este terreno ganado, y dada la finalidad que persigue el capítulo, a partir de este instante intentaremos traer a la luz la facultad que define, esencialmente, la vida propiamente humana. Lo aquí dicho genera necesariamente el siguiente interrogante: ¿por qué pensar desde las *dynámeis* lo propio de la vida orgánica del hombre? En uno de los acápites inmediatamente anteriores expusimos la forma en que se articula, desde el libro I del *De anima*, la definición de vida del Estagirita. En este sentido, señalamos que doble es esta articulación: por un lado, tenemos la vida entendida desde el movimiento por generación y corrupción en el viviente pensada como alimentación, crecimiento y envejecimiento. Por otro lado, la vida se comprende en relación con las distintas facultades del alma, a saber: facultad nutritiva, sensitiva, desiderativa, imaginativa, motriz e intelectual. El análisis detallado de cada una de las facultades del alma reveló que la primera definición expresa de vida se reduce a la actualización de la primera de las

medida en que deseo y *noūs* tienden a un fin, aunque uno sea el placer y el otro el bien. No debemos olvidar la caracterización realizada por Aristóteles en la *Ética nicomáquea* de la virtud en relación con el deseo, ya que el comportamiento ético presupone siempre un deseo deliberado, dirigido a un fin bueno, que toma como canon de orientación la recta razón. Así las cosas, el intelecto práctico remite de forma necesaria a un modo específico del deseo (*órexis*), a saber: la voluntad (*boúlēsis*), por lo cual Aristóteles incluye a éste dentro de los límites de la potencia desiderativa, fundando con esto el principio del movimiento local en el deseo y el intelecto. De este modo, lo dicho en la *Ética* coincide con lo expresado en el *De anima*: “Ahora bien, la observación muestra que el intelecto no mueve sin deseo: la volición es, desde luego, un tipo de deseo y cuando uno se mueve en virtud del razonamiento es que se mueve en virtud de la volición” (Aristóteles, *De anima* III, 10, 433a 20-25).

potencias mencionadas, a saber: la nutritiva; en consecuencia, se hace evidente a nuestra mirada el hecho de que la vida no se cristaliza únicamente en la alimentación y deterioro del viviente, sino en la actualización de cualquiera de las restantes potencias.

No obstante lo anterior, y aunque la vida se hace patente en las distintas facultades del alma, no es adecuado pensar que para Aristóteles todas las formas de vida son idénticas; antes bien, para el Estagirita cada viviente cuenta con un conjunto de facultades específicamente desarrolladas desde las cuales se define su modo de vida propio. Así, y aunque las facultades más elevadas en la jerarquía aristotélica presupongan las previas, no por ello el fenómeno de la vida es homogeneizado por el Estagirita. Siendo esto así, es justo y necesario entonces cuestionarse por la potencia en que se expresa propiamente lo humano.

Para dar respuesta al interrogante que nos interpela, desviaremos nuestra mirada por un momento del *De anima* hacia el libro I de la *Ética nicomáquea*. En este libro, el Estagirita toma como punto de partida de su cuestionamiento ético-político el carácter teleológico de la vida humana, indicando así que a) toda acción tiende a un fin y b) dentro del grupo de los fines algunos son queridos por sí mismos y otros porque son los medios para acceder a bienes superiores. Teniendo esto como premisa, indica Aristóteles que los bienes que se buscan por sí mismos son superiores a los bienes que se tornan en modos de acceso a fines más elevados. Ahora bien, dentro de los fines superiores hay uno que es querido por encima de todos los demás, a saber: la felicidad. En este punto Aristóteles coincide con las consideraciones populares que ven en la *eudaimonia* el mayor de todos los bienes, sin embargo, el contenido de lo que deba ser entendido con dicha categoría es lo que se cuestiona en la *Ética nicomáquea*.

El primer momento de la investigación aristotélica en torno a la felicidad lo conduce analizar los principales modos de vida humana (*bíoi*) y el concepto de *eudaimonia* que a ellos subyace, indicando que ni la vida dedicada a los placeres ni la vida dedicada a los honores tiene como fundamento la concepción adecuada de felicidad, en tanto que la felicidad se debe pensar, a juicio de Aristóteles, como *perfecta* y *autárquica*. En contraste

con esto, la vida licenciosa pone la felicidad en el simple placer sensible y la vida política en un honor que conduce, en último término, a la virtud. Dado lo anterior, concluirá el Estagirita que el modo de comprensión adecuado de la *eudaimonia* no debe partir de los distintos modos de vida sino de la función específica (*tò érgon*) del hombre. Dicho de otro modo: si el bien de un ente radica en la correcta realización de su función, necesariamente el bien humano debe ser pensado no desde los *bíoi* sino desde la función propiamente humana:

Decir que la felicidad es lo mejor parece ser algo unánimemente reconocido, pero, con todo, es deseable exponer aún con más claridad lo que es. Acaso se conseguiría esto, si se lograra captar la función [*τὸ ἔργον*] del hombre (...) y en general de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre (E.N. I, 1, 1097b 25-30).

Es importante destacar el tránsito que realiza aquí el Estagirita, en la medida en que su vuelta sobre la función propiamente humana parecería desplazar el horizonte de su análisis de los modos de vida a las partes del alma, las cuales serán objeto de estudio hasta el decimotercer capítulo del libro I del *Ética*; así, pensaría el bien del hombre en relación con las partes *álogón* (nutrición y sensación) y *lógon* (*phrónesis* y *sophía*) del alma humana. Puntualmente hablando, la distinción sería realizada desde la nutrición y la sensibilidad. No obstante, en este instante es preciso realizar una anotación crucial, a nuestro juicio, en la presente revisión de lo propiamente humano, orientada esta vez desde el capítulo noveno del libro III del *De anima*: aunque Aristóteles se sirva de la distinción del alma en las partes *logón* y *álogón* en la *Ética* –sin comprometerse en lo absoluto con ella al decir de Tomas Calvo, en el mencionado capítulo del *De anima*, el Estagirita introduce una nueva distinción que responde a la especificidad con que se expresa el fenómeno de la vida en las distintas facultades del alma. Comenta a este respecto, que una simple diferenciación entre partes racional e irracional no agota los resultados obtenidos de su revisión biológica del alma, en tanto en cuanto no pueden ubicarse las facultades del alma de manera indistinta y mecánica en lo racional e irracional; antes bien, es preciso para el Estagirita afirmar la especificidad de cada actividad de las potencias, ya que en ellas se

cristaliza la vida de los distintos vivientes, sean o no sublunares. De este modo, indica que la sensibilidad –por ejemplo– al relacionarse con el deseo, y al estar el deseo en relación con la volición y el simple apetito, no podría ser ubicada ni en el lado racional ni en el irracional del alma humana, en tanto que la volición pertenecería al primero y el apetito al segundo lado:

Y es que en cierto modo parece que son innumerables [las partes del alma] y que no pueden reducirse a las que algunos enumeran en sus clasificaciones –las partes pulsional, racional y apetitiva o bien , según otros, las partes racional e irracional–. En efecto, atendiendo a los criterios con que se establecen estas divisiones aparecen también otras partes dotadas de una diferenciación mayor que éstas de que acabamos de hablar ahora (Aristóteles, *De anima* III, 9, 431b ss.).

Añadimos a este primer elemento esencial en la comprensión de la búsqueda de la función propiamente humana planteada en *Ética nicomáquea* I, 7, un factor adicional de la reflexión del Estagirita que evidencia el tránsito del interrogar que va del horizonte del *bíoi* al horizonte, ya no de las partes del alma sino, a nuestro juicio, al horizonte de la *zōē* expresado en las distintas *dynámeis*⁸. Nos referimos aquí al modo en que el Estagirita empieza a plantear a partir de *E.N.* I, 7, 1097b 30 ss. lo propiamente humano, a saber: como vida. Así las cosas, ya desde *E.N.* I, 7, 1097b 30 ss Aristóteles insinúa, consideramos atrevidamente, la relación de la *zōē* con las distintas actividades de lo que llamará con mayor precisión terminológica “facultades” antes que partes. Y es que el Estagirita ya piensa el vivir en la *Ética nicomáquea* en función de actividades como la nutrición y el sentir.

Hasta aquí tenemos entonces que lo específicamente humano es objeto de búsqueda en relación con el concepto de vida, y éste concepto nos remite irremediabilmente al de las

⁸Es importante destacar la manera en que, consideramos, se presenta la relación entre modos de vida (*bíoi*) y la vida orgánica (*zōē*) que se hace patente en las facultades (*dynámeis*) del alma: la búsqueda de la felicidad obliga a examinar los distintos modos de vida del hombre: teórica, política y licenciosa. Ahora bien, estos tres *bíoi* presuponen, como su condición de posibilidad, la estructura orgánica misma de la vida, en tanto en cuanto sólo es posible que tenga lugar una vida dedicada al placer puesto que el viviente tiene las facultades sensitiva y desiderativa. De igual modo, el *bíoi* político requiere del discurso articulado, mientras que sin facultad intelectual no hay lugar a la vida contemplativa. Así las cosas, lo que subyace a los *bíoi* es la *zōē* que se hace patente en la actualización de las distintas facultades del alma.

facultades del alma. Así pensado, lo propiamente humano tiene como piedra angular una *dýnamis* determinada desde la cual se articula la vida del hombre. Esto lo ratifica el Estagirita en la *Política* I, 1053a 13-14⁹ cuando señala que “Todas las cosas se definen por su función y sus facultades”. Aclarado esto, es preciso iniciar un proceso de eliminación de facultades con el fin de ubicar aquella en que se expresa la función propia del hombre. La *Ética nicomáquea* es crucial en este punto, en la medida en que expone de forma expresa y en muy pocas líneas lo que pretendemos hacer en tanto que indica que la facultad nutritiva es común a todos los vivientes y, en consecuencia, en ella no se ubica lo propio del hombre. Antes bien, y como se indicó en la presentación del *De anima*, todo viviente sometido a corrupción precisa como forma nuclear de la vida orgánica de los procesos de nutrición, crecimiento y envejecimiento, de ahí que el hombre, animales y plantas gocen de ella, y sean estas últimas las que vean definido su modo de vida con dicha facultad. La facultad sensitiva, a su vez, es común a todos los animales y los define en su modo propio de vida, “El vivir, por tanto, pertenece a los vivientes [plantas] en virtud de este principio [la facultad vegetativa] mientras que lo animal lo es primariamente en virtud de la sensación: de ahí que aquellos seres que ni se mueven ni cambien de lugar, pero poseen sensación, los llamemos animales y no simplemente vivientes” (Aristóteles; *De anima* II, 2, 413b 1-5). Dada su generalidad tampoco puede ser lo específico humano y, consecuentemente, se descarta como el fundamento de la vida humana “El vivir, en efecto, parece también común a las plantas, y aquí buscamos lo propio. Debemos, pues, dejar de lado la vida de nutrición y crecimiento. Seguiría después la sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales” (Aristóteles, *E.N.* I, 7, 1098a 1 ss.).

La imaginación, como se dijo en la exposición que le correspondió, es común en algunas bestias, al igual que la facultad desiderativa/facultad motriz; esto, debido al hecho de que las tres tienen a su base la facultad sensitiva. La imaginación precisa de ella para generar imágenes, a la vez que el deseo presupone la donación del objeto deseado que genera el desplazamiento del viviente. En este sentido, se observa con claridad que estas tres potencias del alma son comunes entre los seres vivos y, sirviéndonos del mismo

⁹Cfr. el texto griego en líneas 20 a la 25.

razonamiento usado por el Estagirita en la *Ética nicomáquea*, indicamos que en ellas no se ubica lo propiamente humano. Nos resta por analizar dos facultades en las que, al parecer, se concretiza la vida humana, a saber: el intelecto (*noūs*) y la facultad discursiva. De esta doble posibilidad resulta llamativo el que Aristóteles mismo comente el que tanto discurso como intelección parezcan ser las facultades que, por excelencia, constituyen al hombre: “Por lo demás (...) a otros, en fin, les corresponde la facultad discursiva y el intelecto: tal es el caso de los hombres...” (Aristóteles; *De anima* II, 3, 414b 15-20).

Llegados a este punto, nuestra última parada del capítulo será mostrar el modo en que, aunque *noūs* y discurso son, en conjunto, elementos definitorios de la vida del hombre, es en el *lógos* en el que se expresa de manera preeminente la función propiamente humana. Para esto nos serviremos del libro X de la *Ética nicomáquea* y de *Metafísica* XII. En el libro X de la *Ética*, Aristóteles ofrece una respuesta precisa acerca de lo que debe ser entendido por felicidad: apoyándose en lo hecho en los libros iniciales, señala que la felicidad es una actividad del alma conforme a la virtud. Como las virtudes dianoéticas priman sobre las virtudes éticas ya que en una de ellas se expresa la recta razón que manda en el deseo, en las primeras debe ser buscada la mejor de las virtudes, en la cual se expresará –consecuentemente– la forma más elevada de la *eudaimonia*. El libro sexto pone sobre la mesa las dos virtudes más elevadas del hombre: la *phrónesis* y la *sophía*. La primera está remitida a la acción humana y la segunda a la aprehensión de los primeros principios y a la ciencia que se desprende de ellos. Como la *sophía* es *noūs* y *epistēmē* a la vez de los objetos más nobles del conocimiento, necesariamente la felicidad se expresará mejor en esta virtud antes que en la *phrónesis*, gracias a la actualización del *noūs* por parte del sabio: “En efecto, esta actividad es la más excelente (pues el intelecto es lo mejor de lo que hay en nosotros y está en relación con lo mejor de los objetos cognoscibles)” (Aristóteles, *E.N.* XII, 7, 1177a 20-25). De aquí se desprende que las actividades del alma conforme a las restantes virtudes hagan patente la felicidad, pero de un modo secundario. Hemos de fijar la atención en el modo en que Aristóteles caracteriza el *noūs* en el libro X: el intelecto es el fundamento mismo del conocimiento en tanto que es “...divino o la parte más divina que hay en nosotros” (Aristóteles, *E.N.* XII, 7, 1177a 15-20).

La consecuencia inmediata de que el *noūs* sea una expresión divina en la vida humana es que la felicidad y la vida que se vive en acuerdo con él no sea humana sino, necesariamente, divina. Aquí introduce Aristóteles una distinción fundamental en su análisis de la felicidad perfecta: es preciso diferenciar la vida propiamente humana de la vida humana que se vive en función de lo mejor que hay en el hombre. En este sentido se debe afirmar que, si bien Aristóteles indica en *E.N.* X, 7, 1178a 5 ss. que vivir de acuerdo con el *noūs* es lo que le corresponde al hombre porque es lo más digno que hay en él, “Y lo que dijimos antes es apropiado también ahora: lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, si, en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también la más feliz”, de aquí no se desprende –a nuestro juicio– que la vida del hombre se edifique única y esencialmente a partir del intelecto, en la medida en que su condición de viviente sometido a corrupción, en contraste de lo divino, se funda en su organicidad misma. La vida vivida de acuerdo con el intelecto es lo que denomina en el libro V de la *Ética* como el modo de vida teórico. Entre tanto, la vida del hombre es pensada en el libro X en función del “compuesto humano”. Es por esto que Aristóteles afirma igualmente con vehemencia que vivir de acuerdo con el *noūs* implica una vida no humana y que la felicidad que se genera de ella tampoco se corresponde con una felicidad acorde al “compuesto humano”, ya que el intelecto es separable del cuerpo:

Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente [*noūs*] es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana (Aristóteles, *E.N.* X, 7, 1177b 25 ss.).

Puesto que estas virtudes éticas están también unidas a las pasiones, estarán, asimismo, en relación con el compuesto humano, y las virtudes de este compuesto son humanas; y, así, la vida y la felicidad de acuerdo con estas virtudes serán también humanas. La virtud de la mente [*noūs*], por otra parte, está separada, y baste con lo dicho a propósito de esto (Aristóteles, *E.N.* X, 8, 1178a 15-20).

El tema de la separabilidad es uno de los puntos esenciales que, consideramos, permiten descartar al *noūs* como la facultad que define esencialmente la vida del hombre. Si tomamos como punto de partida de la reflexión aristotélica en torno al problema de la *zōē* el vínculo originario que se tiende entre la *psychē* y el cuerpo, en tanto que la primera es *éidos*, *entelécheia* primera y esencia de un cuerpo natural organizado, pero si –a la vez– ponemos de relieve el hecho necesario de que sin un órgano no es posible que tenga lugar la actualización de las facultades del alma, se pondrá ante nuestros ojos el que la separabilidad del *noūs* radica en el caer fuera de los límites de la unidad psicósomática que es todo ente viviente sometido a corrupción. Desde *De anima* I, 1, 403a 5-15 Aristóteles se interroga por la posibilidad de que exista algo propio del alma que, dada su exclusividad, no requiera en lo absoluto de la corporalidad para poder tener lugar y, por tanto, sea separable de la unidad orgánica que es el viviente: “No obstante, el inteligir parece particularmente algo exclusivo de ella (...) Por tanto, si hay algún acto o afección del alma que se exclusivo de ella, ella podría existir, a su vez, separada”. Este tema es retomado por el Estagirita en *De anima* II, 2, 413b 25-30. Allí insiste nuevamente en la posibilidad de que el *noūs* pueda darse separado de la unidad psicósomática, a diferencia de las restantes facultades que presuponen de forma absoluta y necesaria el cuerpo:

Pero por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible. En cuanto al resto de las partes del alma se deduce claramente de lo anterior que no se dan separadas como algunos pretenden.

La indicada independencia del *noūs* no debe ser entendida como una independencia radical del intelecto respecto de la totalidad de las facultades del alma. En lo que se refiere particularmente a los vivientes sometidos a corrupción, Aristóteles es claro al indicar en el libro III del *De anima* que el intelecto se sirve de las imágenes generadas por la *phantasia* para poder inteligir; por tanto, si el alma entiende las formas de los entes, se requiere tanto la donación por vía de la sensibilidad como de la producción de una imagen por parte de la imaginación para que pueda tener lugar la actualización del *noūs*: “En vez de sensaciones,

el alma discursiva utiliza imágenes. Y cuando afirma o niega (de lo imaginado) que es bueno o malo, huye de ello o lo persigue. He aquí cómo el alma jamás entiende sin el concurso de la imagen” (Aristóteles, *De anima* III, 7, 431a 15). Esto es reafirmado pocas líneas más adelante por Aristóteles en 431b 1-5: “La facultad intelectual entiende, por tanto, las formas en las imágenes”.

Aclarado que la independencia del *noūs* en los entes vivos corruptibles no debe ser vista como una independencia de la facultad respecto de las restantes, es menester indicar entonces qué se debe entender por dicha independencia. En 408b 15 ss. Aristóteles analiza la posibilidad de que el *noūs* sea presa de la corrupción y el deterioro a causa del envejecimiento del ente viviente; sin embargo, y aunque parezca sugerirlo, el Estagirita niega esto al señalar que el entender es quien se ve afectado por la corrupción del cuerpo vivo, no obstante, el *noūs* en tanto que facultad no sufre daño alguno al deteriorarse el cuerpo. Para clarificar esto comenta que así como un anciano vería adecuadamente de tener los ojos en perfecto estado, así mismo el intelecto entendería perfectamente si la unidad psicosomática, si el compuesto humano no se deteriorase con el paso del tiempo. Dicho de otro modo: que la capacidad intelectual del viviente disminuya con la edad no implica de ningún modo que el *noūs* por sí mismo sea encontrado deteriorado

El intelecto, por su parte, parece ser –en su origen– una entidad independiente y que no está sometida a corrupción (...) La intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impasible. Discurrir, amar u odiar no son, por lo demás, afecciones suyas, sino del sujeto que lo posee en tanto que lo posee. Esa es la razón de que, al corromperse éste, ni recuerde ni ame: pues no eran afecciones de aquél, sino del conjunto que perece. En cuanto al intelecto, se trata sin duda de algo más divino e impasible (Aristóteles, *De anima* I, 4, 408b 15-30).

Lo dicho aquí por Aristóteles en torno a la relación *noūs*-cuerpo se hace mucho más claro en el capítulo IV del libro III. Comentamos que Aristóteles allí analiza el intelecto en un ejercicio comparativo con la sensibilidad. Su análisis arroja como resultado lo siguiente: del mismo modo en que la sensibilidad aprehende las formas sensibles de los entes, el *noūs*

se vuelve sobre las formas de los entes pero tomando como vehículo ya no la donación material de éste sino su expresión en una imagen. De este modo, piensa el Estagirita el *noūs* como pura potencialidad de las formas de los entes, es decir, que es en potencia la forma del ente sobre el que se vuelve pero sin ser, en acto, el ente antes de estar referido a él. Esto es crucial en el análisis del intelecto, ya que una vez se niega alguna naturaleza que le corresponda a parte de su propia potencialidad, Aristóteles concluye de inmediato que no requiere órgano en el que se exprese su actualización: “De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo; y es que en tal caso poseería alguna cualidad (...) y tendría un órgano como lo tiene la facultad sensitiva; pero no lo tiene realmente” (Aristóteles, *De anima* III, 4, 429a 20-30). Llegados a este punto se requiere una aclaración, a saber: que el *noūs* es separable de la unidad psicósomática, no que esté separado en acto de ella; antes bien, el Estagirita aclara en 431b 15 ss. que el *noūs* no está separado de la extensión, en tanto que se expresa su actividad en un viviente orgánico. Decimos entonces que el *noūs* es impasible, sin mezcla con el cuerpo y, por ello, separable del cuerpo, no separado en acto, debido al hecho de que no se expresa en órgano alguno del cuerpo y es en esto, en la relación de las facultades con los órganos en donde radica la separabilidad de las mismas:

Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo, al menos, ciertas partes de la misma, si es que es por naturaleza divisible: en efecto, la entelequia de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo. Nada se opone, sin embargo, a que ciertas partes de ella sean separables al no ser entelequia de cuerpo alguno (Aristóteles, *De anima* I, 1, 413a 1-10).

En el intento de mostrar las razones que, a nuestro juicio, ponen fuera de juego al *noūs* como facultad que expresa de forma preeminente el modo de vida propiamente humano, se han puesto de relieve tres aspectos esenciales respecto del intelecto: primero, hemos indicado que el *noūs* es lo más divino que hay en el hombre y, por esto, vivir en función del mismo sería la vida más digna de ser vivida pero no humana dada su naturaleza. En segundo lugar, y dada su misma condición divina, la felicidad que se corresponde con este modo de vida no responde a la condición humana misma, pensada en

términos de “compuesto”. En tercer lugar, y como la unidad psicosomática no logra contener la facultad intelectual en tanto que ésta no requiere de órganos para actualizarse, se concluyó que es separable.

Como el lector ha observado, uno de los aspectos sobre los cuales hemos hecho más énfasis respecto a la naturaleza del intelecto es en su carácter divino más que humano. Insinuamos con esto que –consecuentemente– la facultad intelectual más que definir la vida propiamente humana cristaliza, para Aristóteles, la vida del primer motor inmóvil. Una breve vuelta sobre *Metafísica* XII, 7, pone en evidencia lo que insinuamos aquí: “Y su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo (él está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible)” (Aristóteles, *Metafísica* XII, 7, 1072b 15). La felicidad, se dijo siguiendo la *Ética nicomáquea*, es una actividad del alma conforme a la mejor de las virtudes. De aquí se extrajo que lo mejor del hombre es el intelecto y, por ello, la felicidad perfecta se ubica en la vida contemplativa. Lo dicho por el Estagirita conduce a un interrogante crucial que se desprende de lo dicho en *Metafísica* XII, 7: ¿es posible acaso, bajo alguna circunstancia, que el hombre pueda inteligir al igual que el motor inmóvil de forma constante por toda su vida? Cuando Aristóteles analiza el modo en que la contemplación expresa la actividad del alma autárquica y perfecta por excelencia deja a la vista del lector dos detalles esenciales: primero, no indica que el hombre pueda inteligir siempre, antes bien, sólo resalta cuán continua puede ser dicha actividad respecto de otras: “...también es la más continua, pues somos más capaces de contemplar continuamente que de realizar cualquier otra actividad” (Aristóteles, *E.N.* X, 7, 1177a 20-25). Segundo, que como cualquier otra actividad, la contemplación requiere de las condiciones materiales mínimas que auspicien el que pueda ser ejecutada; así, para contemplar se precisa dejar tiempo a la satisfacción de las necesidades biológicas que condicionan la existencia misma del hombre: “Además, la dicha autarquía se aplicará, sobre todo, a la actividad contemplativa, aunque el sabio y el justo necesiten, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, a pesar de estar suficientemente provistos de ellas, el justo necesita de otras personas” (Aristóteles, *E.N.* X, 7, 1177a 25-30). Indicado esto por el mismo Aristóteles, sólo queda como resultado lo

dicho anteriormente: la felicidad de la vida teórica es propia más del primer motor inmóvil que del hombre; de allí que la vida de este último se haga patente en la constante actualización del inteligir, negada al hombre por su condición finita:

Y si más aún, aún más admirable. Y se encuentra así. Y en él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, Dios (Aristóteles, *Metafísica* XII, 7, 1072b 25-30).

El intelecto, a diferencia de las restantes facultades del alma, no podemos dejarlo fuera de juego por su condición de común respecto de los modos de vida de los demás vivientes, ya que –contrario a lo que acontece con la sensibilidad, la nutrición, la imaginación, el deseo y el movimiento de locomoción– el *noūs* define de forma radical al motor inmóvil más que a cualquier otro viviente sometido a corrupción, y vale aclarar que por “otro viviente” hacemos referencia al hombre. Ahora bien, una vez hemos descartado las distintas facultades del alma sólo nos resta afirmar que la vida propiamente humana se expresa en la facultad discursiva; sin embargo, en este aspecto se requiere realizar un doble matiz crucial, a saber: la relación *noūs-lógos* y la gradación que tiene lugar en esta última facultad.

En torno al primer matiz: Aristóteles, como se comentó líneas atrás, piensa la vida orgánica humana en relación con las facultades intelectual y discursiva. Respecto del intelecto, y dado su carácter divino, hemos intentado mostrar los aspectos cruciales que vinculan preeminentemente su actividad con el motor inmóvil. De lo hecho, no es posible negar el aspecto humano que adquiere el *noūs*. Antes bien, esto nos invita a pensar la especificidad de su actualización en el caso del hombre. Se indicó que la intelección humana presupone el paso de la potencia al acto de la facultad por vía de la sensibilidad y de la fantasía. Dicho tránsito permite al *noūs* ponerse en relación con aquello que le corresponde por su propia naturaleza, de acuerdo a lo dicho en *Ética nicomáquea*, a saber: los principios.

En el libro I, 18 de los *Analíticos segundos*, el Estagirita pone sobre la mesa la relación existente entre intelección humana y sensación, coincidiendo lo allí comentado con lo expuesto en *De anima*. Si la ciencia se encuentra referida a lo universal y tiene como piedra angular los principios, es importante señalar que el acceso a los principios no ocurre, en el caso humano, por vía de una intelección pura; antes bien, presupone lo que llama Aristóteles *comprobación/inducción* (ἐπαγωγή), es decir, la vuelta sobre casos particulares que se dan por vía de la sensibilidad para, de allí, hacer el tránsito hacia los principios: “En efecto, la sensación lo es de los singulares: pues no cabe adquirir <directamente> ciencia de ellos; ni <cabe adquirirla> a partir de los universales sin comprobación, ni a través de la comprobación sin sensación” (Aristóteles, *Analíticos segundos* I, 18, 81b 5-10). El ejemplo dado por Aristóteles de la luna es esclarecedor: se percibe por vía de los sentidos la luz de la luna, pero, a la vez, se percibe que la luna apunta en dirección del sol. De este hecho, se concluye que la luz de la luna tiene como fuente primigenia la luz solar.

El capítulo final del libro II de los *Analíticos segundos* vuelve a poner en juego el proceso de aprehensión de los principios para el intelecto humano, pero introduce aquí ya no sólo la *comprobación* de los casos particulares, sino que articula el *lógos* a la totalidad del proceso. Específicamente, Aristóteles se cuestiona allí por la posesión de los principios abriendo una doble posibilidad: que bien estén con el hombre desde su nacimiento o bien que se adquieran los mismos con el paso del tiempo. El carácter innato de los principios es negado por el Estagirita de manera inmediata: si los principios son indemostrables y fundan la demostración de la ciencia, es imposible que estén allí desde siempre y nunca se note su presencia. Respecto de la segunda posibilidad, Aristóteles la afirma, pero –a la par– incluye una condición de posibilidad para que ésta tenga lugar, a saber: que se disponga de una capacidad que permita la aprehensión de los principios: “Es evidente, por tanto, que no es posible poseerlos <de nacimiento> y que no los adquieren quienes los desconocen y no tienen ningún modo de ser <apto al respecto>” (Aristóteles, *Analíticos segundos* II, 19, 99b 30 ss.). Este “estar apto” para la intelección de los principios se despliega en un doble momento: por un lado, se presupone de forma necesaria la sensación que done los entes al

viviente. Por otro lado, se precisa de que el viviente “se demore” en la forma sensible apprehendida y, en función de esta, se adquiera un principio expresado conceptualmente: “Y al sobrevenir muchas <sensaciones> de ese tipo, surge ya una distinción, de modo que en algunos surge un concepto [*lógos*] a partir de la persistencia de tales cosas, y en otros, no” (100a 1 ss.).

La sensación dona un particular en la *comprobación*, pero en este particular se anuncia, a la vez, el universal implícito. La sensación es el origen de la memoria y, dice Aristóteles, de la repetición constante de particulares similares se construye lo universal, en tanto que se pasa del universal implícito en el individuo a un universal que se hace explícito gracias a los casos recurrentes en que se anuncia dicho universal

En efecto, cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, <se da> por primera vez lo universal en el alma (pues, aun cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal, v.g.: de *hombre*. pero no del *hombre Calias*); entre estos <universales> se produce, a su vez, una nueva detención <en el alma> hasta que se detengan los indivisibles y los universales, v.g.: se detiene *tal animal* hasta que se detenga *animal*, y de igual modo <ocurre> con esto último. Está claro, entonces, que nosotros, necesariamente, hemos de conocer por comprobación, pues así <es como> la sensación produce <en nosotros> lo universal (Aristóteles, *Analíticos segundos* II, 19, 100a 15/100b 1-5).

Ahora bien, y este es un aspecto crucial para nosotros, de la aprehensión de los principios por vía de la sensibilidad se sigue, en último término, la expresión de dicho principio de forma conceptual. Así, hay una unidad en el proceso de intelección que va de la percepción al discurso, porque toda ciencia será esencialmente para Aristóteles discursiva: “...que ningún otro género de saber es más exacto que la intuición, que los principios son más desconocidos que las demostraciones, y que toda ciencia va acompañada de discurso...” (100b 5-10). En el capítulo 33 del libro primero de los *Analíticos segundos* Aristóteles evidencia la relación entre ciencia, principios y *lógos*, y añade a este hecho el carácter siempre verdadero del *lógos* que se corresponde con la ciencia, dada su universalidad: “Lo cognoscible científicamente y la ciencia se diferencian

de lo opinable y la opinión en que la ciencia es universal y <se forma> a través de <proposiciones> necesarias...” (Aristóteles, *Analíticos segundos* I, 33, 88b 30 ss.). Dicho lo anterior, nos queda por indicar tentativamente respecto al intelecto que, en el caso humano, y aunque sea una expresión de lo divino en el hombre, éste se manifiesta en el carácter discursivo en que se funda la vida orgánica humana.

En torno al segundo matiz: Indicamos en el breve acápite dedicado a la facultad discursiva que ésta encuentra su manifestación en la voz (*phōnē*) de los vivientes. Se añadió que la voz no es un ruido de cualquier especie sino un sonido significativo¹⁰ acompañado de una imagen, generado a partir de los órganos internos del ente vivo. A lo dicho por el Estagirita en *De anima* II, 8, es preciso agregar que la voz –a nuestro juicio– representa la forma más básica de cristalización de la facultad discursiva. Para sostener lo dicho es menester fijar nuestra atención en *Poética* 20. Allí el Estagirita analiza de forma breve las partes que constituyen la elocución. La primera de ellas es el *elemento*. Con esta categoría piensa Aristóteles la forma o parte mínima constituyente hablada de una sílaba; por esto la define como “...una voz indivisible, pero no cualquiera, sino aquella de la que se forma naturalmente una voz convencional” (Aristóteles, *Poética* 20, 1456b 25-30). En este punto se anuncia la distinción inherente a la facultad discursiva, en la medida en que el *elemento* es una parte mínima constitutiva de una voz *convencional*. En contraste con esto, la actualización de la facultad discursiva en los animales tendrá también formas mínimas constituyentes pero a éstas no les llamará Aristóteles *elemento*, debido a que se articulan no en voces convencionales sino en voces *naturales*. Por esto sigue en 1456b 25-30: “...pues también los animales producen voces indivisibles, a ninguna de las cuales llamo elemento”.

¹⁰La caracterización de la voz ofrecida por Aristóteles en *De anima* es objeto de comentarios detallados por parte del Estagirita en *Poética* 20. Allí piensa, desde los elementos simples de la elocución, formas de la voz que no tienen carácter significativo. Nos referimos a las vocales, las semivocales y las sílabas. Así mismo la conjunción y el artículo serán definidas por Aristóteles como voces no significativas. De este modo, y aunque en términos generales la voz sea un sonido semántico, existen partes constituyentes de ese sonido semántico general que no son por sí mismas significativas. De igual modo, existen dos partes integrantes de la voz convencional que son significativas *per se*: una es el nombre y la otra el verbo. El nombre es sonido significativo sin tiempo y el verbo, en contraste, sonido significativo que expresa el antes, el ahora y el después.

Más allá de esta primera distinción en la facultad entre voces convencionales y naturales, de las cuales la segunda corresponde a los animales y la primera, por tanto, al hombre, es necesario agregar otro matiz en las consideraciones de Aristóteles. Para esto nos centraremos esta vez en la *Investigación sobre los animales*. En 535a 30, Aristóteles pone sobre la mesa de forma evidente la distinción que pretendemos enunciar al interior de la facultad discursiva, diferenciando entre el sonido simple (*psófos*) emitido por un ente viviente, la voz (*phōné*) y el lenguaje (*diálektos*): “Voz [Φωνή] y ruido [ψόφος] son dos cosas distintas, y el lenguaje [διάλεκτος] una tercera” (Aristóteles, *Investigación sobre los animales* IV, 535a 30). La voz, dice Aristóteles, tiene lugar en la emisión de sonido por parte del animal que utiliza la laringe para golpear el aire. Entre tanto, el lenguaje (*diálektos*) tiene como su condición orgánica de posibilidad, tal cual se dice en *De anima*, a la lengua; por tanto, la articulación de los sonidos en un lenguaje presupone entonces no sólo el golpe de aire hecho en las vías respiratorias del viviente sino la movilidad misma de la lengua para dar forma y sentido al sonido: “El lenguaje es la articulación de la voz por la lengua” (Aristóteles, *Investigación sobre los animales* IV, 535a 31ss.)¹¹.

Lo dicho por Aristóteles nos invita a poner en juego el siguiente interrogante: ¿es posible que los animales tengan *diálektos*? Para responder a esta pregunta podemos centrarnos en la distinción que realiza el Estagirita entre los cuadrúpedos vivíparos y las aves. Respecto de los primeros, Aristóteles señala con puntualidad que, aunque tengan voz, no tienen lenguaje. En cuanto a las aves, indica, primero, que algunas cuentan con una disposición orgánica de la lengua que les permite que su *phōné* se torne *diálektos* “El género de las aves, por su parte, emite sonidos vocálicos, y las que tienen un lenguaje articulado son sobre todo las de las aves que presentan una lengua ancha y las que tienen una lengua delgada” (Aristóteles, *Investigación sobre los animales* IV, 536a 20-25). Segundo, que algunas aves a) tienen voz distinta sin ser criadas lejos de sus padres y b) son capaces de enseñar el lenguaje articulado que les es propio a las crías, como es el caso del ruiseñor: “E incluso se ha visto a un ruiseñor enseñar a cantar a sus polluelos” (Aristóteles, *Investigaciones sobre los animales* IV, 436b 15-20). De esto se sigue entonces, por un lado,

¹¹ “...y la lengua, en fin, para emitir señales dirigidas a otros” (Aristóteles, *De anima* III, 13, 435b 25)

que para Aristóteles hay animales que tienen lenguaje articulado (*diálektos*) además de simple voz, y, por otro lado, que en tanto que enseñable el *diálektos* implica un tránsito progresivo desde la *phōnē* hacia un lenguaje articulado “...lo cual demuestra que el lenguaje y la voz no son de la misma naturaleza, sino que el primero es susceptible de ser modelado” (Aristóteles, *Investigaciones sobre los animales* IV, 436b 15-20).

En las primeras líneas de 436b, Aristóteles lanza una afirmación crucial en nuestro intento de pensar la facultad discursiva, atendiendo a sus matices, como lo propio de la vida humana. Indica a este respecto que lo propio del ser humano es el tener un lenguaje articulado (*diálektos*), en contraste de los distintos vivientes que tienen voz sin *diálektos* “...pero ninguno de ellos tiene lenguaje articulado, sino que esto es propio del hombre. Pues todo ser que tiene un lenguaje tiene también voz, pero los que tienen voz, no tienen todos un lenguaje” (436b 1 ss.). Ahora bien, hemos dicho líneas atrás que hay animales que cuentan, al igual que el hombre, con un *diálektos*: prueba de ello son los ruseñores. No obstante esto, es importante –a nuestro juicio– leer la distinción entre *phōnē* y *diálektos* a la luz de las consideraciones realizadas por Aristóteles en *Poética*. Al hacer esto podríamos indicar que si bien los animales pueden tener *diálektos*, esto no implica de ninguna manera que la forma mínima de su lenguaje articulado contenga *elementos*, en tanto que un *elemento* sólo puede constituir una voz *convencional* y no *animal* –como ya se dijo. Aclarado esto, debemos poner de relieve que el matiz que late de fondo en la facultad discursiva, pensada desde lo propiamente humano, es la distinción no sólo entre voz y lenguaje articulado (*diálektos*), sino entre *diálektos* natural animal y *diálektos* convencional; y es este último el que le correspondería al hombre. Es por esto que, a nuestro juicio, incluye el Estagirita un nombre preciso para llamar, al *diálektos*, a la voz significativa no natural, y que, en tanto que convencional, no es propia de los animales. Nos referimos aquí al *lógos*: “Enunciación es una voz convencional significativa”¹²(Aristóteles, *Poética* 20, 1457a 25).

Así las cosas, y al tomar como premisas los distintos aspectos que hemos señalado en torno al fenómeno de la vida y las facultades del alma en Aristóteles, nos permitimos

¹² En el original: “Λόγος δέ φωνή σύνθετη σημαντική”

concluir este primer capítulo afirmando lo dicho en *Política*, a saber: que lo propio de la vida humana se encuentra expresado en la facultad discursiva, en *lógos* que permite hacer manifiesto el mundo:

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra [λόγον]. Pues la voz [φωνή] es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra [λόγος] es para manifestar [δηλοῦν] lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto (Aristóteles, *Política* I, 1253a 10-12).

CAPÍTULO II

RENÉ DESCARTES: EN TORNO AL *EGO COGITO* COMO PROBLEMA FILOSÓFICO FUNDAMENTAL

Arquímedes sólo pedía un punto, que fuera firme e inmóvil, para cambiar de lugar la tierra entera; también yo podré esperar mucho si logro encontrar algo, por pequeño que sea, cierto e incuestionable

René Descartes

A lo largo del capítulo inicial de la presente investigación intentamos exponer de forma panorámica el modo en que, al interior de la reflexión aristotélica desarrollada en el *De anima*, el Estagirita define la vida propiamente humana desde dos facultades específicas, a saber: el intelecto y el discurso. Ahora bien, y aunque ambas facultades en su articulación definen la vida humana, una de ellas lo hace de forma preeminente en tanto que es algo propio y exclusivo del hombre. Nos referimos aquí al *lógos*. La sensación, la nutrición, el movimiento y el deseo, además de la imaginación, son facultades todas comunes a distintos vivientes sublunares. Entre tanto, el *noūs* parece exclusivo de dos vivientes: el hombre y el primer motor inmóvil. Respecto del primero, como se comentó, dada su condición finita no puede inteligir de forma permanente, tal cual lo hace el primer motor inmóvil; de allí que, a nuestro juicio, el *noūs* exprese mejor la vida divina antes que la humana. Así, el hombre entiende y aprehende los principios, dentro de lo que le permite su finitud, en relación con la sensibilidad, la imaginación y el *lógos*. Vale aclarar aquí que la facultad discursiva define lo propiamente humano, si tenemos en cuenta algunos matices cruciales dentro de la gradación aristotélica de las facultades. El *lógos* define al hombre en tanto que se lo entiende como voz significativa convencional.

Dicho esto, y dejando de lado momentáneamente los análisis aristotélicos sobre el fenómeno de la vida, el objetivo central que dirige la realización de los siguientes dos capítulos es exponer el modo en que la filosofía se inserta en el horizonte del problema de la subjetividad –por así decirlo, trayendo esto como consecuencia, a la par, una reducción de la amplitud del fenómeno de la vida en Aristóteles. Para dar alcance al objetivo

planteado, nuestra exposición no tendrá el carácter exegético que tuvo el capítulo inicial. Lo que intentaremos realizar en los próximos dos capítulos, es tender un puente que permita el paso desde la filosofía del Estagirita hasta la fenomenología del joven Heidegger. Así, antes que entrar en una reconstrucción técnica de la totalidad del pensamiento filosófico de Descartes y Husserl (capítulo tercero), ambos acápite tienen la forma de un “tránsito” en tanto que pretende rastrear algunos elementos cruciales que nos permitirán indicar, al menos de modo tentativo, la manera en que la subjetividad se tornó, tras la búsqueda de certeza y de ausencia de supuestos, en el objeto temático por excelencia del pensamiento filosófico. Esto es, que, en el intento de dar alcance a un ámbito de certeza absoluta, el pensamiento filosófico occidental devino, con Descartes, en sustento de las ciencias¹³, y, con Husserl, en fenomenología trascendental. A la par de lo dicho, y de forma secundaria, se indicará –sólo de forma tentativa– cómo las manifestaciones de la vida orgánica en Aristóteles se tornan en formas específicas del *cogito*. Dicho de otro modo: en los capítulos intentaremos indicar la forma en que, al tornarse el *Ego cogito* y a la conciencia pura en los problemas filosóficos por excelencia, expresiones del vivir tales como el deseo o la percepción se reducen a actos de la subjetividad.

Indicado el fin que dirige la realización del capítulo, sólo nos resta comentar –antes de entrar en materia– el modo en que tendrá lugar la exposición: en primer lugar, se reconstruirá el camino seguido por Descartes hasta el descubrimiento del *Ego*, tomado como piedra angular del conocimiento universal. Vale aclarar aquí que *alma*, mente, razón y *Ego* son conceptos que asumen en Descartes un contenido semántico cercano¹⁴. Es por

¹³ “Aquí la *preocupación de la certeza* es una *preocupación del desarrollo de la ciencia*” (Heidegger, 2008: 268).

¹⁴ Lo que vale en este caso para Descartes, a saber: la unificación entre *Ego* y alma (*ens creatum*), no vale para la conciencia (*ens regionale*) fenomenológica husserliana. Antes bien, uno de los ejercicios emprendidos por Husserl es depurar de forma tal la conciencia que se desprendan de ella los restos cósmicos dejados por la caracterización cartesiana del *Yo* como alma. Esta crítica podemos ubicarla específicamente en *La crisis*. Así mismo, es menester tener en cuenta que, aunque el mismo Husserl plantee una cercanía metodológica entre sus reducciones y la duda cartesiana, en *Ideas I* es contundente al comentar que la duda se torna, más que en una duda, en un intento de dudar en algo de lo cual no se duda, deviniendo así en su autoanulación. En contraste, el método fenomenológico aplicado por Husserl será el de la *epoché*, que antes que negar la realidad del mundo, simplemente lo pondrá entre paréntesis junto con la tesis general de la actitud natural. A estas dos primeras distinciones, es preciso agregar también el modo en que se establece la relación entre Descartes y el hallazgo del *Ego* y Husserl y su acceso a la región de la conciencia pura. En el caso de Descartes, como veremos, el *Ego* aparece con el fin de fundar la ciencia en principio indubitable. Husserl, por

ello que cuando hable de la naturaleza del *Ego* se refiera a éste como alma. A la par de la caracterización del *Yo* en Descartes, se presentará la forma en que acontece la relación entre el alma (*Ego*) y la corporalidad humana. Se analizará aquí específicamente el modo en que se tornan unidad cuerpo y subjetividad en la obra del filósofo francés, aunque sean en esencia distintos.

2.1. Descartes: la crisis de la conciencia europea y el *Ego cogito*

Consideramos como punto de partida idóneo para realizar la aproximación indicativa propuesta al pensamiento de Descartes una coordenada historiográfica. Nos referimos aquí a la revolución científica acaecida, a juicio de Alexandre Koyré, entre los siglos XVI y XVII en la Europa occidental. La razón de esta elección metodológica tomará sentido con el desarrollo mismo de la exposición que realizaremos a continuación. Dado este hecho, fijaremos, en primera instancia, nuestra atención no en el análisis directo de los textos cartesianos; antes bien, nos introduciremos en ellos tomando como faro guía las consideraciones hechas por Williams (1996) y Koyré (1999) en sus textos *Descartes. El proyecto de la investigación pura* y *Del mundo cerrado al universo infinito*.

Para Koyré, el cambio drástico de mentalidad que tiene lugar en el siglo XVII en relación con la comprensión de la realidad, esto en función del desarrollo de la ciencia moderna, ha sido objeto de amplios debates dentro del ámbito académico. Una de las razones que se aducen a favor de la revolución científica, es el proceso de secularización de la mentalidad del hombre europeo. Frente al sujeto de la Edad Media, que fijaba y ordenaba su vida a partir de los designios sagrados, la modernidad dio a luz un nuevo hombre que, antes que vivir en función de lo sagrado, colocaba en el grado primario de preocupación lo

su parte, cuando pone en juego la crítica del conocimiento en *La idea de la fenomenología*, encuentra en la cogitatio un dato absoluto e indubitable igualmente; sin embargo, indica Heidegger (Cfr. Heidegger, 2008: 257/258), el fenomenólogo moravo no pretende simplemente establecer el punto de partida absoluto para el ejercicio científico, sino que pretende, en último término, abrir una nueva región del ser para una nueva ciencia, a saber: la fenomenología trascendental. Se añade a lo dicho un elemento distintivo adicional: a juicio de Heidegger, en Descartes la reflexión metafísica no revela las estructuras últimas constituyentes del *cogito*. Husserl, por su parte, lo que pretende es esclarecer estas estructuras definitorias de la conciencia, razón por la cual adquiere sentido la distinción previamente indicada: hacer la región de la subjetividad objeto de una ciencia. Se revela con esto, en los límites de la fenomenología husserliana, un elemento que pasó desapercibido a los ojos de Descartes, a saber: la *intencionalidad* de la conciencia.

relativo a la vida “profana”. En palabras de Koyré (1999), podríamos ubicar una primera razón de la evolución de la mentalidad europea “...en la sustitución del interés por el otro mundo y la otra vida en favor de la preocupación por esta vida y este mundo” (5).

Entre tanto, una segunda razón que se aduce para explicar este fenómeno es lo que llama Koyré el primado de la vida activa respecto de la contemplativa. Para este segundo orden de interpretación de la revolución científica, lo esencial del cambio de mentalidad se ubica en el desplazamiento que saca al hombre de su simple posición de observador y lo coloca en el plano de la comprensión de la naturaleza para someterla a los designios de la razón. Esto es, que acontece una sustitución del antiguo ideal de conocimiento teórico por una nueva comprensión del saber, en la que la humanidad señorea y utiliza las fuerzas naturales de acuerdo a sus cálculos y necesidades.

Koyré no niega, en lo absoluto, la validez que pueden adquirir los aspectos mencionados en un intento de comprensión de la modernidad. No obstante, a su juicio, existen dos elementos que laten de fondo de un modo radical y que, gracias a ellos, tiene lugar la revolución científica del siglo XVII, a saber: la destrucción del Cosmos y la comprensión del espacio en términos euclidianos. Respecto del primer elemento, las consideraciones de Koyré son muy claras: previo al desarrollo científico de la modernidad, el Cosmos era comprendido como una articulación jerárquica de la totalidad de los entes a él pertenecientes. En este sentido, el hombre, al igual que los demás seres, gozaba de un lugar y de un *télos* determinado. Ahora bien, con la revolución científica dicha estructura jerárquica se resquebraja y queda fuera de juego en lo que se refiere a la comprensión de la realidad. Koyré (1999) lo resume de este modo: “[la revolución científica del siglo XVII] conlleva la destrucción del Cosmos; es decir, la desaparición, en el campo de los conceptos filosófica y científicamente válidos, de la concepción del mundo como un todo finito, cerrado y jerárquicamente ordenado” (6).

Los análisis de Koyré coinciden, a nuestro juicio, con la caracterización de la modernidad realizada por Charles Taylor en su obra *Imaginarios sociales modernos* (2006). En este texto, Taylor caracteriza el orden “premoderno” por dos aspectos esenciales: la

existencia de una Ley originaria y de un orden cósmico jerárquicamente estructurado. Como el primer aspecto cae fuera de los límites de nuestro interés, basta con comentar sólo de forma indicativa, respecto del segundo, que con éste Taylor piensa la manera en que se articulan de forma jerárquica e inextricable la totalidad de los elementos constituyentes del mundo. A su juicio, el ordenamiento social y natural se corresponde con el ordenamiento del Cosmos; de este modo, al igual que para Platón existe una escala que va de los objetos de la percepción sensible hasta la contemplación de la idea de Bien, y en Aristóteles hay una que va de los seres inertes hasta el primer motor inmóvil, pasando por los seres corruptibles pero vivientes; de una forma similar la vida misma se articula en función de un ordenamiento que va de lo más o lo menos digno. Si el Cosmos tiene como actor principal, por ejemplo, al primer motor aristotélico; así mismo la sociedad debe tener un actor principal, a saber: el rey. En concordancia con esto, en la selva el rey será quien tome el lugar de privilegio (el león), así como en el cielo será el águila el rey respecto de las aves restantes. Podríamos resumir lo dicho, en palabras de Taylor (2006), de la siguiente manera: “La cabeza debe estar siempre por encima de los pies” (24).

Resquebrajado el orden premoderno, por decirlo con Taylor, la revolución dio lugar a la sustitución de la antigua jerarquía por la instauración de un universo pensado, sino como infinito, al menos como indeterminado (como será el caso de Descartes, que asociará, de acuerdo al análisis de Koyré, la idea de infinitud con la Dios, reservando así para el nuevo universo la categoría de “indeterminación” [Cfr. *Conversaciones con Burman*]):

...[operó, con la modernidad,] la sustitución de la concepción del mundo como un todo finito y bien ordenado, en el que la estructura espacial incorporaba una jerarquía de perfección y valor, por la de un universo indefinido o aun infinito que ya no estaba unido por subordinación natural, sino que se unificaba tan sólo mediante la identidad de sus leyes y componentes últimos y básicos (Koyré, 1999: 2).

De la mano de la destrucción del mundo finito, corre la nueva visión del espacio: se deja de lado la comprensión aristotélica del mismo para imponer la interpretación euclídea de éste: “La segunda sustitución es la de la concepción aristotélica del espacio (un conjunto diferenciado de lugares intramundanos) por la de la geometría euclídea (una extensión

esencialmente infinita y homogénea) que, a partir de entonces, pasa a considerarse idéntica al espacio real del mundo” (Koyré, 1999: 2). Este último aspecto indicado por Koyré es crucial, y en él se encuentra –a nuestro juicio– el entrecruzamiento que da germen a la crisis de la conciencia europea: sólo porque el espacio se empieza a pensar euclidianamente, es decir, como infinito e indiferenciado, es que el Cosmos ve resquebrajado su cascarón, su frontera, pues ¿cómo puede tener límites la realidad, si el espacio es, en esencia, infinito?

Koyré nos brinda una coordenada histórica respecto de la conciencia europea que, a nuestro juicio, se articula de forma idónea con los análisis desarrollados por Williams en torno a la obra de Descartes. Con Koyré podemos hablar de una crisis y de una revolución en el pensamiento europeo, en tanto que expone la forma en que se presenta una reconstitución de la realidad misma. Sin embargo, la destrucción del ordenamiento premoderno no tiene una solución de continuidad “romántica”, por llamarla de algún modo:

Por otro lado, se trataba de una empresa más bien difícil, llena de obstáculos y peligrosas barreras. O, para decirlo de un modo más simple, los problemas que entraña la infinitización del universo son demasiado profundos y las implicaciones de las soluciones poseen demasiado alcance y resultan excesivamente importantes como para permitir un progreso sin impedimentos (Koyré, 1999: 2/3).

Antes bien, se ponen en juego aquí un conjunto de disputas no sólo entre científicos sino entre éstos y la fe. No hay duda que el tránsito presupone, como una de sus luces, la luz de las hogueras. Es el conocimiento humano, su límite y su reconstitución, bajo la luz plena de la razón o de Dios, lo que está sobre la mesa.

B. Williams pone de relieve cómo se articulan, en pleno siglo XVII, algunas consecuencias del surgimiento de la nueva ciencia. En primera instancia se encuentra, a su juicio, el nacimiento de las incipientes “comunidades científicas”. Ubica en la figura y labor del abate Mersenne uno de los mayores impulsos para el desarrollo de la ciencia moderna. Haciendo las veces de una “oficina postal”, Mersenne se encargaba de intercambiar opiniones, observaciones y críticas entre distintos intelectuales del siglo XVII

ubicados en regiones distantes de Europa. Descartes en Holanda, Fermat en Tolouse y Debeaune en Blois son algunos de los casos referenciados: “El comienzo del siglo XVII suponía el inicio del desarrollo de los instrumentos de comunicación científica, la fundación de una comunidad científica internacional que nos es familiar hoy” (Williams, 1999: 30).

A la par de los nuevos descubrimientos científicos se despierta el espíritu del escepticismo. Por un lado, no existe certeza alguna de que las posiciones contrapuestas entre los investigadores permitan dar alcance al conocimiento pleno de la realidad. Se sumaba a esto, por otro lado, la superación de la primacía intelectual aristotélica, tomada como fuente de verdad, pues, si ya el Estagirita no tenía la última palabra, y con ello la Iglesia misma perdía una de las piedras angulares de su autoridad ¿quién podía dirimir las disputas? La Iglesia sustentaba su posición, dice Williams, no sólo sobre la base de la fe sino a partir de figuras externas, seculares, que afirmaran su cosmovisión. Aristóteles hacía las veces de fundamento del conocimiento; sin embargo, la crisis de la conciencia europea lo desplazó de esa posición preeminente: su concepción del Cosmos y del espacio fue sustituida por un nuevo universo infinito. Con ello la Iglesia perdió una de los cimientos de su poder.

Williams señala que el fenómeno del escepticismo se desarrolla en una doble vía: no sólo hay escepticismo respecto de lo sagrado, pues la disputa entre Iglesia y Reforma dejó entrever la ausencia de fundamento en el ámbito religioso, sino que el escepticismo permea, de forma radical, la posibilidad misma del conocimiento: resquebrajado el Cosmos ¿cómo garantizar, en esta ocasión (siglo XVII), que se alcance un conocimiento verdadero de la realidad? Dicho de otro modo: ¿está imposibilitada la mente humana para acceder a la verdad del mundo?

Por otro lado, la falta de claridad sobre todo aquello que podría estar implicado en el conocimiento de la naturaleza, también podía plantear dudas acerca de si era posible tal conocimiento (...) Las controversias sobre estos temas ayudaron a generar movimientos escépticos no sólo con respecto a materias religiosas, sino también con respecto a otras formas de supuesto conocimiento (...) De este modo, había una duda

general acerca de las capacidades relevantes de la mente humana en el descubrimiento de las verdades últimas (Williams, 1999: 31).

Es dentro de este horizonte, al que nos hemos aproximado de forma muy superficial a través de Koyré, Taylor y Williams, en el que se desarrolla la obra de René Descartes. Como bien indica Jean-Paul Margot (2003) en sus *Estudios cartesianos*, la filosofía de Descartes no nace por generación espontánea; antes bien, es dentro de la coordenada histórica indicada y en respuesta a ella y al escepticismo surgido que brota viva, a nuestro juicio, la reflexión del filósofo francés¹⁵. Siguiendo esta premisa, lo que sigue de nuestra exposición intentará mostrar, desde los textos de Descartes, el modo en que su trabajo responde a la crisis de la conciencia europea de que habla Koyré, y cuáles son los aspectos más cruciales de sus postulados en relación con el objetivo de nuestra investigación, pues, en último término, y tal cual comenta Heidegger: “La búsqueda de la *res cogitans* misma y la determinación de su ser están orientados *al horizonte de lo dado de su propia existencia*, a este horizonte: delante de la estufa, con el papel en la mano, vestido” (Heidegger, 2008: 238).

Así las cosas, el primer foco en el que debemos detener nuestra atención, para mostrar el vínculo existente entre la reflexión cartesiana y la coordenada histórica de la revolución de la ciencia moderna, es el *Discurso del método*. En la primera parte de esta obra, Descartes (2011) introduce al lector en lo que él mismo llama una “fábula”, a través de la cual pretende ilustrar la forma en que desarrolló el método de investigación vía el cual, considera, se le hizo posible acceder de forma adecuada a la verdad. Es importante destacar un elemento crucial, aunque sutil, de las consideraciones cartesianas: la forma literaria que adquiere la exposición filosófica del *Discurso*, siguiendo aquí una vez más a Bernard Williams, muestra los postulados cartesianos no como una presentación, paso a paso, del modo en que debe desarrollarse la investigación; es decir, que Descartes no pretende instruir al lector en el *cómo* del trabajo investigativo; antes bien, la grandeza del

¹⁵ Hay que añadir a estos aspectos mencionados, el hilo conductor que va de los griegos a Descartes, y de este último a Husserl, a saber: la primacía de lo teórico en virtud del interés por el conocimiento de lo certero e inmutable. Sobre esta indicación de Heidegger presente en su *Introducción a la investigación fenomenológica* (GA 17) volveremos al final de este trabajo (Cfr. *Infra* 4.4.)

estilo literario que adquiere el *Discurso* radica en el carácter narrativo del texto, en el que se muestra al filósofo francés descubriendo el modo en que despliega él el trabajo científico:

Mi propósito, pues, no es el de enseñar aquí el método que cada cual ha de seguir para dirigir bien su razón, sino sólo exponer el modo como yo he procurado conducir la mía. Los que se meten a dar preceptos deben estimarse más hábiles que aquellos a quienes los dan, y son muy censurables si faltan en la cosa más mínima. Pero como yo no propongo este escrito sino a modo de historia o, si preferís, de tabula, en la que, entre ejemplos que podrán imitarse, irán acaso otros también que con razón no serán seguidos, espero que tendrá utilidad para algunos, sin ser nocivo para nadie, y que todo el mundo agradecerá mi franqueza (Descartes, 2011: 102/103).

El buen juicio, comenta Descartes, es lo mejor repartido en el mundo por naturaleza. La razón, pensada como la facultad que permite distinguir lo verdadero de lo falso, tiene como una de las fuentes del error su incorrecta orientación. Esto es, que, en tanto que no se cuenta con un modo adecuado de acceso al objeto de estudio, no es posible acertar en el análisis del mismo. En este punto el filósofo francés es contundente: “No basta, en efecto, tener el ingenio bueno; lo principal es aplicarlo bien. Las almas más grandes son capaces de los mayores vicios, como de las mayores virtudes” (Descartes, 2011: 101). Para Descartes, el asunto es claro entonces: de lo que se trata es de contar con un método adecuado para acceder a la verdad del mundo. El problema no es, al parecer, la incapacidad humana para acertar en cualquier forma de conocimiento, tal cual parecía afirmar el escepticismo surgido en la época –de acuerdo a lo dicho por Williams–, sino la falta de claridad en la forma en que se debe ejecutar el ejercicio científico. En este orden de ideas, es imposible dar con la verdad del mundo sólo en la medida en que no se cuenta con un método idóneo de abordaje. Claro el método, la verdad sale a flote, “...ya que [para Descartes] la verdad acerca del mundo natural se encuentra escondida, pero no oculta...” (Williams, 1999: 34). Revelador resulta para nosotros el siguiente pasaje de la sección tercera del *Discurso*, en el cual el mismo Descartes expresa, de forma contundente, lo que distinguirá el ejercicio de la duda respecto de las opiniones y costumbres –de lo cual hablaremos más adelante– del

espíritu escéptico que, en su dudar, niega el acceso a la verdad: “Y no es que imitara a los escépticos, que dudan por sólo dudar y se las dan siempre de irresolutos; por el contrario, mi propósito no era otro que afianzarme en la verdad, apartando la tierra movediza y la arena, para dar con la roca viva o la arcilla” (Descartes, 2011: 121).

Lo dicho hasta este momento anuncia, de forma meramente indicativa, la posición cartesiana respecto de la supuesta imposibilidad del conocimiento humano; no obstante, el asunto no se agota aquí. Si bien es cierto que para Descartes el problema del conocimiento tiene como fundamento el problema del método, esto no implica que no fuese, a la par que el espíritu de la época, presa de la crisis de la conciencia europea. Consideramos que es precisamente el paso de la “premodernidad” (Taylor) a la modernidad, y el consecuente trastocamiento del Cosmos y de la empresa científica, lo que impulsa la reflexión cartesiana. Testimonio de esto podemos encontrarlo, una vez más, en la fábula de la primera parte del *Discurso del método*.

Comenta allí Descartes que desde su niñez fue formado en el cultivo de las letras y, con el paso del tiempo, el interés por las mismas se avivó en función de la promesa que, en teoría, la enseñanza y el aprendizaje le deparaba: “...un conocimiento claro y seguro de todo cuanto es útil para la vida” (Descartes, 2011: 103). En contra de la expectativa generada, narra Descartes, una vez culminada su formación tiene lugar una experiencia peculiar, a saber: que la promesa de adquirir un conocimiento sólido y firme respecto del mundo parece no haber tenido lugar; todo lo contrario, afronta su condición de desconocimiento: “Pues me embargaban tantas dudas y errores, que me parecía que, procurando instruirme, no había conseguido más provecho que el de descubrir cada vez más mi ignorancia” (Descartes, 2011: 103). El contexto de formación académica de Descartes, el cual destaca en la fábula, parece no jugar un papel determinante respecto de la experiencia histórica de incertidumbre intelectual. Como indica, ni el haber estudiado en una de las mejores escuelas de Europa (La Flèche) con grandes profesores, ni el haberse formado en un siglo “...tan floreciente y fértil en buenos ingenios” (Descartes, 2011: 103) fue prenda de garantía para la pretensión cartesiana de dar alcance a una verdad clara y

distinta acerca de la realidad. Antes bien, es la formación que recibe lo que lo empuja por el camino que culminará en el establecimiento de su conocido método de investigación.

Llamativo es el lugar que ocupan las ciencias y la filosofía en esta experiencia histórica de incertidumbre intelectual que narra Descartes. En el caso preciso de la filosofía, el filósofo francés enjuicia la condición en que se encuentra la misma, a saber: como campo de batalla entre grandes espíritus y genios de la tradición. De este modo, antes que hallarse en la filosofía el terreno fértil para la verdad, en la medida en que abriga los principios últimos y certeros para la comprensión del mundo, lo que se ubica en ella es el nicho de la disputa académica y, consecuentemente, de lo dubitable. La forma en que Descartes concibe la situación histórica de la filosofía no puede dejar de resultarnos relevante en tanto que compara la misma con la experiencia que tiene de los distintos pueblos y costumbres que conoció; pues, así como no existe un principio único que sustente y articule la totalidad de las culturas, no hay un principio que sea eje certero de conexión del saber filosófico; antes bien, sólo hay lugar para la multiplicidad de opiniones antes que para la certeza: “Es cierto que, mientras me limitaba a considerar las costumbres de los otros hombres, apenas hallaba cosa segura y firme, y advertía casi tanta diversidad como antes en las opiniones de los filósofos” (Descartes, 1999: 106). Es por esto que afirma:

Nada diré de la filosofía sino que al ver que ha sido cultivada por los más excelentes ingenios que han vivido desde hace siglos, y, sin embargo, nada hay en ella que no sea objeto de disputa, y, por consiguiente, dudoso, no tenía yo la presunción de esperar acertar mejor que los demás; y considerando cuán diversas pueden ser las opiniones tocantes a una misma materia, sostenidas todas por gentes doctas, aun cuando no puede ser verdadera más que una sola, reputaba casi por falso todo lo que no fuera más que verosímil (Descartes, 2011: 105).

De la falta de acuerdo en el campo de la filosofía, o mejor dicho, de la ausencia de un conocimiento filosófico indubitable, Descartes derivó la dubitabilidad de la ciencia misma, ya que para el filósofo francés existe un tránsito originario que va del conocimiento filosófico al científico, en tanto que el primero es la base y la condición última de posibilidad de despliegue del segundo. Dice Williams (1999) al respecto: “...al contrario,

[Descartes] piensa correctamente que la filosofía y las ciencias forman un continuo, y expresa una versión de esta idea en su metáfora del árbol del conocimiento” (42). Si se piensa la filosofía, con Descartes, como el fundamento de la ciencia, sin ser ésta sólida, no puede haber una consecuencia distinta que dudar del conocimiento científico mismo, dado que sobre un cimiento frágil no puede edificarse edificio sólido alguno: “Y en cuanto a las demás ciencias, ya que toman sus principios de la filosofía, pensaba yo que sobre tan endeble cimientos no podía haberse edificado nada sólido; y ni el honor ni el provecho que prometen, eran bastante para invitarme a aprenderlas” (Descartes, 2011: 105).

Ahora bien, antes de dirigirnos con firmeza en el intento de abordar el *Ego cogito*, es importante poner sobre la mesa algunos elementos cruciales de la crítica cartesiana tanto a la ciencia como a la filosofía, debido a que su exposición abonará el terreno de la investigación de forma idónea. En primera instancia, es menester indicar que la disputa cartesiana en contra de la tradición filosófica se concentra en un punto crucial, a saber: la lógica; siendo específicos: la lógica escolástica. En las dos primeras partes del *Discurso del método* es posible hallar algunos pasajes cruciales que dan testimonio de lo que indicamos aquí.

Descartes comenta en la sección segunda de la obra que una de las bases en que se afirma en el proceso de construcción del método, es en la crítica realizada a tres ciencias capitales: la geometría, el álgebra y la lógica. Durante el proceso de depuración de sus límites, Descartes indica de forma expresa el problema que encuentra en la tercera ciencia señalada, a saber: que el silogismo no permite una generación de nuevo conocimiento: “Pero cuando las examiné, hube de notar que en lo tocante a la lógica, sus silogismos y la mayor parte de las demás instrucciones que da, más sirven para explicar a otros las cosas ya sabidas o incluso, como el arte de Lulio, para hablar sin juicio de las ignoradas, que para aprenderlas” (Descartes, 2011: 113). Lo puesto como límite de la lógica en la sección segunda, da cuenta de la sentencia que encontramos en la primera parte del *Discurso*, cuando Descartes, tal vez en tono irónico, destaca el aspecto crucial que ha aprendido de la filosofía: “...la filosofía proporciona medios para hablar con verosimilitud de todas las cosas y hacerse admirar de los menos sabios” (104). Estos dos pasajes revelan un hecho

crucial: que la tradición filosófica, pensada desde la lógica escolástica, se mueve únicamente dentro de los límites de lo verosímil y, por ello, debe ser sometida a crítica. La reflexión de Descartes tiene un objetivo claro: "...[encontrar] el verdadero método para llegar al conocimiento de todas las cosas" (Descartes, 2011: 113). Así, y si la lógica no permite una superación de lo verosímil para dar con la verdad, la propuesta cartesiana se debe levantar en contra de su tradición, pues sólo de esta forma accederá a un conocimiento indubitable.

El segundo aspecto sobre el cual es preciso llamar la atención, y que se pone en contacto nuevamente con el intento cartesiano de superación de la tradición, es el de la crítica a la costumbre, tomada como fundamento último del conocimiento. Este tema es introducido por el filósofo francés en las líneas finales de la primera parte del *Discurso*. Su mención, responde al contexto de la comparación cartesiana entre filosofía y cultura comentada algunas líneas atrás. Del punto de encuentro entre ambas, Descartes concluye que no es posible juzgar como mejores un conjunto de costumbres respecto de otras, sólo por el hecho de que el sujeto que juzga ha crecido en una ellas; antes bien, afirma el filósofo francés, que para cada miembro de culturas distintas, su cultura aparecerá como racional y la ajena como irracional. Esta afirmación de lo propio es resultado del impacto que tiene en el hombre el hábito y la costumbre. Dado este hecho, es necesario entonces dejar de lado las costumbres que hacen pasar las cosas como verdades comprensibles de suyo. De allí extrae el filósofo francés un primer momento de su búsqueda del método: negar la costumbre para no construir conocimiento en base a prejuicios. Por ello dice: "...[aprendí] a no creer con demasiada firmeza aquello de lo que sólo el ejemplo y la costumbre me habían persuadido; y así me libraba poco a poco de muchos errores" (Descartes, 2011: 106).

Este primer ejercicio de negación de la costumbre y el ejemplo¹⁶, pensado desde la cultura, es trasladado por Descartes al ámbito del conocimiento científico. En este caso, la

¹⁶ Como recién señalamos, Descartes indica en la sección segunda del *Discurso* que –al igual que las opiniones derivadas de la ciencia que no han sido revisadas críticamente– las costumbres y ejemplos deben ser dejados de lado en su empresa por encontrar el método de acceso a la verdad. Esto lo afirma por las

siguientes razones: primero, para no incurrir en el error y escuchar de mejor modo la voz de la razón y, segundo, debido a que en ellas no hay criterio alguno de certeza, pues cada pueblo juzga lo propio como lo mejor. Ahora bien, y a pesar de la instancia metodológica a que recurre Descartes, no debe pensarse que pone al sujeto en condición de “tábula rasa” en sentido moral, es decir, que deja al hombre que duda en total ausencia de criterios prácticos de orientación. Antes bien, el filósofo francés se asegura de sentar, en la tercera sección, cuatro principios para una moral provisional. Aunque no se afirme una normatividad en sentido estricto, que contenga principios prácticos que determinen lo que se debe hacer y no en cada caso –como lo es la figura bíblica de los diez mandamientos–, no por esto deja sin lugar el problema de la moral: “...así, pues, con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones, mientras la razón me obligaba a serlo en mis juicios, y no dejar de vivir, desde luego, con la mejor ventura que pudiese, hube de arreglarme una moral provisional...” (Descartes, 2011: 117). Es importante comentar entonces, aunque sea sólo de forma indicativa, los criterios desde los cuales Descartes piensa –en segundo plano quizá– la racionalidad práctica en el horizonte de su proyecto filosófico. El primero de ellos se encuentra constituido por tres elementos centrales: a) el respeto de la ley de su país de origen, b) el mantenimiento en la fe y en la creencia en Dios, y c) vivir en función de la moderación, es decir, tomar como ejemplo de comportamiento las acciones alejadas de los excesos: “La primera fue seguir las leyes y las costumbres de mi país, conservando con firme constancia la religión en que la gracia de Dios hizo que me instruyeran desde niño, rigiéndome en todo lo demás por las opiniones más moderadas y más apartadas de rodo exceso que fuesen comúnmente admitidas en la práctica por los más sensatos de aquellos con quienes tendría que vivir” (Descartes, 2011: 117). El segundo criterio de la moral provisional cartesiana fija su atención en la firmeza de la acción. De este modo, Descartes considera necesario que, bajo circunstancias dadas en las que no exista criterio de certeza para actuar, se debe tomar una decisión firme y mantenerse en dicha decisión con plena seguridad: “Mi segunda máxima fue la de ser en mis acciones lo más firme y resuelto que pudiera y seguir tan constante en las más dudosas opiniones, una vez determinado a ellas, como si fuesen segurísimas” (Descartes, 2011: 118). Desde el tercer criterio se analiza, a su vez, la coerción del deseo. Descartes indica en la tercera máxima de su moral provisional que lo único propio del sujeto son sus pensamientos; en esa medida, desear algo que vaya más allá de lo que esté a su alcance es inadecuado en tanto que ya no depende del individuo mismo el obtenerlo, sino de la fortuna. El entendimiento, al presentar como posibles a la voluntad cosas que no lo son, genera que el deseo se vuelque sobre lo imposible, causando esto el olvido de que lo único propio del hombre es lo que piensa. De este modo, la tercera máxima invita a no desear nada que no se encuentre al alcance “de la mano” –por decirlo de algún modo: “Mi tercera máxima fue procurar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna, y alterar mis deseos antes que el orden del mundo, y generalmente acostumbarme a creer que nada hay que esté enteramente en nuestro poder sino nuestros propios pensamientos” (Descartes, 2011: 120). Finalmente, el cuarto momento de la moral provisional se refiere a la revisión de las distintas formas de vida o tareas emprendidas por los sujetos, de las cuales Descartes destaca como la mejor la búsqueda de la verdad: “En fin, como conclusión de esta moral, ocurrióseme considerar, una por una, las diferentes ocupaciones a que los hombres dedican su vida, para procurar elegir la mejor; y sin querer decir nada de las de los demás, pensé que no podía hacer nada mejor que seguir en la misma que tenía; es decir, aplicar mi vida entera al cultivo de mi razón y a adelantar cuanto pudiera en el conocimiento de la verdad, según el método que me había prescrito” (Descartes: 2011: 120).

Vale indicar aquí que la reflexión práctica de Descartes no se agota en el establecimiento de la moral provisional, hecha patente en el *Discurso del método*. Los análisis realizados por Charles Taylor en *Las fuentes del yo* pueden resultar reveladores en el intento de pensar el nexo que se tiende entre el *Ego* y la moral, en tanto que el primero funda la segunda. En este sentido, y en la medida en que el *Ego* tiene el carácter fundante respecto de la moralidad, adquiere un papel rector; es decir, que dirige y ordena el modo en que debe tener lugar todo comportamiento: “Si nos atenemos a esta línea, entonces el autodomínio de la razón ahora ha de consistir en que sea esta capacidad, y no nuestros sentidos, el elemento controlador de nuestras vidas. El autodomínio consiste en que nuestras vidas se configuren por los órdenes construidos por nuestra capacidad de razonar según los apropiados parámetros (...) Estamos suficientemente familiarizados con el lugar que ocupa esta nueva noción de la razón en la teoría del conocimiento de Descartes. Lo que se aprecia menos es que ésta además sustenta su ética” (Taylor, 1996: 162/163). Así las cosas, el *Ego*, pensado desde la razón, determina y coacciona la acción en tanto que limita el deseo y las pasiones, adquiriendo así, podríamos

negación opera ya no sobre la costumbre sino sobre la construcción científica edificada sobre cimientos endebles; es decir, a partir de supuestos. En consecuencia, la exigencia cartesiana se refleja en la superación de las opiniones preconcebidas, pues éstas tienen su germen en la construcción teórica de distintos pensadores. De la misma forma en que las ciudades construidas por un solo diseñador cuentan con una armonía superior a las armadas por partes, en distintas épocas y por distintas manos; así mismo, la ciencia y el conocimiento es más sólido cuando es un único investigador quien accede por propia cuenta a la verdad:

Y así pensé yo que las ciencias de los libros, por lo menos aquellas cuyas razones son sólo probables y carecen de demostraciones, habiéndose compuesto y aumentado poco a poco con las opiniones de varias personas diferentes, no son tan próximas a la verdad como los simples razonamientos que un hombre de buen sentido puede hacer, naturalmente, acerca de las cosas que se presentan (Descartes, 2011: 110)

...pero que, por lo que toca a las opiniones, a las que hasta entonces había dado mi crédito, no podía yo hacer nada mejor que emprender de una vez la labor de suprimirlas, para sustituirlas luego por otras mejores o por las mismas, cuando las hubiere ajustado al nivel de la razón. Y tuve firmemente por cierto que, por este medio, conseguiría dirigir mi vida mucho mejor que si me contentase con edificar sobre cimientos viejos y me apoyase solamente en los principios que había aprendido siendo joven, sin haber examinado nunca si eran o no verdaderos (Descartes, 2011: 111).

Dicho esto, en el tramo final de la sección segunda del *Discurso* Descartes nos revela explícitamente el elemento central de la trama de la fábula, a saber: su método de investigación. En contraste con los numerosos preceptos que constituyen, a juicio de Descartes, la lógica, él sólo brinda cuatro etapas para la investigación que busca acceder a

decir, un papel central la figura del “autocontrol” racionalmente orientado: “Así mismo, liberarse de las pasiones y obedecer a la razón es supeditar las pasiones a la dirección instrumental. La hegemonía de la razón ya no se define como la hegemonía de una visión dominante. Ahora se define en términos de la dirección del hacer humano que subordina un ámbito funcional” (Taylor, 1996: 165). Para un análisis más detallado de las concepciones morales cartesianas, pensadas desde su relación con los estoicos y Agustín: Cfr. Taylor, Charles (1996). *Las fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.

la verdad. En primer lugar, se encuentra la condición de posibilidad misma de toda la empresa científica: la duda. Si bien es cierto, tal cual indica Williams, que no es posible reducir el método cartesiano de investigación a la simple aplicación de la duda, pues se requiere de las etapas restantes para que tenga lugar plenamente el descubrimiento científico; ese descubrimiento no puede tener lugar si antes no se ha puesto en juego dicha duda. Sólo con ella existe la posibilidad de ganar el campo de lo indubitable, que, como hemos visto, se anuncia a lo largo de las secciones iniciales del *Discurso* como el correlato de la verdad. La lógica escolástica se mueve en el plano de lo verosímil y, todo lo verosímil, es dubitable. Así mismo, los prejuicios no revisados son, por su parte, dubitables. Por tanto, sólo a través de un examen minucioso de todo lo cuestionable es posible que se ponga de relieve el punto de partida de la investigación. Esto es: que sólo la duda nos revela el principio desde el que debe edificarse todo conocimiento, nos pone de cara ante lo certero. En segundo lugar, se ubica la división temática del objeto de estudio. La división revela los elementos constituyentes más simples –y los más complejos– del tema a tratar. En tercer lugar, aparece la reconstrucción del objeto de estudio que ha sido dividido en la etapa dos. Vale aclarar que la reconstrucción opera dentro de la lógica de la división: pasando de lo claro y distinto a lo oscuro. La etapa final del método es la revisión del proceso de división y reconstrucción del objeto temático

Fue el primero no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda.

El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinare en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución.

El tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente.

Y el último, hacer en todos unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada (Descartes, 2011: 114).

De acuerdo a lo que comenta el propio Descartes, las primeras ciencias en las cuales puso en práctica su método fueron aquellas de las cuales se sirvió para construirlo: la geometría y el álgebra. De la geometría retomaba las cadenas de análisis que pasaban de lo simple a lo complejo y del álgebra las demostraciones hechas por los matemáticos. Manteniendo el ideal de concatenación heredado de la geometría y, añadido a este, la expresión en cifras del análisis y del encadenamiento, el filósofo francés logró retomar los aspectos positivos de ambas ciencias, dejando de lado sus falencias¹⁷. Y hay aquí un hecho crucial en los postulados cartesianos, a saber: que el método, aunque estaba basado en la geometría y en el álgebra, no estaba inscrito exclusivamente a estas ciencias; antes bien, Descartes pensó en la posibilidad de extender el uso del mismo a otras áreas del saber: "...y que, no habiéndolo sujetado a ninguna materia particular, prometíame aplicarlo con igual fruto a las dificultades de las otras ciencias, como lo había hecho a las del álgebra" (Descartes, 2011: 116).

No obstante lo anterior, Descartes insinúa en las líneas finales de la segunda parte del *Discurso* un desplazamiento radical en su análisis. Nos referimos aquí al ámbito en que debe operar, de forma primaria, la búsqueda de los principios indubitables del conocimiento. Indicamos antes que existe una solución de continuidad que va de la filosofía, pensada como base, a las ciencias. Si la filosofía no tiene un principio certero desde el cual ella misma se construya, en consecuencia, las ciencias que se erijan tomándola como cimiento serán tan endebles y poco certeras como su base. En este sentido, Descartes pondrá en juego el método en la filosofía para así revelar el principio incuestionable del saber, pues, no tiene sentido aplicar el método a todas las áreas del conocimiento, si antes no se pone la piedra angular del conocimiento mismo:

¹⁷ El problema de la geometría es el uso excesivo de la imaginación. El del álgebra, por su parte, su complejidad: "Luego, en lo tocante al análisis de los antiguos y al álgebra de los modernos, aparte de que no se refieren sino a muy abstractas materias, que no parecen ser de ningún uso, el primero está siempre tan constreñido a considerar las figuras, que no puede ejercitar el entendimiento sin cansar grandemente la imaginación; y en la segunda, tanto se han sujetado sus cultivadores a ciertas reglas y a ciertas cifras, que han hecho de ella un arte confuso y oscuro, bueno para enredar el ingenio, en lugar de una ciencia que lo cultive" (Descartes, 2011: 113).

...pero habiendo advertido que los principios de las ciencias tenían que estar todos tomados de la filosofía, en la que aún no hallaba ninguno que fuera cierto, pensé que ante todo era preciso procurar establecer algunos de esta clase, y, siendo esto la cosa más importante del mundo y en la que son más de temer la precipitación y la prevención, creí que no debía acometer la empresa antes de haber llegado a más madura edad que la de veintitrés años (Descartes, 2011: 116).

Esta revisión de la filosofía, haciendo uso del primer elemento constitutivo del método, tiene lugar en la cuarta sección del *Discurso*. El objetivo, como hemos indicado antes, es encontrar la base sólida del saber. Aunque lo hace de forma panorámica en pocas líneas, a través de la duda Descartes afirma el fundamento buscado. Para esto, primero hace operar la duda en tres niveles: a) dudar de los sentidos y todo lo que presentan a la imaginación, ya que han engañado antes b) como todos los hombres se equivocan al razonar, hay que dudar de las demostraciones que antes se habían tenido por ciertas, y c) como todo lo que se ve en la vigilia se ve en los sueños, sin ser posible distinguir entre uno y otro estado, hay que dudar –en general– de todos los pensamientos que se tiene.

Dicho esto, Descartes afirma, desde la duda, su principio indubitable: en tanto que, para que se pueda dudar de todo es necesario antes afirmarse en el acto de dudar, pues es la subjetividad quien duda, no puede ser que el *Yo* que duda no exista. Así pensado, la duda afirma la existencia del *Yo* en tanto que él debe existir para que la duda universal tenga lugar. Con este razonamiento, Descartes arriba al pilar indubitable que sustenta la filosofía y, por contigüidad, el edificio del saber:

Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: «yo pienso, luego soy», era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando (Descartes, 2011: 123/124)

Indicado que el *Yo* es indubitable, es menester aclarar la naturaleza de dicho *Ego*. Para esto, Descartes analiza la relación del *Yo* con el cuerpo: es posible *fingir* que la

subjetividad carece de aquel (del cuerpo), a la vez que no se encuentra en este mundo, pues negamos su existencia junto con la del cuerpo; sin embargo, no se puede negar que la subjetividad, que es quien niega las cosas, exista. Al dudar de su cuerpo, existe y se define en el acto del dudar, del *fingirse* sin cuerpo y sin mundo. Ahora bien, suspendido el pensamiento, aunque el mundo negado en primer caso exista, no puede afirmarse la existencia el *Ego* . Todo lo contrario: la esencia del *Yo* es el pensamiento. De este análisis de Descartes se revela no sólo la esencia del *Ego* como pensamiento, sino que, además, se distingue éste de la corporalidad: no pueden reducirse lo uno a lo otro puesto que son esencialmente distintos. El punto no es que pueda o no existir, en realidad, el alma más allá del cuerpo: una vuelta sobre las *Meditaciones metafísicas* nos servirá de engrane para analizar el modo en que ambos se relacionan. El eje de la argumentación cartesiana es, a nuestro juicio, la imposibilidad de identificar uno y otro:

Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir [*feindre*] que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir [*feindre*] por ello que no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es (Descartes, 2011: 124).

Las reflexiones metafísicas emprendidas por Descartes en torno a la naturaleza del *Yo* no se agotan en la presentación sucinta que hemos hecho del *Discurso* . Antes bien, y como recién mencionamos, nos introducen en el ejercicio que realiza el filósofo francés en su texto de 1641. Es por esta razón que dejaremos de lado el *Discurso del método* para aproximarnos a la caracterización del *Ego* desarrollada en sus *Meditaciones metafísicas* . Con esto pretendemos no sólo brindar rigor a la exposición, sino mostrar los puntos en

entrecruzamiento de ambas obras, a la vez que ganamos terreno en el análisis de la relación cuerpo-alma en la obra de Descartes.

Las líneas con que inicia la primera meditación metafísica de Descartes son esclarecedoras y nos ofrecen, en pocas palabras, tanto el objetivo de la investigación cartesiana como el modo en que se sitúa, a nuestro juicio, el filósofo francés en lo que hemos llamado con Koyré “la crisis de la mentalidad europea”. Respecto de la “crisis”, en primera instancia, denuncia el carácter falso del conocimiento que, desde niño, tuvo por cierto, y, en segunda instancia, pone de relieve el carácter dubitable de todo el conocimiento que edificó desde los cimientos endebles adquiridos. Dadas estas circunstancias, revela el objetivo de su investigación: colocar el nuevo fundamento del conocimiento occidental:

He advertido hace ya algunos años cuántas cosas falsas he admitido desde mi infancia como verdaderas, y cuán dudosas son todas las que después he apoyado sobre ellas; de manera que, por una vez en la vida, deben ser subvertidas todas ellas completamente, para empezar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseo establecer alguna vez algo firme y permanente en las ciencias (Descartes, 1997: 16).

Este primer pasaje es, a nuestro juicio, fundamental, ya que evidencia de forma radicalmente sólida el vínculo existente entre el *Discurso* y las *Meditaciones*, en tanto que pone a Descartes en el horizonte específico de su pensar. Resulta llamativo, además, que las *Meditaciones* tengan su punto de partida en el núcleo metafísico del *Discurso*: el prefacio a las *Meditaciones* es revelador, pues indica de inmediato el carácter preparatorio de las reflexiones en torno a la naturaleza del alma y la existencia de Dios emprendidas en el texto de 1637. Así, el pasaje citado crea el puente entre ambos textos, introduciéndonos de forma perfecta en el análisis del *Ego cogito*, insinuado en el *Discurso* y llevado a cabo aquí.

Ahora bien, este llevar a cabo el análisis de la subjetividad cartesiana nos remite, como ya se insinuó en el *Discurso*, a una superación de las costumbres y de las opiniones. En este sentido, las *Meditaciones* nos muestran de manera específica cómo acontece el tránsito que lleva, por vía de la duda, de los prejuicios al punto arquimédico buscado por el

filósofo francés: todo lo dubitable, en tanto que no es claro y distinto, debe ser dejado de lado en el desplazamiento hacia el *Yo*. Como son muchas las opiniones previas, una revisión caso a caso de cada una implica, a juicio de Descartes, un trabajo infinito; por ello, la exclusión de las opiniones dudosas requiere un ejercicio aún más radical, que retrotrae la duda universal hacia el punto de origen de dichas opiniones. Así las cosas, la eliminación de los prejuicios conduce a una crítica de sus fundamentos:

Pero para esto no será necesario que demuestre que todas esas opiniones son falsas, cosa que quizá nunca podría conseguir, sino que será suficiente para rechazarlas todas que encuentre alguna razón para dudar de cada una de ellas (...) Pero no por ello deben ser examinadas una por una, porque eso sería un trabajo infinito, sino que, puesto que al socavar los cimientos cae por su propio peso cualquier cosa edificada sobre ellos, iré directamente contra los principios en que se apoyaba todo lo que antes creía (Descartes, 1997: 16).

El tránsito de la duda en la primera meditación es absolutamente próximo al recorrido general hecho por Descartes en el texto de 1637: hay un paso de los sentidos al problema del sueño y la vigilia. La fuente de las opiniones son los sentidos, pero, como los sentidos nos engañan, la duda ejerce su efecto sobre estos en tanto que no es posible determinar si es certero o no lo que de ellos proviene: “Ciertamente, todo lo que hasta ahora he admitido como lo más verdadero lo he recibido de o por medio de los sentidos” (Descartes, 1997: 17). Ahora bien, dice Descartes, hay cuestiones simples sobre las cuales los sentidos nos engañan, por ejemplo, la vigilia: no se puede dudar de estar despierto ejerciendo una actividad dada. No obstante lo anterior, comenta Descartes, hay ocasiones en las que él cree estar despierto frente al fuego cuando se encuentra, en verdad, dormido. De esto se desprende, necesariamente, que tampoco es posible afirmar, por vía de los sentidos, que se pueda tener certeza del estado de vigilia, ya que los sueños generan también el engaño: “Con todo, recuerdo haberme engañado otras veces en sueños con pensamientos semejantes; y al considerar esto más atentamente, me parece tan evidente que la vigilia no puede distinguirse nunca del sueño con indicios ciertos” (Descartes, 1997: 17).

Se tiene, hasta este punto, que tanto los sentidos como todo lo que provenga de ellos es objeto de duda. Nos referimos aquí no sólo a las opiniones sino también a la creencia en el estado de vigilia, que parece fundarse para Descartes en los sentidos. Aquí introduce el filósofo francés una distinción fundamental, referida a las naturalezas simples: los sueños, al igual que las recreaciones pictóricas de los artistas, aunque no sean reales se fundan en elementos simples indubitables; entendiendo aquí por realidad el estar ahí adelante material. Así como los objetos imaginados en sueños tienen su fuente en el carácter corporal y extenso de las cosas, las sirenas de los cuadros tienen como base real mínima los colores de que se compone dicho cuadro. Descartes ubica en estas naturalezas simples, a saber: tiempo, lugar, extensión y corporalidad, un modo primigenio de lo claro y distinto, en tanto que todo objeto de la imaginación y de la ensoñación debe tenerlas a su base:

Por una razón semejante, aunque esas cosas generales, a saber, ojos, cabeza, manos y otras semejantes, puedan ser imaginarias, hay que admitir que son verdaderas algunas otras más simples y universales que éstas (...) De cuyo género parecen ser la naturaleza corpórea en general y su extensión, y la figura de las cosas extensas; y la cantidad o magnitud y número de las mismas; y el lugar en que existen, el tiempo que duran y otras semejantes (Descartes, 1997: 18).

De este hecho extrae Descartes una consecuencia inmediata: las ciencias que tengan por objeto de estudio naturalezas compuestas están abiertas con mayor facilidad al error y son, por tanto, dubitables. Entre tanto, las ciencias que tienen como eje temático naturalezas simples son, necesariamente, formas de conocimiento con un contenido –al menos en teoría– certero:

Por lo cual, quizá podamos concluir que la física, la astronomía, la medicina y todas las otras disciplinas que dependen de la consideración de cosas compuestas, son dudosas; mientras que la aritmética, la geometría y otras semejantes, que sólo tratan de cosas simplicísimas y completamente generales, sin apenas preocuparse de si están o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable (Descartes, 1997: 18).

Llegado a este punto Descartes realiza un movimiento analítico radical, en la medida en que hace objeto de duda lo único que, hasta este momento, había podido ser considerado como certero. Para esto, introduce la figura del genio maligno que pretende engañarlo no sólo sobre la existencia del mundo, sino –además– respecto de la certeza de las mismas naturalezas simples. De este modo, dicho genio lo ha hecho pensar –aunque no sea cierto– que existe el *lugar*, el *movimiento* y el *tiempo*, y, además, que uno y uno suman dos, y que la suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a ciento ochenta grados¹⁸: “Supongo, pues, que todas las cosas que veo son falsas; creo que nunca ha existido nada de lo que me representa la mendaz memoria; no tengo sentidos; el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son quimeras” (Descartes, 1997: 22).

Bajo la figura del engañador Descartes arriba al punto arquimédico buscado: el *Ego* como existencia indubitable:

- a) Si se ha convencido de que no existe el mundo ni su cuerpo, entonces existe, pues –de lo contrario– no podría convencerse de nada.
- b) Si el genio maligno lo engaña respecto de: 1) la existencia del mundo y b) la existencia y consideración de las naturalezas simples, entonces existe, pues el engaño presupone como su condición de posibilidad la existencia de aquel que es engañado además de la de quien engaña:

Me he convencido de que no hay nada en el mundo: ni cielo, ni tierra, ni mentes, ni cuerpos; pero ¿me he convencido también de que yo no soy? Ahora bien, si de algo me he convencido, ciertamente yo era. Pero hay cierto engañador, sumamente poderoso y astuto, que, de industria, siempre me engaña. Ahora bien, si él me engaña, sin lugar a dudas yo también existo (...) De manera que, habiéndolo sopesado todo exhaustivamente, hay que establecer finalmente que esta proposición, *Yo soy, yo existo*,

¹⁸ Vale la pena indicar que el ejemplo colocado aquí por Descartes es el de la suma de dos y tres, y el del conteo de los lados de un cuadrado. Este hecho es fundamental, a nuestro juicio, pues remite tanto a las ciencias que se ocupan del estudio de las naturalezas simples, como a aquellas en que se afirma para el desarrollo del método en el *Discurso*, a saber: el álgebra y la geometría. Es por esto que hemos decidido mantener un ejemplo que se corresponda con una ciencia en cada caso.

es necesariamente verdadera cada vez que la profiero o que la concibo (Descartes, 1997: 22).

Establecida proposicionalmente la certeza del *Yo*, el siguiente paso del análisis de Descartes es caracterizarlo, con el fin poner de relieve su naturaleza exclusiva; esto es, esclarecer su carácter de ser¹⁹. Para ello, se dispone a revisar críticamente las consideraciones previas con que contaba respecto de la naturaleza humana, evitando –a la par– una vuelta sistemática sobre cada una de las teorías o interpretaciones heredadas acerca del ser humano; antes bien, el ejercicio que despliega tiene como punto de partida la forma en que se comprende a sí mismo en tanto que *Yo*, en función de la articulación de dos elementos: cuerpo y alma. El cuerpo es pensado por Descartes a partir, primero, de la constitución orgánica del hombre (cabeza, manos, pies, etc.). Segundo, y más allá de su simple condicionamiento orgánico, es asumido a la luz de las naturalezas simples: todo cuerpo es, mirado en detalle, el punto de encuentro entre la *figura* y el *espacio*: “...entiendo por cuerpo todo aquello que puede ser determinado por una figura, circunscrito por un lugar, llenando el espacio de tal manera que excluya de él cualquier otro cuerpo...” (Descartes, 1997: 23). El alma, por su parte, y asumida como el segundo elemento constituyente del *Yo*, la vincula el filósofo francés con un conjunto de actividades propias del ser humano: movimiento, percepción, alimentación y pensamiento:

Consideraré, más bien, lo que espontánea y naturalmente se me ocurría cuando pensaba qué soy yo. En primer lugar, se me ocurría: yo tengo rostro, manos, brazos y toda esta máquina de miembros, tal como se ve en un cadáver, a la cual designaba con el nombre de cuerpo. Se me ocurría, además: yo me alimento, ando, siento y pienso, acciones que refería al alma (Descartes, 1997: 23).

Fijado en la figura del genio maligno, Descartes anula como elemento constituyente del *Ego* la corporalidad, en la medida en que la duda respecto de las

¹⁹ Resulta vital tener presente aquí el doble orden que pone en juego Descartes en la búsqueda del principio indubitable del saber. En primer lugar, la búsqueda de la piedra angular se expresa en un juicio, en una construcción proposicional: “...hay que establecer finalmente que esta *proposición*...”. Asegurado en un sentido judicativo el punto arquimédico, el siguiente movimiento analítico cartesiano es exponer lo que subyace ontológicamente a esta proposición. Esto es, caracterizar la condición de ser del *Yo* que se afirma como existente en la proposición “...*Yo soy, yo existo*...”.

naturalezas simples y el mundo la pone fuera de juego. En lo que al alma y sus actividades se refiere, al parecer el genio maligno también la lleva al límite: como la alimentación, el sentir y el movimiento presuponen la corporalidad antes negada, necesariamente el *Yo* no puede estar esencialmente definido por ninguna de estas tres actividades. No obstante esto, el pensamiento no cae presa de la duda universal. Al sobrevivir a ella, la única consecuencia que se desprende es que una aproximación en clave cartesiana a la subjetividad implica que ésta deba ser entendida en función del pensamiento; es decir, que el *Ego es* en tanto que tienen lugar las formas del *cogitare*:

¿Tendré alguna de las que atribuía al alma? ¿Alimentarme o andar? Pero puesto que no tengo cuerpo, estas cosas no son más que ficciones. ¿Sentir? Naturalmente, tampoco esto es posible sin el cuerpo (...) ¿Pensar? Eso es: el pensamiento; esto es lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo; es cierto (...) así pues, hablando con precisión, soy sólo una cosa pensante, esto es, una mente, o alma, o entendimiento, o razón (Descartes, 1997: 24).

Pero ¿cuáles son estas formas en que se expresa el pensamiento? En el deseo, en la sensación²⁰, en la imaginación y en lo que podemos llamar los distintos modos de

²⁰ Una mirada panorámica sobre las consideraciones cartesianas acerca de la naturaleza del alma, parecen implicar una contradicción en el análisis realizado por el filósofo francés respecto al papel que juega la sensación en la constitución del *Yo*. En los pasajes recién citados, Descartes dice que el *Ego* existe en tanto que piensa, y el pensamiento se expresa –a su vez– en la duda, el deseo, la imaginación y el sentir. Ahora bien, líneas atrás había indicado que la sensación no puede ser constituyente esencial del *Yo*, puesto que presupone necesariamente el cuerpo. Mirado en detalle, es importante destacar que no hay lugar aquí a contradicción alguna en la reflexión cartesiana; antes bien, lo que se revela con esto es la variación que experimenta el concepto de “sensación” en el espectro del análisis de Descartes. Como dijimos, un primer modo de comprender el sentir, es asociándolo indisolublemente a los sentidos. No obstante, la segunda forma de comprender el sentir lo asume como pura inspección de la mente respecto de los objetos, y es esto lo que entenderá Descartes en sentido estricto con la noción de *sensación*. Para aclarar lo aquí dicho, es importante tener la atención fija en el ejemplo de la cera. Respecto de éste, Descartes indica que una primera respuesta ante la pregunta por lo propio de la cera nos arrojará de cara ante un conjunto de características propiamente sensibles del objeto en cuestión, tales como su color, su olor y su textura. Expuesta la cera al calor, dichos rasgos característicos antes mencionados se pierden por efecto del calor, desapareciendo así desde su olor hasta su estado sólido. A pesar de este hecho, se mantiene la afirmación de que la cera sigue siendo la misma, aunque ya no se encuentren presentes los rasgos que, en un primer momento, parecían definirla. Así las cosas ¿qué hace que la cera siga siendo la que es? la respuesta del filósofo francés es puntual, a saber: su extensión es lo que la define: “Prestemos atención y, separando las cosas que no pertenezcan a la cera, veamos lo que queda: nada más que algo extenso, flexible, mudable...” (Descartes, 1997: 28). En este sentido, es menester indicar que la consideración que revela a la cera como la misma en función de la extensión, no es resultado de un percibir sensitivo. Antes bien, es la mente quien percibe más allá de los rasgos que le revelan los sentidos:

cristalización de la actividad teórica: afirmación, negación y duda. Así las cosas, la búsqueda de certeza emprendida por Descartes en el *Discurso* ha conducido, por vía metafísica, al establecimiento de dicha certeza en el *Ego*, el cual se constituye como tal no en función de su carácter orgánico, sino desde el pensar mismo:

¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es esto? *Una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente.* No son éstas pocas cosas, si me pertenecen todas. Pero ¿por qué no habrían de pertenecerme? ¿No soy yo mismo quien duda ahora de casi todo, quien entiende algo, y afirma que sólo esto es verdadero, niega lo demás, desea saber más, no quiere ser engañado, imagina muchas cosas incluso contra su voluntad, y advierte muchas que parecen proceder de los sentidos? ¿Acaso alguna de estas cosas no es tan verdadera como que yo soy, aunque duerma siempre, e incluso aunque el que me creó me engañe cuanto pueda? ¿Es alguna distinta de mi pensamiento? ¿Cuál de esas cosas podría decirse que está separada de mí mismo? Pues es tan manifiesto que *soy yo quien duda, quien entiende, quien quiere, que no se puede explicar con más evidencia.* Y también *soy yo quien imagina*, pues aunque quizá, como he supuesto, ninguna cosa imaginada sea verdadera, sin embargo, la capacidad misma de imaginar existe verdaderamente, y forma parte de mi pensamiento. Finalmente, *yo soy el mismo que siente*, es decir, quien advierte las cosas corpóreas como por los sentidos: es evidente que ahora veo luz, que oigo ruido, que siento calor. Estas cosas son falsas, pues duermo. Pero es cierto que me parece ver, oír y sentir calor. Esto no puede ser falso; *esto es lo que propiamente se*

“Debo, pues, admitir que no puedo imaginar qué es esta cera, sino sólo percibirla con la mente; y me refiero a ésta en particular, pues más claro resulta de la cera en general. Pero ¿qué es esta cera que sólo se percibe con la mente? Ciertamente, la misma que veo, que toco, que imagino, la misma, en fin, que desde el principio pensaba que era. Pero hay que advertir que su percepción no es visión, ni tacto, ni imaginación, y que nunca lo fue, aunque antes así pareciera, sino sólo inspección de la mente” (Descartes, 1997: 28). En el caso de los hombres que caminan por la calle y se observan desde la ventana aplica un principio similar: la sensación sólo revela sombreros y capas. Bajo estas circunstancias, antes que hombres podrías haber autómatas en las calles; sin embargo, es la mente y no los sentidos los que revelan al observador que hay hombres allí afuera antes que constructos: “De donde concluiría inmediatamente que conozco la cera por la visión de los ojos y no por la sola inspección de la mente, si no fuera porque casualmente acabo de mirar desde la ventana a unos hombres que pasan por la calle, a los que también digo que veo, con la misma costumbre que digo que veo la cera. Pero ¿qué veo sino sombreros y capas, bajo los cuales podrían ocultarse autómatas? Sin embargo, juzgo que son hombres. Y así comprendo, sólo con la facultad de juzgar que hay en mi mente, lo que creía ver con los ojos” (Descartes, 1997: 28).

llama en mí sentir; y esto, considerado con precisión, no es más que pensar
(Descartes, 1997: 25/26. Las cursivas son nuestras).

El recorrido que hemos hecho, siguiendo de forma sucinta a Descartes, nos ha llevado, a través del problema del método, hacia la subjetividad pensada como expresión última de la certeza. Este tránsito metodológico propuesto por Descartes, ha implicado una aplicación de la duda que condujo al filósofo francés a negar no sólo el mundo, sino la corporalidad misma en su vínculo con la subjetividad. El *Yo*, como se mencionó inmediatamente atrás, *es* en tanto que piensa; es decir, en tanto que afirma, duda, niega, apetece o siente. De este modo, la extensión parece ser independiente de su esencia, pues el lugar y el espacio definen esencialmente, antes que al alma, a las cosas no pensantes. La correspondencia de Descartes con Arnauld es, en este punto, reveladora, pues éste le objeta a Descartes la definición del *Ego* como cosa pensante, siendo tan variados los tipos de pensamientos. A esta objeción Descartes contesta de forma contundente: es preciso distinguir entre el *pensamiento*, entendido como un carácter esencial de la cosa pensante, y los distintos modos en que se expresa este carácter esencial; pues así como todos los objetos tienen por rasgo propio la *extensión*, no por ello se puede reducir ese rasgo general a formas específicas de la extensión y la figura. Cierto es que el pensamiento puede ser asumido desde sus concreciones específicas, pero esto no implica que el *pensar* se pueda reducir a la duda o al deseo. El pensamiento es, en relación con el *Yo*, un carácter particular en que se cristalizan modos del *cogitare*, no un universal que contiene un sinnúmero de casos específicos:

Pues así como la extensión, que constituye la naturaleza del cuerpo, difiere mucho de las variadas figuras o modos de extensión que presenta, así también el pensamiento o naturaleza pensante, en la que creo que consiste la esencia de la mente humana, es muy diferente de este o aquel acto del pensamiento; y depende de la mente misma el tener estos o aquellos pensamientos actuales, pero no el ser una cosa pensante (...) Por consiguiente, por pensamiento no entiendo algo universal que comprenda todos los modos del pensamiento, sino una naturaleza particular que recibe todos esos modos, así como la extensión es una naturaleza que recibe todas las figuras (Descartes, 1997: 208).

Ahora bien, es importante volver sobre un aspecto crucial que se ha movido de fondo en la breve exposición realizada, a saber: ¿existe una desconexión plena del *Ego* respecto del organismo humano? La duda erradicó cualquier rasgo corporal de la esencia del alma, pero ¿hasta qué punto es, como cuestión *de hecho*, tan radical la brecha entre la cosa pensante y la extensa?

Para responder a este interrogante es preciso volver nuestra atención, en primera medida, a la sección quinta²¹ del *Discurso del método*. En el pasaje final de dicha sección Descartes expone, consideramos, la forma en que acontece la relación entre el *Ego* y el cuerpo como una cuestión de hecho y no desde el horizonte de la investigación: en primer lugar, indica que el alma humana es objeto de creación (de Dios). En tanto que creada, fue vinculada de modo inextricable con el cuerpo mismo; así, y antes que presentarse una relación de simple dominio entre la una y el otro, *Ego* y organismo constituyen para Descartes una unidad:

Después de todo esto, había yo descrito el alma razonable y mostrado (...) que ha de ser expresamente creada; y no basta que esté alojada en el cuerpo humano, como un piloto en su navío, a no ser acaso para mover sus miembros, sino que es necesario que esté junta y unida al cuerpo más estrechamente, para tener sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros y comprender así un hombre verdadero” (Descartes, 2011: 140).

²¹ Esta sección del *Discurso* resulta bastante llamativa, a nuestro juicio, en la medida en que introduce Descartes un elemento que no ha tomado como foco de sus análisis en torno a la naturaleza del *Ego* a lo largo de su texto. Nos referimos al *lenguaje*. Con Aristóteles intentamos mostrar el modo en que el *lógos* parece definir esencialmente la vida humana, vista desde una perspectiva biológica y atendiendo siempre al compuesto humano. Ahora bien, y aunque Descartes ponga un énfasis en el carácter discursivo que parece tener la vida humana, en tanto que se expresa la racionalidad en el lenguaje, el filósofo francés, consideramos, no está pensando el discurso como la expresión de una facultad humana particular y, con ello, que defina la vida propiamente humana en razón de dicha facultad. Antes bien, y aunque Descartes pone sobre la mesa la relación hombre-discurso, no por ello piensa al primero en términos del segundo. El lenguaje no es más que un criterio de demarcación que permite distinguir un posible constructo/autómata humanamente creado de un hombre real. Un autómata no podría servirse del lenguaje para expresar lo que piensa, como si puede hacerlo un hombre. De este modo, y aunque a la vista puedan resultar indistinguibles, la articulación de un discurso se tornará en criterio de demarcación entre lo humano y lo artificial; no obstante, no definiría desde allí Descartes el *Ego*, pues este es en esencia una cosa pensante.

Tenemos con esto una afirmación del carácter unitario de alma y cuerpo. Ahora bien, líneas adelante mostrará, a su vez, el carácter diferenciado de la unidad, a saber: la relación de lo eterno con lo finito. Para Descartes, el organismo viviente se encuentra condicionado temporalmente, por ello la muerte marca su acabamiento. En contraste, el alma creada por Dios es inmortal y en ello radicaría su independencia respecto del cuerpo: “...entenderemos mucho mejor las razones que prueban que nuestra alma es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo y, por consiguiente, que no está atendida a morir con él” (Descartes, 2011: 140).

El *Tratado del hombre*, texto en que Descartes expone las posibilidades de construcción mecánica de un autómatas idéntico a un ser humano, ratifica de entrada el carácter unitario que tienen, de hecho, cuerpo y alma. Afirmamos esto, puesto que, para el filósofo francés, el único modo en que dichos constructos puedan asemejarse a perfección al hombre, es que se logren articular de forma inextricable la mente y el cuerpo:

Estos hombres estarán compuestos, igual que nosotros, por un alma y un cuerpo. Y es necesario que os describa, en primer lugar, el cuerpo por una parte y, después, el alma por otra y separadamente; y que os muestre, finalmente, cómo esas dos naturalezas deben ser juntadas y unidas para componer hombres que se asemejen a nosotros (Descartes: 2011: 675).

Intentamos insinuar, con estos pasajes, la forma en que –para Descartes– *de hecho* subjetividad y corporalidad constituyen, en su unidad, al ser humano. Si nos movemos más allá de las cuestiones de hecho y transitamos directamente el horizonte de la fundamentación del saber, encontraremos el punto de quiebre que permite no sólo pensar como no idénticos *Yo* y cuerpo, sino que empuja a la disolución de dicha unidad: la búsqueda de la certeza implica el cuestionamiento por el principio indubitable. Poner a la luz el principio implica, necesariamente, desplazar el foco del análisis y fijar la atención en la subjetividad, antes que en la unidad cuerpo-alma, pues es en ella y no en el compuesto donde se ubica el pilar del conocimiento. El desplazamiento metodológico hacia las fronteras del *Ego* que encontramos en Descartes, y, a la vez, la necesidad de la ruptura de la unidad psicósomática en el nivel de la investigación, se expresa en el uso de una categoría

central para describir la aplicación del método en la filosofía, a saber: el acto de fingir. Como señalamos en la exposición acerca del *Discurso del método*, Descartes habla de *feindre*. Al aplicar la duda para dejar de lado las opiniones y el conocimiento fundado en los sentidos, y con ello retrotraerse al *Ego* y afirmar su indubitabilidad, el filósofo francés no afirma que el mundo y el cuerpo no existan en lo absoluto; antes bien, comenta: "...y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase...". Una vez se realiza un ejercicio metodológico de distinción que afirma, tanto en la sección cuarta del *Discurso* como en la meditación segunda, lo esencial del *Ego* (pensamiento) en contraste con lo propio del cuerpo (extensión), la etapa final del análisis es mostrar la distinción real entre alma y cuerpo, atendiendo al carácter unitario resquebrajado –por la necesidad de la investigación– en el punto de partida. Es por esto que, en el tramo final de las *Meditaciones metafísicas*, Descartes retoma y redefine los límites de la distinción planteada entre subjetividad y corporalidad.

La sexta meditación metafísica es esclarecedora a este respecto. En ella Descartes analiza dos temas cruciales. En primer lugar, se encuentra el problema de la realidad de los objetos materiales y, en segundo lugar, el de la forma de comprender adecuadamente la distinción planteada entre cuerpo y *Ego*; atendiendo precisamente a la incertidumbre generada –metodológicamente– respecto de la existencia del mundo exterior.

Recapitulemos: el ejercicio de la duda universal condujo a Descartes a eliminar analíticamente el mundo; esto es, a fingir que la totalidad del espacio, los objetos y la corporalidad misma eran dubitables, en la medida en que podían ser producto de la acción del genio maligno. El acceso a la certeza de la subjetividad requirió, como condición de posibilidad, la puesta en práctica radical de la duda, pues cayeron bajo su efecto también las naturalezas simples. Ganada la región del *Yo*, requirió Descartes, por un lado, garantizar la existencia de la realidad negada por el punto de partida metodológico, y, por otro lado, – como ya dijimos– reconstruir adecuadamente la relación cuerpo-alma, ya que para salvar lo distintivo del *Ego* fue necesario generar una ruptura entre ambos.

La existencia del mundo, y con ella, la del cuerpo, es analizada en un primer momento bajo el espectro de la imaginación en su distinción del puro inteligir. La intelección es pensada por el filósofo francés como un movimiento hacia el interior del alma misma, en el cual ésta se fija en una idea presente en dicho interior. La imaginación, a su vez, es un movimiento ya no hacia adentro, sino hacia afuera. Presupone entonces, en su ir hacia el exterior, un objeto percibido sensiblemente que se corresponde con una idea del *Ego*. La imaginación, pensada como forma de la intuición, remite de modo necesario no sólo hacia los objetos sino hacia la corporalidad que los percibe. De esta caracterización deriva Descartes la posibilidad de la existencia de la corporalidad; esto, debido a que la imaginación la implica. Vale aclarar que esta forma de referirse a la corporalidad no es certera aún: “...de aquí conjeturo que probablemente existe cuerpo; pero sólo probablemente, pues aunque lo investigue todo cuidadosamente, aún no veo cómo, a partir de la idea distinta de la naturaleza corpórea que encuentro en mi imaginación, podría obtener algún argumento por el que concluya necesariamente que existe algún cuerpo” (Descartes, 1997: 67).

En este punto aparece, como elemento crucial del análisis cartesiano de la realidad del mundo exterior, la figura de Dios. Esto, en la medida en que sólo en su perfección se encontrará garantía de la existencia de la totalidad de los cuerpos sensibles. El argumento va del siguiente modo: existe en el sujeto una facultad pasiva, a saber: la sensibilidad. Esta facultad tiene como rasgo propio captar el estímulo generado desde el exterior por otra facultad, activa en este caso. Esta facultad activa no puede pertenecer, a juicio de Descartes, a la esencia del sujeto, debido a que las ideas generadas por ella no dependen en lo absoluto de la voluntad del individuo. Antes bien, aparecen ante él sin que éste lo decida y sin que pueda evitarlo. Consecuentemente, el punto origen de dichas ideas debe ser: a) el conjunto de cuerpos ajenos al sujeto, b) Dios o c) algo más noble que el cuerpo:

...y puesto que toda la realidad que hay objetivamente en las ideas producidas por esa facultad debe estar, o bien formalmente o bien eminentemente, en tal substancia (como he advertido antes), entonces o bien tal substancia es el cuerpo, es decir, la naturaleza corpórea, conteniéndose en ella formalmente todo lo que hay objetivamente en las

ideas, o bien es Dios, o alguna criatura más noble que el cuerpo, en la que se contengan eminentemente” (Descartes, 1997: 72).

Ahora bien, y dice Descartes literalmente, *como Dios no es falaz*, no pone las ideas en el *Yo* ni las envía con una suerte de mensajero, siendo que no exista un correlato objetivo para las mismas. De lo anterior se sigue, necesariamente, que debe existir el mundo exterior y la totalidad de la naturaleza corpórea, pues Dios no engañaría al sujeto de ese modo. Puede ser que los sentidos no puedan dar el objeto de forma certera, pero de ello no se sigue que Dios engañe y ponga ideas en el *Ego* que no se refieran a algo existente:

Pero como Dios no es falaz, es completamente evidente que él no me envía esas ideas ni inmediatamente por sí, ni por medio de alguna criatura en la que se contenga sólo eminentemente, pero no formalmente, la realidad objetiva de tales ideas. Pues, como no me ha dado facultad alguna para conocer esto, sino al contrario una gran propensión a creer que esas ideas proceden de las cosas corpóreas, no veo por qué razón podría entender que él no es falaz, si procedieran de algo que no fueran las cosas corpóreas. Por lo tanto, las cosas corpóreas existen. Sin embargo, quizá no existen todas tal como yo las percibo por los sentidos, pues esta percepción de los sentidos es muy oscura y confusa en muchos casos (Descartes, 1997: 72/73).

El análisis cartesiano de la imaginación anunció la existencia de la realidad exterior en tanto que ella (la imaginación) presupone los objetos que generan las ideas que advienen del exterior. Dios, en su condición de “no falaz”, aseguró lo que la imaginación insinuó, a saber: la existencia de dichos objetos. En este sentido, en la medida en que el movimiento hacia el exterior propio de la imaginación requiere, para aprehender los objetos, de un cuerpo que los perciba; debe afirmarse –con la realidad de la naturaleza corporal general– la existencia del cuerpo propio, pues es la corporalidad *propia* la condición de posibilidad del acto imaginativo y de la noticia del mundo externo.

La vía recién comentada es por la cual se obtiene certeza de la existencia tanto del mundo como del propio cuerpo; ambos negados metodológicamente al inicio de la reflexión metafísica cartesiana. Así mismo, lo aquí dicho sobre la realidad del mundo

exterior y la naturaleza no confiable de los sentidos pone de relieve, de forma concomitante, el núcleo temático esencial de la búsqueda cartesiana de la certeza: la naturaleza del *Yo*. Como indicamos anteriormente, Descartes intenta develar la naturaleza del *Ego* atendiendo a los rasgos que distinguen a éste del cuerpo. En un primer momento, la duda negó la existencia de la corporalidad. Gracias al papel de Dios, ésta ha ganado la certeza de su existencia. Ahora bien ¿cómo pensar, asegurada la existencia del cuerpo, su relación con el alma? Lo primero que debemos indicar, siguiendo los lineamientos de esta sexta meditación, es que Descartes insiste en distinguir el *Ego* del cuerpo²². El primer rasgo

²² Es menester incluir en este punto, a nuestro juicio, el papel que jugará Dios –una vez más– en el proceso de distinción del cuerpo y el alma. Se comentó el papel crucial que juega a la hora de lograr asegurar la existencia de la naturaleza corpórea en general; no obstante, su papel no se agota allí. Dios será garante, una vez más, de que la distinción realizada entre *Ego* y cuerpo, que permite fundar el edificio del saber en el primero, tenga lugar. Dicho de otro modo: será Dios quien actúe como condición de posibilidad de la *distinción real* entre alma y corporalidad propia, la cual –a su vez– sustenta la posibilidad de acceso al conocimiento certero. La ciencia, por sus cimientos endebles, parece quedar reducida al ámbito de lo verosímil. Se requiere una fundamentación metafísica del saber a través de su reconducción a un punto arquimédico, el cual tiene lugar sólo en el ámbito de la filosofía. Este punto, hemos dicho, es el *Yo*, pero el *Yo*, para tornarse en principio seguro, debe ser aclarado en su esencia. Aclararlo requiere distinguirlo del cuerpo. Afirmar la distinción de sus esencias (pensamiento y extensión) nos retrotrae, metodológicamente a Dios, puesto que la distinción planteada entre sus esencias sólo puede tener lugar gracias a él. Para exponer sucintamente lo dicho, debemos fijarnos, en primer lugar, en la cuarta sección del *Discurso del método*. Descartes afirma allí con radicalidad la proposición: «yo pienso, luego soy». Lo propio de esta proposición es su carácter indubitable; es decir, que aparece en todo caso y bajo toda circunstancia como verdadera, pues mientras se piense necesariamente se existe. Ahora bien, líneas después de que se establece la certeza del *Ego* desde el acto de pensar, Descartes se cuestiona por aquello que hace verdadera la proposición «yo pienso, luego soy». A su juicio, el único criterio con que cuenta para afirmar su verdad, es la forma en que se presenta ante él dicha proposición de una forma clara y distinta. Por tanto, el criterio en que se funda la verdad de «yo pienso, luego soy», es en la claridad y distinción con que ésta se le aparece: “Después de esto, consideré, en general, lo que se requiere en una proposición para que sea verdadera y cierta, pues ya que acababa de hallar una que sabía que lo era, pensé que debía saber también en qué consiste esa certeza. Y habiendo notado que en la proposición «yo pienso, luego soy» no hay nada que me asegure que digo verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir esta regla general: que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas” (Descartes, 2011: 124). Es necesaria esta primera vuelta sobre el pasaje citado, ya que en ella se pone en juego un elemento crucial de la *distinción real*, a saber: la verdad pensada en términos de lo claro y lo distinto. En la sexta meditación metafísica, Descartes funda la *distinción* en Dios haciendo uso de este elemento. Su argumento va del siguiente modo: en la medida en que Dios puede crear las cosas de forma tal que aparezcan ante el sujeto de forma clara y distinta, si dichas cosas aparecen claras y distintas es porque Dios así lo ha permitido. Ahora, si las cosas claras y distintas se entienden independientemente unas de las otras, es porque –en esencia– se encuentran separadas. Dios permite comprender las cosas clara y distintamente, y como así se ha comprendido al *Yo* –claro y distinto en tanto que cosa pensante–, necesariamente cuerpo y alma son *distintos* en tanto que se genera una brecha entre sus esencias: “En primer lugar, puesto que ya sé que todas las cosas que entiendo clara y distintamente puede hacerlas Dios tal como las entiendo, basta con que yo pueda entender clara y distintamente una cosa sin otra para que esté cierto de que una es diferente de otra, porque al menos Dios puede ponerlas por separado; y no importa qué poder haga esto, para que se estimen diferentes” (Descartes, 1997: 71). Con esto, se salva metodológicamente –en el horizonte de la investigación– la región de la

distintivo de la subjetividad se ubica, como ha dicho antes, en el que ésta es una cosa pensante en esencia. Entre tanto, el cuerpo propio –así como la corporalidad en general– tiene como característica esencial el ser extenso:

...rectamente concluyo que mi esencia consiste únicamente en esto: que yo soy una cosa pensante. Y aunque quizá (o más bien, como diré luego, ciertamente) yo tenga un cuerpo que está muy estrechamente unido a mí, sin embargo, puesto que por una parte tengo la idea clara y distinta de mí mismo, en tanto que soy sólo una cosa pensante, no extensa, y por otra parte, la idea distinta de cuerpo, en tanto que es sólo una cosa extensa, no pensante, es cierto que yo soy realmente distinto de mi cuerpo... (Descartes, 1997: 71).

Acto seguido a esta afirmación, Descartes insiste en la posibilidad de que el alma pueda existir independientemente del cuerpo: "...y que puedo existir sin él [, sin el cuerpo]" (71); pero ¿cómo puede tener esto lugar? A nuestro juicio, la sentencia con que culmina la distinción cartesiana de cuerpo y *Ego* debe leerse, precisamente, en clave de la distinción, pues –como dice líneas atrás– el *Yo* tiene un cuerpo al que se encuentra *estrechamente ligado*; así las cosas, él puede existir más allá del cuerpo en tanto que son en

subjetividad como ámbito certero desde el cual fundar el conocimiento. Vale aclarar dos cosas: primero, como indicaremos en el desarrollo del texto, que esta distinción es –a nuestro juicio– metodológica, en tanto que permite el acceso al *Ego*; sin embargo, pensado como cuestión *de hecho* Descartes afirmará la unidad de ambas sustancias (cuerpo y alma) aunque sean esencialmente diferentes. Segundo: que nos distanciamos en este punto del análisis de Bernard Williams respecto de la *distinción real* cartesiana. Ciertamente, coincidimos con el autor en que la *distinción* pretende mostrar la manera en que la esencia del *Yo* es distinta de la del cuerpo, y que es el pensamiento lo que define al primero, excluyéndose con esto que ante la pregunta “¿Qué soy yo?” se responda haciendo referencia a elemento extenso alguno; es decir, que lo que pretende Descartes es que no se dé respuesta a la pregunta indicando que lo que hace *Yo* al *Yo* sea el cuerpo, sino el ámbito del *cogito*. No obstante, nos distanciamos en lo que se refiere al papel que juega Dios para establecer la distinción. Y es que el análisis de Williams resta importancia a la vitalidad de la comprensión clara y distinta del alma como cosa pensante, en contraste con la extensión tomada como esencia del cuerpo. Para Williams el núcleo del asunto es distinguir sustancia pensante y sustancia extensa; por esta razón, indica que Dios no tiene papel alguno en el momento de establecer la distinción. No obstante su posición, Williams obvia el tránsito que presuponen tanto el argumento cartesiano como la *distinción real*: de la claridad y distinción, auspiciada por Dios, a la distinción de sustancias. Así, sólo porque Dios permite la comprensión clara y distinta del *Ego* como pensamiento, es que puede distinguirse éste, consecuentemente, de la corporalidad extensa. Esto es, que sin comprensión clara y distinta de la esencia de las sustancias no puede haber *distinción real* entre alma y cuerpo, y sólo Dios garantiza –en último término– la comprensión clara y distinta. El que la estructura del argumento cartesiano implique o no un círculo vicioso, tal cual señala Williams, es distinto al hecho de sea esa y no otra la estructura utilizada por el filósofo francés para analizar el problema; por ello, consideramos, Dios es piedra angular de la *distinción real*.

esencia distintos. Pensado metodológicamente en pro de afirmar la certeza de la existencia de la subjetividad, ésta (la subjetividad), no requiere en lo absoluto del cuerpo para ser lo que *es* y para existir: se afirma a sí misma desde el pensamiento y no desde su espacialidad.

El segundo rasgo desde el cual se expresa, para el filósofo francés, la distinción existente entre alma y cuerpo, es la indivisibilidad de la primera y la divisibilidad del segundo: “Advierto aquí, en primer lugar, que hay gran diferencia entre la mente y el cuerpo, pues el cuerpo es siempre por naturaleza divisible, mientras que la mente es absolutamente indivisible” (Descartes, 1997: 78). El *Yo*, pensado en términos generales, es pensamiento. Éste, a su vez, se expresa de distintos modos: “Encuentro en mí, además, facultades de ciertos modos especiales de pensar, como las facultades de imaginar y sentir...” (71). Ahora bien, del hecho de que el pensar en general se haga patente de distintas maneras no se deriva que la subjetividad pueda ser parcelada en función de dichos modos del pensar: “Y tampoco pueden llamarse partes de la mente las facultades de querer, sentir, entender, etc., porque es una y la misma mente la que quiere, la que siente, la que entiende” (Descartes, 1997: 78). En contraste con esto, toda cosa extensa es, en esencia, divisible: “Por el contrario, no puedo pensar ninguna cosa corpórea, es decir, extensa, *que no divida fácilmente en partes con el pensamiento*, por lo que entiendo que es divisible; y esto solo bastaría para enseñarme que la mente es completamente diferente del cuerpo” (Descartes, 1997: 78. Las cursivas son nuestras).

Afirmada la distinción en un doble movimiento, sólo queda por indicar cómo acontece la relación entre dos sustancias tan disímiles. El punto de partida para hacerlo es la condición general en la que se encuentra todo sujeto, a saber: como un cuerpo que se ubica entre otros cuerpos: “Ahora bien, no hay nada que esta naturaleza me enseñe más expresamente que esto: que yo tengo un cuerpo (...) La naturaleza también me enseña que en torno a mi cuerpo existen otros varios cuerpos, de los cuales debo procurar unos y evitar otros” (Descartes, 1997: 73/74). La relación del primero, es decir, del cuerpo propio con estos últimos, se articula en función de una doble posibilidad bajo las figuras de lo agradable y lo desagradable. La interacción con determinados cuerpos genera en unos casos placer y en otros dolor: “Y puesto que algunas de estas percepciones me son agradables y

otras desagradables, es completamente cierto que mi cuerpo, o mejor dicho, *todo yo en tanto que estoy compuesto de cuerpo y mente*, puedo ser afectado por varias comodidades procedentes de los cuerpos circundantes” (Descartes, 1997: 74. Las cursivas son nuestras).

El recién indicado condicionamiento material del sujeto, en su interacción desagradable con los objetos, revela la forma en que debe ser comprendida la unidad psicósomática. Descartes es claro: el alma no está en el cuerpo como el marinero en su barco. Antes bien, el dolor, el hambre o la sed ponen en evidencia el modo en que *Yo* y cuerpo hacen una unidad. Si el *Ego* fuese como un marinero, su posición respecto de las afecciones del cuerpo serían las del simple espectador. Contrario a esto, el alma padece junto con el cuerpo las condiciones materiales; es decir, que hay un “eco”, por llamarlo de algún modo, en el alma respecto de lo que afecta el cuerpo propio:

La naturaleza también me enseña, por medio de esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etc., que yo no sólo estoy en mi cuerpo como el marinero en su nave, sino que estoy unido estrechísimamente y como mezclado con él, de tal manera que formo una sola cosa con él. Pues si no fuera así, cuando el cuerpo se lesiona, yo, que no soy más que una cosa pensante, no sentiría dolor, sino que percibiría esta lesión con el puro entendimiento, como el marinero percibe con la vista si algo se rompe en su nave; y cuando el cuerpo necesita alimento o bebida, lo entendería expresamente en vez de tener confusas sensaciones de hambre y sed (Descartes, 1997: 73/74).

El *Ego* se define como una cosa pensante. El pensamiento, a su vez, se cristaliza en formas distintas del pensar. Ahora bien, si el *Yo* es en esencia pensante ¿cómo asumir, desde la unidad psicósomática, el eco del condicionamiento orgánico del alma? ¿Son fenómenos ajenos al pensar el hambre y la sed, en tanto que no son intelección pura, imaginación o deseo? Estos interrogantes son cruciales para nosotros, pues en ellos se afirma *de hecho* la unidad del cuerpo con el alma para Descartes ¿en qué sentido? En tanto que hambre y sed son formas “deficientes” o “derivadas” del *cogitare*: “Pues ciertamente estas sensaciones de sed, hambre, dolor, etc., no son más que ciertos confusos modos de pensar que surgen de la unión y de esa especie de mezcla de la mente con el cuerpo” (Descartes, 1997: 74). Así las cosas, no podemos afirmar sino que el filósofo francés, al

transitar el camino de la duda, separa metodológicamente el *Ego* del cuerpo, con el fin de tornar al primero, en su absoluta certeza como pensamiento, en pilar del saber; sin embargo, no destruye la unidad; antes bien, piensa desde el cerebro el entrecruzamiento de lo orgánico con lo mental²³: “A continuación, advierto que la mente no es afectada

²³ Una parada fundamental para comprender el carácter unitario que funda la relación cuerpo-alma en Descartes, y que esclarece en gran medida el papel vital que juega el cerebro en este asunto, son *Las pasiones del alma*. Específicamente nos referimos a la primera parte de este texto. Esta sección inicial del tratado podríamos dividirla –al menos parcialmente– en los siguientes ejes temáticos: 1) distinción alma-cuerpo, 2) del movimiento como lo propio del cuerpo, 3) el pensamiento como lo propio del alma en sus distintas expresiones: acción y pasión, 4) los tipos de pasión y 5) de la relación del alma con el cuerpo.

El estudio de las pasiones del alma, al igual que el restante intento reflexivo cartesiano, presupone un intento de ruptura con la tradición filosófica. El pasaje inicial es muy puntual: como el conocimiento heredado es tan poco claro sobre el tema, metodológicamente hablando lo mejor es iniciar de cero la investigación. Dicho esto, Descartes pone de relieve su punto de partida: pensado desde el sujeto, cuando se hace algo, el que hace que dicho algo acontezca es el agente. Lo hecho por el sujeto, pensado como agente, es una *acción*. En contraste con esto, el sujeto que recibe la *acción* del agente es el *paciente*. Así, lo recibido en función de la *acción* es la *pasión*. Vale aclarar que, para Descartes, este fenómeno es unitario; sólo que asume un doble matiz de acuerdo a la posición de agente o paciente de los sujetos: “Y para empezar, considero que todo lo que se hace u ocurre de nuevo es llamado generalmente por los filósofos una pasión respecto al sujeto a quien le ocurre y una acción respecto a aquel que hace que ocurra. De modo que, aunque el agente y el paciente sean a menudo muy distintos, la acción y la pasión no dejan de ser siempre una misma cosa que tiene estos dos nombres, debido a los dos distintos sujetos a los que puede referirse” (Descartes, 2011: 463). En la medida en que el sujeto es una unidad psicósomática, las pasiones que generalmente tienen lugar en el alma son consecuencia de la acción del cuerpo en ella. En este orden de ideas, el mejor modo de analizar las pasiones es distinguiendo lo que corresponde específicamente al cuerpo respecto del alma. Es notoria la coincidencia en el modo de operar cartesiano respecto del análisis del alma en esta obra, en relación con lo hecho en el *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*: para esclarecer la esencia del *Ego*, la forma idónea fue poner de relieve la *diferencia real* que pone límites entre cuerpo y *Yo*. De forma similar, analizar las pasiones requiere marcar la frontera entre uno y otro. indicada la necesidad de la distinción, señala Descartes el modo de llevarla a cabo: cualquier cosa que se experimente y que coincida con lo que se observa acontece en los objetos inanimados, debe ser atribuido únicamente al cuerpo. Contrario a esto, todo lo que sea experimentado y que no coincida con lo que pueda pasar en cuerpo alguno es, necesariamente, propio del alma: “Lo anterior no presentará gran dificultad si se tiene en cuenta que todo aquello cuya existencia experimentamos en nosotros, y que vemos que puede existir igualmente en cuerpos inanimados, no debe ser atribuido más que a nuestro cuerpo; y, al contrario, que todo lo que hay en nosotros y que de ninguna manera concebimos que pueda pertenecer a un cuerpo, debe ser atribuido a nuestra alma” (464). Las *Meditaciones metafísicas* piensan la *distinción real* alma-cuerpo a partir de la esencia que le corresponde a cada uno: el alma *es* en tanto que pensamiento, mientras que la esencia del cuerpo es su extensión. En *Las pasiones del alma*, Descartes mantiene su caracterización del *Ego* desde la noción de *cogito*; sin embargo, piensa al cuerpo ya no desde la extensión, sino desde el movimiento y el calor. Indica así que, ya que no podemos concebir al cuerpo pensando y observamos todos los movimientos en los cuerpos, la distinción se traza en función de ambas nociones: para el alma lo propio es el pensar y para el cuerpo el moverse: “Así, pues, como no concebimos que el cuerpo piense de ninguna manera, tenemos razón creyendo que todo tipo de pensamiento existente en nosotros pertenece al alma; y como no dudamos de que hay cuerpos inanimados que se pueden mover de tantas o más variadas maneras que los nuestros, y que tienen tanto o más calor (...) debemos creer que todo el calor y todos los movimientos que hay en nosotros, en tanto que no dependen en absoluto del pensamiento, sólo pertenecen al cuerpo” (464). El movimiento del cuerpo-máquina lo analizará Descartes en relación con el tejido muscular, los nervios, la sangre y los *espíritus animales*. Como esto lo comentaremos de forma detenida al interior del texto, vale con lo aquí indicado sobre la distinción en función del movimiento.

Entre tanto, a partir del “Artículo 17” Descartes se concentra en analizar el alma. Destacados los rasgos propios del cuerpo en función de la motricidad y de los espíritus animales, se concentra en analizarla en relación con los pensamientos. Estos son divididos en dos grupos: las *voliciones* o actos cuyo origen es la voluntad, y las *pasiones*, que se refieren al conjunto de percepciones que tiene el alma humana. Las voliciones se dividen en dos en función de su objeto: en la primera especie de voliciones el alma pone toda su atención hacia sí misma en tanto que contempla, por ejemplo, objetos no materiales. En la segunda especie de voliciones, el alma no vuelve sobre sí, sino que se fija en el cuerpo, por ejemplo, cuando provoca el movimiento local de una extremidad: “Nuestras voluntades son también de dos clases. En efecto: unas son acciones del alma que terminan en el alma misma (...) las otras son acciones que terminan en nuestro cuerpo” (471). La percepción, como la voluntad, está dividida en dos especies: las que tienen su causa en el alma y las que tienen su causa en el cuerpo. El “Artículo 19” comenta de forma sucinta el primer tipo, señalando que las percepciones que tienen por causa el alma son las generadas a partir de la imaginación y de los actos volitivos del sujeto. Este primer grupo presupone una división no explicitada por Descartes: en las que coinciden acción y pasión y en las que no. Las primeras son tratadas por Descartes bajo la figura del deseo, la imaginación de lo inexistente por propia voluntad y no por algo involuntario –como un sueño– y la intelección pura. En el caso de las pasiones generadas por la voluntad, pasión y acción coinciden, puesto que toda forma del querer es un acto voluntario, por ello es acción, pero –a la vez– implica pasión en la medida en que el alma debe representarse aquello que quiere en el deseo. Ahora bien, como lo más digno es siempre la acción del agente, se suele llamar a este tipo de pasiones acción, en virtud de un único aspecto constitutivo. La imaginación y la intelección, al igual que el caso del deseo, se piensa específicamente desde el concepto de acción; sin embargo, como en el anterior, esto implica también pasión. El imaginar objetos inexistentes o el inteligir la esencia del alma tiene lugar en función de un acto voluntario que lo genera. Ahora bien, de dicho inteligir e imaginar tienen lugar percepciones en el alma de lo imaginado e inteligido; es decir, de lo representado. No obstante, como aplica el mismo principio anterior, se piensa siempre desde la acción este fenómeno. El grupo restante de las pasiones, es decir, las que no presuponen acción volitiva del alma, llegan al alma por medio de los nervios, sea a causa de a) los objetos exteriores que estimulan los sentidos, b) a causa del cuerpo que genera estímulos como la sed o c) a causa del alma. Las percepciones generadas *por objetos externos* tienen ocasión en el momento en que éstos estimulan los músculos y estos, por vía nerviosa, generan estímulos cerebrales que se comunican al alma: “Las (percepciones) que referimos a cosas que están fuera de nosotros, o sea, a los objetos de nuestros sentidos, son producidas, al menos cuando nuestra opinión no es falsa, por esos objetos que, al provocar algunos movimientos en los órganos de los sentidos externos, los provocan también en el cerebro por medio de los nervios, los cuales hacen que el alma los sienta” (473). Las percepciones *generadas por el cuerpo y sus afecciones* son divididas en dos grupos: las asociadas a los apetitos y las asociadas a los órganos. Al primer grupo pertenecen el hambre o la sed. Al segundo el dolor orgánico. En último lugar, se encuentran las percepciones propias, en sentido estricto, del alma. La característica principal de este tipo de percepciones es que no se puede establecer con certeza el punto origen de las mismas, y son asociadas por el filósofo francés con lo que parecen ser los estados anímicos: “Las percepciones que se refieren solamente al alma son aquellas cuyos efectos se sienten como en el alma misma y de las cuales no se conoce por lo general ninguna causa próxima a la que se puedan atribuir. Tales son los sentimientos de júbilo, de cólera y otros semejantes...” (473). Una vez distingue Descartes los tipos de *pasiones*, brinda una definición restringida en el “Artículo 27”. Ésta, es importante porque asocia los aspectos sensitivos de la pasión con los elementos anímicos de las mismas. Así, una pasión son tanto las percepciones como las emociones propias del alma, generadas por ella misma o por una naturaleza corpórea, la cual estimula el organismo y a los espíritus animales, siendo estos últimos quienes las mantienen vivaces en el cerebro: “Después de haber considerado en qué difieren las pasiones del alma de todos los demás pensamientos de la misma, me parece que se las puede definir en general como percepciones, o sentimientos, o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son motivadas, mantenidas y amplificadas por algún movimiento de los espíritus” (475).

Hasta este momento hemos intentado exponer, de forma panorámica, los elementos más relevantes de los ejes temáticos constituyentes de la primera parte de *Las pasiones del alma*. Esto ha sido necesario para abonar el terreno que permite pensar la unidad psicosomática, en relación con el cerebro. Dicha relación es tematizada por Descartes desde el “Artículo 30”; por ello, es crucial en nuestra investigación, pues revela lo que hemos

intentado indicar desde el *Discurso* y las *Meditaciones*, a saber: que, *de hecho*, alma y cuerpo son uno solo. La radicalidad de dicha relación en el pensamiento cartesiano se expresa en que sólo es posible comprender la exposición realizada por el filósofo francés en torno a las pasiones del alma si se parte del supuesto de su unidad: no podría haber pasiones que advengan del exterior si no hubiese corporalidad mediante. Así mismo, las pasiones asociadas con las afecciones del mismo cuerpo, es decir, los *apetitos*, no podrían pensarse como formas de percepción del *Ego* si no presuponemos su mezcla. Ya la sexta meditación reveló que el alma no está en el cuerpo como marinero en navío, y es precisamente por este hecho que los apetitos son, como también se dijo en la meditación, formas del *cogito*; aunque se añade aquí que son formas del *cogito* en tanto que *pasiones* generadas por el cuerpo. Ahora bien, es importante indicar que en las *Meditaciones* cuerpo y *Yo* se distinguen, entre otras cosas, por la divisibilidad del primero. No obstante, dicha divisibilidad del cuerpo es desde la definición, esto es, tiene lugar *en el pensamiento*, porque, *de hecho*, el cuerpo es indivisible en tanto que se piensa como una unidad orgánica. En este sentido, alma y cuerpo son una unidad total, en tanto que ambas son indivisibles *de hecho*: “Pero para entender más perfectamente todas estas cosas hay que saber que el alma está de verdad unida a todo el cuerpo y que, hablando con propiedad, no se puede decir que esté en una de sus partes con exclusión de las otras, puesto que es uno y en cierto modo indivisible debido a la disposición de sus órganos que se relacionan entre sí de tal manera que, cuando uno de ellos es suprimido, eso hace defectuoso a todo el cuerpo” (475). Ahora bien, aunque el alma se encuentra vinculada con la totalidad de la máquina-cuerpo, Descartes considera que ejerce sus funciones en una parte concreta de la misma: el cerebro. Siendo específicos, antes que en la totalidad del cerebro, el filósofo francés ubica el *Ego* en una glándula próxima a la zona de tránsito de los espíritus animales. Con ello, cualquier alteración de la glándula permite la interacción cuerpo-alma: “Asimismo debemos saber que, aunque el alma está unida a todo el cuerpo, hay en él una parte en la que ejerce sus funciones más particularmente que en todas las demás (...) Pero, examinando el asunto detenidamente, creo haber llegado a la evidencia de que la parte del cuerpo en la que el alma ejerce inmediatamente sus funciones no es el corazón ni tampoco todo el cerebro, sino solamente la más interior de sus partes, que es una determinada glándula muy pequeña, situada en el centro de su sustancia y suspendida encima del conducto a través del cual los espíritus de las cavidades anteriores se comunican con los de la posterior, de tal manera que los menores movimientos que se producen en ésta contribuyen mucho a cambiar el curso de esos espíritus, y recíprocamente, los más pequeños cambios que tienen lugar en el curso de los espíritus contribuyen en gran medida a cambiar los movimientos de dicha glándula” (477). La razón por la cual Descartes considera la mencionada glándula como la sede del alma, es la condición de singularidad que la caracteriza. Frente a la restante configuración del cerebro, que tiene dos partes al igual que el resto del cuerpo humano, el ser *una* permitiría el trabajo de unificación de las impresiones provenientes de los dos ojos o de los dos oídos. Si las dos impresiones visuales no se unificaran, el alma no tendría un único objeto temático sino dos, cuando en realidad es uno el que genera el estímulo. De este modo, su condición de unidad garantizaría la síntesis unitaria de las dobles percepciones de los objetos. Señalado esto entre los artículos treinta y treinta y tres, en el “Artículo 34” el filósofo francés indica aquí de forma crucial el modo en que acontece la interacción entre *Ego* y corporalidad, en función de dicha glándula. En este sentido, este artículo es vital en tanto que se expone contundentemente, a nuestro juicio, la forma en que se expresa la unidad psicósomática para Descartes: debido a que la glándula se encuentra alojada estratégicamente cerca de los conductos por los cuales circulan los espíritus animales, la interacción entre *res cogitans* y *res extensa* tiene lugar en cualquier momento en que ella tenga actividad. Ahora bien, la actividad de la glándula puede tener dos fuentes: primero, puede ser estimulada por el *Ego*. Cuando éste la estimula, genera un movimiento en ella que se traslada a los espíritus y estos, por vía de los nervios, viajan hasta los músculos para que la *volición* del alma tenga expresión orgánica. Vale recordar aquí que el principio originario del movimiento es, para Descartes, la sangre sutil; esto es, los espíritus animales. Sin ellos, y aunque el alma deseara mover al cuerpo, no tendría lugar desplazamiento de ninguna especie. Son condición de posibilidad del movimiento orgánico y, por esto, son el principio corporal del movimiento. La volición del alma es “principio”, a nuestro juicio, sólo en un segundo grado. Principio psíquico del movimiento, pero siempre en segundo grado de importancia respecto del principio corporal (Cfr. Artículo 38: “Ejemplo de los movimientos del cuerpo que acompañan a las pasiones y no dependen del alma” y Artículo 41: “Cuál es el poder del alma respecto del cuerpo”). La segunda fuente de la actividad glandular es la percepción de los objetos, que, a través del estímulo orgánico, pone en movimiento a los espíritus que, viajando por la sangre,

inmediatamente por todas las partes del cuerpo, sino solamente por el cerebro, o quizá incluso sólo por una parte muy pequeña de éste” (Descartes, 1997: 78).

2.1.1. A modo de conclusión

De esta consideración cartesiana sobre la naturaleza del *Ego*, debe anotarse el modo en que el filósofo francés asocia el alma –en un primer momento– a lo que podríamos pensar, en clave aristotélica, bajo la figura de las facultades nutritiva, motora, sensitiva e intelectual. Tenemos aquí un primer punto de entrecruzamiento entre la filosofía cartesiana y la del Estagirita, respecto de la naturaleza de la subjetividad –en el primer caso– y de la vida –en el segundo. No parece haber distinción en los aspectos con los que asocia el alma, en términos generales, al menos en una primera medida. Hay que anotar, igualmente, que subjetividad y cuerpo no se encuentran disueltos en Descartes de forma radical: la investigación traza una distinción entre ambos sin resquebrajar la unidad. Esto es importante, porque no habría disputa, al menos aparente, entre Descartes y Aristóteles en lo que se refiere al hecho general de que alma y cuerpo son uno solo. Vale aclarar que, en el caso del Estagirita, la unidad se pensará en términos de esencia, entelequia y forma específica, cosa que no tiene lugar en el vocabulario cartesiano. En el caso del francés, la figura de la creación divina y la concepción mecanicista del cuerpo son el eje del análisis.

Ahora bien, al dejar de lado funciones del alma como alimentación y movimiento, claves para la vida en Aristóteles, Descartes reconduce las formas de la vida del Estagirita al ámbito de la subjetividad, puesto que *imaginación, intelección, deseo y sensación* no son

llegan hasta la glándula y transmiten la percepción sensible a ella y, en consecuencia, al *Yo* allí ubicado. Así las cosas, el alojamiento del alma en la glándula asegura el entrecruzamiento, la mezcla de ésta con el cuerpo-máquina, a la vez que da cuenta de la relación bidireccional que se establece entre ellos: “es posible añadir ahora que la pequeña glándula, sede principal del alma, está suspendida de tal modo entre las cavidades que contienen estos espíritus que puede ser movida por ellos de tantas maneras diferentes como diferencias sensibles hay en los objetos; pero que puede también ser diversamente movida por el alma, la cual es de tal naturaleza que recibe tantas impresiones diferentes, es decir, tiene tantas percepciones distintas, como diversos movimientos se producen en esta glándula; así también, recíprocamente, la máquina del cuerpo está compuesta de tal modo que, por el mero hecho de que esta glándula es diversamente movida por el alma o por cualquier otra causa que pueda serlo, impulsa a los espíritus que la rodean hacia los poros del cerebro y éstos los conducen, a través de los nervios, hasta los músculos, mediante lo cual les hace mover los miembros” (477/478).

cosas distintas que expresiones del pensamiento. Para el Estagirita, una definición general de alma debe ser nutrida desde un análisis caso a caso de las facultades de la misma. Esta “casuística” (por llamarla de algún modo) reveló no sólo la relación conceptual entre vida y alma, sino que derivó en formas específicas de la vida, definidas desde y en función de las facultades del alma. Podríamos decir, en términos generales y de manera no específica, que para Aristóteles hay tantas formas de vida como facultades: vida en función de la alimentación, en función del tacto (imaginación, deseo y movimiento), en función del discurso y del intelecto. Entre tanto, Descartes parece fijar su atención sólo en un grupo de estas, las cuales pueden ser asociadas al *Yo* sin remitir a condición material alguna. Este desplazamiento inherente al análisis de Descartes, contiene lo que nosotros juzgamos como una erosión de la amplitud del fenómeno de la vida –en Aristóteles, en tanto que la retrotrae a las fronteras de la subjetividad, tornando con esto los modos de cristalizarse el vivir en formas del *cogitare*.

En el caso específico de las *pasiones*, pensadas por Descartes en términos generales como formas de la percepción, aunque puedan tener su origen en el cuerpo o en objetos externos, no son algo propio de la corporalidad. La afección la sufre el alma. Entre tanto, el inteligir puro, el imaginar y el dudar son actos voluntarios de la subjetividad. Pueden remitir, en segundo grado, al cuerpo, pero pueden también quedarse insertos en las fronteras del alma, como cuando ésta se entiende a sí misma. La imaginación, aunque remita a la naturaleza corpórea, presupone la espontaneidad del *Ego* que se vuelve sobre eso corpóreo. Así, antes que fundarse en lo sensible, tiene su punto origen en el *Yo*. Alma y cuerpo son una unidad, por lo cual la relación entre ellas es bidireccional. No obstante este hecho, la unidad que constituyen no niega la *diferencia* que distingue sus esencias: uno es siempre *cogito*, es quien piensa, y el otro *extensión*, es –como diremos en las próximas líneas– quien *se mueve*.

Pensemos lo dicho desde este horizonte: para Aristóteles, las facultades del alma (excepto el intelecto) no pueden ser analizadas más allá del cuerpo en tanto que son entelequia del mismo. Si bien el órgano y la facultad se diferencian en su esencia, pues el órgano es armonía y la facultad no, coinciden en la actualización de la facultad, pues ésta se

lleva a cabo en órganos específicos: “*El órgano primario es, por su parte, aquel en el cual reside semejante potencia. Desde luego que la potencia no se distingue realmente del órgano pero su esencia es distinta...*” (Aristóteles, *De anima* II, 11 424a 25. Las cursivas son nuestras). Como el filósofo francés distinguió la esencia de ambas regiones –subjetiva y objetiva– bajo criterios radicalmente opuestos (pensamiento y extensión), el alma en su actividad esencial no presupondrá, como en Aristóteles, el cuerpo; de este modo, se reconducen las formas de pensar la vida, en su vínculo originario con el cuerpo natural organizado, hacia la frontera de la subjetividad: el sentir no es sentir en los órganos ni se funda en el órgano. Antes bien, el sentir cartesiano es actividad intelectual, percepción de la mente antes que del cuerpo. Ver, en Aristóteles, es actualizar la potencia que está, que se aloja, en el ojo. Contrario a esto, Descartes no *ve* la extensión de la cera con sus ojos. Ve su color o huele su aroma, pero no *ve* lo que hace cera a la cera con sus órganos, sino con la mente. Así mismo, el inteligir puro no presupone condición material u orgánica: una figura geométrica de mil lados puede ser analizada y escrutada por el *Ego*, sin que esto presuponga materialmente la existencia de la figura o los ojos que la vean.

Al trasladar este análisis hacia *Las pasiones del alma*, se obtiene un resultado similar: lo propio del cuerpo es el movimiento y lo propio del alma los pensamientos. Los movimientos acontecen en base a la constitución muscular del ser vivo. El alma puede generar dichos movimientos desde la *volición*: “...las otras [acciones del alma,] son acciones que terminan en nuestro cuerpo, como cuando, por el simple hecho de que tenemos la voluntad de pasearnos, nuestras piernas se mueven y andamos” (Descartes, 2011: 471). Sin embargo, para Descartes, la *volición* a causa del alma puede ser tomada –a nuestro juicio– como principio de movimiento sólo en un segundo grado, pues el moverse es propio del cuerpo y el principio fundamental del movimiento orgánico *es* el cuerpo mismo, o mejor dicho, otros cuerpos diminutos dentro del cuerpo humano; así, sin estos cuerpos diminutos no habría movimiento alguno, aunque el alma quiera mover el cuerpo. El “Artículo 8” de *Las pasiones del alma* piensa de forma específica el *principio* del movimiento local y el desplazamiento de los seres vivos, y lo ubica en el calor que hay en el corazón a causa de la sangre:

Pero lo que no se sabe corrientemente es el modo como estos espíritus animales y estos nervios operan en los movimientos y en los sentidos ni cuál es el principio corporal que los hace actuar. Por eso, aunque ya me haya referido a ello en otros escritos, no puedo dejar de decir aquí, sucintamente, que mientras vivimos hay un calor continuo en nuestro corazón, una especie de fuego mantenido en él por la sangre de las venas, y que este fuego es el principio corporal de todos los movimientos de nuestros miembros” (Descartes, 2011: 466).

Es importante anotar que el movimiento se asociará en el “Artículo 10” con una forma sutil de la sangre, y esta forma sutil de sangre, que es principio originario de movimiento, son los *espíritus animales*. En el artículo referenciado, Descartes comenta que la sangre se expande por todo el cuerpo, pero de forma preferente se dirige al cerebro. Ahora, como el cerebro tiene conductos demasiado pequeños, sólo la parte más sutil de la sangre puede ingresar. Cuando la sangre entra, los espíritus animales que se allí ubican salen y se desplazan, por vía de los nervios, hasta los músculos; lográndose con esto que adquieran movimiento. Así, el movimiento tiene tanto su origen como su expresión en los cuerpos antes que en el alma:

Y la razón por la cual van a parar a él, antes que a ningún otro lugar, es que toda la sangre que sale del corazón por la arteria mayor se dirige directamente hacia este sitio y, al no poder entrar toda en él, debido a que no hay más que unos pasos muy estrechos, pasan solamente las partes más agitadas y más sutiles, mientras que el resto se expande por todos los demás sitios del cuerpo. Pues bien, justamente estas partes muy sutiles de sangre componen los espíritus animales, para lo cual no necesitan experimentar ningún otro cambio en el cerebro, sino que en él quedan separadas de las partes de sangre menos sutiles, pues lo que aquí llamo espíritus no son sino cuerpos y no tienen otra propiedad que la de ser cuerpos muy pequeños y que se mueven muy rápidamente, como las partes de la llama que sale de una antorcha de manera que no se detienen en ningún sitio y que, a medida que algunos de ellos entran en la cavidad del cerebro, salen también algunos otros por los poros que hay en su sustancia, los cuales los conducen a los nervios y desde aquí a los músculos, lo que les permite mover el cuerpo de las distintas maneras en que puede ser movido.” (Descartes, 2011: 467).

Esta independencia del movimiento respecto del alma es clarificada por Descartes en el “Artículo 16”, cuyo título es por sí mismo sugerente: “Cómo todos los miembros pueden ser movidos por los objetos de los sentidos y por los espíritus sin ayuda del alma”. En este punto específico, el filósofo francés se concentra en los movimientos involuntarios ¿por qué? Porque con ello piensa la posibilidad de que existan movimientos que no presupongan, en sentido alguno, *voliciones* del alma. Respirar, masticar y caminar son, para Descartes, completamente inconscientes y, por tanto, se llevan a cabo aunque el alma no lo mande en cada caso. Caminar lo es, porque no se decide conscientemente en cada paso el mover el pie; es decir, que no hay *volición* de fondo en cada desplazamiento. Aquí el principio de movimiento se hace mucho más evidente: son los espíritus animales que se alojan en los músculos los que permiten el funcionamiento mecánico del cuerpo:

...de suerte que todos los movimientos que hacemos sin intervención de nuestra voluntad (como ocurre a menudo cuando respiramos, cuando andamos, cuando comemos y, finalmente, cuando ejecutamos todos los actos que nos son comunes con los animales) no dependen sino de la conformación de nuestros miembros y del curso que los espíritus, excitados por el calor del corazón, siguen naturalmente en el cerebro, en los nervios y en los músculos, de la misma manera que el movimiento de un reloj es producido exclusivamente por la fuerza de su resorte y la forma de sus ruedas (Descartes, 2011: 471)

Así las cosas, la distinción cartesiana entre cuerpo y alma pone de relieve una diferencia radical entre Descartes y Aristóteles respecto de la naturaleza del movimiento. Para el primero es algo completamente corporal. Si bien abre la posibilidad, en distintos “Artículos” de la primera parte, de pensar el alma como el principio del movimiento orgánico, la asociación que establece entre movimiento y cuerpo es tan radical que reduce el campo de acción del *Ego*, tomado como fuente del desplazamiento o del movimiento local. El pasaje citado, en que hace referencia a los movimientos involuntarios, revela de forma absoluta el límite que tiene la *volición* respecto del cuerpo-máquina: si bien es cierto que, porque el alma lo desee, los brazos pueden moverse sin razón o finalidad alguna, también es cierto que la respiración no presupone, de manera alguna, las *acciones* del *Yo*;

antes bien, este movimiento tiene un principio únicamente orgánico. Con esto, consideramos que Descartes traza un límite territorial a la *volición* en el movimiento: sólo las formas conscientes de desplazamiento parecen tener como principio la voluntad anímica; sin embargo, no podemos olvidar que, sólo por el hecho de que la voluntad lo quiera el cuerpo no se movería de forma necesaria. Antes bien –insistimos– sin la presencia de los *espíritus animales* la mente no generaría variación corporal alguna. Pensémoslo de este modo: si se da el caso de que el cuerpo-máquina haya sufrido un daño en los nervios que interrumpa el tránsito de los espíritus, como podríamos pensar cartesianamente que le ocurre a las personas paraplégicas, por más que conscientemente el sujeto desee e intente mover sus extremidades inferiores, no lo logrará. De aquí se desprende, a nuestro juicio, que si bien el alma puede mover el cuerpo, sólo podríamos pensarla como principio de movimiento en segundo grado, en la medida en que la volición implica la disposición del cuerpo para moverse, presupone, en último término, que los espíritus animales estén allí para poder mover. En contraste con esto, los espíritus animales no requieren de volición alguna; es decir, no presuponen la presencia del alma para que el movimiento tenga lugar en el cuerpo-máquina: pestañear acontece sin necesidad de un acto consciente. Dicho de otro modo: el movimiento no presupone el alma ni su facultad motriz, en la medida en que el *Yo* no tiene facultad motriz. El *Ego* es pensamiento.

Aristóteles, a diferencia de Descartes, sí piensa el principio del movimiento orgánico, sí y sólo sí, con el alma. Tal cual se indicó en su momento, el concepto mismo de vida orgánica que desarrolla el Estagirita se funda en una concepción específica de movimiento. La definición de vida, tomada desde la facultad nutritiva como alimentación, crecimiento y muerte, la edifica Aristóteles en base a su comprensión del nacimiento, desarrollo y deterioro del cuerpo como forma de movimiento por generación y corrupción. No olvidemos esto, aunque suene a perogrullada: un cuerpo vivo se diferencia del inerte porque vive. Ahora bien, vive, en esencia, porque se mueve; es decir, porque nace, se alimenta, crece y muere. Un cuerpo vivo es aquel que tiene alma y es, en último término, el alma el principio de este movimiento. Así mismo, el movimiento por locomoción del viviente implica la actualización de una facultad motriz. Se vive en función de las

facultades, y el movimiento orgánico presupone tanto el objeto de deseo como la actualización de las facultades motriz y desiderativa, en cada caso, pues de ello depende la locomoción del animal. Alma y facultad son conceptos que no se disocian en el Estagirita. Definir el alma implica analizar las facultades y su actualización. La locomoción requiere, dijimos, como condición de posibilidad, la actualización de las facultades motriz y desiderativa del alma. Salta a la luz la diferencia: mientras que para Descartes el movimiento es algo pre eminentemente corporal, para Aristóteles implica originariamente el alma. El *Ego* cartesiano no tiene facultad motriz: duda, imagina, entiende y quiere. En contraste, el alma aristotélica y la vida orgánica tienen lugar sólo porque el alma es principio de movimiento en distintos sentidos²⁴; y, específicamente, el alma de Aristóteles cuenta con aquello extirpado del *Yo*: la potencia motora.

Vemos entonces que, aunque coincidan en el carácter unitario de alma y cuerpo, al menos en teoría, y aunque Descartes asocie de entrada el alma a las mismas actividades que Aristóteles, la distinción entre el ámbito del cuerpo y de la mente traslada el horizonte de la actividad psíquica, pues ya no es en el cuerpo, en los órganos, donde las actividades del alma se expresan de forma fundamental, sino que es la región de la subjetividad en la que tienen lugar deseo, imaginación e intelección. Por su parte, movimiento local y alimentación ya no son algo propio del alma: el alma afirma, niega, duda, quiere, no quiere, siente o no, pero no da lugar de forma primaria al movimiento por generación y corrupción ni al movimiento local, ya que carece de potencia motriz. Con esto se restringen las actividades del alma y el lugar en que se manifiestan: de la unidad pasaron a expresarse en la pura región del *Ego*:

Encuentro en mí, además, facultades de ciertos modos especiales de pensar, como las facultades de imaginar y sentir, sin las cuales puedo entenderme por completo clara y distintamente, pero no puedo entenderlas, a la inversa, a ellas sin mí, esto es, sin una substancia inteligente en la que estén; pues incluyen cierta intelección en su concepto

²⁴ Otro tipo de movimiento analizado por Aristóteles, es el movimiento por *alteración*. Este tipo de movimiento lo sufre, para Aristóteles, el organismo viviente en virtud del alma: encolerizarse tiene un principio psíquico, pero su expresión es material. Dicho de otro modo, la alteración anímica tiene lugar en el compuesto psicósomático. Para Descartes, en cambio, los sentimientos y emociones son tipos de *pasiones* y tienen lugar, en tanto que formas del *cogito*, exclusivamente en el alma.

formal, por lo que percibo que se distinguen de mí como los modos de la cosa. Reconozco también otras facultades, como cambiar de lugar, presentar diversas figuras y otras semejantes, que tampoco pueden entenderse, como las precedentes, sin que estén en alguna substancia, ni por lo tanto sin que ésta exista; sino es evidente que estas facultades, si verdaderamente existen, deben estar en una substancia corpórea, es decir, extensa y no inteligente, porque en su concepto claro y distinto se contiene ciertamente alguna extensión, pero absolutamente ninguna intelección (Descartes, 1997: 71/72).

CAPÍTULO III

EDMUND HUSSERL: DE LA FILOSOFÍA COMO FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

Por lo que toca a la fenomenología, quiere ser una ciencia descriptiva de las ciencias de las vivencias puras trascendentales...

Edmund Husserl

Y entonces aludí a la meditación cartesiana sobre la duda y a la esfera de datos absolutos (esto es, el círculo de conocimiento absoluto) que queda comprendida bajo el título de «evidencia de la cogitatio»

Edmund Husserl

Por ende, queda este ser como “residuo fenomenológico”, como una región de ser, en principio sui generis, que puede ser de hecho el campo de una nueva ciencia –de la fenomenología.

Edmund Husserl

El orden que seguirá el presente capítulo, tomará como eje central la reflexión fenomenológica desarrollada por Edmund Husserl durante sus primeras décadas de trabajo. En este sentido, nos fijaremos puntualmente en lo que llaman autores como Zahavi (2003) e Iso Kern (1997) el *camino cartesiano*²⁵ de la fenomenología husserliana, con el fin de

²⁵ En su artículo “Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl”, Iso Kern (1997) caracteriza el llamado camino cartesiano de la fenomenología husserliana a partir de cuatro elementos específicos: 1. El establecimiento de la filosofía como ciencia estricta, en tanto que fundada indubitablemente en un punto arquimédico: “El comienzo lo constituye una idea de la filosofía como una ciencia absolutamente fundamentada (...) una ciencia que se construye desde un comienzo absoluto...” (260); 2. La puesta en práctica de una epoché fenomenológica que, en tanto que desconexión de la tesis general de la actitud natural, permita el acceso al de partida indubitable para la consecución de la filosofía como ciencia estricta: “En segundo lugar, hay que mirar en torno buscando un conocimiento o una evidencia absolutos (...) El filósofo que comienza absolutamente debe, por tanto, practicar una *epoché* frente a la creencia en el mundo y, con esto, también frente a todo conocimiento del mundo, sea éste de naturaleza científica o precientífica, es decir, debe dejarlo sin validez” (260); 3. Aplicada la epoché, se revela la región de la conciencia como el fundamento último de la empresa fenomenológica: “Se plantea la pregunta de si queda todavía algún conocimiento válido cuando todo el conocimiento trascendente del mundo se deja sin validez. La pregunta debe responderse afirmativamente: queda el *cogito* del que filosofa, el objeto de conocimiento inmanente, que es absolutamente evidente. Se ha ganado así el comienzo absoluto” (260); 4. Ganado el *cogito*, se revela en la región de la inmanencia el carácter propio de la conciencia en su relación originaria con el mundo, pensado ya no desde la tesis general de la actitud natural, sino como correlato intencional de la subjetividad: “El *cogito* porta en sí intencionalmente, y en este sentido inmanentemente, el mundo entero como *cogitatum*” (260).

poner de relieve la manera en que la filosofía se tornará fenomenología trascendental en tanto que tiene como objeto temático fundamental la región de la conciencia pura. Nos concentraremos, entonces, en algunos textos fundamentales de la primera época de trabajo filosófico de Husserl, tales como las *Investigaciones lógicas*, *La idea de la fenomenología* y las *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (I).

El punto de partida idóneo, a nuestro juicio, para iniciar la breve aproximación que proponemos a la fenomenología husserliana, lo ubicamos en el problema de la fundamentación del conocimiento científico. Con Descartes, se puso de relieve la manera en que la búsqueda de un conocimiento certero e indubitable, lo condujo al continente de la subjetividad. Si tomamos esto como horizonte analítico, podemos encontrar una solución de continuidad –al menos próxima– entre los postulados cartesianos y la temprana fenomenología husserliana. En el prólogo a la primera edición de las *Investigaciones lógicas*, Husserl comenta que las *Investigaciones* tienen su germen en los cuestionamientos y problemas abordados en torno a las matemáticas. Las meditaciones filosóficas emprendidas por Husserl le revelan un hecho fundamental: la imposibilidad que tiene la lógica de su tiempo de fundamentar las matemáticas y la ciencia en general, cuando su labor principal debe ser brindar las bases para el conocimiento científico: “Cuanto más hondo penetraba con mi análisis, tanto más adquiría conciencia de que la lógica de nuestro tiempo no basta a explicar la ciencia actual, siendo ésta, sin embargo, una de sus incumbencias principales” (Husserl, 2006:21).

Dentro de este horizonte investigativo se circunscribe la crítica al psicologismo planteada por Husserl: en su trabajo en torno al concepto de número, el punto de partida del fenomenólogo fue la fundación psicológica de la lógica. No obstante, algunas inconsistencias derivadas de los fundamentos psicológicos de la lógica de las ciencias deductivas (y la lógica en general –al decir de Husserl), lo impulsaron a poner en tela de juicio el punto de partida, a saber: el pilar psicológico de fundamentación. La consecuencia que se generó de forma inmediata, fue la necesidad de ofrecer al conocimiento científico un nuevo fundamento, en tanto que se brindaba –a su vez– un nuevo pilar a la lógica misma. Si pensamos a la lógica como las columnas en las que se sostiene el edificio, el cimiento en

que se asientan dichas columnas no puede tener, a juicio de Husserl, un carácter endeble, esto es, psicológico; por ello, Husserl –en franca consonancia con Descartes– intenta pensar desde sus *Investigaciones lógicas* un nuevo fundamento del conocimiento y de las ciencias en general:

Tanto más me inquietaba, pues, la fundamental duda de cómo se compadecería la objetividad de la matemática –de toda ciencia en general– con una fundamentación psicológica de lo lógico. De este modo empezó a vacilar todo mi método, que se sustentaba en las convicciones de la lógica imperante –explicar lógicamente la ciencia dada mediante análisis psicológico–, y me vi impulsado en medida creciente a hacer reflexiones críticas generales sobre la esencia de la lógica y principalmente sobre la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido de conocimiento (Husserl, 2006: 22).

Lo aquí indicado se evidencia en la forma en que Husserl caracteriza su investigación: por un lado, las *Investigaciones lógicas* ponen de relieve un desvío de sus análisis filosóficos de las matemáticas, a la par que evidencian –por otro lado– el intento de dar lugar a una “...*nueva fundamentación de la lógica y de la teoría del conocimiento...*” (Husserl, 2006: 23).

En su *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Wilhem Szilasi (1973) pone sobre la mesa este vínculo que intentamos anunciar entre Husserl y la tradición filosófica occidental. A juicio de Szilasi, Husserl asume como una de sus tareas fenomenológicas –quizá como la primera– el proyecto moderno de fundamentación rigurosa del conocimiento científico. Descartes dejó de lado los sentidos como base; entre tanto, Husserl desplaza el fundamento psicológico de la ciencia. Salvando las distancias, podríamos decir que, en cierta medida, el fenomenólogo responde al interés filosófico de la modernidad:

Nuestra primera tarea consiste en ligar los comienzos filosóficos de Husserl con los grandes problemas de la historia de la filosofía. Es característico de la filosofía moderna considerar, apartándose de la tradición y poniéndose límites, la fundamentación de las ciencias como su tarea principal. Esa meta es ya decisiva para Aristóteles, pero se impone verdaderamente solo desde comienzos del siglo XVII, con

Descartes, Leibniz y Kant (...) Esta aspiración lo lleva, al comienzo de su trabajo científico, con las *Investigaciones lógicas*, a conquistar un fundamento inicial mediante la descripción de los procesos cognoscitivos (Szilasi, 1973: 24).

En este punto parecen coincidir los análisis de Szilasi con el abordaje interpretativo realizado por Zahavi (2003) en *Husserl's phenomenology*. Para este último, el punto de partida de la fenomenología husserliana en sus *Investigaciones lógicas*, no es sólo la disputa con el psicologismo de la época, sino la intención de ir más allá del psicologismo, en un franco intento de refundar la lógica y, con ello, la ciencia misma. En este orden de ideas, el proyecto fenomenológico husserliano pretende revelar, a juicio de Zahavi, las condiciones de posibilidad del conocimiento científico, dentro de los límites de una lectura pura-formal. Así, Husserl no se interroga por el conocimiento desde la situación concreta-empírica de un sujeto cognoscente (psicologismo), sino que piensa de modo específico las leyes y elementos ideales que constituyen el saber de un modo universal: “According to Husserl, this position commits the error of ignoring the fundamental difference that exists between the domain of *logic* and *psychology*. Logic (...) is not an empirical science and is not at all concerned with factually existing objects. On the contrary, it investigates ideal structures and laws...” (Zahavi, 2003: 8).

La primera parte de las *Investigaciones*; esto es, los “Prolegómenos”, contienen la crítica de Husserl al psicologismo, a la par que ponen de relieve, junto con la crítica, la concepción pura de la lógica. Para Zahavi, el paso de los “Prolegómenos” al tomo II de las *Investigaciones lógicas*, presupone el intento de vincular la idealidad y carácter a priori, propio de la lógica pura, con las condiciones subjetivas del conocimiento. Es decir, aclarar las condiciones de posibilidad del conocimiento humano implica, en último término, exponer el modo en que la lógica adquiere validez ya no objetiva, sino subjetiva. Para lograr esto, Husserl despliega un análisis de la intencionalidad como contraparte de la crítica al psicologismo, pues sólo es posible demostrar el carácter universal (no factual) de los principios lógicos fijando la atención en la conciencia y en su correspondiente relación con los fenómenos: “Thus, if we wish to clarify the true status of ideal logical principles or real physical objects we have to turn toward the subjectivity that experiences these

principles and objects, for it is only there that they show themselves as what they are” (Zahavi, 2003: 12). De esto se desprende, dice Zahavi, una inversión temática en la fenomenología husserliana, en tanto que el eje de preocupación ya no es el objeto, sino la subjetividad: aclarar los actos de la conciencia es la etapa final de refundación de la lógica y, con ello, del conocimiento científico: “Despite Husserl's strong criticism of psychologism, his interest in the fundamental problems of epistemology made it necessary for him to return to consciousness” (Zahavi, 2003: 12). Esto es: la vía de fundamentación del conocimiento es el esclarecimiento de la estructura a priori de los actos intencionales.

Este giro que comenta Zahavi, resulta crucial en nuestro intento de aproximación a los textos fenomenológicos tempranos de Husserl, pues revela el modo en que, de la mano del intento de fundación del conocimiento científico, corre parejo la necesidad de poner en el foco del análisis a la subjetividad. Así las cosas, y siguiendo aquí a Szilasi y a Zahavi, podemos arriesgarnos a señalar que existe un hilo conductor que vincula los trabajos de Husserl con los de Descartes, en lo que se refiere específicamente, por un lado, a la pretensión de dotar de una nueva base el conocimiento²⁶ y, por otro lado, a la necesidad de vincular el proceso de fundación con la conciencia pura o con el *Ego cogito*. Tomando estos elementos como puntos de partida, lo que sigue de este segundo acápite del capítulo, intentará poner de relieve la manera en que la fenomenología husserliana, al menos hasta 1913, se encuentra caracterizada por la pretensión de fundación de la ciencia y de la razón, y la consecuente vuelta sobre la conciencia pura, como resultado de este proyecto fundacional. En este sentido, la fenomenología se revelará, a nuestro juicio, como filosofía de la conciencia pura, en lo que se refiere específicamente a las categorías de intencionalidad, constitución, noesis y noema.

²⁶ Además de las indicaciones de Zahavi y Szilasi en torno al problema de la fundamentación del conocimiento en la fenomenología husserliana, podemos encontrar también los análisis que desarrolla Jesús Adrián Escudero (2011) en su introducción a *La idea de la fenomenología*. Siendo precisos, las primeras líneas de su introducción ponen de relieve de forma inmediata al lector lo que hemos intentado insinuar de forma aproximada hasta aquí, a saber: el carácter fundante que adquiere la reflexión fenomenológica respecto del conocimiento científico. De hecho, para Jesús Adrián Escudero, ésta fue la gran tarea que atravesó de principio a fin la filosofía de Edmund Husserl. Dice Adrián Escudero (2011): “Sin embargo, cuando uno se libera de este prejuicio inicial y empieza a prestar atención a sus textos, encuentra [en Husserl] a un autor que dedicó toda su vida y obra a la búsqueda infatigable de un fundamento absolutamente incuestionable del conocimiento” (11).

En una primera parada, intentaremos mostrar la manera en que las *Investigaciones lógicas* son desarrolladas por Husserl en el intento de dar lugar a una nueva teoría general de la ciencia. Nos concentraremos exclusivamente en algunos pasajes de los “Prolegómenos”, en tanto que ellos permiten evidenciar el modo en que la fenomenología tiene un punto de partida próximo a la reflexión filosófica cartesiana: la fundación del saber. En el siguiente apartado, nos detendremos en *La idea de la fenomenología*, con el objetivo de poner en evidencia el modo en que el problema de la fundación de la ciencia se torna, en las lecciones de 1907, de forma principal en crítica del conocimiento y, en segunda medida, en el intento de refundar la razón misma, recurriendo para ello a la región de la conciencia pura. Finalmente, en el apartado final intentaremos hacer patente el modo en que el trabajo fenomenológico deviene en *Ideas I*, en último término, en fenomenología trascendental, en tanto que intenta poner como eje de análisis de la ciencia fenomenológica a la subjetividad constituyente.

3.1. Las *Investigaciones lógicas* como proyecto fundante de la ciencia

El objetivo fundamental de las *Investigaciones*, tal cual se indica en el prólogo a la primera edición de la obra, es una fundamentación no psicológica de la lógica. Atendiendo a esta pretensión, el punto de partida del análisis husserliano es la puesta en juego de un *estado de la cuestión*, capaz de reflejar la precisa situación histórica de desarrollo de dicha ciencia. Retomando a John Stuart Mill, Husserl pone de relieve la imposibilidad de definir unitariamente a la ciencia de la lógica. Aunque el fenomenólogo no niega el desarrollo histórico de esta ciencia, ello no implica, a su juicio, que el tránsito temporal haya permitido su unificación conceptual o metodológica; antes bien, considera que hay una triple orientación en la lógica de su tiempo: *psicológica, metafísica y formal*.

Entre las tres tendencias, existe un primado de la perspectiva psicológica de la lógica respecto de las orientaciones metafísica y formal. Ahora bien, este primado no implica –en modo alguno– la anulación de las dos últimas tendencias. Indicativo debe ser el hecho de que Husserl habla de una propagación de las tendencias metafísica y formal de la

lógica, tomada dicha propagación como la contracara del dominio de la tendencia psicologista de la lógica:

...las cuestiones de principio discutibles, que se reflejan en las distintas definiciones de la lógica, siguen siendo discutidas; y por lo que toca al contenido doctrinal de las exposiciones sistemáticas, sigue siendo exacto –y acaso en mayor medida– que los distintos escritores se sirven de las mismas palabras para expresar distintos pensamientos (...) La parte en la cual encontramos mayor actividad, la de la lógica psicológica, no nos ofrece unidad de convicciones sino sólo en lo tocante a la delimitación de la lógica, a sus fines y métodos esenciales (Husserl, 2006: 35).

Este *estado de la cuestión* debe retrotraernos, indiscutiblemente, a la descripción kantiana de la metafísica en los prólogos a la *KrV*: campo de batalla antes que ciencia. En contraste con la posición del filósofo de Königsberg, para Husserl la lógica no parece haber alcanzado el camino seguro que se pregonaba en los prólogos de la *KrV*. Antes bien, la imposibilidad de unificar teórica y metodológicamente la lógica, a pesar del imperio psicologista, sólo sirve como premisa para afirmar el extravío de la ciencia de la lógica: “La circunstancia, empero, de que ensayos tan numerosos (...) para empujar a la lógica por el camino seguro de la ciencia, no permitan apreciar un resultado convincente, deja abierta la sospecha de que los fines perseguidos no se han aclarado de la forma necesaria...” (Husserl, 2006. 36). El indicado extravío de la lógica lo ubica Husserl en un hecho crucial: la relación bidireccional que se tiende entre *fines* y *definición de la ciencia*. Dice Husserl (2006): “Ahora bien, la concreción de los fines de una ciencia encuentra su expresión en la definición de la misma” (36). El fenomenólogo señala, en el segundo párrafo de los “Prolegómenos”, la forma en que toda definición particular de una ciencia entraña, necesariamente, el objetivo temático e investigativo de la misma. Para Husserl, toda evolución en la definición implica, a su juicio, no sólo un reflejo del proceso investigativo – pues la definición varía en función del curso de la investigación– sino que conlleva, a la par, un restablecimiento de los límites y del fin buscado:

Las definiciones de una ciencia reflejan las etapas de su evolución; con la ciencia progresa el conocimiento subsecuente de la peculiar índole conceptual de sus objetos,

de los límites y situación de su esfera. No obstante, el grado de adecuación de las definiciones (...) ejerce también su efecto retroactivo sobre el curso de la ciencia misma” (Husserl, 2006: 36).

Toda nueva definición de una ciencia, al poner los límites en la investigación, da lugar al establecimiento de las esferas en que acontece el investigar. En este orden de ideas, una definición que no acierte sólo puede conducir a un extravío de la ciencia, en tanto en cuanto fija inadecuadamente los límites que le corresponden. Así las cosas, y sin límites claros, el extravío invita no sólo a un angostamiento innecesario de la esfera de investigación, sino a una ampliación exacerbada de la misma. Este último caso es el de la lógica: ante una definición errónea, los fines son poco claros y los límites de las esferas de trabajo son trastocados:

En la siguiente investigación esperamos poner en claro, que la lógica tradicional y principalmente la lógica actual, de base psicológica, han sucumbido casi sin excepción a los peligros que acabamos de explicar, y que el progreso de los conocimiento lógicos ha sido seriamente dificultado por la errónea interpretación de los fundamentos teóricos y por la subsiguiente confusión de las esferas (Husserl, 2006: 36).

Aclarada la situación y la razón de la imposibilidad de la ciencia lógica de dar con sus fines, el siguiente paso dado por Husserl es exponer el horizonte definitorio de la lógica, desde el cual se genera el extravío. Pone de relieve cuatro aspectos constituyentes de la definición, que se expresan bajo rasgos excluyentes:

1. La lógica, o es una ciencia independiente o se funda en la psicología y la metafísica
2. La lógica, o es sólo formal o remite a la materia
3. La lógica, o es teórica o es práctica
4. La lógica, o es deductiva *a priori* o es inductiva

Estas cuatro posibilidades son reagrupadas, a su vez, en dos grupos: en el primero, se concibe a la lógica como una especie de práctica, no formal y fundada en la psicología. El segundo grupo, en contraste, piensa a la lógica desde su carácter independiente y formal:

Propiamente sólo hay dos partidos. La lógica es una disciplina teórica, independiente, independiente de la psicología y a la vez formal y demostrativa (...) Para el otro es una tecnología que depende de la psicología; con lo cual queda excluido de suyo que tenga el carácter de una disciplina formal y demostrativa (Husserl, 2006: 38).

Frente a esta doble posibilidad de comprensión de la ciencia lógica, Husserl es claro al indicar que no tomará partido alguno respecto de los dos horizontes definitorios que señala. Antes bien, el movimiento analítico husserliano es mucho más radical, pues, al no ubicarse ni en uno ni en otro, su ejercicio tiene el carácter de lo que atrevidamente podríamos llamar un “tránsito”: el paso inicial de la reflexión es la concepción técnica de la lógica. Aclarado “...su sentido y justificación...” (Husserl, 2006: 38), el siguiente paso es el establecimiento de un nuevo concepto de lógica, pensada como ciencia teórica, demostrativa, formal y, por tanto, independiente de la psicología. Esta nueva lógica será, tal cual lo indican Zahavi y Szilasi, la piedra angular de todo conocimiento:

Tomaremos como punto de partida la definición de la lógica como un arte, admitida en la actualidad casi universalmente, y fijaremos su sentido y justificación (...) *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* (Husserl, 2006: 38. Las cursivas son nuestras).

Husserl se embarca en los párrafos iniciales de “Capítulo 1” de los mismos “Prolegómenos” en una crítica radical del conocimiento científico. Dicha crítica apunta al modo en que la ciencia, pensada en términos generales, tiene lugar a partir de supuestos no clarificados. Dicho con puntualidad, Husserl considera que todo arte en general, y con ello piensa tanto las bellas artes como la ciencia, tienen lugar; es decir, operan, sin aclararse a sí mismas los principios desde los cuales se despliegan.

En el caso del artista, tanto el juicio estético como la actividad poética acontecen sin que el sujeto ponga de relieve los principios que determinan, primero, su producción artística y, segundo, los criterios con que se juzga o no una obra como bella. En lo que a las ciencias materiales se refiere, Husserl indica que en ella operan supuestos que intentan ser

clarificados a partir de una base metafísica. Específicamente piensa el fenomenólogo moravo, por ejemplo, en la comprensión euclidiana del espacio o en la creencia y demostración metafísica del mundo exterior. Llamativo es el hecho de que, para Husserl, el problema de los supuestos no clarificados no se agote en el simple ámbito de las ciencias materiales; antes bien, a su juicio, en las matemáticas operan también un conjunto de supuestos rectores de la investigación que no se hacen explícitos en momento alguno: se refiere puntualmente a la imposibilidad de: 1) determinar con firmeza los límites de aplicabilidad de los métodos matemáticos y 2) justificar la “eficacia lógica” (Husserl, 2006: 40) de los métodos cuyos límites no son claros.

La necesidad teórica de traer a la luz los principios²⁷ en que se funda todo proceder científico, se traduce indefectiblemente en la pretensión husserliana de la eliminación de supuestos. Podríamos indicar atrevidamente que, para Husserl, es menester que todo conocimiento científico goce de *claridad última* respecto de la base que lo sustenta. Ahora bien, en la medida en que la fundamentación metafísica, como indicamos, sólo se corresponde con las ciencias materiales, no es posible que la exigencia teórica de la superación de los supuestos pueda ser satisfecha por ella. Se requiere, antes bien, de un orden mucho más radical de fundamentación: que dé cuenta de todo conocimiento en general; esto es, que funde la ciencia en tanto que ciencia:

Otra cosa sucede con una segunda clase de investigaciones, cuya verificación teórica constituye igualmente un postulado indispensable de nuestras aspiraciones en orden al conocimiento; *dichas investigaciones afectan a todas las ciencias del mismo modo, porque se refieren –dicho brevemente– a lo que hace que las ciencias sean ciencias en*

²⁷ Vale aclarar aquí que los principios son, a juicio de Husserl, de dos tipos: principios esenciales y principios extraesenciales. Los principios esenciales parecen estar remitidos al carácter teórico de la ciencia. Es decir, tendrían relación con una fundamentación realizada dentro de los puros límites de la teoría y de la ley. Los principios extraesenciales, en contraste, no fundamentarían la ciencia desde “dentro” de la teoría, sino desde “fuera”: “Pero hay en segundo lugar puntos de vista *extraesenciales* para coordinar verdades de *una* ciencia. Como más inmediato mencionamos la *unidad del objeto*. Enlázanse en efecto todas las verdades que se refieren por su contenido a *uno y el mismo objeto individual o a uno y el mismo género empírico*” (195). A estos se añade lo que llama Husserl *otro* principio extresencial: “Es el que nace del interés valorativo unitario, es decir, el que está determinado objetivamente, es decir, el que está determinado objetivamente por un valor fundamental unitario” (196). Este principio *otro* se refiere específicamente al modo en que se relacionan de modo excluyente las ciencias materiales y las abstractas: las ciencias materiales se remiten al objeto, por exclusión de las abstractas, que fundan su unidad en principios teóricos internos.

efecto. 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 la palabra (Husserl, 2006: 40/41. Las cursivas son nuestras).

Lo dicho aquí por Husserl invita, innegablemente, a interrogarse por dicha *ciencia* de la ciencia; esto es, pone de cara al sujeto ante la pregunta que interroga por el nombre propio de lo que llama el fenomenólogo *teoría de la ciencia*. La respuesta de Husserl a este respecto es puntual: la nueva lógica, es decir, la lógica no psicológica y teórica, es la ciencia a la que le corresponde ser “...ciencia de la ciencia”. Husserl llega a esta conclusión, al tomar como punto de partida el esclarecimiento de la relación que se tiende entre *conocimiento científico* y *saber*. Si bien el primer elemento de la relación (conocimiento científico) presupone el segundo (saber), la ciencia no debe ser vista, simplemente, como una acumulación de actos particulares de conocimiento. En este sentido, aclarar la relación ciencia-saber reconduce irremediamente el análisis husserliano hacia el concepto de saber. Noción que se encuentra emparentada, para Husserl, con el concepto de *verdad*.

El saber de una situación concreta puede ser expresado en la verdad de una proposición dada: pensemos en “*S es P*” como una proposición verdadera que, en tanto que verdadera, implica *saber*, con certeza, que *S* es realmente *P*. No obstante este hecho, no es necesario que todo juicio verdadero se encuentre acompañado, en último término, de un *saber* de la situación objetiva. Husserl lo expresa así: “Pero esto solo no basta; pues no todo juicio justo (...), aunque concuerde con la verdad, constituye un *saber* del ser o no ser de dicha situación” (Husserl, 2006: 41), y ratifica lo dicho algunos párrafos más delante de la siguiente manera: “Hay innumerables proposiciones verdaderas, de cuya verdad sólo nos percatamos cuando las hemos «fundamentado» metódicamente; es decir, que, en estos casos y con respecto meramente a la proposición pensada, hay, sí, juicio, pero no hay evidencia...” (Husserl, 2006: 43). Testimonio crucial de lo aquí señalado, son los juicios en que se expresa la situación concreta en grados de probabilidad, antes que de modo certero: “Es altamente probable que *S*, dadas las circunstancias, sea *P*”. Para el fenomenólogo, sólo

el primer caso constituye, en sentido estricto, conocimiento. De este modo, es sólo en la certeza de la situación, y no en la probabilidad de la misma, en donde se ubica el saber.

En la medida en que el saber implica certeza de lo dicho en el juicio resuelto, Husserl lo asocia con un concepto fenomenológico clave: la *evidencia*. En este sentido, hay saber de *X* cuando hay *evidencia* de dicho *X*: “Para poder hablar de saber, en el sentido más estricto y riguroso, es necesaria además la evidencia, la luminosa *certeza* de que lo que hemos reconocido *es*, o lo que hemos rechazado *no es*” (Husserl, 2006: 41. Las cursivas son nuestras). Es menester señalar que, hasta este momento de las *Investigaciones lógicas*, la *evidencia* es pensada por Husserl (2006) como una forma de conocimiento pleno y total de aquello mentado en el juicio. Es por esto que define la evidencia, de modo tentativo, como “...una conciencia inmediata de la verdad misma” (42) o como el “...conocimiento absoluto de la verdad” (42). Dicho de otro modo, evidencia es certeza respecto de lo que se juzga en el juicio expreso; es decir, evidencia es certeza de lo existente y de lo inexistente²⁸.

Husserl indicó, como comentamos líneas atrás, que conocimiento científico y saber se encuentran inextricablemente vinculados. El saber, por su parte, es pensado en sentido estricto como evidencia; es decir, como *conocimiento pleno de*. En este orden de ideas, si la ciencia se retrotrae al saber, consecuentemente, ella debe tener su fundamento último en la evidencia: “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 de saber” (Husserl, 2006: 42). Sin embargo, y como también indica Husserl en el

²⁸ Es importante poner de relieve en este instante que, aunque las *Investigaciones lógicas* se encuentren atravesadas desde los “Prolegómenos” por el concepto de evidencia, Husserl sólo se vuelve de modo expreso sobre dicha categoría, al menos, hasta el capítulo quinto de la “Sexta investigación lógica”. En este orden de ideas, es el análisis del cumplimiento en el horizonte del problema del conocimiento el que permite al fenomenólogo brindar una definición expresa de la evidencia. Ahora bien, vale indicar que Husserl distingue entre un sentido laxo y uno estricto de evidencia. Con el sentido laxo, piensa el cumplimiento gradual de la intención significativa de una expresión, a través de percepciones parciales que, a través del escorzo y en un proceso gradual, terminan por cumplir lo mentado. En contraste con esta comprensión laxa, el sentido estricto de la evidencia es asumido como el cumplimiento radical y total de la mención en una percepción. En este sentido, antes que una síntesis escorzada, la evidencia apunta a la identificación plena entre la intención significativa y el objeto mentado, en la donación misma de dicho objeto: “Pero el *sentido riguroso* de la evidencia, en la *crítica del conocimiento*, se refiere a este último término infranqueable, al *acto de esta síntesis de cumplimiento más perfecta*, que da a la intención (...) la absoluta plenitud de contenido, la del objeto mismo. El objeto no es meramente mentado, sino *dado* –en el sentido más riguroso– tal como es mentado e identificado con la mención” (Husserl, 2006: 685).

inicio del párrafo sexto del capítulo primero de los “Prolegómenos”, el conocimiento científico no es mera acumulación de actos de saber, es decir, de evidencias. Antes bien, y aunque la ciencia, sus teorías y sus enunciados se retrotraigan hasta la *donación plena de la cosa misma* –pensada esta *donación plena* como evidencia–, ella (la ciencia) no se encuentra reducida únicamente a un inventario de evidencias. Lo propio del conocimiento científico es, a juicio de Husserl, la relación de fundamentación que se teje a partir de las distintas evidencias que constituyen el suelo primigenio de la ciencia. Dicho de otro modo: la ciencia se constituye en la unidad de fundamentaciones, jerárquica y sistemáticamente instituidas²⁹:

 Pero el concepto de ciencia y de su misión implica algo más que mero saber. cuando vivimos percepciones internas, aisladas o agrupadas, y las reconocemos como existentes, tenemos saber, pero estamos lejos de tener ciencia (...) Manifiestamente es necesario algo más, a saber: *conexión sistemática en sentido teórico*; y esto implica la fundamentación del saber y el enlace y en orden pertinentes en la sucesión de fundamentaciones.

 La esencia de la ciencia implica, pues, la unidad del nexo de fundamentaciones, en el que alcanzan unidad sistemática no sólo los distintos conocimientos, sino también

²⁹ Es menester realizar, en este punto, una indicación que consideramos crucial para el intento de ganar una visión general de la caracterización husserliana del conocimiento científico en su relación con la evidencia: Husserl comenta que la ciencia ofrece al sujeto una multiplicidad de saberes. Ahora bien, dicha multiplicidad no es, a juicio del fenomenólogo, inconexa. En sentido estricto, lo propio de la ciencia es la vinculación radical de las evidencias en distintas cadenas de fundamentación. Así pensado el asunto, el conocimiento científico implica un tránsito que va del cumplimiento del juicio en la donación de la cosa misma, hasta la forma más elevada de las fundamentaciones, a saber: las teorías. La ciencia es, en este sentido, unidad jerárquica y sistemática de fundamentaciones. Ahora bien, el carácter sistemático de la ciencia, expresado en la jerarquía de la fundamentación, no tiene lugar –para el fenomenólogo– como un mero capricho del hombre. No es una tendencia estética la que impulsa a la creación de una arquitectónica del saber, sino que la sistematización del conocimiento científico tiene lugar como correlato de la naturaleza misma de la verdad. Para Husserl, el reino de la verdad es, por sí mismo, sistemático y, por ello, progresivo. Por tanto, la ciencia – en tanto que tiene como fin la consecución de la verdad última– debe articularse en función de la arquitectónica misma del reino de la verdad: el orden y nexo jerárquico de las fundamentaciones obedece, en último término, al carácter “secuencial” y concatenado de la misma verdad: “En el hecho de que la forma sistemática nos parezca la más pura encarnación de la idea de saber y de que tendamos prácticamente a ella, no se exterioriza un rasgo meramente estético de nuestra naturaleza (...) El sistema inherente a la ciencia (...) no es invención nuestra, sino que reside en las cosas, donde lo descubrimos simplemente. La ciencia aspira a ser el medio de conquistar para nuestro saber el reino de la verdad (...) Pero el reino de la verdad no es un caos desordenado; rige en él la unidad de las leyes; y por eso la investigación y la exposición de las verdades debe ser sistemática...” (Husserl, 2006: 43).

las fundamentaciones mismas y con éstas los complejos superiores de fundamentaciones, que llamamos teorías... (Husserl, 2006: 42).

Si bien es cierto que, para Husserl, el conocimiento científico tiene su germen en el saber –entendido como evidencia, la evidencia, por su parte, no tiene lugar en todos los casos. Husserl enfatiza en el hecho de que, sólo bajo el supuesto de circunstancias normales, el conocimiento pleno respecto de lo que *es* o lo que *no es* acontece. Más allá de estos momentos paradigmáticos de evidencia, existen distintas vías y métodos de fundamentación de las proposiciones. Así, y aunque de golpe un juicio no sea saber, esto no implica que no pueda ser llevado, metódicamente, hasta la evidencia. Desde aquí abre Husserl las puertas a la *lógica*, pues es la necesidad de fundamentaciones jerárquicamente articuladas, que se retrotraen hasta la cosa en su donación, la que pone en el foco a la *teoría de la ciencia*: “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*” (Husserl, 2006: 43).

Aquí se ponen en juego dos elementos esenciales del análisis husserliano: primero, la posibilidad misma de la *lógica*, entendida como *teoría de la ciencia* y, segundo, su sentido normativo, práctico y teorético. Respecto del primer elemento, hay que indicar lo siguiente: la ciencia, como hemos repetido, presupone fundamentaciones. Estas fundamentaciones se articulan de manera ordenada. Ahora bien, el orden de las fundamentaciones no tiene lugar, considera Husserl, como resultado del puro azar. No es que una naturaleza divina haya querido que para acceder al conocimiento de *C*, haya que pasar antes por *A* y *B*. Antes bien, lo que subyace a las fundamentaciones de las ciencias son *leyes generales*. Husserl piensa, desde la geometría y la aritmética, un caso específico de *ley general* de la fundamentación bajo la figura del *silogismo*:

Caso 1:

P.M.: Todo triángulo equilátero es equiángulo

P.Mn.: “A-B-C” es un triángulo equilátero

C.: “A-B-C” es un triángulo equiángulo.

Caso 2:

P.M.: Todo número del sistema decimal que termine en par es, a su vez, un número par

P.Mn.: 364 terminar en cifra par

C.: 364 es un número par

Con estos ejemplos, el fenomenólogo pone en evidencia la manera en que fundamentaciones correspondientes a ciencias independientes pueden compartir una forma general de fundamentar; y en dicha forma común se expresa una *ley general* de fundamentación de las ciencias. Para este caso es la *ley del raciocinio*. A este respecto comenta Husserl:

Siempre que nos elevamos en forma de fundamentación desde ciertos conocimientos dados a otros conocimientos nuevos, es inherente al curso de la fundamentación cierta forma, que le es común con otras innumerables fundamentaciones. No hay ninguna fundamentación aislada; he aquí el hecho sumamente notable (Husserl, 2006: 45).

De lo dicho, se desprende que cada fundamentación no puede ser pensada como una fundamentación *sui generis*; es decir, única e irrepetible. De ser así, no habría posibilidad del conocimiento científico mismo, pues nada podría aprenderse de lo hecho en investigaciones pasadas, nada podría acumularse ni sistematizarse. La ciencia sería simplemente una casuística de fundamentaciones particulares: “El hecho de que existan fundamentaciones no basta al respecto. Si éstas careciesen de forma y de ley (...) no habría ciencia” (Husserl, 2006: 46). En franca coincidencia con lo anterior, Husserl indica contundentemente que, así como no hay fundamentaciones *sui generis*, tampoco podría hablarse de una especie de “incommensurabilidad” de la fundamentación por esferas del conocimiento. Así las cosas, para el fenomenólogo no puede haber una restricción de la fundamentación, ni en especie ni en género, puesto que hay formas que traspasan los distintos dominios científicos:

Y aunque las fundamentaciones correspondientes no varían con las distintas clases de objetos, pudiera ser que se dividiesen rigurosamente, según ciertos conceptos de clase, muy generales, por ejemplo, los que deslindan las esferas de las distintas ciencias (...) Sin embargo, es patente que tampoco esto ocurre, como ya enseña el ejemplo anterior [de la ley del raciocinio] (Husserl, 2006: 45).

Vale aclarar aquí que, aunque exista una transitividad de la forma de la fundamentación que traspase esferas del conocimiento, no por ello no puede decirse que hay fundamentaciones que responden a dinámicas internas de los distintos dominios científicos. Dicho de otro modo: si bien es cierto que las fundamentaciones no se reducen a una esfera dada, también es cierto que cada esfera puede contar con fundamentaciones que se corresponden específicamente con la naturaleza de su objeto temático. En este sentido, la forma que adquiere la fundamentación en un área del conocimiento responde al modo en que se dan los vínculos en la realidad objetiva estudiada:

Lo primero obedece a la existencia de formas típicas, que son comunes a todas las ciencias; lo segundo a la existencia de otras formas, que tienen una relación especial con la especialidad de distintas ciencias (...) En la naturaleza general de los objetos de la esfera correspondiente radican ciertas formas de conexiones objetivas, y ésta determinan a su vez peculiaridades típicas en las formas de fundamentación preponderantes justamente en dicha esfera (Husserl, 2006: 47).

Es en este entrecruzamiento del carácter restringido y –a la vez– general de la forma de las fundamentaciones donde Husserl salva la posibilidad de su teoría de la ciencia: así como las fundamentaciones que responden a objetos temáticos determinados garantizan la existencia de los dominios científicos, así mismo las fundamentaciones que dan lugar a leyes generales, auspician la idea de una *lógica* pensada como teoría general de la ciencia: “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* (...) hace posible, por otra parte, una *teoría de la ciencia...*” (Husserl, 2006: 47).

Ahora bien ¿qué es lo propio de la *lógica*, en tanto que teoría general de la ciencia? Esto es ¿a qué nos remite este carácter fundante de la *lógica* respecto de la actividad científica? Para dar respuesta a estas preguntas, hay que fijarnos en el segundo elemento: la *lógica* pensada como ciencia normativa, práctica y teórica. Para dar cuenta de esto, Husserl señala lo siguiente: toda ciencia se corresponde con un fin que persigue y, a la par, se juzga en función de dicho fin en tanto que logra o no alcanzarlo. La *lógica* tiene, como finalidad, determinar lo propio del conocimiento científico. Establecida esta idea de la ciencia, debe juzgar el grado de aproximación de las ciencias fácticas respecto del ideal de conocimiento: “La *lógica* aspira a investigar lo que conviene a las verdaderas ciencias (...) lo que constituye la idea de ciencia, para poder saber por ello si las ciencias empíricamente dadas responde a su idea y hasta qué punto se acercan a ella, o en qué chocan contra ella” (Husserl, 2006: 50). Para este ejercicio, la *lógica* se sirve del establecimiento de una medida normativa desde la cual se juzga el grado de proximidad al ideal de la ciencia. Aclara el fenomenólogo en este punto que, aunque la *lógica*, en tanto que ciencia normativa, juzgue de acuerdo a una medida ideal, dicha medida no se corresponde con un criterio general para toda ciencia. La *lógica* tiene, como primer eslabón de su función, el examen del ideal de fundamentación inherente al pensamiento científico; es decir, debe corroborar que una ciencia dada tenga como fin la consecución de la verdad, sobre la base de fundamentaciones que se deben retrotraer hasta la evidencia. Hecho esto, pone sobre la mesa proposiciones acerca de lo adecuado o inadecuado del método usado por la ciencia escrutada, en relación con su pretensión de alcanzar el reino de la verdad:

La esencia de la ciencia normativa consiste en fundamentar proposiciones generales en que, con relación a una medida fundamental normativa (...) son indicadas determinadas notas, cuya posesión garantiza la acomodación a dicha medida (...) Esto no significa que la ciencia normativa haya de dar necesariamente criterios generales (...) Lo que la teoría de la ciencia en particular nos da única y exclusivamente son criterios especiales. La teoría de la ciencia, al comprobar que si se tiene en cuenta el fin supremo de las ciencias y la constitución efectiva del espíritu humano, y todo lo demás que deba tenerse en cuenta, surgen los métodos tales y cuales, verbigracia: M_1, M_2, \dots ,

formula proposiciones de esta forma: (...) todo (presunto) procedimiento metódico de las formas M_1 ($M_2...$) es exacto (Husserl, 2006: 51).

El paso de la caracterización de la lógica como *ciencia normativa* a su comprensión *técnica* es corto, de acuerdo a la exposición husserliana: instaurada la norma, cuando se vuelve el fin de las ciencias particulares y, a partir de ella, se determina el *cómo* de la investigación científica para una esfera dada, la *teoría* de la ciencia se torna *técnica*, *arte* de la ciencia:

Quando la norma fundamental es o puede llegar a ser fin, brota de la disciplina normativa un arte, mediante una ampliación natural de su misión. Así también sucede aquí. Cuando la teoría de la ciencia se propone la más amplia misión de investigar aquellas condiciones que están sometidas a nuestro poder y de las cuales depende la realización de métodos válidos, de sentar reglas sobre el modo cómo debemos proceder en la captura metódica de la verdad y definir y construir exactamente las ciencias y descubrir o aplicar los variados métodos útiles a ellas (...) la teoría de la ciencia se convierte en *arte de la ciencia* (Husserl, 2006: 51).

Con esto se alcanza el punto de partida del tránsito analítico husserliano de la lógica: pasar de una comprensión técnica, ganada con el primer horizonte analítico de la lógica, a una comprensión plenamente teórica de la misma: tanto las ciencias normativas como las prácticas remiten, en último término, a una ciencia teórica. Toda ciencia normativa supone una valoración que expresa un carácter contrafáctico; esto es, indica el *deber ser*. Desde esta valoración se pasa a la determinación del *cómo* de la investigación; es decir, tiene lugar el *arte* de la ciencia. Tanto el *deber ser* como la *técnica* presuponen, como fundamento último, una ciencia teórica que se encuentre más allá de toda valoración. En este sentido, la norma implica como condición de su posibilidad un conocimiento teórico de lo que *es*, para que desde allí se haga patente, se indique explícitamente lo que se *debe ser*. El ejemplo utilizado por Husserl es esclarecedor: sólo podemos indicar que “Todo A *debe ser* B”, porque, previo a este juicio normativo/valorativo, existe un conocimiento teórico no valorativo de que indica que “Únicamente el A que sea B puede ser C (bueno)”. Es por esto que Husserl comenta:

Es fácil ver ahora que toda disciplina normativa, y a *fortiori* toda disciplina práctica, supone como fundamento una o varias disciplinas teoréticas, en el sentido de que ha de poseer un conocimiento teorético independiente de toda normación (...) Con otras palabras: toda disciplina normativa exige el conocimiento de ciertas verdades no normativas, las cuales toma de ciertas ciencias teoréticas (Husserl, 2006: 64).

La cuestión es aquí, entonces, indicar cuál es esta ciencia teórica que sirve a la fundamentación de la *lógica normativo-técnica*. La respuesta, como se insinuó ya en la exposición husserliana del doble horizonte de comprensión de la ciencia lógica, será la misma *lógica*, pero pensada más allá de los límites de lo normativo. Será, así, la *lógica* entendida como *lógica pura*. Para dar cuenta de ésta, es menester remitirnos al capítulo final de los comentados “Prolegómenos”, pues es allí donde Husserl hace explícitos los problemas que corresponden, esencialmente, a la *lógica*, entendida como *teoría de la ciencia en general*.

Ahora bien, para llegar a estos, Husserl toma como preámbulo analítico la cuestión referida a las condiciones de posibilidad del conocimiento. Dejando de lado el aspecto real/psicológico del sujeto concreto que conoce, y fijándose con ello en el aspecto ideal del conocimiento, el fenomenólogo destaca en los párrafos 64 y 65 del capítulo decimoprimeros de los “Prolegómenos”, una doble condición de posibilidad: a) *subjetivo-noética*, referida a los actos mismos de conocimiento, y b) *objetivo-lógica* (material), remitida –entre otras cosas– a las *leyes ideales* del razonamiento deductivo.

Puesto esto de relieve, Husserl da un paso adicional en el análisis: establecidas las condiciones de posibilidad subjetivas y objetivo-lógicas del conocimiento, es menester destacar las condiciones de posibilidad de las condiciones objetivo-lógicas, es decir, materiales, del conocimiento. Dicho de otro modo: si el conocimiento en general presupone tanto actos como leyes ideales, se requiere ahora traer a la luz el suelo último en que se fundan las leyes ideales que determinan el saber. Esta vuelta sobre el sustrato primigenio de todo conocimiento teorético, revela como “condición de posibilidad”; esto es, como validez y esencia última de las leyes objetivas del conocimiento teorético, los *conceptos primitivos* y las *leyes puras* fundadas en los anteriores:

...¿de qué leyes ideales generales depende esta posibilidad de una teoría en general? O lo que es lo mismo: ¿qué constituye *la esencia ideal de una teoría como tal*? ¿Cuáles son las «posibilidades» primitivas de que depende la «posibilidad» de la teoría, o con otras palabras, cuales son los *primitivos conceptos esenciales* de que se compone el concepto esencial de una teoría? Y también ¿cuáles son las *leyes puras* que, fundándose en estos conceptos, dan unidad a toda teoría como tal (...)? (Husserl, 2006: 200)

Si la lógica pura es la ciencia encargada de volver sobre aquello que hace ciencia a la ciencia, y si esto último remite tanto a los conceptos primitivos como a las leyes puras del conocimiento general y teórico; en consecuencia, la lógica pura, pensada como ciencia teórica –independiente de la psicología y más allá de su sentido técnico– tiene como eje nuclear de análisis dichos conceptos primitivos y las leyes que de ellos se derivan. Esto es, la lógica pura tiene como núcleo esencial el problema de las condiciones de posibilidad del conocimiento teórico: “Se trata *primero* de fijar o aclarar científicamente los conceptos más importantes y sobre todo los *conceptos primitivos* que «hacen posible» la conexión del conocimiento en sentido objetivo...” (Husserl, 2006: 201). En este grupo categorial primitivo se ubican nociones como la de *verdad* y *proposición*, además de conceptos y figuras lógicas relacionales como la *y* conjuntiva y la *o* disyuntiva, las llamadas por Husserl *formas elementales de combinación*. A estas se añaden, entre otras, las *categorías objetivas formales*, referidas a la unidad objetual y a la realidad objetiva.

En relación con estos conceptos primitivos, hay que señalar, por un lado, que para Husserl no tienen un germen estrictamente empírico³⁰, en el sentido lato de la expresión.

³⁰ Es importante introducir aquí una aclaración esencial respecto del origen de los conceptos primitivos, a juicio de Husserl, en relación con la investigación fenomenológica: para él, la tarea de la fenomenología es exponer el modo en que surgen, es decir, poner de relieve el lugar de donde germinan las categorías primitivas y las leyes puras: “Por otra parte, la fenomenología alumbra las «fuentes» de las cuales «brotan» los conceptos fundamentales y leyes ideales de la *lógica pura*...” (Husserl, 2006: 216). Ahora bien, aunque la fenomenología sea una búsqueda del origen, dicho origen no debe ser visto únicamente en la expresión fáctico-material de la experiencia cotidiana. La fuente de que brotan los conceptos primitivos es, para Husserl, la intuición; no obstante, el análisis fenomenológico que retrotrae hasta el punto origen, no se enfoca en aspectos psicológicos de la aprehensión de un sujeto concreto. Antes bien, se refiere al proceso de ideación desde el cual la intuición deviene en surgimiento de la categoría. En este sentido, el origen categorial puro es “empírico”, en la medida en que parte de una intuición; sin embargo, no es empírico en tanto que no se remite a la percepción o vivencia de un X aquí y ahora, sino que el origen se revela en la pura forma que transita de

Por otro lado, la vuelta de la lógica sobre ellos tiene como pretensión inicial traer a la luz el *cómo* de la formación de los conceptos primitivos; es decir, pretende poner de relieve fenomenológicamente la ideación que conduce a su surgimiento. Así mismo, y en segundo lugar, la tarea de la lógica pura respecto de ellos, es aclararlos terminológicamente para evitar cualquier posible equívoco:

En ambos casos se trata exclusivamente de conceptos, que son *independientes de la particular índole de toda materia de conocimiento* (...) Hay, pues, que fijar estos conceptos; hay que investigar el *origen* de cada uno (...) No se trata de *esta* cuestión [psicológica], sino del *origen fenomenológico* (...) se trata de la *intelección de la esencia* de los respectivos conceptos y, desde el punto de vista metodológico, de fijar de forma inequívoca y con rigurosa distinción las significaciones de las palabras. A este fin sólo podemos llegar mediante la *representación* intuitiva de la esencia en una ideación adecuada... (Husserl, 2006: 202).

Como hemos indicado hace algunas líneas, de los conceptos primitivos se derivan las leyes puras, las cuales fundan –a su vez– las teorías científicas. La lógica pura se vuelve sobre dichas leyes, con el objetivo de analizar la validez de lo que se derive de ellas. En este sentido, la segunda labor de la lógica pura es analizar la validez o invalidez formal de las teorías que se nutren y parten del horizonte común de las leyes puras. A estos dos grandes problemas, añade Husserl un tercero: el de las formas posibles de las teorías. Aclaradas tanto las categorías primitivas como las leyes que se desprenden de éstas, y que

la intuición al concepto: el énfasis está en la abstracción de la intuición que deviene categoría, de modo universal; no así en el concepto particular que surge en un sujeto por una experiencia propia: “Así, pues, *esa* manera de estar dadas las ideas lógicas y las leyes puras, que con ellas se constituyen, no puede bastar. Plantéase, por tanto, el gran problema: llevar las *ideas lógicas*, los conceptos y leyes, a *claridad y distinción epistemológicas*.”

Aquí es donde se inserta el análisis fenomenológico.

Los conceptos lógicos, como unidades válidas de pensamiento, tienen que tener su origen en la intuición. Deben crecer por abstracción ideatoria sobre la base de ciertas vivencias y aseverarse una y otra vez por la repetida realización de esa abstracción (...) no queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con «meras palabras», esto es, con una comprensión verbal meramente simbólica (...) No pueden satisfacernos significaciones que toman vida –cuando la toman– de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las «cosas mismas»” (Husserl, 2006: 218). Es por esta razón que indicó Husserl, en algunas líneas previas a las citadas, que el germen de los conceptos primitivos son actos intelectuales, pues requieren, necesariamente, de la ideación que da la esencia: “Esta es la razón de que semejantes conceptos sólo puedan originarse con referencia a las distintas «funciones del pensamiento», o lo que es lo mismo, que sólo puedan tener su base concreta en posibles actos del pensamiento...” (Husserl, 2006: 202).

fundan las teorías, queda como tarea de la lógica pura poner de relieve, desde los conceptos primitivos y leyes puras, las posibles formas válidas de teorías, más allá de las formas existentes. A esto se añade, además, las relaciones que se tienden entre formas teóricas válidas posibles, en tanto que es menester establecer grupos formales teóricos, para remitirlos a sus leyes puras comunes.

Recapitulemos lo indicado de la siguiente manera, para concluir con este apartado dedicado a las *Investigaciones lógicas*: Husserl parte del hecho de que la ciencia trabaja desde supuestos no clarificados. Esto es, que el conocimiento científico no se encuentra fundado en la evidencia. La evidencia es la exigencia realizada por la fenomenología husserliana a la ciencia, pues es el fin último y piedra angular del saber. Para llevar la ciencia hasta la evidencia, se requiere de la *lógica*, pues es ella quien determina normativa y prácticamente los modos particulares en que las ciencias pueden acceder, en métodos precisos, a la cosa misma. La lógica, en tanto que teoría de la ciencia, es la condición de posibilidad misma del conocimiento científico, pues: a) lo orienta en el camino de la exigencia teórica fundamental: la ausencia de supuestos. La lógica husserliana busca refundar el conocimiento, en la medida en que lo retrotrae a su germen originario, a saber: la cosa misma en su donación; y b) la lógica, pensada ya desde su sentido puro antes que desde su sentido normativo-técnico, pone sobre la mesa las condiciones mismas de posibilidad de toda teoría, en la medida en que hace patentes los conceptos primitivos y las leyes puras que constituyen la esencialidad del conocimiento científico.

En este orden de ideas, la lógica es, en tanto que normativo-técnica, orientadora de la investigación. Así mismo, y en tanto que lógica pura, es la condición de posibilidad última de la ciencia misma.

3.2. *La idea de la fenomenología y la fundación del conocimiento en el dato absoluto de la cogitatio*

A juicio de Walter Biemel, de acuerdo a lo que expone en su introducción a la edición alemana de *La idea de la fenomenología*, estas cinco lecciones dictadas por Husserl entre abril y mayo de 1907, son resultado del periodo de crisis intelectual que sufre el

fenomenólogo luego de ser rechazado para el cargo de profesor ordinario en la Universidad de Göttingen. Más allá de los elementos estrictamente históricos que pueden ser resaltados respecto de este trabajo de Husserl, resulta imperativo destacar el hecho de que *La idea de la fenomenología* expresa el modo en que la fenomenología transita –indica Jesús Adrián Escudero en su introducción a esta misma obra– desde su forma descriptiva (*Investigaciones lógicas*) hasta su manifestación trascendental (*Ideas I*). Evidencia de este hecho, puede ser encontrada en la tematización explícita de problemas propios del giro trascendental fenomenológico, tales como la *reducción fenomenológica* y la *constitución*³¹. Para intérpretes como Adrián Escudero, y el mismo Biemel, el análisis de la reducción, si

³¹ Consideramos pertinente introducir aquí algunas anotaciones en torno al concepto husserliano de constitución –restringiéndonos metodológicamente a la obra de 1907–, en la medida en que, dado nuestro interés temático, no nos detendremos en detalle ante este problema fenomenológico en el decurso del capítulo. Para hacer referencia a este concepto, y como comentamos en el cuerpo del texto, es menester dirigir la mirada puntualmente a la quinta lección de *La idea de la fenomenología*. La constitución es un elemento central del análisis de la conciencia pura, referido a la relación, o –más bien– al modo en que tiene lugar la relación entre dicha conciencia y el objeto sobre el que se vuelve. La subjetividad no adquiere en Husserl el carácter de un receptáculo vacío dispuesto a llenarse con las vivencias objetuales. Las vivencias no son las cosas, sino que en ellas se expresan, por decirlo de algún modo, los objetos. Ahora bien, estos objetos intencionales aparecen con un *sentido* determinado *a y por* la conciencia, es decir, que se donan *siendo* algo: un martillo aparece, en sentido estricto, como martillo. El mundo, entre tanto, no se presenta como un cúmulo de cosas inconexas, sino como un mundo práctico de bienes y valores, por servirnos de la expresión usada en *Ideas I*. La constitución apunta entonces al carácter significativo con que las cosas se dan a la subjetividad, en tanto que la subjetividad les otorga, a su vez, dicho sentido. Las cosas no son las vivencias; las vivencias –por su parte– son actos intelectuales que sintetizan estados de cosas. Las cosas aparecen, se dan a la conciencia justamente en actos de pensamiento, y al darse en dichos actos de pensamiento, adquieren el sentido que la conciencia le otorga en esos actos: “Y las cosas, que no son los actos de pensamiento, están, sin embargo, constituidas en ellos, vienen a donación en ellos; y constituidos esencialmente solo de esta manera, es como se muestran como lo que son” (Husserl, 2011: 131). Y continúa Husserl: “Se ha mostrado que ya en la esfera cartesiana se «constituyen» diversas formas de objetualidad, y el constituirse significa que los datos inmanentes no están, como parece al principio, simplemente en la conciencia como en una caja, sino que se presentan en cada caso en algo así como «apariciones» [*Erscheinungen*], en apariciones que no son ellas mismas los objetos ni contienen como ingrediente los objetos; apariciones que, en su cambiante y peculiarísima estructura, en cierto sentido crean los objetos para el yo, en la medida en que se requieren precisamente fenómenos de tal especie y estructura para que exista lo que se llama «donación»” (Husserl, 2011: 130). En este orden de ideas, la constitución debe ser pensada –a nuestro juicio– como la *articulación y síntesis significativa de las cosas que se donan a la conciencia*. Adrián Escudero comenta a este respecto lo siguiente: “La realidad no es simplemente un hecho bruto separado de todo contexto de experiencia y cualquier entramado conceptual, sino que precisa de la subjetividad para articularse de forma conceptual y comprensiva. Es en este sentido que la realidad depende de la subjetividad. Los objetos solo tienen significado para nosotros a través de nuestra conciencia de ellos, sobre todo en el sentido de que se dan al sujeto de cierta manera según diferentes estructuras de aparición y con un significado determinado (...) ¿Qué cabe, pues, entender exactamente por «constitución»? dicho con brevedad, la constitución es un proceso que permite la manifestación y significación. Como observa Heidegger, «constituir» no significa «producir» en el sentido de «fabricar», sino «dejar ver el ente en su objetividad»” (Adrián Escudero. En: “Introducción” a Husserl, 2011: 34/35).

bien muestra sus primeros rasgos en las *Hojas de Seefeld* (1905), sólo es desarrollado de forma concreta y pública hasta 1907. En la lección segunda, la reducción empieza a anunciarse bajo la categoría de la “reducción gnoseológica”, pero se mienta en concreto como “reducción fenomenológica” hasta la tercera lección. Prueba de lo señalado por ambos intérpretes, se encuentra en la ya mentada tercera lección: “Pero este punto necesita ser asegurado por medio de la *reducción gnoseológica*, cuya esencia metódica nos proponemos estudiar aquí por primera vez *in concreto*” (Husserl, 2011: 101). La constitución, asumida como problema fenomenológico central aparece, *in concreto*, hasta la quinta lección.

Las *Investigaciones lógicas* pueden ser pensadas, tal cual se indicó, como el intento husserliano de fundamentar la lógica y, en consecuencia, el conocimiento científico, desde bases no psicológicas. Ahora bien, y podríamos señalar esto de forma tentativa, consideramos que el ejercicio llevado a cabo en las *Investigaciones* se encuentra restringido, al menos en sus lineamientos generales, al pensamiento teórico. Sin embargo, y un año antes de dictar las cinco lecciones, el horizonte de investigación fenomenológico husserliano parece ensancharse: de un primer intento de fundamentación de la razón teórica, a partir de 1906 Husserl parece proponerse como tarea una crítica general de la razón, que incluya no sólo una revisión en sentido teórico, sino –además– su revisión práctica y estimativa. En una nota de Husserl del 25 de septiembre de 1906, reseñada por Biemel en su introducción a *La idea de la fenomenología* (y retomada por Adrián Escudero, Szilasi), el fenomenólogo moravo indica lo siguiente: “Mencionaré en primer lugar la tarea general que tengo que resolver para mí mismo, si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una *crítica de la razón*. Una crítica de la razón lógica, y de la razón práctica, y de la razón estimativa” (Husserl. Citado por: Biemel, W. En: “Introducción” a: Husserl, 1982: 14).

Lo reseñado por Biemel en el año de 1906, parece encontrar su confirmación un año más tarde en *La idea de la fenomenología*. La cuarta lección tiene un carácter fundamental en las reflexión fenomenológica husserliana, no sólo en el sentido de que incluye el problema de la intencionalidad como uno de los ejes nucleares del trabajo fenomenológico en torno al flujo de la conciencia, sino que, además, pone de relieve el modo en que la

fenomenología es pensada por Husserl ya no sólo como un intento de fundamentación de la racionalidad teórica, bajo el espectro de la labor científica, sino que –en sentido estricto– se piensa la reducción fenomenológica como el método general, tanto de la crítica del conocimiento como de toda crítica de la razón. Así, consideramos, Husserl amplía el radio de acción del ejercicio fenomenológico emprendido en las *Investigaciones*. Si bien es cierto que el fenomenólogo piensa las cinco lecciones como un intento de fundamentar el conocimiento por vía de la crítica, ello no implica que no dé luces respecto del modo en que la fenomenología supera este límite, intentando pensar de modo crítico-fenomenológico la racionalidad en todas sus expresiones:

La fenomenología es, por tanto, una ciencia en un sentido enteramente diferente, con tareas y métodos del todo diferentes. El proceder intuitivo e ideador dentro de la más estricta reducción fenomenológica es su propiedad exclusiva, es el método específicamente filosófico, puesto que tal método pertenece de manera esencial al sentido de la crítica del conocimiento y, por consiguiente, a toda crítica de la razón en general (es decir, también a la crítica de la razón valorativa y práctica). Pero todo cuanto, además de la crítica de la razón, se llame igualmente filosofía en un sentido genuino cabe referirlo a esa crítica. Esto incluye la metafísica de la naturaleza y la metafísica de la vida del espíritu en su conjunto y, por tanto, la metafísica en cuanto tal en el más amplio sentido (Husserl, 2011: 117).

Lo dicho hasta aquí de modo breve, puede ser asumido como el horizonte dentro del cual se desarrollan las cinco lecciones dictadas por Husserl. Ahora bien, y más allá de estos elementos indicados, es preciso entrar en algunos detalles con el objetivo de hacer patente el modo en que la conciencia pura aparece en el eje central de la crítica del conocimiento emprendida en 1907 en *La idea de la fenomenología*.

El punto de partida de la primera lección, es la distinción existente entre una *actitud científica natural* y una *actitud científica filosófica*. La *actitud natural* hace referencia al modo en que el sujeto-científico se encuentra dirigido y atento de forma expresa a las cosas y objetos del mundo circundante. Vale aclarar que estas cosas que son objeto de relación temático-científica, no sólo se piensan en función de su horizonte mundano, sino que

siempre son vistas desde su horizonte temporal: apuntando al pasado y abiertas al futuro. En contraste con esto, la *actitud filosófica* tiene como elemento nuclear la crítica del conocimiento. En este orden de ideas, desde la posición filosófica se pone en cuestión el modo en que se establece la relación entre el conocimiento y las objetualidades a las que éste se refiere, trayendo entonces al foco de la discusión las condiciones de posibilidad del saber, dadas por supuesto en el ejercicio científico natural: “El conocimiento, la cosa más evidente en el pensamiento natural, se nos presenta de repente como un misterio” (Husserl, 2011: 77). Frente al espíritu de progreso científico inacabado, característico de la actitud natural, desde la actitud filosófica se cuestiona la posibilidad misma del conocimiento, más allá de las expresiones concretas de aprehensión del reino de la verdad –por decirlo con las *Investigaciones*.

Si el conocimiento tiene un carácter psicológico; es decir, si debe ser pensado desde su carácter antropológico como vivencia específica de un sujeto dado en el mundo, es necesario entonces cuestionarse por el modo en que la vivencia subjetiva alcanza, desde el yo, la objetualidad a la que se refiere. Dicho de otro modo: es menester cuestionarse por la posibilidad misma de que el acto subjetivo de conocimiento alcance la cosa a la que se refiere el juicio expreso. Husserl lo señala del siguiente modo:

Ahora bien, ¿cómo puede el conocimiento obtener seguridad de su correspondencia con los objetos conocidos? ¿Cómo puede ir más allá de sí y alcanzar los objetos de una manera fidedigna? La donación del objeto cognoscitivo en el conocimiento, que es algo obvio para el pensamiento natural, se vuelve un enigma (Husserl, 2011: 78).

Puesto en cuestión el acceso a la realidad expresada en los juicios de conocimiento, el resultado aparente e inmediato –a juicio de Husserl– es la caída en el escepticismo: “Estamos en peligro constante de precipitarnos en el escepticismo o, peor aún, en cualquiera de las diversas formas de escepticismo, que tienen, por desgracia, una y la misma característica: el contrasentido” (Husserl, 2011: 81). La primera consecuencia del escepticismo es el ejercicio de su propia disolución, el cual se expresa para Husserl en la *teoría del conocimiento*. La teoría del conocimiento es, en sentido estricto, *crítica*. Así las cosas, el modo de hacer frente a los postulados que arguyen la imposibilidad de la ciencia,

es ejerciendo una crítica radical que adquiere un doble carácter: negativo, en tanto que revela los errores y contradicciones de la comprensión escéptica del conocimiento y su objeto. Revelados los aspectos erróneos de la comprensión natural, aparece la labor positiva: esclarecimiento tanto de la esencia del conocimiento como de la relación con su objeto temático. En la medida en que la teoría del conocimiento es *crítica del conocimiento*, ella se torna en crítica de la ciencia, en tanto que esclarece la esencia misma del saber: “Justo gracias a la solución de estas tareas, la teoría del conocimiento está en condiciones de ser crítica del conocimiento o, más exactamente, de ser crítica del conocimiento natural en todas las ciencias naturales” (Husserl, 2011: 81). La segunda consecuencia, entre tanto, es la *metafísica*: el escepticismo forja contradicciones no sólo en el ámbito estrictamente gnoseológico al negar la posibilidad de la ciencia, sino que genera, así mismo, contradicciones respecto del ser al que se refieren las ciencias naturales. En este sentido, Husserl indica que, con el terreno ganado desde la crítica, aparece la metafísica como ciencia, ya no del ser particular al que se refiere cada ciencia, sino del ser pensado universalmente. No obstante este hecho, el fenomenólogo cierra de forma inmediata para su reflexión la vía metafísica. Su objetivo es elaborar una crítica del conocimiento, esto es, poner de relieve su esencia y la relación que se tiende entre el acto del saber y el objeto de dicho acto. La fenomenología se torna, desde la primera lección de 1907, en teoría crítica del conocimiento, pues intentará pensar con radicalidad absoluta las condiciones de posibilidad últimas del saber. La actitud científico-natural da por supuesto la posibilidad del conocimiento; en contraste, la actitud filosófico-científica va al sustento mismo al revelar la esencia de dicho conocimiento:

Si hacemos caso omiso de los propósitos metafísicos de la crítica del conocimiento y nos atenemos puramente a su tarea de aclarar *la esencia del conocimiento y de la objetualidad del conocimiento*, entonces esta crítica es *fenomenología del conocimiento y de la objetualidad del conocimiento*, y constituye la primera y fundamental parte de la fenomenología en cuanto tal.

«Fenomenología» designa una ciencia, un conjunto de disciplinas científicas. Pero también designa, al mismo tiempo y por encima de todo, un método y una actitud

intelectual: la *actitud intelectual* específicamente *filosófica*, el *método* específicamente *filosófico* (Husserl, 2011: 82).

Con la afirmación de la actitud filosófica como crítica del conocimiento desde el inicio mismo de las lecciones, la fenomenología, como crítica, entra en juego aquí en tanto que pretende traer a la luz el modo en que el conocimiento se vincula con la objetividad a la que se dirige: “Pero lo que se pone aquí en cuestión es todo conocimiento, puesto que la crítica del conocimiento plantea como problema la posibilidad del conocimiento como tal en lo que se refiera a su capacidad de alcanzar sus objetos” (Husserl, 2011: 91). Atendiendo a este hecho, el establecimiento de la teoría del conocimiento tiene su punto de partida en una *epoché* específica, que pone entre paréntesis tanto la creencia en la existencia absoluta del mundo circundante como las ciencias y conocimientos teóricos derivados de ellas (*reducción gnoseológica*). Las ciencias de la actitud científica natural presuponen, al menos como base de trabajo, el acto tético que pone los objetos temáticos de investigación y, con ello, el mundo en que se insertan. Como es la conexión conocimiento-objetualidad la que se pone en cuestión, el primer movimiento del análisis fenomenológico emprendido en la segunda lección, es negar dicho mundo objetual. Todo conocimiento debe tener, para Husserl, una piedra angular indubitable. Ahora bien, la fenomenología del conocimiento supone, a través de la *epoché*, la “negación” de lo objetual y –paralelamente– la suspensión de los desarrollos y teorías científicas. En este sentido, el fundamento del conocimiento no puede ser buscado en otras esferas del saber, sino que debe ser puesto, en último término, por la misma teoría del conocimiento.

El punto de partida indubitable del conocimiento, pensado fenomenológicamente, lo ubica Husserl en la región de las vivencias. Siguiendo la orientación cartesiana, que revela al *Ego* y sus *cogitationes* como la única región que se afirma más allá de toda duda razonable, puesto que toda negación del mundo presupone quien lo niega, Husserl encuentra en la región de las vivencias el (primer) dato absoluto³², el punto de partida

³² Es de vital importancia tener en cuenta, respecto de la búsqueda husserliana de la evidencia absoluta, que, aunque ubique como primera expresión de dicho absoluto el dato puro de la vivencia, no reduce el dato absoluto únicamente a las *cogitatio*. Antes bien, el problema pensado por Husserl en las lecciones tercera y cuarta, es el de la evidencia de lo universal. En la lección tercera indica que el dato absoluto no puede ser

indubitable del conocimiento: en un movimiento reflejo, que torne a la percepción de una cosa dada en objeto del análisis, el acto perceptivo se torna indubitable, en la medida en que deviene absoluto: es posible poner en duda que un juicio expreso dé con el objeto mentado, así como es posible que la percepción no done de forma evidente –sino por escorzos– la cosa misma; sin embargo, el acto perceptivo mismo, el estar percibiendo, la vivencia perceptiva no puede ser puesta en cuestión en tanto que se vuelve objeto de reflexión:

Toda vivencia intelectual y en general toda vivencia en cuanto tal, en la medida en que es llevada a cabo, puede convertirse en objeto de una pura intuición y de un puro captar. Y en este acto de intuición es un dato absoluto. Está dada como una entidad existente, como un esto-aquí. No tiene ningún sentido dudar de su existencia (...)

reducido, en su donación, a la *cogitatio* singular. La reducción revela, ciertamente, la *cogitatio* como un dato absoluto; no obstante, no se puede afirmar en sentido alguno que la autodonación plena sólo tiene lugar, en cada caso, en las *cogitatio* singulares reducidas. Las formas lógicas como el principio de contradicción, al igual que lo universal, también es capaz de autodonarse en un sentido pleno. Hablar de lo absoluto desde la *cogitatio* singular es un error, en tanto que se restrinja dicho carácter absoluto sólo a la *cogitatio* singular reducida. Entre tanto, en la cuarta lección Husserl se interroga por el modo de la autodonación de lo universal, en comparación con la *cogitatio* singular. Esta última tiene como trasfondo el contenido ingrediente de la vivencia psicológica. No obstante, lo universal no puede ser, a diferencia de la *cogitatio*, contenido ingrediente bajo ninguna circunstancia. Más allá de este hecho, para Husserl la *cogitatio* reducida no es capaz de autodonarse porque sea singular: lo absoluto depende, en último término, de que luego de la reducción la *cogitatio* se muestre como capaz de darse con plenitud. Así, lo universal puede ser absoluto en tanto que se intuya su autodonación plenamente: “Pues uno debe tener claro precisamente el hecho de que el fenómeno absoluto, la *cogitatio* reducida, no vale como autodonación absoluta porque sea un objeto singular, sino porque en la pura intuición se muestra después de la reducción fenomenológica *justo como algo que se da absolutamente a sí mismo*” (Husserl, 2011: 115). La donación de lo universal tiene lugar en un proceso de ideación, que hace a lo general patente a través de la reducción fenomenológica: se pasa de los casos singulares rojos a la esencia de lo rojo universal. Sin embargo, es menester señalar que, a juicio de Husserl, no es adecuado pensar que el único modo de autodonación de lo universal acontece por este medio. Al final de la cuarta lección, indica que este es un prejuicio a superar, pues hay múltiples modos de acontecer la donación de lo universal, aunque no los tematiza puntualmente: “Si uno descarta el prejuicio primero y aparentemente plausible que ve lo absolutamente dado solo en la *cogitatio* singular y en la esfera de la inmanencia ingrediente, entonces tiene que deshacerse ahora también de ese otro prejuicio, no menos aparentemente plausible, según el cual nuevas objetualidades dadas en sí mismas surgen únicamente en las intuiciones genéricas tomadas de aquella esfera” (Husserl, 2011: 121).

Del mismo modo en que –por vía de la ideación– es posible el acceso desde lo singular cromático a lo general cromático, así mismo el arribo a la esencia del conocimiento tiene lugar por vía de ideación de casos singulares reducidos fenomenológicamente. Vale indicar aquí que el análisis fenomenológico acerca de los principios reguladores de la actividad científica, tiene lugar a partir de la reducción de casos singulares: sólo ella puede permitir el tránsito de lo que en cada caso guía una investigación, a lo que en todos los casos es normal de la labor científica: “Y esto incluye también a la aclaración última de los principios que, como condiciones ideales de la posibilidad de la objetividad científica, sirven como normas que regulan todo el procedimiento de la ciencia empírica. Toda la investigación encaminada a la aclaración de los principios se mueve por entero en la esfera de las esencias, la cual, a su vez, se constituye sobre el fondo de fenómenos singulares de la reducción fenomenológica” (Husserl, 2011: 116/117).

Por el momento, sostenemos que desde el principio puede indicarse una esfera de donación absoluta; se trata precisamente de la esfera que necesitamos si ha de ser posible nuestra aspiración a una teoría del conocimiento (Husserl, 2011: 90/91).

Es importante indicar, a este respecto, lo siguiente: la búsqueda del punto arquimédico del saber conduce el análisis husserliano acerca de la relación conocimiento-objetualidad hacia el problema de la inmanencia. De hecho, y siendo precisos, el conocimiento indubitable ubicado por Husserl en el dato absoluto de la vivencia objeto de reflexión, no es algo distinto de la noción de inmanencia. En este sentido, hablar de lo inmanente y de lo indubitable en términos fenomenológicos, es hacer referencia a lo mismo; por ello, lo negado como punto de partida de la crítica fenomenológica del conocimiento es lo trascendente: "...finalmente, aún habría que mostrar que *la inmanencia como tal es el carácter necesario de todo conocimiento gnoseológico*" (Husserl, 2011: 93). La inmanencia puede ser vista de un modo doble: primero, como el contenido ingrediente de la vivencia. Entre tanto, lo trascendente será, necesariamente, el *cogitatum*. En segundo lugar, y esta perspectiva más cercana a la comprensión husserliana de la noción, lo inmanente apunta a lo dado con plenitud, a lo que se da tal cual es de golpe en la intuición; es decir, que lo inmanente es lo evidente. La vivencia tomada como dato intuido, es inmanente en tanto en cuanto es evidente. La trascendencia es, en estas circunstancias, la mención y afirmación de la existencia de una cosa que no se dona con evidencia absoluta.

De lo hasta aquí dicho, Husserl concluye que el problema de la crítica del conocimiento es la trascendencia, entendida en sentido riguroso o ambiguo: el escepticismo pone en juego la posibilidad de que el conocimiento aprehenda lo trascendente (*cogitatum*). Así mismo, todo conocimiento que no ha sido fenomenológicamente fundando, es decir, llevado hasta la intuición que lo haga evidente, debe ser puesto en cuestión, en la medida en que no es más que un saber que parte de supuestos, el primero de ellos ya mencionado: la creencia irrestricta en la existencia del mundo. Las ciencias suponen como real el mundo y piensan, de igual manera como comprensible de suyo, el vínculo inextricable que se tiende entre ellas y su objeto temático. Sin embargo, no han aclarado el *cómo* de la relación entre lo dicho y lo que es mentado. Las ciencias parten del supuesto de la relación, pero no llevan

a intuición lo sabido del nexa. Al no haber intuición de lo vinculante que da razón del *cómo*, no sólo aparece como trascendente el objeto temático, sino la posibilidad misma del conocimiento:

Solo si le estuviera dada en alguna parte la esencia de esta referencia, de modo que pudiera intuirlo, tuviera ante sus propios ojos, pues, la unidad de conocimiento y objeto de conocimiento, una unidad sugerida en la expresión «alcanzar el objeto». Entonces no tendría solo un saber acerca de su posibilidad, sino que esta posibilidad le estaría claramente dada. Pues para él esta posibilidad misma es algo trascendente, una posibilidad sabida, pero no dada e intuida (Husserl, 2011: 97).

La vuelta sobre la *cogitatio*, implica la puesta en práctica –por primera vez– de la *epoché fenomenológica*. Husserl había anticipado en la lección segunda el carácter de la reducción gnoseológica, pero la *epoché* deviene en reducción fenomenológica hasta la tercera lección. La función de la reducción fenomenológica aplicada por Husserl en la lección recién indicada es clara: poner de relieve el carácter fenomenológico que late de fondo en la vivencia psicológica, o dicho de otro modo: distinguir entre el talante psicológico de las vivencias que tienen lugar en el tiempo objetivo, y el talante puro de la vivencia cuando se piensa de modo estrictamente inmanente. De esta manera, y frente a la vivencia que acontece cuando un sujeto percibe aquí y ahora un objeto determinado, la reducción fenomenológica permite dejar de lado tanto el aspecto empírico del yo que percibe como el objeto trascendente a que se refiere su percepción, fijando la mirada de forma única –en un acto reflejo– en la percepción sin más: intuición de la percepción, allende el tiempo objetivo y el lugar en que ésta acontece. Con la reducción se revela entonces el dato puro que subyace a las vivencias psicológicas:

Pero también puedo, mientras percibo, dirigir la mirada a la percepción misma en un acto de pura intuición, a ella misma tal como está ahí, pasando por alto su referencia al yo o abstrayendo de esa referencia. Así, la percepción captada y delimitada de manera intuitiva es entonces una percepción absoluta, carente de toda transcendencia, dada como fenómeno puro en el sentido fenomenológico.

Así pues, a todo fenómeno psíquico corresponde, por vía de la reducción fenomenológica, un fenómeno puro que exhibe su esencia inmanente (tomada individualmente) como dato absoluto. Toda posición de una «realidad efectiva no inmanente», no contenida en el fenómeno, si bien mentada en él y, al mismo tiempo, de una realidad efectiva no dada en el segundo sentido, queda desconectada, es decir, suspendida (Husserl, 2011: 103).

La reducción fenomenológica hace patente lo que busca Husserl como piedra angular de la crítica del conocimiento: el dato puro, lo indubitable; esto es, la región de la subjetividad intencional y constituyente. A juicio de Husserl, es sólo el acceso a la región del dato absoluto, por vía de la reducción, lo que permite el esclarecimiento de los problemas a que conduce el escepticismo. Ganado el terreno de lo puro, en contraste con lo psicológico, es posible que tenga lugar entonces la fenomenología, ya no pensada sólo como un método y una actitud, sino como una ciencia que se fija, puntualmente, en los fenómenos puros; es decir, en las vivencias pensadas más allá del tiempo objetivo, en las vivencias asumidas en un sentido puramente inmanente. El problema de la fundación del conocimiento, el esclarecimiento de su esencia en relación con la objetualidad, redirige, al igual en que las *Investigaciones lógicas*, a la frontera de la subjetividad.

En 1901, Husserl intenta validar subjetivamente –a juicio de Zahavi– el carácter ideal-objetivo de las leyes lógicas. Por este motivo, el análisis de los “Prolegómenos” conduce en la segunda parte de las *Investigaciones* a una revisión de la conciencia y su intencionalidad. Seis años después, en *La idea de la fenomenología*, acontece un movimiento de la reflexión fenomenológica que adquiere –en cierta medida– rasgos similares a los ofrecidos en las *Investigaciones*: la crítica del conocimiento requiere, en último término, una vuelta sobre la conciencia. En 1901, el proyecto fundador alude a la lógica, asumida como condición de posibilidad de la ciencia en general. En las lecciones de 1907 la intención es fundar, una vez más, el conocimiento, además de ejercer una crítica general de la razón en un sentido amplio. La vía crítica ensayada en las cinco lecciones, es el inicio del giro trascendental que adquiere la fenomenología husserliana en el seno del camino cartesiano. En este sentido, la fundación tiene lugar a la luz de nuevos elementos

del pensar: la reducción fenomenológica se hace explícita por primera vez, dice Husserl, a partir de 1907. Así mismo, el problema de la constitución del mundo se inserta, de modo clave, en el intento de repensar la esencia del conocimiento. Se hace evidente ante nuestra mirada el hecho de que la crítica del conocimiento pone en juego aspectos novedosos de la reflexión fenomenológica, respecto de lo hecho por Husserl en las *Investigaciones lógicas*; sin embargo, *La idea de la fenomenología* reconduce el pensar hacia un puerto –en cierta medida– ya conocido: el de la conciencia³³.

La validación subjetiva de las leyes lógicas introduce a Husserl en el problema de la conciencia intencional. La crítica del conocimiento, entre tanto, dirige la fenomenología – una vez más– hacia las fronteras de la subjetividad, pero –en ésta ocasión– la fundación del saber no toma el camino de la ciencia de la lógica, sino que piensa dicha fundación, en una clara inspiración cartesiana, desde la noción de indubitabilidad: ante el enigma del saber, la teoría del conocimiento debe dejar fuera de juego todo conocimiento trascendente, tomando como criterio central para establecer el punto de partida crítico la noción de inmanencia, pensada estrictamente como evidencia. Lo inmanente así concebido, no se refiere tanto al contenido ingrediente de la vivencia como al carácter absoluto de la autodonación del fenómeno. La evidencia de la donación la encuentra Husserl, como hemos indicado – aunque no únicamente, en la región de la conciencia constituyente, pues en las vivencias puras tiene lugar el absoluto; esto es, la indubitabilidad de que debe partir la crítica fenomenológica del conocimiento. Esta primera insinuación del giro trascendental de la

³³ Realizamos la aclaración “en cierta medida”, refiriéndonos al modo en que la investigación fenomenológica poco a poco avanza hacia la región de la subjetividad, puesto que sería erróneo, consideramos, afirmar que la comprensión de la conciencia en las *Investigaciones lógicas* se corresponde plenamente con el hallazgo trascendental de la conciencia pura en las *Ideas I*. Antes bien, el mismo Husserl indica en una nota al pie en el tomo I de *Ideas* que el alcance de las *Investigaciones* en relación con la conciencia, quedó limitado al ámbito del yo psicológico. Por ésta razón entra en confrontación con Natorp, quien afirma la existencia de un yo puro, el cual parece revelarse al fenomenólogo sólo a partir del giro trascendental. A pesar de esta aclaración, lo que queremos destacar es la manera en que progresivamente la fenomenología deviene análisis de la subjetividad, sea psicológica o pura. Con relación a este punto comenta Rudolf Bernet (1993): “Sartre, el primer Husserl y Brentano comparten pues la opinión que la unidad de la conciencia (...) se constituye íntegramente sola, es decir sin recurrir a un ego que funcionaría como un principio de unificación que caería encima de la vida de la conciencia (...) Aún si las *Investigaciones lógicas* llaman a esta unidad de la conciencia “Yo fenomenológico” (§4), éste no tiene de hecho nada de egológico, puesto que no es otra cosa que el simple “haz (*Bündel*) de vivencias” (§12b) de un Yo empírico (§2) (...) Resulta de ello que este Yo fenomenológico, que no es sino la parte espiritual del Yo empírico, no tiene nada en común con el “Yo puro” de Kant y Natorp...” (158).

fenomenología ofrece el testimonio que hace patente, a nuestro juicio, el modo en que la búsqueda de la fundación del saber –por parte de Husserl– introduce al pensar fenomenológico dentro de los límites fronterizos de la subjetividad trascendental. Más allá de la lógica –punto de partida del proyecto fundamentador en 1901–, el giro trascendental anunciado en las cinco lecciones de 1907 pone una vez más a la conciencia en el eje temático de la fenomenología, quizá pensada no sólo como un campo, una esfera temática estática, sino –más bien– como un constante flujo intencional-temporal de constitución de lo objetivo: “Sin embargo, ¿por qué digo *campo*? Se trata, más bien, de un eterno *río heracliteano* de fenómenos” (Husserl, 2011: 106). Dicho de otro modo, la crítica del conocimiento deviene, en último término y en sentido estricto, en fenomenología de la subjetividad constituyente:

Ahora que nos hemos asegurado el campo del conocimiento puro, podemos estudiarlo y establecer una ciencia de los fenómenos puros, una fenomenología. ¿No es obvio que esta ciencia deba ser la base para la solución de los problemas que nos inquietan? Es evidente que solo puedo aclararme sobre la esencia del conocimiento si me la miro por mí mismo y si ella misma me es dada, tal como es, en la intuición. *He de estudiarla inmanentemente, por medio de la pura intuición, en el fenómeno puro, en la «conciencia pura», ya que su transcendencia es ciertamente cuestionable* (Husserl, 2011: 105. Las cursivas son nuestras).

Lo recién indicado, puede verse confirmado por el mismo Husserl algunas líneas más adelante, cuando expresa con puntualidad el modo en que debe ser comprendida la ciencia fenomenológica en relación con el conocimiento y las vivencias puras, pensando siempre aquí a la fenomenología como una ciencia no de hechos sino de esencias: “Nuestra intención es, pues, establecer una fenomenología, una fenomenología del conocimiento como doctrina de la esencia de los fenómenos cognoscitivos puros” (Husserl, 2011: 106).

3.3. Ideas I, o de la filosofía como fenomenología trascendental³⁴

³⁴ Hay que aclarar que, aunque el modo de la exposición que emprendimos se fuese concentrando, dado nuestro interés, de forma cada vez más explícita en el carácter trascendental que adquiere la investigación fenomenológica, no por ello debe creerse que no existe solución de continuidad en los problemas abordados o

Desde su “Introducción” a las *Ideas*, Husserl pone sobre la mesa ante el lector lo que hemos insinuado a lo largo de esta breve aproximación, a saber: que la fenomenología se deviene, en sentido estricto, ciencia de una nueva región del ser no pensada en su originariedad: la conciencia pura: “Nada de esto hace variar el hecho de que la fenomenología se ocupe con la “conciencia”, con todas las formas de vivencias, actos y correlatos de los actos” (Husserl, 1949: 8). Ahora bien, para dar alcance al fenómeno por

anunciados por Husserl en el periodo que va de 1901 a 1913. Si bien es cierto que el tomo I de *Ideas* no asume la labor de la crítica del conocimiento (*La idea de la fenomenología*), ni asume tampoco el intento de refundación de la ciencia por vía de una refundación de la lógica (*Investigaciones lógicas*), el proyecto general de las *Ideas* no es ciego –en lo absoluto– ante el problema del conocimiento científico, ni ante la anunciada crítica general de la racionalidad (1907). Si se mira en detalle, el tramo final de las *Ideas* I contiene, en su cuarta sección, un ejercicio fenomenológico que se vuelve sobre la razón. Este es un claro punto de encuentro entre las cinco lecciones de 1907 y el proyecto de *Ideas*. Por otro lado, en el tomo III de las *Ideas* realiza Husserl un abordaje fenomenológico del conocimiento científico. En este sentido, y aunque nosotros hayamos decidido dar prioridad al análisis trascendental de la conciencia pura, en sentido alguno el fenomenólogo moravo sacó del espectro de su reflexión los problemas que, a nuestro juicio, empezaron a nutrir el pensar fenomenológico. Antes bien, esos mismos problemas que motivaron e impulsaron la fenomenología hacia su expresión trascendental, son repensados por Husserl en el camino que se interroga por la región de la subjetividad constituyente. No obstante este hecho, y como ese es campo para una investigación más amplia, nosotros hemos decidido dejarlo de lado para la concreción de este capítulo.

Del mismo modo, es importante dejar en claro que el proyecto emprendido por Husserl en sus *Ideas* no implica un punto de quiebre con la tradición filosófica occidental. Si bien es cierto que en el proyecto de *Ideas* la tradición cae dentro del radio de acción de la epoché –*epoché filosófica*–, en la medida en que, indica Husserl, aplicará una suspensión de toda posible evaluación sistemática de contenidos respecto de las doctrinas filosóficas tradicionales, no por ello la historia de la filosofía, entendida como una tendencia temático-problemática, queda fuera de juego. Indica Husserl al respecto en el párrafo dieciocho: “La ἐποχή *filosófica* que nos proponemos practicar debe consistir, formulándolo expresamente, en *abstenernos por completo de juzgar acerca de las doctrinas de toda filosofía anterior y en llevar a cabo todas nuestras descripciones dentro del marco de esta abstención*. De otra parte, no por ello necesitamos evitar (...) el hablar en general de filosofía, de la filosofía como un hecho histórico, de efectivas direcciones filosóficas que con frecuencia han determinado lo mismo en buen sentido que en mal sentido las convicciones científicas generales de la humanidad, y muy especialmente así por respecto a los fundamentales puntos tratados” (Husserl, 1949: 47). Este matiz de la epoché filosófica es crucial, en la medida en que, si bien no hay lugar a una revisión crítico-exegética de la tradición, esta posibilidad de pensar la filosofía como tendencia histórica de problemas, terminará por insertar la reflexión husserliana en el marco de tareas propias del pensamiento occidental. Esto confirma lo que hemos indicado al inicio del capítulo con Szilasi, Zahavi y Escudero, a saber: que la fenomenología husserliana termina por responder, en cierto sentido, a la tendencia filosófica moderna. En el párrafo primero del “Epílogo”, el fenomenólogo moravo es contundente: el proyecto de *Ideas* responde, en último término, a una tendencia problemática de la historia del pensamiento occidental: “Mis *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, de las que sólo ha aparecido un primer tomo, intentan fundamentar, bajo el título de fenomenología pura o trascendental, una ciencia nueva, bien que preparada por el curso entero de la evolución filosófica desde Descartes, referente a un nuevo campo de experiencia exclusivamente propio de ella, el de la ‘subjetividad trascendental’” (Husserl, 1949: 375). Así las cosas, tampoco sería correcto afirmar que la tendencia inicial expuesta por nosotros acerca del nexo entre Husserl y los problemas de la tradición filosófica se ve anulada en el proyecto trascendental de *Ideas*. El orden de nuestra exposición, al igual que en el caso anterior, si bien no ha privilegiado este eje temático, no lo ha hecho en orden a nuestro interés investigativo, no porque el giro trascendental de *Ideas* I resulte ser algo así como un punto de quiebre radical en el camino fenomenológico husserliano.

analizar, Husserl presenta de forma sucinta, pero clarificadora, el proceder fenomenológico emprendido en *Ideas I*: primero, se parte de una descripción de la actitud natural y, consecuentemente, de las vivencias entendidas psicológicamente. El segundo movimiento implica un cambio en la actitud: transitar de la descripción de la actitud natural a la actitud fenomenológica, por vía de la *epoché fenomenológica*. La reducción abre las puertas a la región de la conciencia, pero asumida en su sentido trascendental:

La principal tarea de este *primer* libro será buscar caminos por los cuales quepa superar a trozos, por decirlo así, las más que grandes dificultades de la entrada en este nuevo mundo. Partiremos de la posición natural, del mundo tal como se alza frente a nosotros, de la conciencia tal como se ofrece en la experiencia psicológica, y pondremos al desnudo los supuestos esenciales de esta posición. Desarrollaremos luego un método de "reducciones fenomenológicas", con que podamos despejar los límites impuestos al conocimiento por la esencia de toda forma de investigación natural, evitando el dirigir la mirada en una sola dirección, como es propio de estas formas, hasta acabar ganando el libre horizonte de los fenómenos purificados "trascendentalmente", y con él el campo de la fenomenología en el sentido que nos es peculiar (Husserl, 1949: 10).

En este orden de ideas, el objetivo de la reflexión fenomenológico-trascendental no es sólo presentar una clasificación y análisis de las distintas reducciones, sino que —en último término— el fin buscado por la investigación fenomenológica es ofrecer una caracterización de la conciencia trascendental y, consecuentemente, de sus estructuras constitutivas:

Pero en el *primer* libro no trataremos sólo la doctrina general de las reducciones fenomenológicas que nos hacen visibles y accesibles la conciencia trascendentalmente purificada y sus correlatos esenciales; intentaremos también alcanzar ideas precisas acerca de la estructura más general de esta conciencia pura, y mediante ellas acerca de los grupos de problemas, direcciones de investigación y métodos más generales también que son propios de la nueva ciencia (Husserl, 1949: 11).

Las indicaciones metodológicas ofrecidas por Husserl en la “Introducción”, encuentran su primera concreción en la “Meditación fenomenológica fundamental”. El punto de arranque de la investigación fenomenológica es lo que Husserl denomina *actitud natural*. Con esta categoría fenomenológica Husserl piensa, podríamos decir atrevidamente, el vivir cotidiano del sujeto, o como lo llama Zahavi (2003): la vida preteórica. En este sentido, parece que para el fenomenólogo moravo *actitud natural* y *vida cotidiana* son nociones correlativas. Indicativo de este modo de comprender el vivir cotidiano, debe ser el hecho de que hable, al inicio de su “Meditación fenomenológica fundamental”, de una *vida natural* (*natürliche Leben*), como otra forma de hablar de la señalada *actitud natural*: “Empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo ‘en actitud natural’” (Husserl, 1949: 64). Coincidimos aquí con lo comentado por Adrián Escudero en su ya citada introducción a *La idea de la fenomenología*: “Este presupuesto no solo es aceptado de forma acrítica por las ciencias positivas, sino que también está profundamente anclado en la vida cotidiana y prefilosófica a la que Husserl da el nombre de «actitud natural»” (Adrián Escudero. En: Husserl, 2011: 26. Las cursivas son nuestras).

En términos muy generales, podríamos indicar que la actitud natural cuenta con cuatro rasgos característicos esenciales. El primero de ellos, es la forma perceptiva preeminente de relación con las cosas del mundo³⁵. Husserl es claro al indicar que, en la actitud natural, las cosas nos salen al encuentro, en primera medida, a través de la percepción sensible. Así, se nos donan en tanto que las vemos, tocamos o escuchamos. Se afirma entonces, en este punto, la primacía fenomenológica de la intuición sensible, en lo que respecta a la donación de la cosa: “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...” (Husserl, 1949: 64).

³⁵ En torno a la mentada *primacía de la percepción* respecto de los distintos modos de dirigirse el sujeto a las cosas, es pertinente tomar como testimonio una contundente frase husserliana que aparece en el “Capítulo III” de la comentada “Meditación fenomenológica fundamental”, en la que indica, sin lugar a ambigüedad alguna, lo que hemos señalado ya en el cuerpo del texto: “Pero podemos someter las formas de vivencia empírica, y en especial la vivencia fundamental que es la percepción de cosas, a una consideración eidética...” (Husserl, 1949: 109).

Seguimos en este punto lo indicado por Ángel Xolocotzi Yáñez (2007) en su obra *Subjetividad radical y comprensión afectiva*: “El mundo circundante para Husserl es directamente aprehensible en el sentido de una intuición de la percepción sensible. Irremediablemente experimento algo sensible. Las cosas corpóreas están presentes para mí en diferentes modos de la percepción sensible” (129). Vale aclarar aquí que Husserl no reduce el modo de la relación del hombre con las cosas al simple acto percipiente; antes bien, el fenomenólogo moravo aclarará, líneas más adelante, que el mundo no es cúmulo de objetos sensibles, sino que es, en sentido estricto, un mundo práctico de bienes y valores. Así, cuando interactúo con una cosa, no lo hago únicamente de modo teórico, aprehendiendo conceptualmente lo que se dona en la percepción. Esa “cosa” indeterminada es siempre “un vaso”, “una silla”, “un libro”; esto es, algo práctico que, además de práctico, puede ser “bello”, “feo”, “agradable” o “desagradable”; y en tanto que valorado de forma buena o mala, se torna en objeto del querer: lo buscado o de lo que se huye. En este sentido, el carácter preeminente de la percepción, si bien es afirmado por Husserl, no debe llevarnos a la conclusión de que el único modo en que se piensa fenomenológicamente la relación con las cosas es sensiblemente. Husserl (1949) es claro al respecto: “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*” (66).

En segundo lugar se encuentra el carácter infinito del mundo, entendido espacialmente. A juicio de Husserl, y aunque las cosas y el mundo mismo se anuncie en la percepción sensible, no se agota en dicho campo perceptivo. En consecuencia, el mundo se presenta, en último término, como un horizonte indeterminado de la actitud natural. Siempre nos dirigimos a él, intentando asirlo, pero su naturaleza es ser horizonte infinito e indeterminado de la percepción: es halo, bruma, frontera y límite inalcanzable: “Este mundo se extiende (...) hasta lo infinito. Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente copresente y determinado (...), está en parte cruzado, en parte rodeado por un horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada” (Husserl, 1949: 65). De la mano de la infinitud espacial corre el tercer aspecto: la infinitud temporal. El mundo, a

juicio de Husserl, se abre no solo a lo vivo (presente), sino también a lo no vivo (pasado y futuro).

El cuarto rasgo característico de la actitud natural, y quizá el más importante – gracias a la reducción– en el orden del proceder fenomenológico trascendental, es la llamada *tesis general de la actitud natural*. Esta tesis no es pensada por Husserl como la elaboración de un juicio expreso que ponga de relieve la existencia real del mundo circundante; es decir, que la tesis no hace referencia a una proposición del tipo: “el mundo existe” o “el mundo ahí delante es real”. La tesis general de la actitud natural apunta más bien, podríamos decir, a la creencia irrestricta en la existencia del mundo; esto es, al hecho de ponerlo como existente en tanto que se cree en él. No hay lugar a la duda, porque se cree irrefutablemente en el hecho de que el mundo se extiende infinitamente, y que siempre ha sido y será así. Hay lugar a dudas respecto de que las cosas del mundo sean como se piensa; sin embargo, del mundo mismo, en su estar ahí en tanto que horizonte indeterminado no se duda nunca: se cree fielmente en su existencia. El fenomenólogo moravo lo comenta del siguiente modo en el párrafo treinta de las *Ideas I*:

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; tal o cual cosa debe ser borrada *de él*, por decirlo así, a título de “apariencia”, “alucinación”, etc., de él, que es siempre –en el sentido de la tesis general– un mundo que está ahí (Husserl, 1949: 69).

Los cuatro aspectos destacados hasta aquí constituyen, al menos de forma laxa, los rasgos esenciales de la actitud natural. Siguiendo el lineamiento de lo comentado hasta este punto, resulta evidente ante nuestra mirada el que *actitud natural* y *tesis general de la actitud natural* hagan parte de un todo unitario –dentro de los límites de la reflexión fenomenológica– con la *vida natural*. Se expone, en la “Meditación fenomenológica fundamental”, la manera en que el giro trascendental de la fenomenología hace de la tesis el rasgo esencia del vivir cotidiano y, por ello, de la actitud natural. El párrafo veintiocho,

en que se analizan las actitudes que asume el sujeto para referirse a distintos tipos de objetualidades³⁶, da cuenta del modo en que Husserl hace conceptos originariamente emparentados a la vida cotidiana y a la actitud natural, ambas fundadas en la tesis general de la actitud natural, en tanto que el dejarse vivir presupone como condición de su posibilidad la creencia irrestricta en el mundo circundante. Así las cosas, vida natural, actitud natural y tesis constituyen, fenomenológicamente hablando, una misma unidad temática: “Pero el mundo *natural*, el mundo en el sentido habitual de la palabra, está *constantemente para mí ahí* mientras me dejo vivir naturalmente. Mientras éste es el caso, estoy en actitud natural; es más, ambas cosas quieren decir exactamente lo mismo” (Husserl, 1949: 68).

Puestos de relieve los cuatro aspectos que caracterizan de modo general a la vida natural, es menester indicar un importante desplazamiento analítico que realiza Husserl en el párrafo veintiocho de la “Meditación”: desde las primeras líneas del párrafo veintisiete, Husserl ha indicado, por un lado, que la forma preeminente de relación con el mundo es la perceptiva. Por otro lado, señaló que el vivir cotidiano, sustentado sobre la tesis general de la actitud natural, no se reduce únicamente, en su trato con las cosas, a un intercambio perceptivo. Antes bien, se ha dicho ya, el mundo es eminentemente práctico. No obstante esto, Husserl concentra su análisis fenomenológico no en el carácter práctico del vivir, sino que redirige su atención sobre otros modos, además del perceptivo, a través de los cuales el sujeto se pone en contacto con las cosas. Estos otros modos de la relación, son “formas” o tipos de “vivencias” a través de los cuales la conciencia “aprehende” el objeto intencional. A juicio del fenomenólogo, el yo empírico, el yo pensado psicológicamente, se pone en contacto con las cosas a través de un conjunto de *actos* específicos: la percepción, el pensamiento teórico y el deseo. Tenemos entonces que todo yo, visto psicológicamente, piensa teóricamente sobre objetos concretos del mundo circundante, los percibe sensorialmente y, además, los desea:

³⁶ La actitud natural nos pone de cara ante los objetos de uso. La actitud aritmética, por su parte, nos pone en relación con las idealidades matemáticas.

A este mundo, el mundo en que me encuentro que es a la vez mi mundo circundante, se refieren, pues, los complejos de las múltiples y cambiantes espontaneidades de mi conciencia: del considerar e investigar, del explicitar y traducir en conceptos al hacer una descripción, del comparar y distinguir, del coleccionar y contar, del suponer e inferir, en suma, de la conciencia teorizante en sus diversas formas y grados. Asimismo, los multiformes actos y estados del sentimiento y del querer: agrardarse y desagradarse, alegrarse y entristecerse, apetecer y huir, esperar y tener, resolverse y obrar (...) Constantemente me encuentro conmigo como con alguien que percibe, se representa, piensa, siente apetece, etc., y al encontrarme así conmigo, me encuentro *las más de las veces* referido actualmente a la realidad que constantemente me circunda (Husserl, 1949: 66/67).

A estas formas psicológicas concretas, subyace un categoría de fuerte sentido cartesiano: el *cogito*. Desde el horizonte de la fenomenología trascendental, a toda vivencia psicológica le corresponde como sustrato una vivencia pura, referida no a la relación objetivo temporal del acto con un objeto dado concreto, sino –digamos– a la forma general del acto que se vuelve sobre. Tal cual lo indicó Husserl en *La idea de la fenomenología*, toda vivencia empírica se puede volver objeto de un acto reflejo que, antes que fijarse en el objeto, se concentra en el acto que se vuelve sobre el objeto. Cuando este desplazamiento analítico tiene lugar, se entra en el terreno de la *cogitatio* pura, inmanente y, por tanto, esfera de investigación fenomenológica. Lo dicho en *La idea de la fenomenología*, es puesto una vez más de relieve por Husserl en *Ideas I*: a toda vivencia comprendida psicológicamente, le corresponde de forma paralela una vivencia pura. Lo que se requiere para traerla a la luz, es una modificación en el modo de la relación con el mundo: antes que estar perdidos en la vida natural, se precisa de un giro que ponga en el núcleo del análisis los actos, más allá de todo condicionamiento empírico. Un cambio de actitud será lo que permitirá que brote el campo de estudio de la ciencia fenomenológica, a partir de aquello que está ahí dado constantemente desde un enfoque psicológico:

Tan natural es verlas como tales [vivencias psicológicas], que ahora que ya hemos hecho conocimiento con la posibilidad de cambiar de actitud y que andamos buscando un nuevo dominio de objetos, ni siquiera advertimos que estas esferas de vivencias son

las mismas de que brota por obra de la nueva actitud el nuevo dominio (Husserl, 1949: 75/76).

Vale indicar aquí, que el tránsito de la vivencia psicológica a la pura, esto es, el paso de la actitud natural a la fenomenológica, presupone la puesta en práctica de la *epoché fenomenológica*, la cual trae a la luz la nueva región de ser de trabajo fenomenológico: la conciencia trascendental. Antes que gozar de un carácter no restringido, el ejercicio emprendido con la epoché fenomenológica tiene un punto de mira muy claro: la tesis general de la actitud natural. En este orden de ideas, la intención no es ejecutar una duda radical que niegue la totalidad de lo existente. Lo hecho por el fenomenólogo moravo es dejar fuera de juego, desconectar la creencia radical en la existencia del mundo circundante. Hecho esto, coloca entre paréntesis las distintas objetualidades de dicho mundo³⁷: “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” (Husserl, 1949: 73). Una vez dados estos primeros pasos de la reducción, la epoché adquirirá distintos niveles y matices de desconexión, pues no sólo sucumbirán a ella la tesis y las objetualidades del mundo, sino también la ciencia, la cultura y Dios. Es por ello que Husserl hablará de reducciones fenomenológicas progresivas, para acceder, por su vía, hasta la región de la conciencia pura³⁸. Desconectados todos estos elementos, Husserl concluirá entonces que el residuo de la puesta entre paréntesis será, en sentido estricto, la región de ser objeto de la ciencia fenomenológica, a saber: la conciencia trascendental:

Únicamente por obra de esta evidencia intelectual merecerá la ἐποχή “fenomenológica” su nombre, poniéndose de manifiesto la ejecución plenamente consciente de la misma como operación necesaria para *hacernos accesible la*

³⁷ Es importante poner de relieve el modo en que Husserl matiza el modo en que se emplea la epoché, dependiendo de aquello sobre lo que se vuelve: en el caso de los objetos, habla de una *puesta entre paréntesis*. Entre tanto, la tesis general de la actitud natural se expondrá bajo los términos de *suspensión* o de la *puesta fuera de juego* (Cfr. Husserl, 1949: 72/73).

³⁸ Otro matiz que adquiere un sentido crucial en el seno de la “Meditación fenomenológica fundamental”, es el que se refiere al modo en que Husserl equipara semánticamente, al final del párrafo treinta y tres, las nociones de *conciencia pura* y *reducción fenomenológica* con las de *conciencia* y *epoché trascendentales*. Marcamos esto, puesto que con ello se evidencia, a nuestro juicio, de forma explícita y radical el carácter trascendental que adquiere la fenomenología en el proyecto de las *Ideas* (Cfr: Husserl, 1949: 77).

conciencia “pura” y a continuación la región fenomenológica entera (Husserl, 1949: 76).

De lo hasta aquí señalado, es posible indicar lo siguiente: la vida natural, en su despliegue cotidiano, supone no sólo la tesis general de la actitud natural, sino que – además– tiene como elemento que late de fondo la región de la conciencia pura. En este orden de ideas, y partiendo del hecho de que la reducción fenomenológica revela el trasfondo anónimo de la subjetividad trascendental –*voz en off*–, es menester decir que el correlato de la *vida natural* es la *vida trascendental*, esto es, el carácter intencional-constituyente de la subjetividad pura. El análisis fenomenológico trascendental revela, como contraparte originaria de la actitud natural, la vida de la conciencia. El vivir cotidiano se sostiene entonces, en último término, sobre la base de la vida trascendental revelada gracias a las reducciones: “This subjectivity remains hidden as long as we are absorbed in the prephilosophical natural attitude, where we live in self-oblivion among objects, but which the epoche and the reduction is capable of revealing” (Zahavi, 2003: 51).

El tipo de vida tematizada por la fenomenología husserliana de *Ideas I* es, en este sentido, la vida de la subjetividad trascendental, la región de la *cogitatio* pura. El análisis desarrollado por Ángel Xolocotzi (2007) en su trabajo ya mencionado, abre al lector el ejercicio de la reducción trascendental husserliana bajo el espectro esclarecedor del juego entre lo oculto y lo desoculto. Comenta Husserl (1949): “Mientras no se descubrió la posibilidad de la actitud fenomenológica (...) tenía que permanecer el mundo fenomenológico siendo un mundo desconocido, incluso apenas sospechado” (76). A juicio de Xolocotzi, la vida trascendental, la vida de la conciencia, se encuentra en el ámbito de lo oculto. Diríamos nosotros: constitución silente del mundo circundante. En contraste con esta forma de vida oculta, aparece la vida cotidiana. A esta segunda forma de vida, es decir, a la vida natural, le resulta comprensible de suyo la existencia del mundo: “Esto significa para Husserl que en la vida no tematizada [la vida de la actitud natural,] se presuponen como existentes las cosas o seres humanos con los que tengo que ver” (Xolocotzi, 2007: 129). Lo que es comprensible de suyo en la actitud natural, tiene como su condición de posibilidad a la subjetividad trascendental oculta. La fenomenología husserliana, pensada

como ciencia de una nueva región del ser, intenta –por vía de las reducciones progresivas– generar un tránsito del ocultamiento al desocultamiento, en tanto que hace patente a la conciencia pura como fundamento último de la realidad misma:

Anteriormente indicábamos que el punto de partida de la reflexión es para Husserl la actitud natural. Al hacer eso anticipamos que cuando Husserl habla de dos actitudes, la natural y la trascendental, más bien se está refiriendo a un fenómeno de ocultamiento y desocultamiento. En este sentido, la actitud natural puede ser entendida como una trascendentalidad oculta (...) La vida, el ser, el mundo sólo pueden ser adecuadamente comprendidos a partir de la constitución que ocurre en la subjetividad trascendental (...) Mediante el cambio de actitud ocurre pues un retroceso, un *regreso de la vida ingenua y natural de la conciencia a la vida trascendental oculta en la primera* (Husserl, 2007: 137/140. Las cursivas son nuestras).

Si seguimos aquí a Zahavi (2003) y a Waldenfels (1997), debemos afirmar entonces que *la vida trascendental de la conciencia aparece, en sentido estricto, como el fenómeno mismo de la fenomenología*, pues es campo exclusivo de estudio fenomenológico ¿Por qué razón? Porque es la piedra angular de la manifestación del mundo circundante. Dice Zahavi (2003) al respecto: “The world is not something that simply exists. The world appears, and the structure of this appearance is conditioned and made possible by subjectivity” (52). En esta misma línea de análisis, podemos añadir con Waldenfels (1997) lo siguiente:

Mientras que algunos de los primeros discípulos de Husserl llevaban la autodonación de la cosa (*Selbstgegebenheit der Sache*) hasta una autonomía ontológica, Husserl insistió que cualquier existencia real o posible significa una «existencia para ...», o sea, para la conciencia como fuente originaria del sentido donde todo lo que es, se identifica como tal. *El regreso a las cosas mismas significa por tanto eo ipso el regreso a una conciencia trascendental que —tal como indica el nombre— genera toda «trascendencia»* (Hua, I, 65); *la «fenomenología de esencia» va integrándose en el marco de una «fenomenología de conciencia»*. *Ello constituye un programa que Husserl había presentado en Ideas I...* (35. Las cursivas son nuestras).

Dicho esto nos resta una pregunta: ¿qué es lo propio del fenómeno por antonomasia de la fenomenología trascendental? Es decir ¿qué elementos definen originariamente la vida de la subjetividad, el vivir del yo trascendental?

De la vida trascendental, es importante destacar de forma sucinta cuatro aspectos:

En primer lugar, interesa poner de relieve el carácter absoluto e indubitable de la región de la conciencia pura, respecto de lo trascendente-dubitable. Al menos desde las cinco lecciones de 1907, Husserl ha insistido en el hecho de que la región de ser obtenida gracias a la puesta en práctica de la *epoché* se caracteriza por su condición de absoluto. Lo absoluto se refiere aquí, puntualmente, al hecho de que lo inmanente no se dona por escorzos como lo trascendente; antes bien, parece darse de golpe. Un objeto determinado que es foco de atención se da parcialmente: primero se ve un lado, luego el otro, posteriormente desde arriba y, por último, desde abajo. Sin embargo, estos escorzos sólo devienen objeto gracias a un acto sintético de la conciencia. Frente a esta reconstrucción de lo trascendente, lo inmanente se dona de una vez. En este sentido, no se precisa de un acto sintético del tipo anterior que lo unifique. Cuando, en un acto reflexivo, la mirada se dirige sobre una vivencia pura, el percibir mismo, el desear o el juzgar se dan, en dicha reflexión, como “un todo”: el percibir no aparece con matices³⁹ o partes por unificar; antes bien, se da el acto perceptivo como tal: “Esto implica que la percepción de vivencias es un simple intuir algo que *se da (...) en la percepción como ‘absoluto’* y no como lo idéntico de los modos de aparecer por medio de matices o escorzos” (Husserl, 1949: 100). A lo dicho, añade Husserl líneas más adelante:

Sostenemos, pues, que, mientras que a la esencia del darse por medio de apariencias es inherente el que en ninguna se dé la cosa como una apariencia “absoluta” de ella, en

³⁹ A este respecto es importante introducir un aspecto que resulta de vital importancia en el análisis fenomenológico de la región de la conciencia pura, a saber: el tiempo inmanente, sobre el cual volveremos de forma rápida en el curso del capítulo. Hay que indicar brevemente, atendiendo al absoluto de las vivencias, que es posible pensar su donación, si bien como un absoluto, no como una donación de golpe. Toda vivencia se inserta en el río de vivencias. Se distiende, en este sentido, en el tiempo. Un acto perceptivo que dura, es objeto de la reflexión como un punto ahora del tiempo; sin embargo, dicho punto ahora se tornará pasado y se mantendrá retenido, como la cola de cometa, de otro punto ahora que es objeto de reflexión. En este sentido, el absoluto se escorza en tanto que se diluye temporalmente en el continuo de las vivencias: todo percibir es percibir *en* el tiempo, por ello, “aprehender” este percibir implica aprehenderlo en su diluirse temporal.

lugar de exhibirla por un solo lado, es inherente a la esencia del darse inmanente, el darse en él justo algo absoluto que no puede exhibirse, ni matizarse ni escorzarse, en forma alguna, por lados (Husserl, 1949: 101).

De la mano del carácter absoluto de lo inmanente corre parejo su indubitabilidad, contrastante con lo dubitable de lo trascendente. A juicio de Husserl, cuando se tiene percepción de una vivencia, esta vuelta sobre lo inmanente revela a lo inmanente mismo como algo que está *indudablemente ahí*. Es posible afirmar la imposibilidad de tomar en un único golpe el continuo total de vivencias, ya que éste (el continuo) es en esencia flujo que se diluye en el pasado y se abre a lo que no está dado; no obstante, no es posible afirmar que ese flujo que está ahí delante no es. Puedo dudar de que lo que percibo sea tal cual lo percibo, pero del percibir mismo no; antes bien, es evidente de suyo su estar ahí. Precisamente en este punto radica la diferencia entre lo inmanente y lo trascendente: no existe necesidad ninguna de que lo que se percibe sea indudable:

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 (Husserl, 1949: 106).

En segundo lugar, hay que destacar la intencionalidad, asumida como estructura fundamental de la subjetividad. A este respecto, comenta Husserl en el párrafo ochenta y cuatro de las *Ideas I* que el tema de la intencionalidad es un tema fenomenológico esencial, en tanto que la intencionalidad se revela como la estructura por excelencia de la conciencia pura: “La intencionalidad es lo que caracteriza la *conciencia* en su pleno sentido” (Husserl, 1949: 198). Esto, en la medida en que la intencionalidad aparece como garante de la preeminencia de la subjetividad en lo que al ámbito de la donación se refiere: el mundo es un mundo *para* una conciencia, así como la conciencia es siempre conciencia *de*. Este *para* de las cosas y el *de* de la conciencia tiene como su condición de posibilidad a la indicada estructura: la intencionalidad. Con esta noción –intencionalidad–, el fenomenólogo moravo piensa dos aspectos: en una mano, se encuentra el hecho de que todo acto puro de la

conciencia *mienta, tiende* hacia un objeto puro determinado que se torna, en sentido estricto, el correlato objetivo del acto intencional. Bajo este primer espectro, la intencionalidad, en tanto que estructura de la conciencia, pone de relieve el carácter direccional de todo *cogito*: “En todo *cogito* actual, una ‘mirada’ que irradia del yo puro *se dirige* [*richtet*] al ‘objeto’ que es el respectivo correlato de la conciencia...” (Husserl, 1949: 188. Las cursivas son nuestras). Entre tanto, en la otra mano aparece el carácter no actual del trasfondo del correlato intencional, pero así mismo, aunque no actual, objeto de posible actualización y, en tanto que halo del cogito, intencional por sí mismo: “Por su propia esencia son ya, sin embargo, estas inactualidades ‘conciencia de algo’” (Husserl, 1949: 200).

En tercer lugar, se encuentra la temporalidad “subjetiva”; es decir, el tiempo fenomenológico puro de la conciencia. En el párrafo ochenta y uno de *Ideas* comenta Husserl que el tiempo debe ser visto fenomenológicamente como flujo de vivencias y no como tiempo objetivo-mundano. El tiempo-flujo, pensado como continuo, constituye, en último término, el yo puro en que se “insertan” y del que nacen la totalidad de los actos: “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*” (Husserl, 1949: 191). Diríamos: el tiempo fenomenológico es el continuo en que se ubican las distintas vivencias en el orden de lo anterior y lo posterior. A este respecto, hay que realizar una doble indicación: primero, la temporalidad asume la forma de la “unidad”, en tanto que “reúne” en un único río la totalidad de los actos intencionales:

La propiedad esencial a que el término de temporalidad da expresión relativamente a las vivencias en general, no designa sólo algo universalmente inherente a cada vivencia aislada, sino una *forma necesaria de unión de unas vivencias con otras (...)* 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*” (Husserl, 1949: 193).

En segunda instancia, y partiendo del carácter temporal que caracteriza a toda vivencia, el tiempo se podría entender como “unidad”, en tanto en cuanto permite la síntesis de los distintos momentos temporales de las vivencias. Este segundo matiz, hace referencia puntualmente a las *intencionalidades transversal y longitudinal* de las que habla Husserl en las lecciones de 1905, acerca de la conciencia fenomenológica del tiempo.

Finalmente, en cuarto lugar aparece la estructura noético-noemática de la conciencia. Esta distinción husserliana entre noesis y noema responde –consideramos– a la diferenciación existente entre el *acto* con que el yo puro se dirige intencionalmente al objeto intencional, y el *objeto intencional* mismo. Podríamos indicar, siguiendo a Husserl, que la estructura noético-noemática se encuentra constituida de forma tal que ambos elementos constituyentes (noesis/acto-noema/objeto intencional) están inextricablemente ligados: “Toda vivencia intencional es, gracias a sus elementos noéticos, justo noética; es su esencia albergar cosas como la que llamamos ‘*sentido*’ [*Sinn*]” (Husserl, 1949: 2013. La cursiva es nuestra). Sin embargo, y a pesar de la originariedad del vínculo, es preciso distinguir entre el acto puro (percibir, teorizar/juzgar, querer, fantasear, recordar) y aquello que es percibido, juzgado, querido, imaginado o recordado en los actos puros.

Es menester hacer explícito un rasgo crucial del análisis husserliano que se anuncia en el pasaje citado de *Ideas I*, a saber: que el noema es pensado por Husserl bajo la categoría de sentido⁴⁰. Así, el correlato del acto intencional no es ni un objeto real-trascendente; es decir, material, ni el simple contenido ingrediente (dato sensible) de la vivencia. El objeto intencional no es objeto material, puesto que toda trascendencia ha sido reducida por la acción de la epoché fenomenológica. No obstante este hecho, en el ámbito de la conciencia pura permanece el carácter objetual de la vivencia psicológica reducida y purificada; de este modo, la puesta entre paréntesis del objeto real no implica la

⁴⁰ Vale indicar a este respecto que, aunque de una manera amplia el noema se asocia con las categorías de sentido y objeto intencional, Husserl no la reduce a ello. Antes bien, en el párrafo noventa de *Ideas I* señala que, aunque el sentido es un elemento esencial para la caracterización de la estructura noético-noemática de la conciencia pura, no es lo único que define el noema. Ciertamente puede ser pensado como el núcleo, pero no como el rasgo único. Así mismo, los actos intencionales tampoco pueden ser reducidos únicamente a la donación de sentido. Ahora bien, como estos detalles superan los límites de nuestra exposición, simplemente dejamos indicado aquí lo comentado por el fenomenólogo moravo.

desaparición de la objetualidad en la frontera interna del alma. Ahora bien, de esta permanencia de la objetualidad se deriva la distinción entre noema y contenido ingrediente. A juicio de Husserl, el primero (noema) no puede ser reducido sin más al segundo (dato sensible), puesto que el objeto intencional del acto no es la simple sensación de color que se genera a partir de una cosa material. El objeto intencional es sentido, en tanto en cuanto aquello que permanece como expresión objetual correlato del acto es; por ejemplo, *la casa*, no la percepción de colores y formas del *percepto*. El objeto intencional es sentido, porque lo que aparece como correlato del acto puro es la cosa constituida: *la casa bella, la guitarra inútil, la silla inservible*, etc.

De estos cuatro rasgos característicos (absoluto, tiempo, intencionalidad, noema-noesis) de la vida trascendental, es importante señalar que en ellos se revela no sólo la forma en que el ejercicio filosófico se piensa como análisis de la subjetividad, sino que ellos son testimonio –a la vez– del modo en que la amplitud del fenómeno de la vida en Aristóteles se redirige hacia la región del cogito. Ya nos ha dicho Husserl en su “Epílogo” a las *Ideas I* que la fenomenología se mueve dentro de los límites del pensamiento moderno, en tanto que mantiene el hilo conductor de la reflexión filosófica iniciada por Descartes. A nuestro juicio, este hilo conductor no se reduce únicamente al objeto temático de la filosofía, sea éste el *Ego* o la conciencia pura, ni se reduce tampoco al cómo del acceso a dicho objeto temático (la duda o la epoché). Debe resultar indicativo el hecho de que el fenomenólogo moravo distinga entre una vida natural y la vida de la conciencia pura, y que esta última se torne en el fundamento de la primera.

Si el vivir cotidiano tiene como base el vivir trascendental, es necesario aclarar qué elementos integran esta vida trascendental. El recorrido emprendido en el tramo final del capítulo intentó dar cuenta de ello. Pero más allá de las insinuaciones que se han realizado, es menester hacer explícito lo sencillamente comentado: cuando la filosofía deviene fenomenología trascendental, cuando la filosofía asume como tarea propia esclarecer analíticamente la subjetividad, ocurre entonces que las facultades del alma aristotélicas se transforman en el polo noético de la vida trascendental. Las *Meditaciones metafísicas* de Descartes ya nos mostraron la forma en que el percibir, el inteligir y el querer definen por

autonomasia no al viviente, sino al *Ego*. Moviéndose, en cierta medida, dentro de los límites heredados por la tradición cartesiana, Husserl seguirá viendo en la percepción, el teorizar y el querer no modos de vida, sino expresiones concretas del cogito. El fenomenólogo moravo ha sido claro: detrás de toda vivencia psicológica se encuentra, como fundamento, la vivencia pura. Las vivencias psicológicas en las que se expresa la relación del sujeto con el mundo circundante son los distintos modos del teorizar, del percibir y del querer. En este sentido, el percibir, querer y teorizar cotidianos se retrotraen, por vía de las reducciones, a su forma pura: percibir puro, querer puro y teorizar puro. Estas formas puras de las vivencias representan –a nuestro juicio– la forma trascendental de las facultades aristotélicas. Con el percibir ya no se piensa la vida específica de los animales, sino que, en la filosofía que se mueve bajo el paradigma de la subjetividad, el acto perceptivo es uno de los modos en que el yo puro se dirige intencionalmente sobre su objeto intencional. La vida en Aristóteles deviene, con la filosofía de la subjetividad, en mero acto intencional.

El giro trascendental fenomenológico saca del foco de análisis a la vida natural, pues su fundamento se encuentra en la trascendentalidad oculta y latente, a la cual sólo se accede por vía de la epoché trascendental. Ahora bien, esta subjetividad constituyente oculta *vive*, dice Husserl, pero en un sentido muy específico. No es vida orgánica ni es vida natural; antes bien, es vida en tanto que actos temporales constituyentes. Evidencia de este modo particular de referirse Husserl a la región de la conciencia pura, la encontramos en el ya citado pasaje acerca de la indubitabilidad de la vivencia como dato absoluto: el yo puro *vive* en esos actos intencionales de los que se tiene certeza plena⁴¹.

Debemos introducir un matiz temático crucial realizado por Husserl para aclarar lo comentado: hasta aquí hemos dicho que hay una vida de la conciencia pura, a la vez que hemos hablado de vida del yo puro o de la subjetividad trascendental. Esto, por sí mismo,

⁴¹ La versión alemana del pasaje del párrafo cuarenta y seis a que nos referimos aquí, es iluminadora al respecto, pues hace patente el modo en que Husserl habla puntualmente no sólo de un yo puro, sino de la vida de ese yo puro, la cual, como se indicó previamente, no tiene que ver en lo absoluto con el vivir práctico: „Der Thesis der Welt, die eine “zufällige” ist, steht also gegenüber die *Thesis meines reinen Ich und Ich-lebens*, die eine “notwendige”, schlechthin zweifellose ist“ (Hua III, 1: 98. Las cursivas son nuestras).

no es erróneo; no obstante, si se mira en detalle, requiere plantear una distinción entre la conciencia pura, pensada como todo el campo temático de la fenomenología; es decir, vista como flujo temporal completo de vivencias puras intencionales, y el yo puro, el cual aparece como un elemento específico de toda esta región⁴². En los análisis realizados por Husserl en *Ideas I* en torno al yo puro (parágrafo cincuenta y siete), comenta al respecto que éste se destaca dentro la totalidad del campo fenomenológico como una trascendencia en la inmanencia. Él, a pesar de no ser contenido ingrediente, hace parte de todo acto intencional, pues es quien dirige el rayo de la atención sobre un objeto intencional específico. Así, y más allá de la indubitabilidad propia de la región pura, el yo se destaca por ser el *quién* que realiza el acto noético que mienta, intencionalmente, un noema dado. Ahora bien, es importante este hecho porque es hacia este punto donde retrotrae la reducción: hacia la frontera de una vida que se vive, no en el ámbito de lo práctico, de lo ejecutivo –por decirlo con Heidegger, sino en cada concreción del cogito: “En cada *cogito* actual vive su vida [el yo puro] en un sentido especial, pero también pertenecen a él todas las vivencias de fondo y él a ellas”⁴³ (Husserl, 1949: 133). En este orden de ideas, aunque resulte aceptable hablar en general de una vida de la conciencia pura, es menester tener en mente que quien vive puntualmente en los actos intencionales es el yo puro. El parágrafo ochenta es crucial a este respecto, puesto que pone una vez más de relieve, en sus primeras líneas, el modo en que el yo puro se torna en núcleo esencial fenomenológico, en la medida en que toda vivencia pura “se dice” respecto de él. Todo acto es un acto del yo puro, y – crucial a nuestro juicio– el yo puro vive en esos actos intencionales: “...*existo*, esta vida existe, vivo: *cogito*” (Husserl, 1949: 105). Y valga, una vez más, nuestra vuelta sobre los tipos de actos en que se vive la vida trascendental: en el parágrafo ochenta y cuatro Husserl es claro al mencionar las formas en que el yo puro se vuelve sobre una objetualidad dada:

...una *percepción* es percepción de algo, digamos de una cosa; un *juzgar* es un juzgar de la relación objetiva; una valoración, de una relación de valor; un *desear*, de un objeto deseado (...) En todo *cogito* actual, una “mirada” que irradia del yo puro se

⁴² Cfr. Husserl, 1949: 75.

⁴³ Resulta esclarecedor, una vez más, volver sobre la versión alemana del texto de Husserl, para poner en evidencia el modo en que la vida del yo puro se expresa puntualmente en los actos cogitativos: „In jedem *aktuellen cogito* lebt es sich in besonderem Sinn aus...“ (Hua III, 1: 123).

dirige al “objeto” que es respectivo correlato de la conciencia (Husserl, 1949: 199. Las cursivas son nuestras).

Así las cosas, quisiéramos concluir este tercer capítulo dejando claro que la relación filosófica entre Husserl y Descartes puede ser pensada, en primer lugar –y esto se volverá tema nuclear del tramo final de la investigación–, respecto del objeto temático de la filosofía. Guardando las distancias, y respetando la especificidad temática de cada autor, resulta evidente el hecho de que ambos filósofos reconducen el área de trabajo filosófico hacia las fronteras de la subjetividad. Tener esto claro es esencial, porque la fenomenología de la vida fáctica que desarrollará Heidegger en sus primeras lecciones irá lanza en ristre en contra de esta comprensión de la actividad filosófica. De la mano de este primer aspecto, se despliega paralelamente, pero de modo latente –y por ello secundario para nosotros– el modo en que se tiende una solución de continuidad entre el *pensar* en Descartes y las formas concretas del cogito en Husserl y, consecuentemente, en la restricción del problema de la vida biológica en Aristóteles. Realizadas estas aclaraciones, y culminando el tránsito previstos en los capítulos dos y tres, intentaremos aproximarnos en nuestro capítulo final a la fenomenología de la vida fáctica heideggeriana, a la vez que insertamos, dentro de este horizonte, el *De anima* de Aristóteles.

CAPÍTULO IV

LA APROPIACIÓN FENOMENOLÓGICA DEL *DE ANIMA* EN EL PROYECTO DE UNA HERMENÉUTICA DE LA VIDA FÁCTICA

La crítica de la historia es única y exclusivamente crítica del presente (...) La historia no es recusada porque sea «falsa», sino porque aún permanece activa en el presente, aunque sin poder ser todavía un presente susceptible de una reapropiación auténtica

Martin Heidegger

En los tres capítulos previos, hemos puesto de relieve algunos aspectos filosóficos esenciales en nuestro intento por aproximarnos al problema de la vida fáctica. En este sentido, gran parte del esfuerzo desplegado ha consistido en hacer énfasis en algunos elementos nucleares de las obras de Aristóteles, Descartes y Husserl, que son retomados críticamente por Heidegger en su proyecto ontológico-fenomenológico de principios de los años veinte. Con Aristóteles, esbozamos la manera en que, desde el *De anima* y algunos otros trabajos del Estagirita, es posible reconstruir la vida propiamente humana en función de la facultad discursiva. Se puso de relieve con esto que el hombre es, de modo concreto, viviente en tanto que poseedor, no de voz, no de dialecto, sino de *lógos*.

Por su parte, Descartes y Husserl nos han permitido, primero, hacer evidente el modo en que la reflexión filosófica se despliega en franca relación con el intento de fundar el conocimiento científico en un principio absoluto indubitable. Sea bajo la expresión de las meditaciones de la estufa, o bajo la forma de la crítica del conocimiento, tanto Descartes como Husserl (salvando siempre las distancias) han hecho de la inquietud por la fundación última de la ciencia, un tema vital de sus reflexiones. En segunda instancia, tanto el filósofo francés como el fenomenólogo moravo nos han permitido exponer la manera en que el problema de la conciencia se sitúa en el centro de la reflexión filosófica. Aunque Descartes fuese un hombre “receloso” de las disquisiciones metafísicas, tal cual brinda la apariencia

al final de su *Conversación con Burman*, es indudable el hecho de que el análisis del *Ego* constituye una pieza nuclear en el conjunto de su obra. Así mismo, el camino cartesiano, en su vertiente trascendental, revela en Husserl el interés radical por desarrollar una ciencia de la conciencia pura.

A partir de estos tres elementos señalados, este acápite final tendrá como objetivo realizar una breve aproximación al modo en que la fenomenología temprana de Martin Heidegger deviene, en tanto que crítica a Descartes y Husserl, en hermenéutica fenomenológica de la vida fáctica. Ahora bien, y dentro de este horizonte general del capítulo, intentaremos hacer patente la forma en que el tratado biológico *De anima* se inserta en el seno de una hermenéutica de la facticidad. Siendo precisos, indicaremos: a) la forma en que la apropiación fenomenológica del *De anima* se articula con los análisis ontológicos de las virtudes dianoéticas del Estagirita; b) la manera en que la caracterización de la vida humana como vida fundada en el discurso, abre la puerta a la caracterización ontológica del *Dasein* como ente preeminente develador; c) el modo en que el concepto de fenomenología es desarrollado en relación con las consideraciones aristotélicas en torno a la percepción y el discurso; d) la manera en que la definición de hermenéutica heideggeriana retrotrae a la ἐρμηνεία aristotélica; y e) el modo en que la concepción heideggeriana de la movilidad de la vida fáctica se funda en los análisis del Estagirita acerca de la facultad motriz.

Valga realizar una aclaración antes de empezar la revisión propuesta: en los momentos tercero (c) y cuarto (d) de la exposición que sigue, presentaremos de forma separada el vínculo que se tiene entre fenomenología, hermenéutica y el *De anima*. Sin embargo, es necesario indicar que la distinción sugerida aquí entre fenomenología y hermenéutica, antes que poner en juego una diferenciación aséptica entre ambas nociones al interior del pensamiento temprano de Heidegger, es simplemente un ardid metodológico para brindar claridad a la aproximación que proponemos. Siendo preciso, y tal cual se insinuará en el decurso de la exposición, hermenéutica y fenomenología tendrán por objeto el mismo problema, a saber: la vida fáctica que en su volver sobre sí se muestra (*phainómenon*) en lo que tiene de ontológicamente propio, en tanto que se comunica

(*hermeneía*) a sí misma y explícita discursivamente (*lógos*). En palabras del *Informe Natorp*:

Ontología y lógica deben ser reconducidas a la unidad originaria del problema de la facticidad y, por consiguiente, deben ser comprendidas como expresiones de la investigación fundamental, investigación que puede definirse como *hermenéutica fenomenológica* de la facticidad (...) La hermenéutica es fenomenológica, lo cual significa que su ámbito objetivo –la vida fáctica en relación con el modo de su ser y de su hablar– se considera, según la temática y el método de la investigación, como un *fenómeno* (Heidegger, 2002: 47).

4.1. La fenomenología como proyecto de una ciencia originaria

Tal cual indicamos hace algunas líneas, este capítulo final se encuentra atravesado por dos intenciones fundamentales. La primera de ellas es ofrecer una aproximación al proyecto heideggeriano de una fenomenología de la vida fáctica. La segunda, es poner de relieve el carácter esencial que tiene la apropiación fenomenológica del *De anima* en el horizonte de dicho proyecto temprano de Heidegger. Ahora bien, en razón de una consideración estrictamente metodológica, tomaremos como punto de partida de nuestro análisis la primera lección brindada por Heidegger en Friburgo entre los meses de Enero y Abril de 1919, y publicadas en castellano bajo el título de *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (GA 56/57). Este semestre de emergencia por guerra (*Kriegsnotsemester*) es vital, a nuestro juicio, en la medida en que pone de relieve la manera en que, desde sus primeras consideraciones fenomenológicas, Heidegger vislumbra el ámbito de lo preteórico como el “asunto” propio de la filosofía, pensada como ciencia originaria. En este orden de ideas, con *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (GA 56/57) se hace evidente el sentido del temprano proyecto fenomenológico de Martin Heidegger, a saber: la fundación de una ciencia de la vida.

4.1.1. El Kriegsnotsemester y el problema fenomenológico de la vida

Sin embargo, los problemas últimos permanecen ocultos cuando la teorización misma se absolutiza, por no comprenderse que su origen está en la

«vida», esto es, por no comprenderse que el proceso de la creciente objetivación desemboca en un proceso de privación de la vida

Martin Heidegger

...estos fenómenos significativos de las vivencias del mundo circundante no los puedo explicar destruyendo su carácter esencial, suprimiendo su verdadera naturaleza y desplegando una teoría. Explicar por medio de fragmentación equivale en este contexto a destrucción (...) cuando intento explicar el mundo circundante en clave teórica, éste se derrumba

Martin Heidegger

Heidegger empieza sus lecciones del *Kriegsnotsemester*, mostrando el modo en que se yergue de forma convencional una comprensión de la filosofía como concepción del mundo (*Weltanschauung*). Esto, en tanto que la segunda pretende dar respuesta a la pregunta por el sentido de la vida y de la cultura humana: toda concepción del mundo da cuenta de la razón de ser de las cosas, a partir de un esquema interpretativo dado; por ejemplo, desde el materialismo o el idealismo. La filosofía funda, en este sentido y en tanto que metafísica, su propia concepción del mundo. El principio del siglo XX ve nacer, a juicio del fenomenólogo, una metafísica particular en la que la filosofía deviene teoría del conocimiento, deviene, por vía de la tradición kantiana, en teoría de la ciencia. Con esto, deja de ser una simple especulación sin más en busca de las causas últimas y los primeros principios, para tornarse en saber científico: “También aquí la filosofía culmina en una concepción del mundo, si bien en una concepción de corte crítico y científico” (Heidegger, 2005: 10).

Frente a este vínculo inextricable que parece tenderse entre filosofía y concepción del mundo, sea esta última el punto de partida o de llegada del filosofar, Heidegger abre la posibilidad de que, en último término, no exista la conexión que se ha defendido tradicionalmente. Si se niega el vínculo filosofía-concepción del mundo, parece necesario negar, a su vez, el carácter científico de la filosofía; esto, en el sentido de que la inspiración kantiana del filosofar se ha cristalizado en una concepción de mundo específica. Si la

filosofía es ciencia, y si como ciencia es concepción del mundo, poner límite a la relación es, por tanto, eliminar el talante científico del filosofar: “Si tenemos presentes las interpretaciones de las que hemos hablado previamente, la filosofía ya no podría ser considerada en rigor como una ciencia...” (Heidegger, 2005: 11). En este orden de ideas, el objetivo de la investigación heideggeriana emprendida en el semestre de emergencia de 1919 es doble: por un lado, distinguir la filosofía de la concepción del mundo, pero no de ésta o aquella, sino de *la* concepción del mundo *per se*⁴⁴. Por otro lado, y en tanto que quebrado el vínculo, Heidegger busca exponer el modo en que la filosofía, sin ser cosmovisión, mantiene su carácter científico, pero ya no en términos de una teoría del conocimiento o de un análisis de la conciencia pura, ya no como ciencia estricta, sino como *ciencia originaria*: “No obstante, el tema ya se ha formulado en los siguientes términos: «*la idea* de la filosofía...», con mayor precisión «*la idea* de la filosofía como ciencia originaria»” (Heidegger, 2005: 14).

Esta búsqueda de *la idea* de la filosofía, es desplegada en un sentido crítico por Heidegger en los dos capítulos iniciales de la lección. De esta manera, y si se va a analizar *la idea* de la filosofía como ciencia originaria, hay que esclarecer primero cómo entender dicha categoría. En un sentido prefilosófico, *idea* es tener una representación vaga, sin conocimiento certero respecto de aquello de lo que se habla (“tengo una cierta idea...”). Entre tanto, *la idea*, pensada desde Kant, tiene un carácter negativo en la medida en que no da su objeto plenamente: hay determinaciones del objeto que se escapan; esto es, aspectos constituyentes no brindados en la idea que se tiene del mismo: “Se podría decir que la idea

⁴⁴ Resulta de vital importancia tener en cuenta aquí un hecho fundamental, a saber: que, aunque el camino fenomenológico desplegado por Heidegger será construido en razón de una apropiación crítica de la fenomenología husserliana, existen puntos de encuentro fundamentales entre el fenomenólogo alemán y el moravo. Siendo puntuales, y siguiendo la interpretación de Ángel Xolocotzi (2004), es justamente la distinción entre filosofía y concepción del mundo uno de los puntos de encuentro entre *la filosofía como ciencia estricta* husserliana y *la filosofía como ciencia originaria* heideggeriana. Así, y aunque Heidegger afirme el primado de lo preteórico en franca disputa con la tendencia teórica de su maestro, ambos coinciden en negar la identificación entre filosofía y *Weltanschauung*. En el caso de Husserl, porque las cosmovisiones son pensadas como concreciones del espíritu de una época; es decir, son expresiones del historicismo contra el que lucha. En contraste, la filosofía es ciencia estricta y, por ello, está más allá de cualquier límite epocal. Por su parte, en el caso de Heidegger la cosmovisión se distingue de la filosofía, porque la primera “...no puede ofrecer un acceso adecuadamente originario al a vida fáctica” (Xolocotzi, 2004: 57), en cambio, la filosofía –como teorización formal– es ciencia originaria en tanto que expresión del modo en que la vida se relaciona consigo misma.

da a su objeto en cada caso sólo en cierta iluminación aforística...” (Heidegger, 2005: 18). Sin embargo, y aunque no ponga al objeto en plenitud, una idea nunca se reduce a la representación nebulosa con que se asocia en el ámbito prefilosófico. En la medida en que el objeto es dado parcialmente, aparece como *determinado* en tanto que vinculado con la idea, pero *indeterminado* por su propia naturaleza, la cual permite la aparición de nuevos rasgos esenciales. La idea está cerrada, acabada, es una determinación determinada que “no deja nada abierto”. El objeto de la idea, por su parte, es indeterminación determinada, primero, porque la idea lo circunscribe aunque no a plenitud. Segundo, porque hay un límite formal de la indeterminación de dicho objeto, pero dicha determinación última del objeto de la idea es *irrealizable* en el sentido kantiano: idea regulativa como tragedia de la vida humana; esto es, lo que se busca y pretende como fin, pero inalcanzable en sentido estricto.

El problema radica entonces en poner de relieve los rasgos de *la idea* de filosofía, asumida dentro de los límites de la determinación: “¿Cómo obtenemos los momentos esenciales y determinables de la determinación de esta idea y, con ello, la determinación de la indeterminación del objeto?” (Heidegger, 2005: 19) En tanto que ciencia originaria, la filosofía, para el esclarecimiento de *la idea* que delimite el ámbito de su labor, requiere también de un método originario que la traiga a la luz; es decir, que la idea de filosofía como ciencia originaria precisa –a la vez– de un método originario y científico para que pueda aparecer. El método determina tanto la idea de la filosofía como el objeto de dicha idea. Pero ¿cuál es el método que abre a la idea de la filosofía? Pues su propio método en tanto que ciencia originaria: develando el método se expone el objeto sobre el que versa la filosofía, así como la idea de dicha filosofía: “Pero quizá baste familiarizarse con los rasgos principales del método de la ciencia originaria para lograr una determinación del objeto y su idea” (Heidegger, 2005: 20). El tránsito analítico va de la idea al método, pero el método –por su parte– únicamente se esclarece a plenitud cuando se determina en función del objeto de la ciencia. En este caso, de la idea de filosofía como ciencia originaria se pasa al método que la revela a ella y a su objeto, pero en razón del mismo objeto temático. Con esto Heidegger se mantiene fiel no sólo al sentido de la reflexión aristotélica sino a la

fenomenología husserliana: nada de tomar prestado el método de formas distintas del conocimiento. El método, en tanto que modo de acceso, se encuentra determinado por aquello a lo que accede: "...el sentido del método científico genuino arranca inicialmente de la naturaleza del objeto de la ciencia en cuestión; en nuestro caso, pues, de la idea de la filosofía, el método científico originario no se puede deducir a partir de una ciencia derivada" (Heidegger, 2005: 20). Es por esto que Heidegger comentará algunas líneas más adelante lo siguiente: "Nuestro problema es la idea de filosofía entendida en términos de ciencia originaria; *para ser más exactos*: [nuestro problema se centra] *ante todo* en la búsqueda de un procedimiento metodológico que garantice un acceso seguro a los elementos esenciales de la idea de filosofía como ciencia originaria" (Heidegger, 2005: 26). Lo dicho en el capítulo inicial, se ve confirmado en el último tramo de las lecciones: "Al mismo tiempo resulta claro por qué el problema del método juega un papel tan central en la fenomenología como en ninguna otra ciencia" (Heidegger, 2005: 133).

Heidegger ubica en este punto de la reflexión acerca del problema del método, el punto de quiebre que le permitirá abrir espacio a una comprensión de la fenomenología, ya no como ciencia de vivencias puras, sino a la fenomenología como ciencia originaria preteórica. En la descripción heideggeriana del problema de *la idea* de la filosofía, parece anunciarse un círculo vicioso: la filosofía científica requiere, para asegurarse como ciencia, de que su propio método, científico claro está, esclarezca el campo temático. Así, la filosofía debe contar con un método científico que le clarifique lo que es ella en tanto que filosofía. Diríamos: aclarar el conocimiento, la filosofía desde la filosofía misma. No obstante lo dicho, el carácter vicioso de este círculo resulta aparente. Esto lo demuestra Heidegger indicando que toda circularidad, que todo juego de presuposiciones hace parte de la comprensión teórica de la realidad. Sólo allí hay suposiciones que deben ser superadas acontecen los círculos viciosos. En función de esta comprensión de la circularidad, Heidegger indicará entonces que, si la filosofía debe ser ciencia originaria, no debe incurrir en el ámbito de la circularidad; por tanto, no debe ser una ciencia con carácter teórico, ya que "...no se puede superar el círculo mientras la ciencia originaria sea teórica" (Heidegger, 2005: 117):

Ahora bien, si queremos superar este círculo, tiene que haber una ciencia que sea pre-teorética o supra-teorética, en cualquier caso no teorética; tiene que haber una auténtica ciencia originaria, en la que lo teorético mismo tenga su origen. Esta ciencia del origen está constituida de tal manera que no sólo no *necesita* hacer ninguna *presuposición*, sino que *ni siquiera puede* hacerla porque no es teoría (Heidegger, 2005: 117).

En este ejercicio de retrotraer la filosofía hacia un límite científico, Heidegger analiza dos posibles salidas: una, la del objeto del conocimiento⁴⁵, y otra, la del

⁴⁵ Respecto de la vía del objeto de conocimiento, Heidegger evalúa y rebate tres opciones. La primera de ellas responde a un enfoque histórico. Desde esta perspectiva, se requiere exponer el modo en que, en la tradición, subyace la *idea de filosofía como ciencia originaria*. A juicio de Heidegger, no es correcto pensar teleológicamente el surgimiento de la inquietud por la cientificidad de la filosofía. Dicho de otro modo: la reflexión en torno a la condición científica del filosofar no tiene un germen histórico que se desarrolla, como el espíritu, en cada época hasta hacer eclosión con la teoría del conocimiento de inspiración kantiana. Antes bien, puede indicarse, la filosofía en su carácter científico ha sido objeto de cuestionamiento desde los planteamientos filosóficos de Platón: “Sin embargo, esta clara conciencia del problema que rodea el estatuto científico de la filosofía no se alcanza en estos primeros estadios tardíos del desarrollo de la filosofía – estadios preparados a través de una rica historia–, sino que ya está presente en los albores de la filosofía...” (Heidegger, 2005: 24). No obstante lo dicho, encontrar en Platón y no en los sofistas la inquietud por el carácter científico de la filosofía, supone, a fin de cuentas, utilizar como criterio de demarcación entre lo científico y lo no científico una concepción determinada de *la idea* de la filosofía. Lo buscado deviene, así, en el criterio de la búsqueda: “Estrictamente hablando, resulta ilusoria, porque sin la idea de filosofía como ciencia originaria ni siquiera se pueden delimitar los contornos de lo que pertenece a la historia de la filosofía y de lo que pertenece a otros contextos históricos” (Heidegger, 2005: 27). Descartado el enfoque histórico, la siguiente crítica la dirige Heidegger a la búsqueda que se fija, ya no en el contenido mismo de los sistemas filosóficos, sino en la actitud, en el modo de proceder que se considera, a su vez, como algo propio del filosofar: “...formas de pensamiento típicamente filosóficas” (28). Con respecto a esta posibilidad, Heidegger indica que, primero, tiene el mismo problema del criterio de demarcación, ya no de lo científico, sino de la actitud propia e impropriamente filosófica. Segundo: y como la filosofía no pasa de ser la expresión templada de una cosmovisión específica, no hay lugar alguno para la medición de la verdad o falsedad del contenido de la elaboración filosófica. Si el filosofar es cuestión del espíritu de cada cual, no hay criterio para volver objetivamente sobre lo dicho y hecho por los filósofos. Ahora, si la filosofía es ciencia originaria, no puede quedar reducida –dice Heidegger– a simple creación del espíritu. La tercera forma de acceso evaluada por Heidegger, en la vía del objeto del conocimiento, es la del retroceso desde las ciencias particulares a la filosofía. Si la filosofía es ciencia originaria –primera–, las restantes ciencias devienen, consecuentemente, en ciencias derivadas. Ahora bien, y en tanto que derivadas, es pensable el acceso desde ellas hasta el origen, hasta su fundamento, en tanto que es posible retrotraerse desde ellas hasta su punto fuente: “...si queremos resolver la cuestión (...) tenemos que plantearla metodológicamente en términos de un camino que conduce de lo no originario al origen” (Heidegger, 2005: 30). El retroceso tiene la forma de un ejercicio inductivo: si cada ciencia particular aprehende una región de lo ente, necesariamente la ciencia originaria debe versar sobre lo común de la totalidad de los entes, parcelados por las ciencias materiales, las abstractas y las del espíritu. Acceder a dicho ámbito de lo universal precisa entonces de una vuelta sobre las ciencias particulares: “Su determinación depende del resultado final de las ciencias particulares, en la medida en que estas se orientan generalmente hacia lo universal” (Heidegger, 2005: 30). Sin embargo, este ejercicio no deviene en el acceso a una ciencia originaria, sino a una ciencia general de los resultados obtenidos por las ciencias particulares. Así las cosas, el fenomenólogo alemán niega esta posibilidad, ya que su universalidad adquiriría la forma de lo derivado antes que de lo originario: “En otras palabras, esta ciencia no tendría ninguna función cognitiva propia; no sería más que una repetición y una visión de conjunto más o menos insegura e hipotética de aquello

conocimiento del objeto⁴⁶. Descartadas ambas opciones, el fenomenólogo alemán se concentra en la segunda parte del *Kriegsnotsemester* en el intento de repensar la filosofía como ciencia originaria, a partir de un análisis de las vivencias. Si la fenomenología es ciencia de las vivencias, debe partirse de su objeto temático; es decir, de las vivencias, para poner de relieve el *cómo* de su acceso. Si el objeto determina el método, tal cual comentamos, en este caso la vida debe marcar el *cómo* de la fenomenología como ciencia originaria; esto es, la vida misma debe determinar el modo de acceso. Así, y en un franco afán de abrir camino hacia *otro mundo*, Heidegger intenta reconstruir el acceso al problema de la vida (vivencia del mundo circundante):

Nos hallamos ante una encrucijada metodológica que decide sobre la vida o la muerte de la filosofía en general. Nos hallamos ante un abismo en el que, o bien nos precipitamos en la nada –es decir, en la nada de la objetividad absoluta– o bien logramos saltar a otro mundo o, siendo más exactos, *estamos por primera vez en condiciones de dar el salto al mundo en cuanto tal* (Heidegger, 2005: 77. Las cursivas son nuestras).

Hay que preguntarse de momento lo siguiente: ¿por qué el énfasis hemos decidido colocarlo en el tramo final de la sentencia heideggeriana? La respuesta es, a nuestros ojos, evidente: porque lo que se está jugando Heidegger desde sus primeras lecciones, es el intento de hacer del mundo (*Welt*) y la mundanidad (*Welthaftigkeit*) el ámbito propio de la investigación fenomenológica. El salto es *al mundo*, justamente *porque la vida en su*

que las ciencias particulares ya han establecido por medio de la exactitud de sus métodos: y, sobre todo, esta ciencia no se correspondería ni de lejos con la idea de una ciencia originaria, pues sería resultado y no origen (...). Lo dicho acerca de la metafísica inductiva no debe entenderse como una crítica; tan sólo pretendía poner al descubierto que, a un nivel puramente formal, la metafísica inductiva no satisface de ninguna de las maneras la idea de una ciencia originaria absoluta (Heidegger, 2005: 33/34)".

⁴⁶ Como la vía analizada en el "Capítulo 1" (la del objeto de conocimiento) para acceder metodológicamente a la idea de la filosofía como ciencia originaria se mostró insuficiente, el ejercicio reconduce entonces a un análisis del conocimiento mismo; sin embargo, Heidegger niega de forma inmediata la posibilidad de analizar por vía psicológica el conocimiento: si cada ciencia particular es un acto psíquico, y si los actos psíquicos son empíricos y condicionados temporalmente, pero los objetos de ciencias como las matemáticas son eternos e inmutables, necesariamente la psicología se ve imposibilitada para dar cuenta y fundar el saber de las ciencias abstractas referidas a lo atemporal: "Sin embargo, parece absurda la pretensión de fundamentar el conocimiento absoluto en una ciencia especial que, a su vez, descansa en una forma de conocimiento experimental que carece de validez plena" (Heidegger, 2005: 36).

despliegue mundano; es decir, no la vida de la conciencia, ha quedado fuera de los límites del interrogar filosófico occidental. La subjetividad se tornó con Descartes en el tópico por excelencia del cuestionar filosófico. Se requiere, para superar esta tendencia subjetivista de la filosofía, un salto desde la claridad y distinción de la conciencia hacia el abismo de la temporalidad del vivir fáctico. Vivir este, por esencia, mundano antes que trascendental. Ahora bien, este salto tiene lugar a partir de un doble movimiento analítico: en primer lugar, se pone en cuestión la presencia constante del yo psíquico determinado, a partir del análisis de la vivencia “¿Hay algo?” (»*Gibt es etwas?*«). En segundo lugar, se muestra la primacía del yo histórico (*historisches Ich*) en razón de la comprensión de la vivencia del mundo circundante (*Umwelterlebnis*).

Respecto del primer aspecto, Heidegger comenta que, en un intento por encontrar un elemento fundante en la esfera de lo psíquico, es posible retrotraerse hasta la presencia del sujeto que, en la medida en que unifica bajo su espectro la totalidad de las vivencias, permitiría dar cuenta del punto origen del conocimiento: “Un proceso psíquico como tal, aislado como hecho, no explica nada. Procesos psíquicos como las sensaciones, las percepciones o los recuerdos sólo se explican como procesos cognitivos cuando se dan en *un sujeto psíquico que conoce...*” (Heidegger, 2005: 78). A esta afirmación del yo, tomado como eje invariante de la totalidad de las vivencias, Heidegger contrapone, a partir de la vivencia interrogativa “¿Hay algo?”, la imposibilidad de encontrar dicho yo concreto en cada vivencia. A juicio del fenomenólogo alemán, en la pregunta “¿Hay algo?” no se da el yo, sino que se evidencia el modo en que el yo psíquico vive dirigido-hacia en la forma de la interrogación: “Lo realmente decisivo es que en la simple contemplación no me encuentro algo así como un «yo». Lo que veo es que [ese yo] vive, es más, vive dirigiéndose hacia algo...” (Heidegger, 2005: 80). Que haya algo o que algo se dé (*es gibt*) no implica, en sentido alguno, el *quién* a que ese algo se dé. La vivencia de la pregunta “¿Hay algo?” no revela, en lo absoluto, un sujeto determinado que se interroga o a quien

se interrogue. El “¿Hay algo?” remite, antes que a un yo psíquico concreto (*mi yo, tu yo*) fuente de toda vivencia, a un yo general⁴⁷:

Así, pues, no sólo no se aprehende *inmediatamente* un yo, sino que al ampliar el campo de la intuición –esto es, al no limitarme justamente a *mí mismo*– se ve que el sentido de la vivencia no guarda ninguna relación con un yo singular. Precisamente porque el sentido de la pregunta remite en general a un yo, no puede mantener ninguna relación con *mi yo* (...) Yo pregunto: ¿«hay o se da algo»? El «se da» es un «darse» para un yo –y, con todo, no soy yo para *quien* y hacia *quien* se dirige el sentido de la pregunta (Heidegger, 2005: 83/84).

Puesto en cuestión el primado del yo psíquico por parte de Heidegger, el segundo momento de su análisis de las vivencias se concentra en afirmar la primacía de la significatividad de la vivencia del mundo circundante, en su relación originaria con el yo histórico. Para esto, el fenomenólogo alemán recurre al ya conocido abordaje fenomenológico de la vivencia de la cátedra: cuando se entra al salón de clases, la cátedra no aparece como un dato sensitivo, ni aparece como una figura geométrica específica. La cátedra se da, para el profesor, como *el lugar desde el que habla a los estudiantes*. Para estos últimos, la cátedra tampoco es la sensación de un color determinado, es –en sentido estricto– *el lugar desde el cual el profesor se dirige a ellos*. La experiencia de la cátedra no se construye, de acuerdo a lo dicho, a través de un proceso reconstructivo que toma como punto de partida la experiencia sensible; antes bien, la cátedra aparece siempre como cátedra, se da siempre con un sentido determinado⁴⁸ y en un horizonte concreto:

...no es que yo vea primero superficies marrones que se entrecortan, y luego se me presentan como caja, después como pupitre, y más tarde como pupitre académico,

⁴⁷ Hay que añadir a lo dicho, que la caracterización heideggeriana de la vivencia interrogativa por el *es gibt*, parece tener su fuente primaria en los análisis schelerianos acerca del yo general –correlato del flujo indiferenciado de vivencias– que se obtiene a través de la percepción interna. Para mayor claridad respecto del vínculo Heidegger-Scheler, Cfr.: Gibu, Ricardo (2016), “Elementos schelerianos en el *Kriegsnotsemester* (1919) de Heidegger” En: Gibu, Ricardo & Xolocotzi, Ángel, *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad*, México: ALDVS.

⁴⁸ “Este mundo que nos rodea (...) no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añada el que hayan significado esto y lo otro, sino que lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual, que pase por la captación de una cosa” (Heidegger, 2005: 88).

como cátedra, de tal manera que yo pegara en la caja las propiedades de la cátedra como si se tratara de una etiqueta (...) Yo veo la cátedra de golpe (...) yo veo la cátedra en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo (Heidegger, 2005: 86).

Ahora bien, y esto es crucial: no es que la cátedra aparezca como cátedra en tanto que éste es, por así decirlo, su significado inmutable. Es cierto que todo lo ente aparece en el mundo bajo la figura de la significatividad; sin embargo, el significado de cada ente varía en función de aquel a quien se le dona. Para un negro de Senegal, la cátedra tampoco aparece como un conjunto de datos sensibles. La cátedra se da significando algo, aunque no sea lo mismo que significa para el estudiante o el profesor: “Incluso en el caso de que [el negro senegalés] viera la cátedra como algo que simplemente está ahí, ésta tendría para él un significado, un momento significativo” (Heidegger, 2005: 87). Y ¿cuál sería este carácter significativo de la cátedra para el negro de Senegal? El extrañamiento respecto del ente; esto es, el “no saber para qué sirve”: “El significado de la «extrañeza instrumental» y el significado de la «cátedra» son absolutamente idénticos en su esencia” (Heidegger, 2005: 88).

Afirmada la significatividad en la vivencia del mundo circundante, el movimiento complementario del análisis fenomenológico es la vuelta sobre el yo. En el caso de la vivencia de la pregunta por el “¿Hay algo?”, la revisión heideggeriana reveló la ausencia de un yo psíquico concreto que fuese el correlato del interrogar. Para esta nueva vivencia, para la relación significativa del hombre con su entorno, se pone nuevamente de relieve el interrogante por la presencia del yo. En la vivencia del mundo circundante, en contraste de la vivencia de la pregunta, sí hay un yo concreto al que ésta se refiera. Sea el yo el profesor, el estudiante o el negro senegalés, siempre hay un *quién* específico que se relaciona con los entes, siempre hay un *quién* al que las cosas se le dan primaria y originariamente *significando*. La cátedra es el lugar desde donde *el profesor* habla. Así mismo, es el lugar desde donde al estudiante *le hablan*. Por último, la cátedra es aquello con lo cual *el negro de Senegal* no sabe qué hacer: “*Para ser más precisos*: sólo estando en sintonía con el yo en cada caso propio se experimenta algo circundante, pudiendo decir que mundeia. Donde

quiera y siempre que algo munde para mí, yo participo de alguna manera de ese mundear” (Heidegger, 2005: 88/89).

La contracara de la presencia del *yo histórico* en el trato significativo con el mundo circundante, es el ejercicio teórico: “En el comportamiento teórico me dirijo hacia algo, pero yo no vivo (en cuanto yo histórico) en contacto con este o aquel elemento mundano” (Heidegger, 2005: 89). A juicio de Heidegger, yo, como yo histórico concreto, me relaciono significativamente con el mundo circundante, no objetivando la vivencia que tengo de él, sino apropiándome (*Ereignis*) de ella, desplegándome comprensivamente en el trato con las cosas, pues el vivir es, en último término, trato apropiador con el mundo circundante:

En el ver la cátedra estoy plenamente presente con mi yo; como dijimos anteriormente, mi yo resuena en ese ver, es una vivencia exclusivamente mía, así la veo. Sin embargo, no se trata de un proceso, sino de una *apropiación* [*Ereignis*] (...) La vivencia no desfila delante de mí como un objeto o una cosa que yo coloco ahí, sino que yo mismo me la a-propio, y ella se a-propia de sí misma según su esencia (...) Las vivencias son fenómenos de a-propiciación, en tanto que viven de lo que les es propio y en tanto que la vida vive sólo así... (Heidegger, 2005: 91).

El punto en cuestión que se abre aquí, es el de la posibilidad de una ciencia de las *vivencias de apropiación (Ereignis)*⁴⁹. Lo propio de las ciencias, vistas teóricamente, es su carácter objetivante. Las vivencias de apropiación, como la del mundo circundante, tienen como rasgo propio su condición preteórica, su carácter hermenéutico y no procesual. Si el abordaje sobre estas vivencias es objetivante, la *apropiación* devendrá, a

⁴⁹ El concepto de *Ereignis* es una categoría fundamental del proyecto ontológico heideggeriano desarrollado a partir de la década de los treinta, y cuya expresión fundamental son los *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Dentro del contexto ontológico, el *Ereignis* apunta al entramado originario hombre-*Seyn*, pues en tanto que se piensa al hombre en el ahí del Ser (*Seyn*), en el ámbito de la apertura y la donación, responde a su llamado (el del Ser), pues a ello es a lo que está impelido originariamente. A este responder al llamado que caracteriza la relación indisoluble hombre-*Seyn*, en tanto que se está en el ámbito de la donación, en el ahí del claro del Ser, se le llama *Ereignis* (acontecimiento apropiador). Ahora bien, esta comprensión tardía del *Ereignis* no contiene el aspecto pensado por Heidegger en sus lecciones tempranas. *Ereignis* no es, en 1919, un acontecimiento apropiador en tanto que vínculo con el llamado del Ser –pues el *Seyn* impele originariamente al hombre–, sino que dicha categoría hace referencia a la apropiación hermenéutica de la vivencia del mundo circundante; es decir, a la apropiación del significado de los entes. Si la vida se concretiza en su despliegue mundano, el *Ereignis* es entonces la comprensión apropiadora de la significatividad que subyace al trato cotidiano con los entes.

los ojos de quien la analiza, *proceso* (*Vorgang*), y el *significado* en *cosa*. Diríamos: la riqueza y originariedad preteórica se diluirá en el horizonte de la visión teórica de las cosas. Sin embargo, si lo propio de la ciencia originaria es su condición preteórica, desde ella y sólo desde ella es posible abrir fenomenológicamente el ámbito de la apropiación, sin incurrir en un ejercicio objetivante. Con esta caracterización de la filosofía, la fenomenología heideggeriana mantendrá el carácter fenomenológico husserliano de ser, en un sentido amplio, *ciencia de las vivencias*; no obstante, la radicalidad heideggeriana consiste en retrotraer las vivencias puras a su raíz, a saber: las vivencias de apropiación resultantes del trato significativo con el mundo circundante.

Un primer modo fenomenológico de acceso a las vivencias, analizado por Heidegger a partir de las consideraciones husserlianas desarrolladas en *Ideas I*, es el de la *reflexión*⁵⁰. El rasgo característico de la vivencia del mundo circundante, es el carácter vivo de la relación significativa con los entes. Este trato es, a juicio de Heidegger, un trato rítmico que se despliega en el vivir mismo: "...el mundo circundante no está ahí presente como un índice fijo de existencia, sino que se diluye en el vivir, que lleva en sí el mismo ritmo de las vivencias y se puede experimentar directamente sólo desde esta manera rítmica" (Heidegger, 2005: 119). En contraste con el despliegue rítmico de la vida, la reflexión es un proceso en el cual el yo se fija, ya no en el objeto con que interactúa, sino en la vivencia que tiene de dicho objeto; es decir, que con la reflexión el énfasis pasa del; por ejemplo, querer *un helado*, a *observar* la vivencia del *querer*: "A diferencia del reflector, el mismo yo no se dirige hacia algo objetivo, sino hacia una vivencia..." (Heidegger, 2005: 121). Añade Heidegger a lo dicho: "La mirada reflexiva convierte una vivencia que inicialmente no era observada, que se vivía simplemente de manera arreflexiva, en una vivencia «*observada*»" (Heidegger, 2005: 121). Como lo que prima en la reflexión, en tanto que observación, es un ejercicio teórico, la reflexión no aparece como la forma idónea de acceso a la vivencia significativa del mundo, pues –a fin de cuentas– desvivifica la vida al anular su ritmo: "...en la reflexión adoptamos una actitud teórica. Todo comportamiento teórico, dijimos, implica una privación de la vida. Esto se pone claramente de manifiesto

⁵⁰ "La reflexión es, así podemos decirlo también, el rótulo que designa el método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general..." (Husserl, 1949: 176)

en la situación de las vivencias, que en la reflexión ya no son vividas sino observadas” (Heidegger, 2005: 122).

Aunque Heidegger ponga en cuestión el modo de acceso reflexivo husserliano al ámbito de las vivencias, piensa la apertura de la vivencia del mundo circundante a partir del *principio de los principios* de Husserl, a saber: tomar las cosas tal y cual se nos dan originariamente *en la intuición* y no de otro modo⁵¹. Este principio de los principios de la fenomenología, tiene –a juicio del fenomenólogo alemán– un carácter preteorético. Dicho de otro modo: en el seno de la fenomenología teórico-trascendental husserliana, late de fondo la posibilidad misma de apertura al ámbito, ya no de la vida de la subjetividad, sino del vivir preteorético significativo:

...el hecho de que Husserl hable de un *principio* de los principios –es decir, de algo que precede a todos los principios y que nos salvaguarda de los errores de la teoría– ya muestra que ese principio no es de naturaleza teórica, si bien Husserl no se pronuncia al respecto. Se trata de la intención originaria de la auténtica vida, de la actitud originaria del vivir y de la vida en cuanto tales, de la absoluta *simpatía con la vida* que es idéntica con el vivir mismo (Heidegger, 2005: 133).

Como se intuye del retorno heideggeriano sobre el principio de los principios, lo esencial en este punto será, en último término, la *intuición* en la que se done de manera originaria la vivencia del mundo circundante; es decir, vida en su sentido preteorético.

Indiquemos lo siguiente: el método fenomenológico tiene un carácter descriptivo. Toda descripción supone el lenguaje. El lenguaje es, a su vez, objetivante. En este orden de ideas, no habría lugar a una apertura no desvivificante de la vida misma. A esta crítica responde Heidegger retrotrayendo la descripción fenomenológica a su punto de partida: la intuición. Sólo se describe y se expresa lo descrito lingüísticamente, si y sólo si, aquello que se describe se da intuitivamente. Si la intuición de la que parte la descripción de la vida

⁵¹ “Pero basta de teorías absurdas. 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 originarios” (Husserl, 1949: 58).

no es objetivante, entonces el vivir no se desvivifica ni deshistoriza en tanto que se hace objeto de la fenomenología: “Si la descripción misma fuera siempre y necesariamente teorización, no se excluiría la posibilidad de que la intuición fundante fuera de tipo no teórico...” (Heidegger, 2005: 135). Heidegger comenta a este respecto que, en cierto sentido, la fenomenología deviene en una suerte de “actitud objetivante”, “teórica”; no obstante, distingue lo “teórico” propiamente fenomenológico, de lo teórico que hace parte de las comprensiones epistemológicas de la realidad. Lo teórico-objetivante epistemológico, se despliega de un modo tal que procede, a través de distintos estadios de desmundanización, a una desmundanización total de lo ente. En cada caso del proceso analítico, el color visto deviene en un “algo”. Deja de ser color para ser dato sensible (algo), el dato sensible se explica en función de un proceso orgánico, deviniendo con esto en otro “algo”. El proceso paulatino y gradual de desmundanización concluye en la desaparición del carácter significativo del ente objetivado. Heidegger denomina a este fenómeno de desvivificación progresiva: “...el *específico constreñimiento de los niveles del proceso de privación de la vida*” (Heidegger, 2005: 137/138). En franco contraste con la desvivificación paulatina, aparece el acceso propiamente fenomenológico a la vivencia del mundo circundante, al cual llama Heidegger *teorización formal (formaler Theoretisierung)*, *caracterización formal (Die formale Charakterisierung)* u *objetivación formal (Die formale Vergegenständlichung)*. Esta caracterización formal tiene como rasgo esencial su independencia (libertad)⁵² respecto de los estratos de constreñimiento de la privación vital. Esto es, que no se funda en lo absoluto en los procesos de des-significación de lo mundano, sino que cuentan con su modo particular de acceder a lo ente. Dicho con precisión: la caracterización formal se vuelve sobre un algo (*Etwas*), pero este algo no es el algo desmundanizado de la teoría que objetiva lo ente, sino que este algo es, en último término, el *algo* de la vivencia interrogativa “¿Hay algo?”; es decir, es un algo que apunta siempre a un contexto temporal y significativo específico: el vaso con que se bebe, el martillo con que se clava, etc: “El *algo* formal y objetivo *de la cognoscibilidad*, el algo de esta teorización formal, arranca *en primer lugar* de este algo premundano de la vida” (Heidegger, 2005: 140). La fenomenología abre este algo vivenciable, bajo un espectro formal (*algo*), pero

⁵² En el original: “*Die formale Vergegenständlichung ist frei*” (Heidegger, GA 56/57: 114).

siempre en función del despliegue rítmico del vivir. Así, si afirmamos que *toda vivencia es vivencia de algo* (por jugar con la sentencia husserliana), este *algo* de la vivencia es un indicador formal del ente particular que se da significativamente en el vivir. Así las cosas, la fenomenología no objetiva ni teoriza en el sentido desvivificador-epistemológico. Toda teoría desmundaniza: “...*es la esfera en la que uno pierde el aliento y no puede vivir*” (Heidegger, 2005: 136); sin embargo, la caracterización formal es la expresión más radical del vivir volviendo sobre sí. En este sentido, y al final de cuentas, en tanto que no des-significa el mundo, la objetivación formal fenomenológica no es teoría en manera alguna:

Lo que hasta ahora se caracterizaba de eminentemente teórico [la caracterización formal], parece que no forma parte del proceso de privación de la vida. De este modo existirían dos tipos de conductas teóricas fundamentalmente diferentes (...) También podría darse el caso de que lo formalmente objetivo no mantuviera inicialmente ninguna conexión con el proceso teórico (...) *de modo que no resulte apropiado hablar de tipos y de diferentes tipos de procesos de posibles teorizaciones* (...) La indiferencia del algo en general (...) no se identifica de ninguna manera con la privación de la vida o con el grado máximo de esta privación, el de la teorización más sublime. Tampoco remite a una interrupción absoluta de las relaciones vitales, ni a una ralentización del proceso de privación de la vida, ni a una fría constatación teórica de algo vivenciable. Antes bien, es el indicar de máxima potencialidad de la vida (...) *En el algo, entendido como lo vivenciable sin más, no debemos ver tanto una cosa radicalmente teórica y privada de vida como un momento esencial de la vida en y para sí* (Heidegger, 2005: 138/140. Las cursivas son nuestras).

Hay que preguntar ahora, en razón de lo planteado algunas líneas atrás, lo siguiente: ¿Cuál es la intuición que, en tanto que funda el modo de acceso fenomenológico, no deviene en teorización desvivificante del mundo? La respuesta de Heidegger a este respecto es contundente: frente a la intuición sensible, que da las cosas de modo perceptivo y funda las vivencias psíquicas y puras, aparece la *intuición hermenéutica* (*die hermeneutische Intuition*), capaz de abrir y resguardar la vivencia del mundo circundante en su carácter significativo. La propuesta del joven Heidegger aquí esbozada consistía en postular “...una *intuición fenomenológica* que no contemple vivencias y cosas, sino que más bien aprenda el

vivenciar y lo vivenciado desde otro punto de partida” (Heidegger, 2009: 47). El lenguaje, de esta manera, no se piensa sólo de un modo objetivante, sino en lo que llama el fenomenólogo alemán, su sentido mundano (Cfr. Heidegger, 2005: 141): “La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, la *intuición hermenéutica* (...) *La universalidad del significado de las palabras señala primariamente algo originario: el carácter mundano de la vivencia vivida*” (Heidegger, 2005: 141/142. La cursiva es nuestra). Si una intuición sensible deviene en lenguaje objetivante y des-vivificador, la ciencia originaria, que se sirve de la intuición hermenéutica, expresa lingüísticamente, en la teorización formal, lo propio de la vida en su despliegue. Esto es: da lugar a un lenguaje que no des-mundaniza ni diluye la vida en dato; posibilita un lenguaje del que se sirve la vida para, a través de la intuición hermenéutica y la teorización formal, vérselas consigo misma.

4.1.1.1. Recapitulación

La vuelta rápida que intentamos realizar sobre las primeras lecciones friburguenses de 1919, han puesto de relieve algunos elementos esenciales del proyecto filosófico del joven Heidegger. El primero de ellos, sin duda alguna, ha sido la inquietud fenomenológica heideggeriana por el *cómo* del acceso al ámbito de trabajo filosófico. En este sentido, el fenomenólogo alemán no se interroga únicamente en el *Kriegsnotsemester* por la forma correcta de comprensión de la labor filosófica, pensada estrictamente como una ciencia originaria de lo preteorético –aquí, distinguiéndola radicalmente de las cosmovisiones–, sino que esta caracterización de la filosofía como ciencia de lo preteorético corre parejo con la pregunta que interroga por el modo de acceso a lo preteorético mismo.

Diríamos, quizá de una manera un tanto apresurada, que la respuesta heideggeriana ante esta inquietud revela un punto de quiebre esencial respecto de la fenomenología husserliana, a saber: el modo de acceso no pensado desde la reflexión u objetivación de las vivencias, sino en razón de una intuición hermenéutica que done a la vivencia en su carácter comprensivo-apropiador, antes que disolverla en el flujo de la conciencia pura. La

fenomenología sigue siendo, al menos en estas primeras lecciones⁵³, *ciencia*. Sin embargo, la comprensión misma de la labor científica expone una brecha entre la fenomenología de corte trascendental husserliano y la fenomenología hermenéutica heideggeriana.

Los dos primeros capítulos con los que se inicia la segunda parte del *Kriegsnotsemester*, se encuentran dedicados a distinguir el modo en que acontece una *vivencia mundana*, respecto de una vivencia pensada, desde la teoría del conocimiento (realismo-idealismo) como *vivencia teorizada*. A nuestro juicio, la crítica al idealismo y el realismo se extiende, en cierto sentido, hasta a Husserl y su método reflexivo de análisis. El primer caso (vivencia mundana) implica siempre la presencia de un yo histórico concreto, el yo al que le aparece significativamente el mundo con el que se relaciona. La cátedra aparece bien como “cátedra” (profesor), o bien como “algo que no se sabe para qué sirve” (negro de Senegal). Entre tanto, puesta en juego la reflexión (vivencia teorizada), la cátedra aparece como objeto de la percepción o como superficie con un color determinado. En la vivencia, la cátedra deja de ser cátedra y deviene, bien en tono marrón, o bien en dato sensible, o en dato psíquico o, en último término, en vivencia pura de un noema (Husserl). Frente a esto, la ciencia originaria de Heidegger se eleva con el fin de garantizar el carácter vivo de la vivencia; esto es, su condición mundano-significativa, su carácter histórico: “¿Resuena en esta aprehensión [teórica] mi yo histórico? Evidentemente, no” (Heidegger, 2005: 103). En función de lo dicho añade algunas líneas más adelante: “Este carácter primario [el dato] sólo se manifiesta cuando ya teorizo, cuando se está en la actitud teórica, la cual, por su naturaleza, sólo es posible cuando se destruye la vivencia del mundo circundante” (Heidegger, 2005: 103).

El límite de ambas posiciones (realismo e idealismo), se ubica justamente en el hecho de que, para ambos casos, prima la comprensión teórica de la vivencia: “El idealismo objetivo [al igual que el realismo] tampoco ve en su ceguera teórica el entorno ya la vivencia del mundo circundante” (Heidegger, 2005: 105). Lo dicho aquí por Heidegger se extiende también, creemos, al trabajo de Husserl; y es que aunque Husserl

⁵³ Indicamos esto, en razón del hecho de que las siguientes lecciones de 1919-1920, publicadas bajo el título castellano de *Problemas fundamentales de la fenomenología* (*Grundprobleme der Phänomenologie*), mantienen aún el carácter radical afirmativo de la filosofía como ciencia originaria.

reconozca el mundo como un mundo pragmático, sus análisis fenomenológicos (*Ideas I*) se concentran de modo primario en las vivencias puras; esto es, en la vida de la conciencia. En *Ideas I*, en su “Meditación fenomenológica fundamental”, Husserl indica la importancia que tiene un ejercicio fenomenológico que dé cuenta de la vida en la actitud natural, diríamos: del vivir pragmático que ve en las cosas *objetos de uso* antes que *objetos de percepción*; sin embargo, el *telos* al que apunta su reflexión es eminentemente trascendental⁵⁴: clarificación de las estructuras de la conciencia pura. Así mismo, y como intentamos insinuar en el capítulo tercero, a pesar de que la fenomenología husserliana no reduce la donación de las cosas a la percepción, esto no implica que, al menos en sus *Ideas I* y en sus *Investigaciones lógicas*, la captación por vía sensitiva del ente goce de primacía respecto de las restantes. El análisis de los actos que fundan el conocimiento, desplegado en el segundo tramo de las *Investigaciones*, expone, bajo la figura del cumplimiento, este primado de lo teórico y de la relación perceptiva con lo ente por parte de Husserl: “El cumplimiento definitivo representa un ideal de la perfección. Reside siempre en una «percepción» correspondiente”⁵⁵ (Husserl, 1999: 599). Es por esto que, en último término, y salvando las distancias, la crítica que despliega Heidegger a la comprensión teórica de la vivencia en el idealismo y el realismo apunta –concomitantemente– a la fenomenología husserliana ¿En qué sentido? en la medida en que esta última afirma, antes que la primacía

⁵⁴ “Pero tampoco nos proponemos ahora la tarea de proseguir la pura descripción hasta elevarla a una caracterización sistemáticamente completa o que agote las anchuras y las honduras de lo que se encuentra en la actitud natural (ni mucho menos en todas las actitudes que cabe entretejer armoniosamente con esta). Semejante tarea puede y debe –como científica que es– fijarse como meta, y es una tarea extraordinariamente importante, bien que hasta aquí apenas vislumbrada. Pero aquí no es la nuestra. Para nosotros que aspiramos entrar por las puertas de la fenomenología, está ya hecho en esta dirección todo lo necesario; sólo hemos menester algunos rasgos característicos muy generales de la actitud natural, que han resaltado ya, y con suficiente *claridad*, en nuestras descripciones. Justo tal claridad nos importaba especialmente” (Husserl, 1949: 68/69).

⁵⁵ Vale aclarar aquí dos cosas: primero, que el cumplimiento de una intención significativa no tiene lugar únicamente por vía de la percepción. La fantasía es capaz, a la vez, de cumplir la intención expresada. Segundo: la intuición en Husserl tampoco se reduce a intuición sensible. A su juicio, los elementos categoriales que constituyen una expresión; por ejemplo, los artículos (un, una, el, la, etc.) y demás partículas gramaticales de esta especie tienen su cumplimiento no en la percepción, sino por vía de la *intuición categorial*. Así las cosas, es menester tener claro el conjunto de matices que subyacen a las consideraciones husserlianas sobre el conocimiento (Cfr. Sexta investigación). Sin embargo, también hay que tener en cuenta que las formas no sensibles del cumplimiento y la intuición, tales como la fantasía y la intuición categorial, son modos fundados de cumplir. El acto fundante y cumplidor, por antonomasia, es el sensible. Allí se expresa, una vez más, el sentido originario dado por Husserl a la percepción: “En general, el cumplimiento intuitivo de los actos categoriales, y por ende también el imaginativo, está fundado en los actos sensibles” (Husserl, 1999: 600).

del vivir mundano, la preeminencia de la vida de la subjetividad, accesible sólo en un ejercicio teórico. Jesús Adrián Escudero (2002), en su “Prólogo” al *Informe Natorp*, lo indica así: “Con esta transformación [de la fenomenología] se produce una sustitución del modelo de la filosofía de la conciencia asentado en la percepción por el paradigma de la filosofía hermenéutica basado en la comprensión” (En: Heidegger, 2002: 17). Seguimos, en razón de lo indicado, el análisis de Xolocotzi:

A partir de lo anterior podemos apreciar la diferencia en tanto que ciencia originaria preteórica y la filosofía como ciencia estricta en Husserl. Ya hemos indicado que eso que constituye la cientificidad de la ciencia estricta en Husserl se puede resumir en tres caracteres: cognoscitivo, teórico y trascendental. La filosofía como ciencia estricta en Husserl es en esencia una *ciencia trascendental teórico-cognoscitiva*.

Heidegger va más allá de estos caracteres y radicaliza el carácter científico de la ciencia al descubrir su originario ámbito hermenéutico preteórico. La filosofía como ciencia originaria en Heidegger es necesariamente una *ciencia hermenéutica preteórica* (Xolocotzi, 2004: 49).

Así las cosas, en la vuelta heideggeriana sobre las vivencias, el fenomenólogo alemán lo que pretende destacar es el carácter originario y fundante que tiene la experiencia del mundo circundante y su significatividad, respecto de toda construcción teórica. De igual modo, antes que objeto de intuición sensible cumplidora, una cátedra es siempre y de forma originaria, además de significado, el “con qué” del trato (*Informe Natorp*). La vida debe ser pensada, en este sentido, en razón de lo cotidiano, no en función de lo teórico, siendo así lo teórico una expresión derivada del trato significativo con el mundo. En este sentido, si la forma primaria del vivir se ubica justamente en lo preteórico, es en torno a lo preteórico que debe versar la fenomenología, ya que, en sentido estricto, “...sólo en ocasiones excepcionales estamos instalados en la actitud teórica” (Heidegger, 2005: 106). Antes que un proceso de des-mundanización, des-significación y des-vivificación teórico de las vivencias del mundo circundante, antes que fijarse en lo *dado*⁵⁶, en Heidegger

⁵⁶ Es importante destacar aquí que lo *dado* no es una categoría que permita, para Heidegger, volver de modo fenomenológico adecuado sobre la vivencia del mundo circundante. Lo *dado* hace parte del aparataje conceptual de la visión teórica del mundo. De esta forma, lo *dado* diluye el carácter significativo del mundo,

primará la afirmación del sentido histórico y mundanal del vivir fáctico. Así como los útiles del trato son des-mundanizados, así mismo el sujeto viviente, el yo histórico al que los entes le aparecen significativamente, es des-historizado. Opera la reducción de lo preteorético, a causa de la teoría, en un doble sentido: “objetivo”, en la medida en que el significado deviene mera cosa. “Subjetivo”, en tanto que el viviente histórico queda reducido a sujeto cognoscente relacionado, ya no con el significado, sino con lo *dado*: “El yo histórico, por su parte, es des-historizado, hasta el punto de quedar reducido a un resto específico de yo-idad en correlación con lo cósmico” (Heidegger, 2005: 108). Opera, con la perspectiva teórica de la vivencia, una pérdida de la vitalidad de lo vivo, en su sentido objetivo y subjetivo: “La experiencia de la cosa es ciertamente una vivencia; pero, vista desde la óptica de su origen en la vivencia del mundo circundante, ya es una experiencia privada de vida” (Heidegger, 2005: 108).

Además de la primacía dada por Heidegger a la intuición hermenéutica, en relación con la posibilidad de establecer un modo de acceso a la vivencia del mundo circundante, en tanto que apropiación del ritmo del vivir, hay un elemento más que es menester destacar en su absoluta vitalidad. Nos referimos a la forma en que en esta primera lección, Heidegger repiensa el sentido del lenguaje. Así, y antes que reducirlo a un nivel estrictamente objetivante-científico, el fenomenólogo alemán encuentra para éste una comprensión mundana. Del mismo modo en que el mundo y la vida pueden ser desvivificados por la teoría y el lenguaje científico, así mismo la vivencia del mundo circundante puede ser resguardada y expresada en lo que tiene de propio en un lenguaje que salve la significatividad del mundo, y que permita –a la vez– dejar acontecer la teorización formal, propia de la fenomenología:

haciendo de este un objeto de contemplación. Lo dado es, en último término, el primer paso de la desvivificación: “El «darse» significa el inicio de un tratamiento objetivante de lo circundante, el primer y simple colocarse de un yo *todavía* histórico. Si, por así decirlo, se suprime el verdadero sentido de lo circundante (a saber, su carácter significativo), lo que se coloca como dado se diluye en una mera cosa provista sólo de cualidades cósmicas, tales como el color, la dureza, la espacialidad, la extensión, el peso...” (Heidegger, 2005: 107). La reducción de lo vivido mundanalmente a mera cosa, reduce lo significativo a lo real existente: “Lo significativo es de-significado hasta el punto de quedar reducido al simple hecho de ser-real” (Heidegger, 2005: 108).

Ahora resulta comprensible hasta qué punto la motivación de lo formalmente objetivo es cualitativamente distinta de la motivación de lo específicamente objetivo y cómo lo primero se *retrotrae* al mismo tiempo a un estrato fundamental de la vida en y para sí. *Por tanto, no es necesario que lo significativo, la expresión verbal, se piense sin más en términos teóricos u objetivos, sino que es originariamente vivida y experimentada en un sentido premundano o en un sentido mundano.*

Las funciones significativas pre-mundanas y mundanas expresan por naturaleza caracteres del proceso de apropiación [de las vivencias], es decir, acompaña (viviendo y viviendo lo vivido) a la vivencia misma, *viven en la vida misma y, en cuanto acompañan la vida, son tanto originadas como portadoras en sí mismo del origen* (Heidegger, 2005: 141. Las cursivas son nuestras).

Desde las lecciones del *Kriegsnotsemester*, Heidegger pone en juego una comprensión del lenguaje que lo vincula, ya no con el proceso objetivante de la teoría, sino con la vuelta hermenéutica sobre vivir fáctico. En este sentido, el lenguaje no da un *algo* desvivificado, sino que, en su sentido mundano, pone de relieve la vida en su despliegue histórico-significativo concreto. Es por esto que el *Dasein* será caracterizado como *lógos* en el curso *Platon: Sophistes* (GA 19), porque en tanto que vida que se abre a sí misma, la filosofía debe servirse de un lenguaje no objetivador para dejar traslucir el carácter ontológicamente propio de la facticidad. Pero sobre esto, volveremos más adelante.

4.2. Estructuras ontológicas de la vida fáctica: cuidado, caída, publicidad y muerte

El proyecto de una fenomenología de la vida fáctica, que empieza a gestarse a principios de 1919 a la luz de *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, encuentra –a juicio de Franco Volpi (1994)– una de sus primeras concreciones en las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)*⁵⁷. Esta obra, mejor conocida como el *Informe Natorp (Natorp Bericht)*, contiene “...un primer esbozo del proyecto heideggeriano de un análisis de la existencia entendido como ‘hermenéutica de la facticidad’” (Volpi, 1994: 327). Pensado

⁵⁷ Título original: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutische Situation)*

historiográficamente, este texto redactado por el joven Heidegger en 1922, es la cristalización apresurada de las interpretaciones que realizaba por aquellos años de la obra del Estagirita.

La razón por la cual hemos decidido insertar el *Informe* en este punto de la aproximación al proyecto fenomenológico temprano de Heidegger, es doble: en primera instancia, y como hemos insinuado recurriendo a la voz de Franco Volpi, porque en él se hacen expresas las pretensiones heideggerianas (1919) de hacer de la filosofía una fenomenología de la vida. Si bien es cierto que el *Informe* no mantiene el vocabulario de la primera lección⁵⁸, aún así permanece los motivos fundantes: el carácter hermenéutico de la vuelta sobre el vivir, a la vez que la intención de esclarecer ontológicamente el ámbito de lo preteorético. En segunda instancia, el *Informe Natorp* contiene elementos esenciales de la temprana apropiación heideggeriana de la filosofía de Aristóteles. En este sentido, no sólo da cuenta del proyecto de una fenomenología de la facticidad, sino que revela la manera en que el Estagirita se articula en dicho proyecto. Así, y ante una imagen ingenua que postule una supuesta gratuidad de los seminarios y lecciones dedicados a Aristóteles durante los primeros años de la década de los veinte, el *Informe Natorp* hace patente el carácter fenomenológico nuclear de la apropiación del Estagirita.

Ahora bien, vale aclarar aquí que en el presente apartado retomaremos sólo algunos pasajes del *Informe*, con el fin de señalar determinados rasgos ontológicos de la vida fáctica ofrecidos por Heidegger en 1922, y de los cuales no da cuenta en detalle en sus lecciones de 1919. Insistimos: aunque el análisis del ámbito preteorético nos retrotraiga, al menos, hasta *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, destacándose en dicha lección de Friburgo conceptos como el significado de la vivencia del mundo circundante, el carácter hermenéutico-apropiador de la vida y el lenguaje no científico-objetivador; no obstante, estructuras ontológicas precisas como las que aparecen en la analítica existencial de *Ser y tiempo*, harán eclosión con puntualidad en el *Informe Natorp* antes que en la primera lección friburguense.

⁵⁸ Pues, antes que hablar de una ciencia originaria o de intuición hermenéutica, se referirá a la hermenéutica ontológica de la facticidad como *ontología fundamental (Fundamentalontologie)* o *antropología filosófica radical (radikalen phänomenologischen Antropologie)*.

Para llegar al mencionado esclarecimiento ontológico de la facticidad, es menester poner de relieve el punto mismo de partida, a saber: el campo temático de la filosofía. Desde las primeras páginas del *Informe*, Heidegger se expresa con contundencia a este respecto: “La fijación de la actitud histórica fundamental de la interpretación resulta de la explicación del sentido de la investigación filosófica. Su objeto se definió de manera indicativa en términos del *Dasein humano fáctico* [*faktische menschliche Dasein*] *en cuanto tal*” (Heidegger, 2002: 34). De esta sentencia heideggeriana, es preciso destacar un elemento crucial: *la actitud histórica fundamental*. Es claro el fin al que tiende la fenomenología heideggeriana, a saber: el esclarecimiento ontológico del *Dasein*. Para llegar a dicho esclarecimiento, se supone –como condición de posibilidad– la puesta en práctica de una comprensión específica de la filosofía en relación con su historia, a la cual llamaré aquí “confrontación destructiva”. Es en el seno de esta confrontación con la tradición de donde surgirá la hermenéutica de la vida fáctica heideggeriana. Dicho con precisión: es en el intento de pensar el *Dasein* en lo que tiene de ontológicamente propio, en donde se entrecruza la fenomenología temprana de Heidegger con la filosofía de Aristóteles. Al respecto de este punto volveremos en el próximo acápite del capítulo; por lo pronto, prosigamos.

Al colocar al *Dasein* en el eje de la investigación, Heidegger indica paralelamente el modo en que debe ser comprendida, a su juicio, la filosofía: con la pregunta por la facticidad no se fuerza al pensar desde el exterior, ni se escoge al azar el tema de trabajo; antes bien, la filosofía es investigación de la vida fáctica porque no es, en sentido alguno, una actividad abstracta. Ella es, en concreto, un modo en que la vida se hace cargo de sí misma en el intento de hacerse transparente:

El objeto de la investigación filosófica es el *Dasein* humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico. Esta dirección fundamental de la investigación filosófica no se impone desde fuera ni se atornilla al objeto interrogado, a la vida fáctica, sino que se ha de aprehender como la aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica; una vida fáctica que se comporta de tal modo

que, en la temporización concreta de su ser, se preocupa por su ser, incluso en los casos en que evita el encuentro consigo misma (Heidegger, 2002: 31/32).

Lo comentado en aquellas primeras líneas se afirma con mayor radicalidad algunas líneas adelante:

La caracterización concreta de la problemática filosófica debe arrancar de este objeto suyo. Por esta razón es necesario poner preliminarmente de relieve la específica objetividad de la vida fáctica. Pero no únicamente por el hecho de que la vida fáctica sea el *objeto* de la investigación filosófica, sino porque la investigación misma constituye un determinado *cómo*, una determinada modalidad de la vida fáctica y, como tal, contribuye en su realización (y no tan sólo en el «uso» que posteriormente se pueda hacer de los resultados de la investigación) a la co-temporización del ser en cada caso concreto de la vida en sí misma. La posibilidad de una co-temporización de este tipo descansa en el hecho de que la investigación filosófica es la realización explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica dentro de la cual ésta se mantiene constantemente (Heidegger, 2002: 34).⁵⁹

Mirado en detalle, lo dicho en el *Informe Natorp* en 1922 se ve anticipado en el *Kriegsnotsemester* de 1919: la fenomenología, vista como ciencia originaria, no es una objetivación des-vivificadora de la vida misma. La vida es apropiación del significado del mundo circundante. Ahora bien, la tematización de esta apropiación requiere de una intuición hermenéutica que dé el fenómeno mismo del vivir, sin que desde allí se objetive y des-mundanice gradualmente. La ciencia originaria es esta tematización no des-vivificadora de la vida. Es objetivación formal, pero no teoría científica. La teoría hace del significado un dato y del yo histórico un sujeto. En contraste, la filosofía –la ciencia originaria de lo preteórico– expresa discursivamente la vida en su ritmo, sin quitarle su propia vitalidad. La ciencia preteórica del *Kriegsnotsemester* es la expresión de esta tendencia de la vida

⁵⁹ Cfr Segura, Carmen (2002). *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*: “En relación con este objeto [la vida], la pregunta que se ha de plantear es cómo puede acceder la fenomenología a su objeto propio. Desde luego no se puede tratar de un acceso teórico porque éste ahoga la vida. En consecuencia, la fenomenología debe entenderse a sí misma como una suerte de realización de la vida misma” (21).

de hacerse cargo de sí misma y, en esta medida, anticipa la comprensión heideggeriana de la filosofía de los primeros años de la década del veinte.

Aclarado el sentido de la filosofía como expresión de la tendencia de la vida a tener que vérselas consigo misma, indiquemos ahora algunos aspectos ontológicos esenciales del *Dasein* fáctico, nombrados por Heidegger en el horizonte de la hermenéutica de la facticidad desplegada en el *Informe Natorp*. Lo primero que pone de relieve el fenomenólogo alemán en esta caracterización es el rasgo ontológico fundamental del vivir fáctico, a saber: el *cuidado* (*Sorge*)⁶⁰. Con esta categoría, piensa Heidegger el carácter práctico-operativo de la vida: el tratar con las cosas del mundo circundante: “El sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el *cuidado* (...) La actividad del cuidado se caracteriza por el *trato* que la vida fáctica mantiene con su mundo” (Heidegger, 2002: 35). Se introduce en este punto un elemento crucial de la aproximación ontológica al *Dasein* humano fáctico: el carácter dirigido, direccionado de la ocupación circumspecta con el mundo. A juicio del fenomenólogo, el trato con las cosas no es una suerte operatividad aleatoria. Se trata *con* un útil, así que el útil es aquello *con lo que y hacia lo que* el cuidado se dirige: “El hacia-dónde del cuidado es el con-qué del trato” (Heidegger, 2002: 35). Ahora bien, como el cuidado se cuida del mundo, en tanto que tiende y se dirige siempre a él, el mundo –por su parte– aparece ante del *Dasein* con matices específicos de acuerdo al modo en que el cuidado mismo tenga lugar: como *mundo circundante* en el trato ejecutivo, como *mundo compartido* en el procurar por los otros, y como *mundo del sí mismo* cuando el *Dasein* se vuelve comprensivamente sobre sí. Dice Heidegger: “El mundo se articula, en función de las posibles direcciones que adopta el cuidado, como *mundo circundante*, *mundo compartido* y *mundo del sí mismo*” (Heidegger, 2002: 35).

Además de la direccionalidad propia del cuidado, éste presupone en el trato ejecutivo la familiaridad (*Vertrautheit*) con aquello que se utiliza y con el horizonte en que se usa. Así, la operatividad no es aleatoria en tanto que no se escoge algo al azar en un espacio en el que se está inserto por suerte: toda ejecución presupone lo ya conocido. No se

⁶⁰ Es en el cuidarse de los útiles (*Zeug*); esto es, en el trato (*Umgang*) con las cosas, en donde se hace explícito el significado inherente a la vivencia del mundo circundante (*Kriegsnotsemester*).

vuelve sobre un ente aislado, sino sobre el horizonte del mundo, interconectado referencialmente y siempre significativo, en tanto que aparece como algo:

En la circunspección, el asunto propio del trato se aprehende, de entrada, de tal o cual manera, se orienta hacia tal o cual dirección, se interpreta como esto y aquello. Lo que es objetivo aquí se da significando tal o cual cosa; el mundo sale al encuentro con el carácter de la significatividad (Heidegger, 2002: 36).

Como correlato del trato ejecutivo, se encuentra la pura observación. Ésta es una forma derivada del cuidado que acontece por obra de una suspensión en la operatividad que trata con los útiles; así, el trato deviene en observación desinteresada por las cosas. La ciencia se inscribe, a juicio de Heidegger, dentro de los límites de esta forma específica del cuidado: “La observación se despliega entonces como una determinación de corte abstracto que puede articularse en forma de *ciencia*. Por consiguiente, esta ciencia es un modo de tratar con el mundo, llevado a cabo por la vida fáctica que descansa en la observación [es decir, en la observación teórica de la realidad mundana]” (Heidegger, 2002: 36). Vale indicar aquí que, por la naturaleza circunspecta del cuidado, la suspensión de la ejecución no implica, como consecuencia, una suspensión de la circunspección. Si por esencia el cuidado no se dirige a un ente solamente sino que está direccionado al horizonte significativo mundo, por cuestión de transitividad la circunspección pasa de la ejecución a la observación, aunque tenga lugar bajo la forma del discurso que da cuenta de la realidad: “La circunspección se realiza en el modo del *nombrar* y del *abordar* discursivamente la objetividad del trato” (Heidegger, 2002: 37).

Sumado al cuidado en su doble forma: teórico y práctico, la vida fáctica se encuentra caracterizada también por lo que llama Heidegger *estado de interpretado*. Este *estado de interpretado* tiene un doble rostro: en una mano aparece el mundo comprendido de una forma específica; por ejemplo, como existencias. El sujeto se pone en relación con él tomándolo sólo como pura disponibilidad. Así mismo, y en la otra mano, el estado de interpretado genera una forma específica en que el sujeto se comprende a sí mismo. Pensemos, por ejemplo, en la reducción cientificista de la vida a una pura lectura biológica: “En este estado de interpretación también se establece, aunque tan solo sea a título

orientativo, el modo en que la vida tiene cuidado de sí misma; pero esto quiere decir que se co-instituye un determinado sentido de la existencia de la vida” (Heidegger, 2002: 38).

Como la vida es cuidado, el trato con el mundo se vuelve “peligroso” en tanto que puede atrapar al sujeto, entendiéndose por atrapar, en este caso, hacer que el hombre se pierda, quede inserto sin más en el mundo. Esta tendencia a la pérdida la concibe Heidegger como otro de los rasgos ontológicos del *Dasein*: la *caída* (*Verfallen*). Perdido en el mundo, ocupado siempre con las novedades, con el trabajo, con las cosas, el sujeto no tiene más que asumir el estado de interpretado como una verdad comprensible de suyo: se interpreta tal cual un ente más del mundo, se interpreta también como el *Uno* lo indica: “La caída no debe comprenderse en términos de un acontecimiento objetivo y de algo que simplemente «sucede» en la vida. Esta propensión a quedar absorbido por el mundo es el *destino* más íntimo que afecta a la vida fáctica” (Heidegger, 2002: 39). En tanto rasgo ontológico fundamental del *Dasein*, no es correcto pensar, a juicio del Maestro de la Selva Negra, que la caída es erradicable futuramente, tal cual si fuese un mal. Ésta tendencia a perderse es propia, y en tanto que propia, constituyente esencial de la vida fáctica. En este sentido, además de *tentadora*, porque invita al *Dasein* a perderse en el mundo, la *caída* es *tranquilizante*, porque no permite que se interrogue o angustie por su propio ser; y en tanto que no vuelve sobre sí, se *aliena*, puesto que no se concibe desde su especificidad ontológica, sino que se comprende desde el mundo en que se pierde: como creación divina, por ejemplo, antes que como vida extático-temporal (40).

Se añade al *cuidado* y a la *caída*, la *publicidad* (*Öffentlichkeit*). Esta última noción apunta al carácter impropio en que el *Dasein* vive cotidianamente (término medio):

Por así decirlo, la vida siempre está de algún modo presa de tradiciones y costumbres inauténticas. Y estas tradiciones y costumbres son las que suscitan las necesidades de la vida y las que trazan las vías a través de las cuales la preocupación busca satisfacer esas mismas necesidades (Heidegger, 2002: 41).

Finalmente se destaca la *muerte* (*Tod*) como rasgo ontológico del vivir. La muerte es la posibilidad última, y rehuir de ella en el extravío mundano lo único que genera es el

abandono de una comprensión ontológicamente precisa del vivir: “Sin embargo, el hecho de apartar la vista de la muerte (...) [es] un modo en el que ésta evita el encuentro consigo misma y con su verdadero carácter ontológico” (Heidegger, 2002: 42). En este orden de ideas, la muerte, antes que el quiebre de un proceso, es el rasgo ontológico que abre la temporalidad propiamente humana: no es un discurso sobre la inmortalidad lo que deviene de su apreciación fenomenológica, sino el hacer patente el carácter extático del vivir: lo sido, el instante y el advenir. Aquí es donde aparece lo verdaderamente histórico: en el tiempo extático del vivir, no en la acumulación de datos de la historiografía tradicional.

Frente a la movilidad de la vida, caracterizada esencialmente por el trato cadente con las cosas y el Uno, aparece un contramovimiento (negatividad)⁶¹, generado desde una comprensión ontológicamente precisa de la muerte: como posibilidad límite. El contramovimiento pone a la vida de cara a la vida misma: ante la huída, siempre está latente eso de que se huye. El contramovimiento revela de lo que se huye, que en este caso es la misma vida, para que ella se asuma en su plenitud ontológica. La *existencia* es ese modo auténtico del vivir al que la vida fáctica, por obra del contramovimiento, quiere acceder. No es una fuga del mundo, porque toda fuga del mundo oculta el vivir en su condición fáctica. El contramovimiento tiene lugar desde la facticidad, aunque lo que busque anule la tendencia a la caída, propia de la facticidad:

La existencia sólo se hace comprensible en su propio ser en el cuestionamiento de la facticidad, en la *destrucción* en cada caso concreto de la facticidad, sacando a la luz los motivos de su actividad, sacando a la luz los motivos de su actividad, sus orientaciones y sus disposiciones voluntarias (Heidegger, 2002: 44).

Indicados brevemente en este acápite algunos rasgos ontológicamente constituyentes del vivir fáctico –a partir del *Informe Natorp*–, daremos paso de forma inmediata a la inserción de Aristóteles en este planteamiento heideggeriano que ve la filosofía como hermenéutica de la facticidad y, por ello, no como teoría, sino como esclarecimiento de la vida desde el vivir mismo.

⁶¹ “...ya que la negación, entendida propiamente, constituye lo auténtico de la existencia misma...” (Heidegger, 2008: 128).

4.3. El joven Heidegger y la apropiación fenomenológica de Aristóteles

Tal cual hemos indicado ya –a partir de la aproximación realizada a la primera lección de 1919 (*Kriegsnotsemester*)– el proyecto fenomenológico del joven Heidegger se edifica en función de hacer de la filosofía no una ciencia teórica de la vida de la conciencia, sino una ciencia originaria de lo preteórico. Ella (la filosofía) adquiere así, por su misma pretensión de acceso no objetivador a la facticidad, el carácter de ser un modo de autoclarificación de la vida misma. En el artículo titulado “Aspectos de la actualización heideggeriana de la *phrónesis* aristotélica”, Ángel Xolocotzi comenta que la disputa de Martin Heidegger con el primado de lo teórico, encuentra en los trabajos de Dilthey y Rickert un terreno fértil para emprender, durante sus primeros años como docente, el proyecto de una ciencia preteórica: “De esta manera, Heidegger descubre en la autognosis de la comprensión de la vida en Dilthey y en la toma de posición valorativa en torno a los juicios en Rickert posibilidades de tematización que rompían de alguna forma con la tradición teórica” (Xolocotzi, 2009: 46). Se añaden así ambos autores a la constelación filosófica de la cual se nutre la fenomenología de la vida fáctica heideggeriana. Junto a Husserl, Dilthey y Rickert abonan el terreno para que el proyecto filosófico de Heidegger despliegue todo su potencial en la década de los años veinte, con las lecciones de Marburgo y la posterior publicación de *Ser y tiempo*.

No obstante lo anterior, y a pesar del papel determinante jugado por Husserl, Dilthey y Rickert en el proyecto de una fenomenología preteórica, el joven Heidegger buscó en otros horizontes filosóficos y temporales la piedra angular para desplegar con la radicalidad necesaria su ontología fundamental. En su *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, el Maestro de la Selva Negra es claro al señalar el correcto punto de partida: “...modelo, *Aristóteles*” (Heidegger, 2000: 22).

A juicio de Franco Volpi (1994), el retroceso heideggeriano sobre el Estagirita tiene su razón de ser en el intento de pensar tres problemáticas específicas: a) la verdad más allá de su restricción judicativa; b) la vida humana como *Dasein* que revela el mundo; y c) la temporalidad originaria del vivir fáctico. Añadimos aquí un cuarto tópico: d) el movimiento

propio de la vida. Respecto de estos tres –o cuatro– elementos señalados agudamente por Volpi, haremos referencia de modo paulatino en el presente apartado, claro está, en su vínculo originario con el *De anima*. Por lo pronto, es menester poner nuevamente la mirada en el *Informe Natorp*, pues –a lo largo del texto– el fenomenólogo alemán revela, de su propia pluma, las razones que lo motivan a volver sobre la filosofía del Estagirita.

En el tramo previo a la tematización ontológica del libro VI de la *Ética nicomáquea*, Heidegger comenta que la necesidad de volver sobre Aristóteles radica en el hecho de que, a su juicio, la forma en que la vida fáctica se comprende es resultado de la sedimentación no cuestionada de la filosofía griega. Hablar de “naturaleza humana” no es más que la utilización de categorías ónticas en el intento de pensar ontológicamente lo humano. Alma, mente, además de la dicha naturaleza, son el resultado de interpretaciones históricas que se generaron a partir de la originaria experiencia griega:

La filosofía que se practica hoy en día se mueve (...) en el terreno de la conceptualidad griega (...) Pero a pesar de las diferentes analogías y formalizaciones a las que han sido sometidos (...) siguen conservando un fragmento de la auténtica tradición de su sentido originario... (Heidegger, 2002: 50).

Tenemos entonces, de acuerdo a lo dicho, que el sustrato último de la comprensión óntico-mundana del vivir retrotrae el análisis hacia la física, la ética, la ontología y la psicología aristotélicas. Vale añadir a la biología, en este caso, a la lista dada por Heidegger, pues, a fin de cuentas, psicología y biología constituyen en el horizonte temático del Estagirita un núcleo común. Reforzamos este atrevimiento, en virtud de que la investigación en torno a la *psyché* la revela como el principio mismo de la vida orgánica. En este sentido, y como recién se indicó, la comprensión desfiguradora de la vida se retrotrae, en último término, a su fuente griega y, además, cristiana⁶². Como la fuente devino, en sentido estricto, en comprensión óntico-defiguradora del fenómeno del vivir fáctico, la tarea de la filosofía es desmontar, volver con ojos fenomenológicos sobre la

⁶² El modo en que el fenómeno de vivir es desfigurado en las manos de la tradición cristiana, al ser reducido a *ens creatum* (creación homóloga de la imagen del Dios creador), es comentado con mayor detalle por Heidegger en su *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*. Específicamente, en los párrafos cuatro y cinco del capítulo segundo.

tradicción para esclarecer los supuestos que han definido el modo contemporáneo de interpretar la vida. La tarea de la ontología fundamental, de la hermenéutica fenomenológica, es *repetir*⁶³ [*Wiederholung*] para hacer transparente la facticidad en lo que a sus estructuras constitutivas se refiere:

Por consiguiente, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, en la medida en que pretende contribuir a la posibilidad de una apropiación radical de la situación actual de la filosofía (...) se ve obligada a asumir la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante (...) y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una *estrategia de desmontaje*. *La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción* (Heidegger, 2002: 51).

Puesta en marcha la destrucción, la filosofía deviene, en el intento de pensar ontológicamente la vida fáctica más allá de las categorías tradicionales, en *antropología fenomenológica radical*. Esta antropología fenomenológica radical debe poner de relieve, en una repetición, el sustrato último de las concepciones antropológicas actuales. Heidegger ubica esta fuente originaria de la comprensión vulgar de la vida en la *Física* de Aristóteles. Por ello, y como comenta Segura (2002), la fijación principal del Maestro de la Selva Negra respecto de Aristóteles, en los primeros años de la década de los veinte, se ubica puntualmente en dicho tratado aristotélico y en la concepción de movimiento que late de fondo en él:

⁶³ A juicio de Heidegger, la originariedad del preguntar es lo que determina la posibilidad de apertura temporal de la filosofía: el presente volviendo sobre el pasado. Así, sólo ante las preguntas por lo digno de ser pensado el hoy se vuelve sobre el ayer: “Por consiguiente, la propia historia de la filosofía está objetivamente presente para la investigación filosófica en un sentido relevante si, y sólo si, no se limita a ofrecer una multitud de hechos memorables, sino cuando se consagra de forma radical a *cuestiones dignas de ser pensadas*” (Heidegger, 2002: 32). Lo que propone el Maestro de la Selva Negra es, en último término, una *repetición* [*Wiederholung*]: hay que, *primero*, esclarecer el horizonte mismo del interrogar pasado, aclarar su situación y traer a la luz aquello que cuestionaban. Hecho esto, *repetir comprensivamente* es retomar, repensar críticamente el preguntar histórico a la luz de la situación e intereses actuales: “...una apropiación como esta, que se preocupa por la historia, significa lo siguiente: comprender radicalmente lo que en cada momento una determinada investigación filosófica del pasado colocó en *su* situación y de la inquietud de fondo que mostró por esa situación; *comprender* no significa aceptar sin más el conocimiento establecido, sino repetir: repetir originariamente lo que es comprendido en términos de la situación más propia y desde el prisma de esta situación. Pero esto jamás se consigue aceptando y renovando de cualquier manera teoremas, proposiciones, conceptos fundamentales y principios. La asunción comprensiva de los arquetipos, que es de lo que realmente se trata aquí, someterá éstos a la crítica más severa y radical...” (Heidegger, 2002: 33).

Aristóteles alcanza en su *Física* un nuevo y fundamental punto de partida del que arrancan su ontología y su lógica y que, desde ese momento, pasará a dominar la historia de la antropología filosófica (...) El fenómeno central, cuya explicación constituye el tema de la física, es el ente en el cómo de su ser movido (Heidegger, 2002: 55).

Heidegger es, en este sentido, y atendiendo a la forma en que comprende la actividad filosófica en relación con el pasado, absolutamente claro: la investigación, cuyo problema esencial es la vida fáctica, marcará el cómo de la vuelta sobre Aristóteles. Lo que se busca es exponer los límites del Estagirita por vía del desmontaje, a la vez que se retoma lo originario de sus análisis para pensar problemas actuales. Aristóteles no es, en sentido alguno, material de museo para el fenomenólogo alemán. La obra del Estagirita es fuente viva para abordar fenomenológica y hermenéuticamente el vivir fáctico: “De esta manera, la actitud fundamental que se adopta frente a la historia y la orientación teórica que guía la investigación sobre Aristóteles se determinan en función del punto de vista” (Heidegger, 2002: 56).

De lo dicho se desprende una pregunta crucial, a saber: ¿Qué es aquello retomado y criticado por la hermenéutica de la facticidad heideggeriana? Dijimos que el movimiento es un elemento nuclear de la vuelta heideggeriana sobre el Estagirita. Respecto de su relación con la vida fáctica, y adelantándonos a la exposición de la reflexión fenomenológica sobre *E.N. VI*, Heidegger señala que el vivir es caracterizado por Aristóteles en función del movimiento entendido desde el *érgon*; es decir, desde el fin acabado de la producción, pues en lo producido se expresa lo ahí ante los ojos como presencia⁶⁴. En palabras de Rubio

⁶⁴ A juicio de Heidegger, la forma primordial del movimiento aristotélico, es el movimiento del acto productivo. Éste, el acto productivo, tiene su fin en lo producido. El movimiento que le corresponde, por tanto, se expresa en el *érgon* antes que en el producir mismo. Ahora bien, lo que existe, lo que *es* en el sentido estricto de la expresión, tiene lugar en razón de la producción. Así, lo que *es* para Aristóteles es el *érgon*. El *érgon*, a su vez, tiene como rasgo definitorio no sólo el ser movimiento acabado, sino el estar disponible para el uso, pues, se inserta en el horizonte general de la acción: “Ser significa *ser-producido* y, en cuanto producido (...) también significa estar disponible” (Heidegger, 2002: 58). El carácter propio del ser en Aristóteles, pensado como permanente presencia, es extraído del sentido cotidiano de la palabra *ousía*: la propiedad, la casa, la hacienda. *Ousía* es lo que está ahí, como propiedad, siempre presente ante los ojos y, por esa razón, *disponible*. Lo disponible preeminente es el *érgon* de la producción. Así, concluye Heidegger, pensar la *ousía* como elemento definitorio de los entes retrotrae, en último término, al acto poietico, en la medida en que lo presente preeminente y lo disponible por antonomasia es el producto. La *ousía* de los entes

(2003): “Como centro de la concepción aristotélica del movimiento destaca Heidegger la idea de que ser significa ser producido” (315). Ahora bien, a nuestro juicio, esta comprensión del movimiento desde lo acabado del acto productivo que destaca Heidegger, puede ser nutrida a partir la comprensión del movimiento como una tendencia hacia la perfección, pues, a fin de cuentas, “...la vida tiende hacia su propia perfección en el vivir mismo” (Rubio, 2003: 214). Para Aristóteles, la forma más elevada de la vida humana es la contemplación, debido a que el intelecto es lo más divino en el hombre (*E.N.* X). En este sentido, la perfección del vivir es ubicada por el Estagirita en la actividad contemplativa, vista como el fin del movimiento propio del vivir:

Esta caracterización ontológica se realiza por contraste, confrontando *negativamente* [el ser de ese asunto] a otro ser diferente y *auténtico*. Por otra parte y de acuerdo con su carácter fundamental, este ser no se puede explicar a partir del ser de la vida humana como tal, sino que en su estructura fundamental resulta de una *radicalización ontológica –realizada de una manera determinada– de la idea del ente en movimiento*. Para este mismo ente y con el fin de poner de relieve su sentido estructural, se recurre al ejemplo típico del movimiento del *producir* según el plan. Ser significa *estar-finalizado*, el en que el movimiento llega a su *fin*. El ser de la vida es considerado como una actividad que encuentra en sí misma su fin; el ser de la vida se encuentra en esta actividad cuando la vida humana ha llegado a su fin con respecto a su posibilidad de movimiento más propia, la posibilidad del inteligir puro. Esta actividad (...) se conoce como σοφία (Heidegger, 2002: 71).

como permanente presencia se edifica en virtud de la ontologización del movimiento propio de la producción, expresado en lo acabado. La vida humana, a la par, será pensada de acuerdo a Heidegger desde el movimiento como lo acabado. Si la *ousía* es permanente presencia, derivada de la disponibilidad constante de lo que *es* en tanto que propiedad y producción, necesariamente el vivir del hombre debe adaptarse a este horizonte categorial, deviniendo por ello su vida en contemplación, pues en la *sophía*, indica el fenomenólogo alemán, es en donde se expresa la idea de movimiento como fin acabado: “El término ουσία designa, pues, «bienes», «posesión», «propiedad», «hacienda». Aquello que en el trato es custodiado como el ser del ente, aquello que caracteriza al ente como *bien, posesión, propiedad* o *hacienda* es su *ser-producido*. En la producción, el objeto del trato se muestra en su verdadero aspecto. El ámbito ontológico de los objetos del trato (...) y los modos del nombrar propios del trato (...) fijan el horizonte del que se obtienen las estructuras ontológicas fundamentales del objeto «vida humana» y, por consiguiente, los diferentes modos de nombrarla y determinarla discursivamente” (Heidegger, 2002: 58).

Lo que es pensado en la repetición de *E.N.* VI bajo la comprensión del movimiento como una tendencia hacia un fin dado, en el cual el fin expresa la perfección de aquello que se mueve; en este caso, la vida cristalizada en la actividad teórica como fin último, es visto desde *Metafísica A*, 1 y 2 bajo la figura del *μάλιστα εἰδέναι*. El cuidado, comentamos previamente (Cfr. *Supra* 4.2.), tiene como rasgo propio y característico una condición visual. Visual, entendido fenomenológicamente, no como un observar orgánico, sino como un ver circunspecto-orientador del trato con las cosas: la ocupación mira en tanto que se dirige ejecutivamente al mundo circundante, al “con qué” del trato. Cuando el trato operativo descansa, surge un nuevo modo del mirar: la observación del aspecto. Este tránsito del ver circunspecto a la observación del *éidos*, expone una tendencia propia del cuidado. La radicalización de esta tendencia visual de la vida fáctica, encuentra su versión más fuerte en el *σοφώτερον*. De esta manera, Cuando la vida se hace patente como *σοφώτερον*, aquello a lo que tiende el vivir –indica el fenomenólogo alemán– es a una suspensión del cuidado productivo y ejecutivo, en función de la aprehensión del *aspecto*. La sabiduría, en tanto que puesta en pausa del trato ejecutivo, se vuelve sobre aquello mismo que es objeto de uso, pero con el fin de acceder, desde una forma más amplia y profunda del observar, a las causas de dicho objeto. Heidegger indicó en la primera parte del *Informe Natorp* que el cuidado siempre mira en derredor. Esta forma de mirar del trato ejecutivo puede ser ampliada por un modo del ver más radical, capaz de revelar los principios de aquello que se cuida el *Dasein*. *Σοφώτερον* apunta entonces a un modo del ver que abre el aspecto del ente, pero no con un fin únicamente contemplativo; antes bien, la vuelta del mirar sobre el aspecto tiene un carácter práctico –al menos en un primer momento. Así, el *éidos* revelado por el *μᾶλλον εἰδέναι* tiene carácter de medio, en la medida en que su resguardo en con miras a un para qué de la acción:

Aristóteles utiliza una expresión *comparativa* que permite apreciar qué es lo que realmente importa a la vida cuando ésta se dirige a algo en términos de *σοφώτερον*: el *μᾶλλον εἰδέναι*, el saber más que, el ver más que, el observar más que. La vida fáctica se preocupa por transformar su trato (...) en una actividad que por sí misma disponga de una mayor capacidad de observación que aquella que en cada caso le es

dada de antemano. En esta mayor capacidad de observación se hace visible el «aspecto» del asunto que reclama la atención del trato, y este asunto no se manifiesta como objeto de una determinación teórica, si como asunto de una preocupación práctica. El «aspecto» (por ejemplo, de una enfermedad) tiene un carácter causal (αἴτιον) para la preocupación que se ejecuta en el trato (ἰατρεύειν, «asistir a un enfermo»). La causa tiene un significado originariamente práctico (Heidegger, 2002: 74).

De esta forma primaria de expresión del cuidado en su modo contemplativo, pero práctico aún, surge, por lo que llama Heidegger una “inercia de la vida fáctica”, el trato independiente que observa y discierne sobre los principios y el aspecto de los entes. Así, y por una tendencia propia del cuidado, la observación del aspecto que es práctica termina, en su expresión final, tornándose, en tanto que teórica, en absolutamente no práctica. Con esto la ejecución se anula incluso como fin, ya que cuando el útil se piensa únicamente desde su *éidos* y en función del puro aprehender esencias, no hay retorno a lo práctico-mundanal.

La *sophía* es –desde esta perspectiva del cuidado– el máximo modo del observar (μάλιστα εἰδέναι), el cual revela y resguarda los primeros principios de lo real. En este sentido, el Estagirita pone el énfasis en una *tendencia* de la facticidad para pensar la actividad filosófica: si la vida fáctica implica un modo del ver, y si ella misma tiende a radicalizar ese modo del ver, entonces el filosofar debe entenderse como el puro resguardo de los principios, logrado a partir de una visión de lo ontológicamente fundamental. Filosofía –*sophía*– y ver (μάλιστα εἰδέναι) se tornan, para Aristóteles, una unidad. La consecuencia última que se desprende de esta afirmación de la observación sin finalidad pragmática, es el descuido de lo fundante mismo, a saber: de la vida, pues es la vida fáctica la que tiende a darse un modo radical del ver⁶⁵, es de ella y de su estructura ontológica (*Sorge*) de donde se desprende el ejercicio teórico como forma derivada del trato ejecutivo:

⁶⁵ “En la interpretación del sentido de esa mayor capacidad de observación que la vida *se da a sí misma*, se halla la orientación hacia el μάλιστα εἰδέναι...” (Heidegger, 2002: 74).

Aristóteles, pues, extrae el sentido de la filosofía *a través de la interpretación de una actividad fáctica del cuidado con arreglo a su tendencia última*. Sin embargo, este trato puramente contemplativo se revela como un tipo de trato de cuyo horizonte queda excluido, precisamente, el fenómeno de la vida misma en que está anclado. Pero en la medida en que este trato –entendido como comprensión pura– se despliega en la vida, es vida gracias a su actividad como tal (Heidegger, 2002: 75).

Μάλιστα εἰδέναι, en cuanto visión radical, es la tendencia que lleva al máximo el ver de la circunspección y, por tanto, clausura el trato operativo con las cosas. Esta tendencia, siendo aún vida, se desprende del vivir. Así, cristaliza el movimiento pensado respecto de un fin: la contemplación. El vivir como movimiento que tiende al fin de la vida teórica, se concretiza en el μάλιστα εἰδέναι. Esto será justamente el punto de la crítica de Heidegger: la comprensión de la vida desde una idea de movimiento que tiende, antes que al esclarecimiento ontológico de lo preteórico, a la afirmación de lo teórico. Sin embargo, es en el seno mismo de la filosofía de Aristóteles en donde hallará Heidegger la manera de hacer que el existir vuelva sobre sí. Esto, a partir de la *phronesis*. En palabras de Alejandro Vigo (2008):

...el filósofo de la *ousía* Aristóteles representa, desde esta perspectiva, un hito fundamental en la historia de la ontología de la *Vorhandenheit*, fundada en la interpretación del ser en términos de “constante presencia”. El correlato estructural de dicha concepción ontológica, del lado correspondiente a la interpretación del carácter propio de la existencia humana plena y lograda, viene dado, a juicio de Heidegger, por la entronización de la actitud teórico-contemplativa propia de la *sophía*. Pero menos cierto es, sin embargo, que Heidegger encuentra en el propio Aristóteles virtualidades que apuntan en una dirección diferente e incluso opuesta, que son precisamente aquellas que, soterradas en la tradición metafísica posterior, su propia interpretación intenta explotar a favor de una concepción que permita la superación del estrechamiento y la nivelación de la idea del ser a los que condujo finalmente esa misma tradición metafísica. Dichas virtualidades se encuentran, a juicio de Heidegger, precisamente en la filosofía práctica de Aristóteles, más concretamente, en la concepción de la existencia humana que le subyace. El núcleo teórico de tal modo de

abordar la existencia humana, aflora del modo más nítido, como se verá, en la caracterización aristotélica de la *phrónesis* (216).

Con lo hasta aquí dicho, damos por finalizado el tramo introductorio con el que intentamos poner de relieve la manera y la razón por la cual se inserta Aristóteles en el proyecto fenomenológico del joven Heidegger. Hecho esto, el próximo paso de la exposición será, en sentido estricto, hacer patente el modo en que *De anima* se torna engrane fundamental del proyecto heideggeriano de una fenomenología de la vida fáctica.

4.3.1. *De anima: alétheia, lógos, kairós y klnēsis*

Hasta este punto del recorrido, se ha esbozado de manera sucinta el sentido filosófico de la temprana fenomenología de Martin Heidegger, a la vez que se han traído a la luz, concomitantemente, la razón de ser de la apropiación fenomenológica que realiza el joven Heidegger de los tratados aristotélicos. Ahora bien, en lo hasta aquí comentado se han indicado algunos títulos capitales del Estagirita, repensados fenomenológicamente por el fenomenólogo alemán en su intento de abrir ontológicamente la vida fáctica. Entre ellos, han salido a relucir la *Ética nicomáquea*, la *Metafísica* y la *Física*. De hecho, gran parte de los estudios desplegados respecto de la relación Heidegger-Aristóteles, han concentrado sus esfuerzos analíticos en hacer transparente la forma en que el Maestro de la Selva Negra se sirve de dichos textos en pro de consolidar sus inquietudes filosóficas. Volpi (1994) menciona, dentro del conjunto de obras de que se vale Heidegger para repensar el concepto de verdad como *alétheia*, el “*De int. I, Met. IX, 10, [y] Eth. Nic. VI*” (339). Entre tanto, el *De anima* es referenciado en *Heidegger y Aristóteles* (2012) en un par de ocasiones incidentales, sin tomar un papel tan central como el que se le otorga a la *Ética nicomáquea*. De igual manera, la *Retórica* de Aristóteles y la recepción fenomenológica de la cual fue objeto en la lección de 1924 *Conceptos básicos de la filosofía aristotélica* (GA 18), se ha tornado objeto de revisión en los últimos años. No obstante, y en razón justamente de las referencias y de las indicaciones incidentales de los estudiosos acerca del papel jugado por el *De anima* en el proyecto del joven Heidegger, esta parte nuclear del capítulo estará orientada a traer a la luz, en la medida en que nos resulte posible, el lugar central que ocupa

el tratado biológico aristotélico en la concreción fenomenológica de una hermenéutica de la facticidad.

Valga aclarar aquí que, a nuestro juicio, el *De anima* no es –en lo absoluto– el texto al cual Heidegger otorgó la mayor importancia dentro del conjunto de la obra aristotélica. La tinta de su pluma da testimonio del trabajo arduo desplegado sobre las ya mencionadas *Física*, *Metafísica* y *Ética nicomáquea*. Antes bien, lo que sí afirmamos es el carácter nuclear que desempeña el *De anima* en el conjunto de la apropiación fenomenológica del Estagirita. Siendo precisos, nos arriesgamos a indicar que los tres problemas destacados por Volpi como ejes temáticos de la lectura heideggeriana de Aristóteles, hunden sus raíces, en mayor o menor medida, en la apropiación fenomenológica del *De anima*. Como veremos a continuación, el problema de la verdad (*alétheia*), la caracterización ontológica del *Dasein* como ente hablante(*lógos*)-develador, el problema del tiempo (*kairós*) y el problema del movimiento (*kinēsis*) de la facticidad, reconducen necesariamente a Heidegger sobre el tratado biológico. Así mismo, pondremos de relieve la manera en que la destacada interpretación ontológica de la *phronesis* desplegada en el *Informe Natorp*, tiene como una de sus bases estructurales la reconstrucción heideggeriana del inteligir realizada a partir de *De anima* III. Coincidimos, en este punto, con lo indicado por Orejarena (2014):

Un ejemplo de ello puede verse en la necesidad ineludible de observar la interpretación heideggeriana del *De anima* (que Volpi no anunció en su centralidad específica) como un elemento metódico y temático anterior al conocidísimo análisis del libro VI de la *Ética nicomáquea* (116).

Finalmente, es menester destacar la forma en que las consideraciones heideggerianas de principios de los años veinte, se apropian del análisis aristotélico de las facultades discursiva y sensitiva (*De anima*); esto, en función de la reconstrucción de las nociones de fenomenología y hermenéutica que emprende Heidegger en sus lecciones de Marburgo.

4.3.1.1. Indicación historiográfica⁶⁶

Antes de entrar de lleno en el abordaje temático del *De anima*, es necesario, a nuestro juicio, realizar una breve indicación historiográfica en la que se ponga de relieve la vitalidad de la confrontación del joven Heidegger con Aristóteles, y específicamente su lectura del *De anima*. Para ello, la atención debe ser puesta en la temprana labor docente del fenomenólogo alemán. A este respecto, hay que destacar que el primer seminario ofrecido por Heidegger sobre Aristóteles en Friburgo, dictado en 1921, estuvo coyunturalmente dedicado al *De anima*. En el invierno de 1921-1922, el fenomenólogo alemán dicta su primera lección sobre el Estagirita: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica*, publicada en el tomo 61 de la obra completa (*Gesamtausgabe*). Por su lado, el semestre de verano de 1922 cuenta con una lección y un seminario dedicados, ambos, a la obra de Aristóteles. La lección: *Interpretaciones fenomenológicas de tratados selectos de Aristóteles sobre lógica y ontología* (GA 62). El seminario, por su parte, fijado en la *Ética nicomáquea*. Entre tanto, en el semestre de invierno de 1922-1923 Heidegger dictó dos seminarios: uno dedicado a la *Ética nicomáquea* VI, *De anima* y *Metafísica*, y el otro a *Física* IV y V. La última etapa de la confrontación friburguense con el Estagirita (semestre de verano de 1923), tiene lugar en una lección y en un seminario. La lección: *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, en la que vuelve brevemente sobre *De anima* II, 8. El seminario, entre tanto, dedicado a la *Ética nicomáquea*.

Una vez llegado a Marburgo, el joven Heidegger mantiene la apropiación de la filosofía del Estagirita. Su primera lección (invierno de 1923-1924): *Introducción a la investigación fenomenológica* (GA 17), inicia con un detallado análisis de la facultad sensitiva (*De anima* II/III) en su relación con el concepto de *phainómenon*. A esta lección la acompaña un seminario dedicado a *Física* II. En el semestre de verano de 1924, Heidegger ofrece dos lecciones más acerca Aristóteles. Una sobre *Retórica* II y la otra publicada bajo el título de *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* (GA 18). En

⁶⁶ El presente comentario histórico en el que se exponen los seminarios y lecciones dedicados por Heidegger a Aristóteles, retoma la revisión realizada por Ángel Xolocotzi (2004), y publicada en *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, pp. 217-227.

esta aparece una breve digresión que remite también al *De anima*. Entre tanto, el semestre de verano de 1924-1925 es el lugar de la famosa lección *Platon: Sophistes*. Como veremos más adelante, ésta tiene como uno de sus momentos temáticos el tratado biológico del Estagirita. En el semestre de invierno de 1925-1926 acontece la apropiación fenomenológica de Aristóteles en la lección *Lógica. La pregunta por la verdad* (GA 21). En la lección del semestre de verano de 1926, publicada bajo el título *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (GA 22), aparece una breve exposición introductoria al *De anima*. Por último, es menester destacar el seminario de verano de 1928 dedicado a *Física II*.

Con lo indicado de forma sucinta aquí, se pone de relieve no sólo la importancia de Aristóteles para Heidegger, sino además la manera en que la apropiación fenomenológica del *De anima* late de fondo en este diálogo establecido entre el fenomenólogo alemán y su modelo. Prueba de ello es que, entre 1921 y 1926, Heidegger ha fijado su atención al menos en siete ocasiones en el tratado biológico: semestre de verano de 1921, semestre de invierno 1922-1923, semestre de verano de 1923 (GA 63), semestre de invierno de 1923-1924 (GA 17), semestre de verano 1924 (GA 18), semestre de invierno 1924-1925 (GA 19) y semestre de verano 1926 (GA 22).

Teniendo en cuenta aquí esta indicación historiográfica, demos paso entonces a la exposición de la repetición temática del *De anima* por parte del joven Heidegger.

4.3.1.2. *De anima* en el *Informe Natorp*

El *De anima* se inscribe, en el contexto del *Informe Natorp*, en la revisión ontológica realizada por Martin Heidegger a las virtudes dianoéticas del Estagirita. Dicho puntualmente: en la exégesis desplegada en torno a la prudencia y a la sabiduría, vistas como posibles modos de acceso a la vida fáctica. En este sentido, el tratado biológico hace las veces de un tránsito metodológico que brinda, en sentido estricto, la condición de posibilidad para la lectura fenomenológica de la *phrónesis*. Indicado esto, a partir de este instante realizaremos una aproximación al análisis heideggeriano del libro VI de la *Ética* con el fin de poner de relieve: a) la manera en que el concepto de verdad (*alétheia*) es

ampliado por el fenomenólogo alemán a partir de las consideraciones aristotélicas sobre la facultad sensitiva desplegadas en el *De anima* II; b) el modo en que el análisis de la *phrónesis* acontece por vía de la caracterización del *noūs* desarrollada en *De anima* III: como intelecto *pasivo*, que en su pasividad resguarda y asegura los principios abiertos desde las virtudes dianoéticas, y como intelecto *activo* que, en tanto que activo, abre el mundo en función del modo específico en que se cristaliza: como *noūs* práctico en la *phrónesis* o como *noūs* teórico en la *sophía*; y c) exponer en una breve digresión la forma en que el carácter kairológico de la temporalidad se empieza a abrir en *De anima* III.

Entrando en materia, es menester señalar que el punto de partida para desplegar el análisis en torno al libro sexto de la *Ética nicomáquea* lo ubica Heidegger en el *cómo* de la vuelta sobre las virtudes dianoéticas. En este sentido el fenomenólogo alemán es claro: en su intento por repensar la vida fáctica, el carácter ético de las virtudes debe ser puesto fuera de foco para concentrar el esfuerzo analítico en el problema de la verdad: “La interpretación de este tratado, prescindiendo provisionalmente de la problemática específicamente ética, permite comprender que las «virtudes dianoéticas» son diferentes modalidades que permiten llevar a cabo una auténtica custodia del ser en la verdad”⁶⁷ (Heidegger, 2002: 60/61).

⁶⁷ Una de las premisas en que se funda la vuelta heideggeriana sobre la *Ética nicomáquea* de Aristóteles, con el fin de repensar el modo de acceso a la vida fáctica en lo que a su carácter ontológico se refiere, se concentra en un pasaje crucial del libro VI. Allí abre las puertas Aristóteles a la posibilidad de pensar la verdad no sólo en un sentido proposicional, sino que invita a ver el carácter originario de la *alétheia* en las virtudes dianoéticas, tanto las teóricas (ciencia y sabiduría) como las prácticas (prudencia y técnica): “Establezcamos que las disposiciones por las cuales *el alma posee la verdad* cuando afirma o niega algo son cinco, a saber, el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto” (Aristóteles, *Ética nicomáquea* VI, 3, 1139b 15-20). Es por esto que Heidegger indicará en el *Informe Natorp*, en franca discordancia con lo afirmado en las lecciones del 37-38 –publicadas bajo el título de *Preguntas fundamentales de la filosofía*– que la verdad no tiene lugar, en el horizonte aristotélico del análisis, en el juicio: “A la hora de determinar el sentido de la «verdad» se acostumbra a apelar al testimonio directo de Aristóteles. Según él, la «verdad» es algo «que aflora en el juicio»; dicho con más precisión, la «adecuación» entre el pensamiento y el objeto. Al mismo tiempo este concepto de verdad se comprende como fundamento de la teoría del conocimiento llamada «teoría de la copia». Ahora bien, en Aristóteles no se encuentra la ni la más mínima huella ni de este concepto de verdad como «adecuación», ni de la concepción corriente de *lóγος* como juicio válido, ni mucho menos de la «teoría de la copia». Convertir a Aristóteles (...) en el principal testigo de ese monstruo epistemológico llamado «realismo crítico» significa interpretar de un modo completamente erróneo la situación fenomenológica tal y como se presenta en sus fuentes” (Heidegger, 2002: 62).

Los modos dianoéticos de acceso a la verdad, siguiendo a Aristóteles, Heidegger los encuentra de forma primigenia en las virtudes de la *sophía* y de la *phrónesis*. La *sophía* hace referencia al modo de concreción teórico del *noūs*. Ya Aristóteles lo indicó con claridad en *Ética nicomáquea* VI, 7, 1141a 15-20: la sabiduría no es sólo demostración desde los principios, sino –además– resguardo y aprehensión de dichos principios. El Estagirita lo comenta como sigue: “Así pues, el sabio no sólo debe conocer lo que sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios”. La *sophía* deviene, así las cosas, en *epistēmē* y *noūs*: “De lo dicho, entonces, está claro que la sabiduría es ciencia e intelecto de lo más honorable por naturaleza” (Aristóteles, *Ética nicomáquea* VI, 5, 1141b 1-5). La prudencia, entre tanto, es pensada por el fenomenólogo como la forma de cristalización específica del intelecto práctico bajo la figura del trato humano con el mundo y consigo mismo; de allí que la llame “circunspección solícita”. En palabras de Heidegger: “Σοφία (la auténtica comprensión contemplativa) y φρόνησις (la circunspección solícita) se interpretan como modalidades específicas en las que se realiza el νοῦς” (Heidegger, 2002: 61). En la medida en que la prudencia y la sabiduría hacen patentes modos distintos de resguardo y acceso a la verdad, es necesario entonces que con dichos modos de custodia se revele, de manera necesaria, el carácter plenamente ontológico del ente resguardado. *Sophía* y *phrónesis* pertenecen a regiones distintas del alma humana: ambas hacen parte del alma racional, pero representan la virtud por excelencia de la ciencia y del cálculo, respectivamente. En tanto que versan sobre entes de distinta especie, revelan constituciones ontológicas distintas: la *sophía* pone en juego la verdad de los entes necesarios. La *phrónesis*, por su parte, se vuelve sobre lo contingente. En este horizonte ontológico, resta como consecuencia inmediata el que cada virtud sólo ponga en juego la verdad y el carácter ontológico de los entes que le corresponden: “La principal diferencia estructural y fenoménica entre los dos modos fundamentales de inteligir (...) radica en que cada uno sólo deja ver sus respectivas regiones ontológicas” (Heidegger, 2002: 61).

Revelar el carácter de verdad propio de las virtudes le permite a Heidegger pensar ésta (la verdad) más allá del límite lingüístico-proposicional: la verdad, como *alétheia*, no es correspondencia entre lo enunciado y aquello de lo que se predica en el juicio. La

alétheia desoculta y resguarda, en su calidad de desoculto, al ente que se nombra discursivamente. En este punto específico aparece, de modo radical, el papel del *De anima* en el horizonte fenomenológico del joven Heidegger, pues desde el tratado biológico el fenomenólogo abre formas originarias de comprender la verdad y la falsedad, en función de los sensibles propios, comunes y por accidente del Estagirita.

La verdad no se piensa, en sentido alguno, como residente en el juicio. La *Ética* da cuenta de la manera en que la prudencia y la técnica son formas de acceso del alma a la verdad. La verdad (*alétheia*), pensada como desocultar, se expresa en el acto prudente que revela el principio de la acción. La producción técnico-artística, por su lado, también se acompaña de la verdad que trae al ente al aparecer en el ámbito de la *poiésis*: “...serán lo mismo el arte y el modo de ser productivo acompañado de razón verdadera [λόγου ἀληθοῦς ποιητική]” (Aristóteles, *Ética nicomaquéa* VI, 4, 1140a 10). No obstante esto, la amplitud del fenómeno de la *alétheia* no se reduce únicamente a sus sentidos teórico y práctico. Antes bien, a partir de la exposición realizada por el Estagirita en los libro II y III del *De anima* respecto de la naturaleza de la facultad sensitiva, específicamente respecto de los sensibles propios, Heidegger amplía el radio de acción de la verdad: los sensibles propios son siempre verdaderos a juicio de Aristóteles. Así, no hay verdad sólo en el enunciado, ni en la acción ni en la producción, sino que el ámbito de la donación misma por vía sensitiva da lugar al desocultamiento del ente:

La αἴσθησις, la intelección que es propia de los sensible, no es que «también» se llame verdadera en virtud de la *transposición* del «concepto de verdad» a partir del λόγος; más bien, la αἴσθησις es –conforme a su auténtico carácter intencional– aquello que en sí mismo se da «originariamente» su horizonte intencional. El sentido de la αἴσθησις consiste en «dar lugar una cosa objetiva en cuanto desvelada» (Heidegger, 2002: 63).

Así como la verdad se piensa, además de su sentido práctico, desde la órbita de la αἴσθησις de los sensibles propios, la falsedad⁶⁸ es analizada por Heidegger dentro del mismo marco interpretativo: en función, sí, del λόγος y de los modos de nombrar los entes en su donación; sin embargo, la intelección expresada discursivamente, como comentamos a partir de los *Analíticos segundos*, supone como su condición de posibilidad la donación misma de aquello que se nombra, claro está, por vía de la sensibilidad. Teniendo esto en mente, y añadiendo el hecho de que los sensibles propios son siempre verdaderos, hay que indicar que la falsedad se presenta en la αἴσθησις, no a la luz del tipo de sensibles antedichos, sino que tiene lugar en función de los sensibles por accidente y los sensibles comunes. Para Heidegger, lo falso (ψεῦδος) es la forma específica a través de la cual la intelección discursiva debe transitar antes de dar con lo verdadero. Este tránsito se funda en la forma en que el ente se dona sensiblemente: *como algo que no es*. A juicio del Estagirita, lo blanco visto no es engañoso. Lo falso se ubica en relación con aquello que se da junto al color; por ejemplo, que lo blanco “es el libro que me prestó un compañero”. Que el libro sea de un color u otro, se percibe siempre, en tanto que propio, con verdad. El que el dueño del libro sea un compañero o un profesor, se percibe accidentalmente. Se revela en este punto, la manera en que la falsedad tiene lugar en la percepción, y que el discurso referido a aquel ente dado perceptivamente está abierto de modo originario al ψεῦδος, puesto que no percibimos únicamente colores. Aristóteles lo comenta en su *De anima* del siguiente modo:

...la percepción de los sensibles propios es verdadera o, al menos, encierra un mínimo de falsedad. En segundo lugar, está la percepción del sujeto de que tales cualidades son accidentes; en esto cabe ya equivocarse (...) Por último, y en tercer lugar, está la

⁶⁸ Añadamos a lo dicho respecto de la falsedad en relación con los sensibles propios, que en el *Informe Natorp* el *De anima* también aporta, no sólo en relación con *lo dado como otro*, sino respecto del modo de comprender el ψεῦδος como resultado de la composición. En *De anima* III, 3, el Estagirita comenta que la intelección de lo indivisible acontece siempre de modo verdadero. En contraste con esto, el error tiene lugar cuando la composición entra en acción: “El error, en efecto, tiene lugar siempre en la composición: y es que al afirmar que lo blanco es no no-blanco se ha hecho entrar a lo no blanco en composición” (430b). Este pasaje es retomado por Heidegger como punto de partida para analizar la falsedad en relación con los sensibles accidentales y el lenguaje que nombra lo que se da como otro: “En cambio, la «falsedad» (...) sólo puede darse allí donde se produce una síntesis...” (Heidegger, 2002: 63).

percepción de los sensibles comunes (...) y acerca de los cuales es ya especialmente fácil equivocarse en la percepción (Aristóteles, *De anima* III, 3, 429b 15-25).

En palabras de Heidegger:

En los casos en que el ente no es considerado simplemente en sí mismo, sino como esto o aquello en función de un carácter de «como-algo», la intelección adopta la forma del *con-densar* y del *com-prender*. Si el inteligir, en cuanto sensible, se realiza en el λέγειν –es decir, en la medida en que su objeto se nombra y se enuncia de tal o cual manera–, puede darse el *caso* de que el objeto se dé realmente como algo que no es. Pero la tendencia a mentar un objeto desde la perspectiva del «como» constituye en general el fundamento de la posibilidad del ψεῦδος (Heidegger, 2002: 64).

El fenomenólogo alemán revela, desde el horizonte analítico aristotélico, el carácter propio de ser del lenguaje (*lógos*): manifestación, mostración del ente y reguardo del mismo en su condición de desoculto. El *lógos* es *apófansis*: es nombrar discursivamente el ente para que el ente se revele desde sí (*apofáinesthai*). El matiz expuesto en el capítulo inicial de esta investigación acerca de la conexión *lógos-noūs*, puso sobre la mesa la manera en que el inteligir supone en el hombre, primero, la *comprobación* generada desde la donación perceptiva del ente. Segundo: dado el ente, el *noūs* trabaja con su *éidos* y expresa el principio aprehendido de forma conceptual. En la medida en que aquello que se dona sensorialmente al sujeto es un ente articulado desde los sensibles propios, los accidentales y los comunes, el alma está siempre abierta al error. De hecho, el Estagirita comenta que se permanece más en el ámbito de la falsedad que en el de la verdad: “En todo caso deberían haber ofrecido además y simultáneamente una explicación acerca del error, puesto que este es más frecuente aún en los animales y el alma permanece más en él más tiempo (que en la verdad)” (Aristóteles, *De anima* III, 3, 427b 1 ss.). En este sentido, y si el alma está las más de las veces en lo erróneo que en lo cierto, se hace necesario entonces que el tránsito hacia la verdad suponga, en último término, una relación entre el discurso que nombra el ente y lo falso: “De acuerdo con su sentido, el «ser verdadero» del λόγος, del nombrar discursivamente [las cosas de esta o de aquella manera] se constituye únicamente a través de un rodeo por el ψεῦδος” (Heidegger, 2002: 64). *De anima* abre así,

en sentido estricto, el problema de lo verdadero y lo falso en relación con el acto discursivo en que se nombra lo inteligido: en el *lógos* se revela y muestra el ente desde sí mismo, respecto de lo que él es; sin embargo, y ante la presencia constante de la falsedad, el discurso puede revelar al ente no en lo que es, sino en un “como-algo”, dando lugar con ello a la falsedad: “En este caso el *permanecer oculto* y el *estar-velado* fijan y determinan de una manera expresa el sentido del $\psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ y, por ende, el de la «verdad»” (Heidegger, 2002: 64). Es por esto que Heidegger va a *De anima* III, 3: la opinión verdadera se hace falsa cuando aquello respecto de lo que se predica en el enunciado varía, o dicho de otro modo, cuando lo que es se da como algo que no es.

El análisis del *lógos* y su doble posibilidad: verdad y falsedad, conduce a Heidegger directamente al problema del desocultamiento del ente. El discurso, en su nombrar, desvela al ente como esto o aquello. En el seminario sobre el *De anima* de 1921, ya anunciaba Heidegger esta forma de comprender el *lógos*: “¿A qué llamamos aquí $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$? $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ llamamos al hablar acerca de algo, el afirmar de algo, en el sentido de: afirmar algo de algo” (Becker, 2007: 21)⁶⁹.

Los entes son o necesarios o contingentes. Las virtudes que se relacionan con los entes que no pueden ser de otra manera son la sabiduría y la ciencia. Entre tanto, los modos de ser vinculados con lo contingente son la prudencia y la técnica. La sabiduría prima respecto de la ciencia, porque ella se encarga de resguardar los principios de los entes necesarios. Resguardarlos en su calidad de desocultos, pues esto es la verdad: no una forma de aprehensión teórica, sino poner a salvo, cuidar al ente en su condición de desvelado: “...el ente, considerado en su modo de estar desvelado (...) es aquello que ha de ser custodiado y puesto al abrigo de una posible desaparición” (Heidegger, 2002: 65). La prudencia es, a su vez, la encargada de custodiar los principios del ente en la parte del alma racional calculadora: “Este es el sentido de (...) [los modos por los cuales el alma posee la verdad]; de entre estos modos de ser (...), sobresalen por encima de todos la $\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$ y la

⁶⁹ En el original: “Was heißt hier $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$? $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ heißt das Besprechen von Etwas, die Aussage von Etwas, im Sinn von: Etwas *von* Etwas aussagen” (Becker, 2007: 21)

φρόνησις en tanto que custodian los ἀρχαί en sus respectivas regiones ontológicas” (Heidegger, 2002: 65)⁷⁰.

Además del problema de la verdad y la falsedad, en su relación originaria con el *lógos*, el *De anima* le permite a Heidegger reconstruir la actividad del inteligir para, desde allí, hacer el tránsito hacia las virtudes dianoéticas de la prudencia y la sabiduría: el *noūs* es inteligir tanto en un sentido teórico como práctico. En este orden de ideas, abre el mundo: a) en razón de la actividad que trata con los útiles circunspectivamente o, b) en razón de la actividad contemplativa. Dice Heidegger: “El νοῦς es el intelecto por excelencia, es decir, aquello que en general posibilita cualquier tipo de trato [con el mundo]” (Heidegger, 2002: 65). El intelecto tiene un carácter discursivo, pues se cristaliza el resguardo de los principios en los conceptos. Ahora bien, estos principios son de entes necesarios o contingentes. Si cada principio se abre en función de virtudes dianoéticas distintas, el *noūs* tendrá lugar en tanto que verdadero –resguardo y cuidado– en la praxis y en la teoría. Este análisis heideggeriano sobre el inteligir, que lo reconduce poco a poco hacia el ámbito ontológico fundamental que late de fondo en la *Ética nicomáquea*, acontece si y sólo si en función de la lectura que hace el fenomenólogo de los capítulos dedicados por el Estagirita a la intelección y al intelecto en *De anima*. Mirado en detalle, y aunque Heidegger no se concentre en la distinción entre el *noūs* activo y el *noūs* pasivo –quizá porque de momento su interés no se fija en los aspectos estrictamente teológicos que supone la distinción– los pasajes retomados por el Maestro de la Selva Negra hacen parte de los capítulos cuarto, quinto, sexto y octavo del *De anima*. Como su intención es esclarecer el inteligir en razón de las virtudes dianoéticas y del problema de la verdad, deja de lado los pasajes que destacan la pasividad antes que el carácter activo del *noūs* humano. Poner el énfasis en la actividad antes que en la pasividad, aunque el mismo Aristóteles sostenga que aún en su actualización el *noūs* es en cierta forma potencial (*De anima* III, 4, 429b 5-10)⁷¹, permite a

⁷⁰ Hay que añadir en este punto que los análisis acerca de las nociones de *alēthés* y *alētheíein* serán desarrolladas, de acuerdo a lo señalado por Heidegger y como ya se anuncia en lo comentado, a partir de un conjunto de textos aristotélicos que incluyen *De anima* III, 5. Con esto, se revela el modo en que el tratado biológico se inserta en puntos neurálgicos de la constelación fenomenológico-temática heideggeriana.

⁷¹ Aunque, como recién señalamos, Heidegger ponga énfasis en el carácter activo del *noūs* en detrimento de la caracterización aristotélica de la pasividad del intelecto humano, no por ello es absolutamente ciego –

Heidegger afirmar el problema del desocultamiento y del trato con el mundo por vía dianoética, pues, el *noūs* activo, el “que puede hacer todas las cosas”, es precisamente el que pone al *Dasein* de cara al mundo, sea en el modo del cuidado ejecutivo, o bajo la forma de la simple observación teórica:

El *voũs* abre un horizonte que siempre responde a un modo concreto de tratar con el mundo a través de la operación, de una ejecución, de una manipulación, de una determinación. En la medida en que el *voũs* le proporciona al trato su horizonte [de acción y visión], también puede caracterizarse como aquello que esclarece el trato, pero en el sentido de que facilita la custodia del ser en su verdad (...) el máximo y auténtico logro del *voũs* consiste en esta custodia de los ἀρχαί conforme a sus respectivos ámbitos ontológicos: (...) la σοφία y la φρόνησις son los modos concretos de llevar a cabo esta custodia auténtica del ser en la verdad (Heidegger, 2002: 66/67).

El ámbito ontológico de la sabiduría, hemos comentado, es el de lo necesario e inmutable. Por ello resguarda los principios de la ciencia. La prudencia, en contraste,

metodológicamente hablando– respecto de lo pasivo del intelecto humano. Antes bien, es menester poner de relieve dos pasajes que enuncian la conciencia heideggeriana respecto de la pasividad, aunque ésta sea dejada de lado en lo que corresponde puntualmente a su interpretación respecto del trato con el mundo. El primero de ellos es el pasaje del *De anima* III, 8, 432a 1-5: “De donde resulta que el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de cualidades sensibles”. Heidegger retoma este pasaje para indicar la manera en que el intelecto recibe las formas inteligibles de los entes que se donan perceptivamente y devienen principio por vía inductiva. Poner el énfasis en la capacidad pasiva del *noūs* le permite al fenomenólogo afirmar el hecho de que tanto la prudencia como la sabiduría, es decir, el trato ejecutivo como el cuidado que deviene observación, se retrotraen y resguardan en el inteligir: allí tienen lugar los principios desvelados; es decir, la verdad. Entre tanto, *Ser y tiempo* pone en juego, en el análisis de las preeminencias del *Dasein*, la caracterización aristotélica de la pasividad del alma y, por transitividad, del *noūs*. Y es que Heidegger indica, volviendo sobre Aristóteles, que el alma es todas las cosas, por ello el *Dasein* es condición de posibilidad de todas las ontologías. Ahora bien, el alma es todas las cosas puesto que puede recibir, tanto las formas sensibles por vía de la percepción, como las formas inteligibles por medio del intelecto. Hágase énfasis en la capacidad receptiva del alma –y del intelecto–, puesto que sólo porque hay pasividad y no es nada más que el lugar de las formas, que la *psyché* puede ser todas las cosas y, en consecuencia, que el *Dasein* deviene preeminente: “La primacía óntico-ontológica del *Dasein* fue vista tempranamente, pero sin que el *Dasein* mismo fuese aprehendido en su genuina estructura ontológica o se convirtiese, al menos, en problema desde este punto de vista. Aristóteles dice: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἔστιν [*De anima* III, 8, 431b 20ss.]. El alma (del hombre) es en cierto modo los entes; el “alma”, que es constitutiva del ser del hombre, descubre, en las maneras de ser de la αἴσθησις y la νόησις todo ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así, es decir, lo descubre siempre en su ser” (Heidegger, 1997: 36/37).

resguarda los principios de los entes que pueden ser de otra manera, específicamente hablando, de la acción: “El puro comprender contemplativo custodia el ente y el «a-partir-de-dónde» del ente que tiene la característica de ser siempre y necesariamente lo que es. En cambio, la comprensión solicito-discursiva custodia un tipo de ente que en sí mismo *puede ser distinto* de su «a-partir-de-dónde»” (Heidegger, 2002: 68). Ambas virtudes dianoéticas custodian los principios, pero siempre en relación con el discurso. Así como la teoría es *metà lógon* (*Analíticos segundos*), de la misma forma la prudencia es discursiva. Vale aclarar que *sophía* y *phrónesis* no sólo resguardan discursivamente los «a-partir-de-dónde», sino que tienen también dentro de su radio de operatividad el “para qué” de los principios. En la medida en que son discursivas, y que todo *lógos* es un *orthós lógos*, siempre está dirigida la guarda de los principios hacia un fin determinado. Este fin está restringido por la naturaleza misma de la región de entes que ocupa a cada virtud. En el caso de la *phrónesis*, el para-qué de los principios que se expresa en el *lógos*, es la vida en su trato consigo misma. La prudencia no revela la producción técnica de útiles. Esto le corresponde originariamente a la virtud de la *téchne*. La prudencia, si bien se dirige al mundo, no lo hace en función sólo del mundo como mundo circundante de entes, sino del mundo como mundo compartido, en tanto que en ella se esclarece la vida respecto de su trato consigo misma y, por ello, su trato con los otros:

La φρόνησις custodia en su ser más propio el hacia-qué [su horizonte] en que se despliega el trato que la vida humana mantiene consigo misma, así como el modo de llevar a la práctica ese trato. La πρᾶξις es un trato de este tipo: el trato que simplemente actúa, el trato que no responde al modo de la producción, sino que única y exclusivamente obedece al criterio de la acción. La φρόνησις, en tanto que esclarece el trato con el mundo, contribuye al despliegue temporal de la vida en su *ser* (Heidegger, 2002: 68).

De la mano de la interpretación de la *phrónesis* como resguardo de los principios que se originan del trato de la vida con el mundo y consigo misma, abre Heidegger en la lectura ontológica de la ética aristotélica una comprensión específica de la temporalidad humana como temporalidad kairológica. Para Heidegger, la prudencia versa sobre lo que es

objeto aquí y ahora del cuidado. Este aquí y ahora no es una cápsula cerrada de tiempo; antes bien, es ahora siempre en función del futuro. En este sentido, el ahora es instante de la decisión: el *kairós* es temporalidad extática en tanto que desborda el presente de la decisión hacia lo que no es en el ahora del tiempo; esto es, el instante del ahora se abre siempre en vistas a un fin de la acción. La prudencia deviene, pensada desde el horizonte de la temporalidad humana, no sólo virtud dianoética, sino –además– *percepción del ahora*, deviene en desocultamiento y resguardo temporal de la vida fáctica:

La interpretación muestra cómo se constituye en la φρόνησις este ente que es el καίριος. La conducta práctica y solícita es siempre concreta y obedece a la forma del trato que se preocupa por el mundo. La φρόνησις permite que quien actúa comprenda la situación: porque fija (...) el motivo-por-el-cual actúa, porque hace accesible el para-qué que en ese momento determina la situación, porque aprehende el «ahora» y prescribe el cómo (...) La φρόνησις, considerada en su doble dimensión de discurso reflexivo y solícito, sólo es posible porque primariamente es una αἴσθησις, una visión inmediata del instante (...) La Αλήθεια πρακτική no es otra cosa que el instante –desvelado cada vez en su plenitud– en el que la vida fáctica está decididamente dispuesta a habérselas consigo misma, y ello en el contexto de una relación fáctica de la preocupación por el mundo que en ese mismo instante le sale al encuentro (Heidegger, 2002: 68/69).

Ahora bien, como la *phrónesis* es cuidado de los principios, pero es a la vez percepción del instante en función de un para-qué, los principios resguardados por la verdad práctica son siempre principios en función de la temporalidad kairológica. A diferencia de los principios resguardados por el intelecto teórico, los cuales responden al orden temporal de lo eterno, los *archaí* prácticos deben ser interpretados a la luz de un ahora extático, desbordado en razón de la deliberación propia de la prudencia hacia el advenir, pues “Nada que haya ocurrido es objeto de elección, por ejemplo, nadie elige que Ilión haya sido saqueada; pero nadie delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro y posible, y lo pasado no puede no haber sucedido” (Aristóteles, *Ética nicomáquea* VI, 2, 1139b 5ss): “El ἀρχή es lo que es siempre y únicamente en la referencia concreta al

instante; el ἀρχή es aquí visto y aprehendido en y para este instante” (Heidegger, 2002: 70).

Abramos en este momento lugar a nuestra breve digresión: esta interpretación heideggeriana de la *phrónesis* en relación con una comprensión específica de la temporalidad humana como *kairós*, resulta absolutamente sugerente. A juicio de Alejandro Vigo (2008), el origen mismo de esta interpretación del tiempo como instante (*Augenblick*), debe ser rastreado en el fenomenólogo alemán hasta su raíz cristiano-primitiva. Específicamente, en relación con las figuras de San Pablo y Kierkegaard. De este germen analítico, indica Vigo, se desprendería la lectura kairológica de la virtud dianoética de la prudencia, como percepción del instante de la acción:

No es casual, en este sentido, que tanto el empleo heideggeriano de la noción de ‘repetición’ (*Wiederholung*) como también la interpretación del *kairós* como ‘instante’ (*Augenblick*), delaten, ambos, claramente la influencia de la tradición del pensamiento cristiano de la existencia (...) Sobre esta base, Heidegger enfatiza que todo el problema relativo a la habituación debe ser visto, también en Aristóteles, desde la perspectiva que abre la pregunta por el tipo de posibilidad o capacidad que debe ser adquirida en cada caso (Vigo, 2008: 222/223).

Jesús Adrián Escudero (2000) mantiene una línea de análisis próxima a la expuesta por Alejandro Vigo. Para Adrián Escudero, el fenomenólogo alemán encuentra en la consideración ontológica acerca de las virtudes dianoéticas una experiencia del tiempo como *kairós*, que se edifica originariamente a la par de la concepción temporal del cristianismo primitivo: “En los diferentes tipos de verdad que se exponen en el Libro Sexto de la *Ética a Nicómaco*, Heidegger piensa haber encontrado una experiencia originaria del *kairos* paralela a la del cristianismo primitivo” (Adrián, 2000: 93). La diferencia entre las interpretaciones, parece ubicarse en el papel primigenio o paralelo que adquieren ambas experiencias de la temporalidad kairológica. Para Vigo, la experiencia originaria la ubica Heidegger en el cristianismo primitivo. Jesús Adrián Escudero, en contraste, ve la interpretación heideggeriana del *kairós* aristotélico en función de la dinámica interna de la obra del Estagirita. Más allá de este detalle de las aproximaciones, lo esencial se ubica –a

nuestro juicio— en la forma en que Heidegger encuentra en Aristóteles una comprensión de la temporalidad, ya no cósmica ni vulgar, sino humana. Ahora bien, hay un detalle esencial de la interpretación desplegada por Adrián Escudero que resulta vital para nuestra investigación, a saber: que la comprensión del tiempo como *kairós* no se reduce al ámbito exclusivo de la *Ética nicomáquea*, sino que remite a la lectura heideggeriana del *De anima*. En los artículos “Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la *Ética a Nicómaco* a la ontología de la vida humana” (2000) y “El joven Heidegger: Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles” (2001), Adrián Escudero sostiene que el fenomenólogo alemán ubica la comprensión aristotélica de la temporalidad humana como una temporalidad abierta al futuro, en *De anima* III, 10, 433b 7-8. En dicho pasaje, el Estagirita expone la disputa entre el intelecto práctico y el apetito: en los vivientes con conciencia (percepción) de la temporalidad (χρόνου αἴσθησιν) el *noūs*, en función del futuro (μέλλω) invita a la abstención del deseo sensible. Entre tanto, el apetito invita a la satisfacción inmediata del deseo⁷². De esta relación *órexis*-temporalidad, concluye Adrián Escudero la comprensión heideggeriana del tiempo extático a partir del *De anima*:

En un pasaje del *De anima*, no exento de controversia, Aristóteles atribuye al ser humano una característica peculiar que lo diferencia del resto de los seres vivos, a saber la capacidad de percibir el tiempo y de proyectar sus deseos hacia el futuro. Aquí encuentra Heidegger, que sin duda conoce este pasaje, la inspiración para uno de sus más decisivos descubrimientos filosóficos: la identificación de la estructura ontológica unitaria del ser-ahí con la temporalidad originaria (Adrián, 2001: 214).

En razón de esta indicación, hay que destacar el papel jugado por el *De anima* en el *Informe Natorp*, en lo que apunta específicamente a una comprensión originaria de la temporalidad kairológica por parte de Heidegger. Sin embargo, consideramos preeminente añadir a esta indicación de Adrián Escudero un segundo pasaje del *De anima* que, a nuestro

⁷² “Y puesto que se producen deseos mutuamente encontrados —esto sucede cuando la razón y el apetito [λόγος καὶ αἰ ἐπιθυμία] son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo [χρόνου αἴσθησιν]: el intelecto manda a resistir ateniéndose al futuro [μέλλον], pero el apetito se atiene a lo inmediato [ἤδη]; y es que el placer inmediato parece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro [μέλλον]”

juicio, pone en juego el modo aristotélico de pensar la vida humana como abierta al futuro. En *De anima* III, 7, 431b 1-15, Aristóteles pone de relieve la manera en que el intelecto supone –como condición de posibilidad de su actualización en el razonamiento práctico– las imágenes producidas por la fantasía. Remitiendo al ejemplo de la antorcha, el Estagirita concluye que la imagen generada –a partir de la percepción del fuego enemigo– determina la deliberación, el *cómo* de la acción del sujeto, en tanto que calcula y proyecta su comportamiento futuro en razón de lo observado: “Otras veces calcula y delibera comparando el futuro con el presente [λογίζεται καὶ βουλευεται τὰ μέλλοντα πρὸς τὰ παρόντα], como si estuviera viéndolo con ayuda de las imágenes o conceptos que están en el alma”. Este pasaje del *De anima* hace eco de lo ya indicado: una suerte de comprensión humana de la temporalidad futura por parte de Aristóteles. Así las cosas, coincidimos con lo indicado por Adrián Escudero, a saber: el papel que juega el *De anima* en la lectura heideggeriana de la temporalidad aristotélica. La razón de ser de la vitalidad que atribuimos al pasaje indicado (*De anima* III, 7, 431b 1-15) se ubica en las referencias realizadas por Heidegger, tanto en el *Informe Natorp* como en *Introducción a la investigación fenomenológica*, a la caracterización aristotélica de la *phantasia*⁷³. Del mismo modo en que el pasaje 433b del *De anima* revela el ahora del tiempo en relación con el futuro (Adrián Escudero 2000 & 2001); así mismo –nos arriesgamos a indicar– el pasaje 431b de dicho tratado biológico puede servirnos de piedra de toque para afirmar la lectura heideggeriana del tiempo como *kairós*, en lo que se refiere a su interpretación ontológica de la *phrónesis*. Cerremos aquí el paréntesis.

En función de lo indicado hasta este momento, la *phrónesis* se revela entonces como percepción del instante. Esta caracterización la pone como un desdoblamiento; es decir, hace patente su carácter autorreferencial ¿En qué sentido? En la medida en que la prudencia expone la forma en que la vida fáctica no es una suerte de despliegue inerte, sino que presupone un ejercicio de revisión de las condiciones del vivir mismo. La vida es cuidado y, al ser cuidado, trata tanto con los entes como consigo misma –además de procurar por los otros. Ahora bien, el trato no acontece sin más: supone una evaluación de la situación, y es

⁷³ Cfr. Heidegger, 2002: 64 y Heidegger, 2008: 34/35/222.

en esa evaluación que hace la vida para proyectarse a sí misma desde lo dado donde se pone en juego el desdoblamiento de la prudencia: el fin de la acción prudente es la acción prudente misma. La vida, al calcular en función del instante, no hace algo distinto que ocuparse y volver sobre sí. Es por esto que Heidegger comenta que: "...lo que se manifiesta a través de la φρόνησις es un desdoblamiento de la perspectiva en la que se encuentran situados el hombre y el ser de la vida" (Heidegger, 2002: 70). Para Heidegger, la vida se las tiene que ver con ella misma, y en ese vérselas consigo encuentra en una lectura ontológica de la prudencia dicha posibilidad autorreferencial. La vida fáctica no es un ente eterno e inmutable, por ello la *sophía* no permite abrirla en lo que a su sentido plenamente ontológico se refiere: "Conforme a *su* carácter intencional, el comprender puro no custodia *la* vida humana en su modo de ser fáctico; la vida humana no forma parte del horizonte intencional de la σοφία, ya que es un ente que en cada caso puede ser de otra manera" (Heidegger, 2002: 71)". La prudencia, al no tener un fin ajeno a la acción misma, permite poner de relieve este rasgo propio del *Dasein*: ser un ente que, en su ser, se las tiene que ver comprensiva y extáticamente con su ser: "...la *phrónesis* constituye un modo peculiar de 'ser descubridor' del *Dasein*, cuya especificidad consiste precisamente en la referencia al propio *Dasein*, de modo tal que (...) el *Dasein* obtiene (...) antes de toda teorización respecto de su propio ser, una cierta autotransparencia" (Vigo, 2008: 229). Se manifiesta, en último término, con la prudencia la invitación heideggeriana hacia la negatividad, hacia el *contramovimiento*, pues, si el *contramovimiento* es oposición a la movilidad cadente de la facticidad, en que el vivir se mueve como flujo incesante hacia un fin determinado por el *Uno*, la *phrónesis* abre el instante, pone a la vida de cara consigo mismo, anula la huída en tanto que desdoblamiento que pone aquello de lo que se escapa. La prudencia es, pensada ontológicamente, condición de posibilidad de la vuelta de la vida sobre sí, en la medida en que es percepción del instante –en relación con el mundo, *contramovimiento* y desdoblamiento. La caída *es* en el mundo. La *phrónesis* es, a su vez, desdoblamiento de la vida en función de la situación específica del mundo. La *phrónesis* es vuelta y recuperación de la vida en el horizonte del mundo, en un instante dado.

La caída es un carácter dinámico del vivir: es el movimiento propio de la facticidad. La vida escapa del encuentro consigo misma en tanto que se aliena en el trato con el mundo: "...la tendencia hacia la caída conduce a la vida al desencuentro consigo misma" (Heidegger, 2002: 41). A la caída, en tanto que movimiento, sólo se le hace frente con un contramovimiento: en vez del despliegue cotidiano cadente que no abre el instante, el contramovimiento supone una vuelta sobre el ahora de la acción: "a diferencia de la *condición* descrita [la caída], la *situación* de la vida fáctica indica la postura en la que la vida *aprehende* con claridad su estado de caída y en la que la preocupación en cada caso concreto se concibe como un posible contramovimiento" (Heidegger, 2002: 40). A esto hay que añadir lo siguiente:

El ser de la vida en cuanto tal, accesible en la facticidad misma, es de tal modo que sólo deviene visible y aprehensible *indirectamente* a través de un contramovimiento que se opone a la tendencia hacia la caída del cuidado. Este contramovimiento, que es propio de la inquietud de la vida por no caer en el olvido, determina el modo según el cual se temporiza la posible aprehensión auténtica de la vida (Heidegger, 2002: 43).

En la medida en que es la *phrónesis* quien abre el instante de la acción y supone, por tanto, una vuelta de la vida sobre sí, en ella opera el contramovimiento, la oposición a la dinámica de la vida fáctica.

4.3.1.3. *Dasein*, develación y discurso: *Platon: Sophistes*

Concluida nuestra aproximación al lugar nuclear jugado por el *De anima* en el *Informe Natorp*, detendremos ahora nuestra atención en una de las lecciones de Marburgo más destacadas por los analistas del fenomenólogo alemán, a saber: el *Platon: Sophistes* (GA 19). Esta lección es dada por Heidegger dos años después de la redacción de su *Informe*, en el semestre de invierno de 1924-1925. En la breve indicación que realizaremos a continuación, destacaremos con puntualidad la manera en que Heidegger define el *Dasein* humano, en la "Consideración preliminar" de la lección (§2 y §3), como ente preeminentemente develador en virtud de su condición de viviente con *lógos*. Ahora bien, vale aclarar que destacaremos lo indicado en la "Consideración preliminar", justamente

porque la base en la que funda Heidegger esta caracterización del *Dasein* es el *De anima* aristotélico.

El punto de partida de las consideraciones heideggerianas desplegadas en los dos párrafos mencionados, es la conceptualización griega de la *alétheia*. A juicio de Heidegger, el fenómeno del conocimiento (*Erkenntnis*) teórico ha sido asociado de forma originaria, por la tradición occidental, con el fenómeno de la verdad (*alétheia*). Esta asociación se encuentra mediada por el papel prioritario dado a la expresión lingüística en el conocimiento científico: la ciencia se expresa en un lenguaje objetivador siempre verdadero, en tanto que coincidente con lo mentado proposicionalmente. Así las cosas, la verdad del conocimiento radica, en último término, en la proposición, en la aserción. Para mostrar los límites de esta comprensión restringida del concepto de verdad, Heidegger pone en obra un ejercicio de repetición histórica de la lógica griega. Dirige su atención puntualmente a Aristóteles, ya que se atribuye al Estagirita la vinculación entre la verdad y la falsedad con el juicio: “Aristotle was the first to emphasize: truth is a judgment; the determinations true or false primarily apply to judgment” (Heidegger, 2003: 10). Sin embargo, y frente a esta reducción del fenómeno de la verdad, Heidegger sostiene –al menos desde el *Informe Natorp*– la imposibilidad de reducir la riqueza de la *alétheia* griega a la verdad judicativa. Por ello se retrotrae hasta Aristóteles, por vía de una consideración etimológica, para pensar lo originario de la verdad.

En la indicación etimológica desde la cual se inicia la crítica a la igualación verdad-juicio, señala el fenomenólogo alemán lo siguiente: para los griegos, la verdad es un fenómeno negativo en tanto que privativo. La palabra *ἀλήθεια* contiene como primer elemento sintáctico un α privativa. En este caso, lo privado con la partícula α es el carácter mismo de lo oculto. Lo que se piensa contemporáneamente como algo positivo, a juicio de Heidegger, tiene su raíz en la experiencia de la privación del ocultamiento (*ἀ-λήθεια*). La *alétheia* implica, en último término, una forma de referirse los griegos a lo imperfecto, en tanto que dirigido hacia aquello que se podría llegar a ser; es decir, hacia lo perfecto: “That which we designate as imperfect does not have nothing at all to do with perfection; on the

contrary, it is precisely oriented toward it” (Heidegger, 2003: 10). *Alétheia* mienta, en este orden de ideas, la privación de la perfección: sólo puede dejar de ver (imperfección) quien puede ver (perfección), así como sólo puede estar desoculto (imperfección) lo que está oculto (perfección).

Lo que está cerrado (*verschlossen*), lo oculto de manera primaria es el mundo (*Welt*). La verdad como *alétheia* lo que desoculta es, en sentido primario, este mundo clausurado. Así las cosas, la verdad no se encuentra asociada en su sentido originario, como indica Heidegger, a un ejercicio teórico; por tanto, el mundo no es desocultado primariamente en razón ni de la teoría ni del conocimiento científico, sino en función del trato y de la necesidad (*Bedürfnisse*) con que volvemos hacia mundo inmediatamente circundante: “...the world is disclosed only in the immediate circle of the surrounding world, insofar as a natural needs require” (Heidegger, 2003: 11). Esta forma primaria y originaria del desocultamiento, a la que llama Heidegger conciencia natural (*natürlichen Bewußtsein*), se ve disuelta, justamente, por aquello que la tradición ha considerado el lugar de la verdad, a saber: el juicio. Es el lenguaje devenido en proposición⁷⁴ y hablaría lo que oculta nuevamente la apertura inicial del trato con el mundo circundante. Heidegger habla, a este respecto, de un doble modo del ocultamiento en que vive el *Dasein*: un primer ocultamiento a causa de la simple ignorancia, y un segundo modo del ocultamiento resultado de la acción de las hablarías (*Gerede*) que distorsionan aquello que se debe desocultar⁷⁵. Por esto, comenta el fenomenólogo alemán, la filosofía tiene como doble

⁷⁴ Conceptos y proposiciones (“Begriffen und Sätzen”), para ser exactos, son las formas en que el habla (*Sprechen*) deforma la apertura inicial.

⁷⁵ Este segundo modo del ocultamiento se encuentra en franca consonancia, a nuestro juicio, con dos modos específicos del velar discursivo: primero, con el tercer sentido del error del que habla Heidegger en su *Introducción a la investigación fenomenológica*; a saber: estar en el error en la medida en que el hablante escoge un discurso que no deja que el ente se muestre como lo que es. Para el fenomenólogo alemán, existe un vínculo originario entre los entes nombrados en el discurso, el discurso que nombra los entes y el hombre que los manifiesta en el habla. En la conjunción de estos tres elementos –pensada por Heidegger como la *facticidad del hablar*–, el error puede tener lugar bajo la forma de la mentira; esto es, cuando lo que se dice del ente lo manifiesta de modo distorsionado, se le oculta con lo dicho. Así, el ocultamiento en que vive el *Dasein* en la facticidad a causa de las hablarías que distorsionan aquello de que se cuida, debe ser pensada en franca consonancia con el *ocultamiento* propio de la mentira: “Se habla dentro de la esfera del hombre existente en el mundo compartido. El hablar como tal, lo fáctico del decir, es entendido de antemano como: se habla de *algo*. Este hablar, que ahora existe, es tomado en el sentido de que tiene la tendencia de decir algo; está ante la vista pública. De esta manera, el hablar existe de antemano con la existencia del ser humano que habla, y es tomado desde el principio como un mostrar algo. Tiene la pretensión natural y vital de decir algo.

tarea, primero, volver de forma radical sobre las cosas mismas; es decir, poner en juego su desocultamiento originario, a la vez que –segundo– debe encarar con igual radicalidad las habladuras que distorsionan aquello que se debe abrir.

A la luz de lo señalado, Heidegger concluye que la *alétheia* es, originariamente, desencubrimiento. El desencubrimiento es –a su vez– un modo de ser, no de cualesquiera entes, sino de un ente en particular: del *Dasein* (*menschliches Dasein*). Los otros entes están, por su propia naturaleza, desocultos en razón de la forma primaria de la apertura, a saber: el trato con el mundo circundante determinado por la necesidad. Quien lleva a cabo este trato impulsado por lo necesario es el *Dasein* humano; por ello, él, el *Dasein*, es el quién que pone en juego el develar. La *alétheia* es un modo de ser constitutivo ontológico del *Dasein*. La *alétheia* se define, así las cosas, no en razón de las proposiciones y su correlato objetivo, sino a la luz del carácter desocultante, del ἀληθεύειν del vivir fáctico, que se expresa, a su vez, ya no en un armazón sintáctico en busca de corrección, sino en el *hablar* que da cuenta del mundo. Esto es, en el *discurso* que manifiesta y desoculta las cosas al otro del diálogo⁷⁶:

Disclosure, however, in relation to which there is ἀλήθεια, is itself a mode of Being, and indeed not of beings which are first disclosed –those of the world– but, instead, of beings we call human Dasein. Insofar as disclosure knowledge have for the

Solamente gracias al hecho de proferir se anuncia algo y, así, subsiste la posibilidad de esconder algo en la existencia, en tanto en cuanto digo algo distinto de lo que creo, y lo que digo representa algo distinto de lo que existe. En esta posibilidad fundamental del lenguaje se halla la facticidad del mentir. El hombre mentiroso puede proponerse expresamente *esconder*. Habla de forma que lo que dice, oculta el hecho sobre el que se expresa. Aquí se muestra lo asombroso de que el que miente tiene que conocer precisamente el hecho sobre el que se expresa. Sólo si conozco el hecho, estoy en disposición de mentir propiamente. La tendencia expresa de vivir ocultando no tiene que existir. Es posible mostrar un vivir que no viva en la tendencia de ocultar los objetos...” (Heidegger, 2008: 52/53). Por otro lado, el habla también puede tener lugar en lo que llama Heidegger en el mismo GA 17 como el parloteo (*Nachsprechen*). En este caso el ocultamiento del mundo circundante no tiene lugar por una decisión explícita de esconder el ente en lo dicho, sino en el intento de rehuir de aquello con lo que el *Dasein* tiene que vérselas en el trato ejecutivo: “Además en el hablar se da el peligro de que exista con otro hablar, que se convierta en una forma de parloteo, que es un hablar sin parar, un peculiar dominio que ejerce el lenguaje en la medida en que evita tratar con las cosas” (Heidegger, 2008: 55).

⁷⁶ “Sobre la base de la estructura del primer capítulo de *De interpretatione*, junto con referencias al [segundo y] tercer libro de *De anima*, Heidegger aprende y define el carácter del *logos* como esa actitud “desencubriente” de la vida humana consciente, del ser-ahí, mediante el cual en el lenguaje y en la palabra ella accede al ente y lo hace manifiesto. Distingue de los simples sonidos inarticulados y no semánticos (*agrámatoi psophoi*) propios de los animales, los sonidos propiamente semánticos (*phonái semantikái*) [que] representan las unidades elementales del lenguaje humano” (Volpi, 2012: 82).

Greeks the goal of ἀλήθεια (...) We do not intend to translate this word, ἀληθεύειν. It means to be disclosing [*aufdeckendsein*/revelado], to remove the world from concealedness and coveredness. And that is a mode of Being of human Dasein [*menschlichen Daseins*].

It appears first of all in speaking [*im Sprechen*], in speaking with another, in λέγειν (Heidegger, 2003: 12).

Lo sostenido por Heidegger en las “Consideraciones preliminares” de su curso *Platon: Sophistes* es esencial para nuestra investigación, en tanto que pone relieve lo que hemos intentado sostener desde las primeras líneas de nuestro trabajo, a saber: que la concepción aristotélica que define la vida humana a partir de la facultad discursiva, y específicamente desde el *lógos*, hace eco en los trabajos tempranos del joven Heidegger, en su intento por pensar lo propio de la vida fáctica. *Platon: Sophistes* da cuenta de lo señalado, pues Heidegger caracteriza al *Dasein*, desde el mismo punto de partida, como ente que habla (*Sprechen*) y hace manifiesto –devela– al mundo a través del *lógos*. La verdad como *alétheia* se cristaliza –al menos en los cursos tempranos del joven Heidegger– tanto en el trato con el mundo circundante, como en el discurso que mienta el objeto del trato.

Lo fundamental en este punto, es la manera en que el *Platon: Sophistes* nos lleva – en un suerte de ardid metodológico– del *De anima* a la *Ética nicomáquea*. Heidegger pone en operación, al igual que en el *Informe Natorp*, un movimiento analítico que reconduce desde el tratado biológico hasta la lectura ontológica de las virtudes dianoéticas. En el análisis del libro VI de la *Ética* realizado en el *Informe*, Heidegger parte de la consideración de las virtudes como formas de acceso a la verdad, teórica o práctica. Sin embargo, la ampliación del concepto de *alétheia* supone, a la vez, la vuelta sobre el carácter siempre verdadero de la percepción, en lo que a los sensibles propios se refiere. Así, más allá de la producción, de la acción prudente y de la contemplación, *De anima* abre las puertas para que Heidegger encuentre en Aristóteles –y no sólo en Husserl– un resguardo para formas

distintas y originarias de pensar la *alétheia*⁷⁷. El sensible propio es siempre verdadero. Los sensibles comunes y por accidente no lo son. Cuando el intelecto elabora conceptos; es decir, se expresa discursivamente respecto de lo aprehendido perceptivamente, ahí el *lógos* devine *pseūdos*, dado el hecho de que lo sensible –en lo accidental y común– se puede mostrar como lo que no es. En contraste, y en tanto que es *lógos* de los sensibles propios, no hay lugar al error. Además del nexo que se tiende entre la verdad y falsedad del *lógos* en relación con lo sensible, indicamos que la caracterización aristotélica del intelecto ofrecida en *De anima* III, permitió al fenomenólogo alemán reconstruir a la prudencia y a la sabiduría como formas distintas de expresión y resguardo de los principios por parte del *noūs*.

Más allá de estos elementos propios del *Informe Natorp*, la consideración preliminar realizada en *Platon: Sophistes* nos vuelve a reconducir del *De anima* a la *Ética*; esta vez, a raíz de la caracterización de la vida humana como lugar de la verdad, en tanto que habla que abre el mundo. El acápite *b* del párrafo tercero de la “Consideración preliminar” evidencia lo que insinuamos. Allí comenta Heidegger que un rasgo ontológico esencial del vivir humano es el *légein*. En la medida en que el desocultar, como *alétheia*, tiene su concreción en el *légein* que habla del mundo, la vida humana como *légein* es, en sentido estricto, sitio de cristalización de la verdad: “Thus ἀληθεύειν shows itself most immediately in λέγειν. Λέγειν (to speak [*Sprechen*]), is what most basically constitutes human Dasein” (Heidegger, 2003: 12). Desde aquí se edifica la consideración aristotélica de la vida humana como vida definida en función de la facultad discursiva: “This λέγειν was for Greeks so preponderant and such an everyday affair that they acquire their definition of man in relation to (...) this phainomenon and thereby determined man as ζῶον λόγον ἔχον” (Heidegger, 2003: 12)⁷⁸.

⁷⁷ En palabras de Volpi (2012): “Heidegger comienza a focalizar su atención en el problema de la verdad a través de un connubio entre Husserl y Arisóteles, entre fenomenología y ontología...” (76/77).

⁷⁸ Es menester poner de relieve aquí una indicación esclarecedora de Heidegger respecto de la vida humana como *lógos*, a saber: el vivir del *Dasein* como expresión de lo aritmético. Esto, no en un sentido matemático del contar objetos a partir de una secuencia numérica (1,2,3...), sino en razón del contar en tanto que *se cuenta sobre algo*; es decir, se cuenta en tanto que se desoculta el ente del que se habla en el discurso.

Esta referencia explícita al libro primero de la *Ética nicomáquea* es clarificada por Heidegger a la luz del *De anima* II, 8: el *lógos* tiene como rasgo propio el ser apofántico; es decir, el dejar que la cosa se muestre, se vea desde sí misma como algo determinado. Aún afirmar y negar la cosa es dejarla mostrarse, es desocultarla. El *lógos* es un manifestar (*deloūn*), tal cual indica Aristóteles en el pasaje citado de *Política* I (Cfr. *Supra* Cap. 1). En tanto que el hombre es *lógos*, y el *lógos* es la expresión de una de las facultades del alma, y como el alma es la esencia de todo ser viviente (“The ψυχή is the οὐσία ζώης...” [Heidegger, 2003: 12]), necesariamente la vida humana se piensa en razón del *lógos*: “In all these modes of speaking, speech, φάναι, is a mode of the Being of live” (Heidegger, 2003: 12); pero del *lógos* adecuadamente entendido; esto es, no como un sonido cualquiera, sino como voz significativa (*De anima* II, 8): “As vocalization [*Verlautbarung*], speaking is not mere noise [*Geräusch*], ψόφος, but is a ψόφος σημαντικός, a noise that signifies something: it is φωνή and ἔρμηνεία: ἡ δέ φωνή ψόφος τίς ἐστίν ἐμψύχου (De An. B, 8; 420b5ff)”. Se añade a lo dicho la línea siguiente: “The φωνή is a noise that pertains essentially only to a living being”.

Siguiendo *De anima*, Heidegger define entonces el *légein* (*die Sprechen*) del *Dasein* como una voz significativa y, por tanto, con carácter hermenéutico, en tanto que sonido comprensible que *comunica*⁷⁹ al oyente algo respecto del mundo. Así, como el habla expresa una concreción de las facultades el alma, y como lo que tiene alma tiene vida, necesariamente el *Dasein*, cuya vida se define en virtud del discurso, se caracterizará ontológicamente por ser vida en tanto que *alétheia*:

Speaking is hence φωνή, a vocalizing which contains a ἔρμηνεία, i.e., which says something understandable about the world. An as this vocalizing, speaking is a mode of Being of what is alive, a mode of the ψυχή. Aristotles conceives this mode of Being as ἀληθεύειν. In this way, human life in its Being, ψυχή, is speaking, interpreting, i.e., it is a carrying out of ἀληθεύειν (Heidegger, 2003: 13).

⁷⁹Resaltamos el carácter comunicativo de la ἔρμηνεία, leyendo este pasaje en relación con el análisis histórico de la hermenéutica desplegado por Heidegger en *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*.

Es en este instante cuando Heidegger pone en obra el movimiento analítico comentado líneas atrás: se ha ganado al *Dasein* en su relación con la verdad (*alétheia*), a partir del carácter revelador del *lógos*. Sin embargo, dice el fenomenólogo alemán, Aristóteles hace patente la relación del ser humano con la verdad y el desocultar no sólo en *De anima*; antes bien, y de forma previa, ya en el análisis de las virtudes dianoéticas (*E.N.* VI) el Estagirita había puesto de relieve el vínculo que se tiende entre el alma y los distintos modos del ἀληθεύειν. Con esto se evidencia el uso metódico dado por Heidegger al *De anima*, en la medida en que hace las veces –aquí como en el *Informe Natorp*– de ámbito de preparación para el esclarecimiento ontológico de la prudencia y la sabiduría, en relación con el problema de la vida fáctica:

Aristotle did not only, in *De Anima*, found this state of affairs ontologically, but, for the first time and before all else, he saw and interpreted on that ground the multiplicity of the phenomena, the multiplicity of the various possibilities of ἀληθεύειν . The interpretation is accomplished in the sixth book of *Nicomachean Ethics*, capters 2-6 1138b35ff. (Heidegger, 2003: 13).

Ahora bien, vale aclarar que, a pesar del hecho de aparecer el *De anima* en una suerte de tránsito metódico, las consideraciones desarrolladas por Heidegger en el *Platon: Sophistes* ponen de relieve un elemento fundamental de la comprensión heideggeriana de la vida fáctica, a saber: el vivir del *Dasein* como *lógos* que revela aquello de lo que habla. La vitalidad originaria de esta indicación la destacaremos en la “Recapitulación” (4.3.1.7.) con que concluiremos el presente acápite. Por lo pronto, baste con indicar que, a nuestro juicio, sólo porque el *Dasein* es pensado como *lógos* desde el *De anima*, es posible desarrollar el proyecto de una hermenéutica de la facticidad.

4.3.1.4. De la noción de fenomenología

Hemos indicado previamente, siguiendo los análisis de Ángel Xolocotzi, la forma en que el proyecto filosófico del joven Heidegger supone un replanteamiento del sentido de la fenomenología, en tanto que se transita de una ciencia de la vida de la conciencia pura, a una ciencia originaria del ámbito preteorético. Esta resignificación ejecutada por el Maestro

de la Selva Negra respecto del sentido mismo de la fenomenología, tiene lugar en función de la vuelta sobre los conceptos de *phainómenon* y *lógos*: “Fenomenología se compone de *λόγος* y *φαινόμενον*” (Heidegger, 2008: 27). Dicho con puntualidad, la resignificación acontece en función de la revisión heideggeriana del *De anima* y el *De interpretatione* realizada en la primera lección de Marburgo a la cual ya hemos hecho referencia: *Introducción a la investigación fenomenológica* (1923-1924 [GA 17]).

El lugar metódico que adquiere el tratado biológico aristotélico en el horizonte filosófico temprano de Martin Heidegger, se ve afirmado por un doble movimiento apropiador: por un lado, la resignificación de la fenomenología. Por otro lado, el rastreo y resignificación de la hermenéutica. En los dos ejercicios del joven fenomenólogo, el *De anima* se inserta como pieza metodológica clave de su proyecto. Aquí nos fijaremos en la relación *De anima*-fenomenología. Entre tanto, en el siguiente acápite volveremos sobre la relación *De anima*-hermenéutica.

La necesidad que encuentra Heidegger de retrotraerse históricamente hasta las nociones de fenómeno y *lógos* aristotélicos, se ubica en el sentido moderno que adquiere la expresión “fenomenología”. Remitiéndose a Lambert (siglo XVII), comenta que con dicha categoría se hacía referencia a una teoría para hacer frente a la apariencia ilusoria. Sin embargo, a su juicio, es menester aclarar por qué se comprende de este modo la fenomenología y si, necesariamente, se reduce a un simple análisis de lo ilusorio. En razón de lo dicho, pone en obra un rastreo etimológico de los conceptos de *phainómenon* y *lógos*.

Respecto de la noción de *phainómenon*, ésta es clarificada por Heidegger recurriendo a *De anima* II, 7⁸⁰. En dicho apartado del libro segundo, como señalamos ya en el primer capítulo de esta investigación, Aristóteles analiza la facultad sensitiva⁸¹ a partir

⁸⁰ “Para ello elegimos el pasaje de Aristóteles que se encuentra en *De anima*, B, cap. 7, que trata de la percepción del mundo en el modo del *ver*” (Heidegger, 2008: 27)

⁸¹ Uno de los elementos fundamentales del análisis heideggeriano de la facultad sensitiva en GA 17, es la caracterización de la percepción como un modo de separación (*krínein*). Fijando su atención en *De anima* III (428a 18), Heidegger esclarece la forma en que opera la sensibilidad desde el sentido común: cuando se percibe, es posible percibir y distinguir con un mismo sentido dos objetos distintos; así por ejemplo, en el caso de la vista, se puede distinguir lo rojo de lo verde. Ambos se perciben y, en tanto que percibidos, se separan (*krínein*) en lo que tienen de específicos. Sin embargo, el carácter separador de la percepción no se

del sentido de la vista. Heidegger indica allí que lo que se ve en la actualización del sentido de la vista es lo visible. Esto, lo visible, es de forma preeminente el color. El color, a su vez, es visible sólo en función de la luz. Dijimos previamente (Cfr. *Supra* Cap. 1) que el color es el sensible propio que pone en movimiento a lo transparente actualizado por la luz. Este nexo inextricable que tiende el Estagirita entre el ver, lo visible y la claridad, se funda en el sentido originario de los conceptos griegos: *phainómenon* es lo que se muestra. La raíz de *phainómenon* (*pha*) retrotrae a luz (*phōs*). Por ello, lo que se muestra (*phainómenon*), el color, lo hace justamente en la luz (*èn photí*)⁸². Siguiendo el orden de la reflexión aristotélica, Heidegger se vuelve sobre la caracterización de la luz: la luz no es lo que se muestra, sino el medio por el cual se muestra aquello visible: “La claridad es aquello que deja ver...” (Heidegger, 2008: 28) el ente en su mostrarse. Ente y fenómeno son conceptos correlativos (Cfr. Heidegger, 2008: 33).

Lo perceptible en la percepción, dice Heidegger, se distingue en: propio (*ídon*), común (*koinón*) y accidental (*simbebēkos*). Los sensibles propios son siempre verdaderos – como hemos comentado ya en algunas ocasiones –. Los sensibles comunes y accidentales,

reduce a esta distinción interna de sensibles propios; antes bien, la facultad sensitiva es capaz de distinguir, a la vez, no sólo un color de otro, sino un color de un sabor, pues nunca se confunde lo dulce, propio del gusto, con lo agudo, propio del sonido, o con lo azul, propio de la vista. Esta forma externa de la distinción opera a partir del sentido común del que habla el Estagirita en *De anima* III, 1 y 2. Es por esto que Heidegger indicará lo siguiente: “Pero distinguimos también lo blanco y lo dulce de forma tan inmediata como lo blanco y lo negro, y no en el mero pensamiento sino en el tener ahí estos estados de cosas” (Heidegger, 2008: 45). Así, y como indica el Estagirita en *De anima* III, 2, 427a 10-15, la facultad sensitiva es una y discierne como una a la vez, pero es doble también en la medida en que se vuelve sobre dos objetos distintos para distinguirlos. Ahora bien, y en virtud de este carácter propio de la facultad sensitiva, indicará Heidegger que la percepción es, en cierto sentido, una concreción del *lógos*, pues en el distinguir y juzgar un ente como dulce (gusto) y blanco (vista) a la vez, la sensación *dice*, determinando discursivamente que una cosa es una cosa (lo dulce al gusto) y otra cosa es otra cosa (lo blanco a la vista): “Es, pues, necesario que sea una facultad única la que enuncie [*légein*] que son diferentes...” (Aristóteles, *De anima* III, 2, 426b 20 ss.). Con esto, la *aísthesis* deviene en Aristóteles no sólo recepción de la forma sensible, sino diferenciación (*krínein*) y mostración como nombramiento (*légein*) de los *éidos* en su distinción: lo que se mienta en el habla, se mienta como algo; es decir, como estoy no como aquello “En el primordial llevar a cabo el percibir, en su forma de separar algo frente a otro algo, se encuentra ya un *hablar* (...) El hablar es uno con el modo del percibir. El hablar ya está activo en este distinguir” (Heidegger, 2008: 46).

⁸² En función de este vínculo entre el mostrarse del ente y el modo en que se muestra, a saber: en sí mismo en la claridad, refleja el carácter “luminoso” del lenguaje: *phainómenon* es una categoría que expresa lo donado en lo claro. La lengua es una lengua de la luz. Que en Aristóteles lo que se muestra sólo en la oscuridad carezca de nombre, revela este hecho: “Pero que falte un nombre para estas cosas, muestra, con todo, que nuestra lengua (teoría de las categorías) es una lengua del día. Esto vale especialmente para la lengua griega y en ella está relacionado con el principio fundamental de su pensamiento y de su formación de conceptos. No se puede remediar esto construyendo algo así como una teoría categorial de la noche” (Heidegger, 2008: 32)

dice el fenomenólogo alemán, son la fuente del error en la percepción. Ahora, como el *phainómenon* es lo que se muestra, y el caso idóneo de la donación es el sensible propio, *phainómenon* y sensible propio, en tanto que verdadero, serán nociones correlativas: “Φαινόμενον es lo que se muestra en sí mismo como tal y como tal, existe ahí inmediatamente”⁸³ (Heidegger, 2008: 29). Se anuncia aquí la forma en que, desde la triple caracterización de lo perceptible como propio, común y accidental, Heidegger empieza a oponerse a la concepción que ve en el fenómeno lo ilusorio y en la fenomenología una especie de ciencia sobre lo aparente. Fenómeno es preeminentemente, pensado desde *De anima*, 7, aquello que se muestra en tanto que tal y no de otra manera.

Entre tanto, el concepto de *lógos* es reconstruido por el fenomenólogo alemán a partir de dos textos específicos: el *De interpretatione* y el ya referenciado *De anima*. El punto de partida es *De interpretatione* 16b 25-27. Allí define Aristóteles al *lógos* como una voz significativa: “Enunciado [Λόγος] es un sonido significativo [φωνή σημαντική]”. Esta definición ofrecida por el Estagirita nos retrotrae de forma inmediata a la dada desde *Poética* 20 (Cfr. *Supra* 1.2.2.). No obstante, y a pesar de lo similares que puedan resultar ambas caracterizaciones del *lógos*, Heidegger esclarece su sentido a partir de *De anima* II, 8⁸⁴. La razón se ubica en el hecho de que el análisis de la facultad discursiva se despliega en dicho acápite del *De anima*. De esta forma, y si decimos que el es *lógos* es *phoné*, el paso previo a su clarificación es exponer lo que sea la voz y en qué sentido ella es significativa.

⁸³ Hay que tener en cuenta aquí que lo insinuado en la nota aclaratoria previa: dentro de los límites de la primera caracterización del fenómeno, Heidegger muestra el vínculo originario que se tiende entre lo que se muestra, el ente visible, y la luz, vista como medio de la donación. En función de lo dicho, indicará Heidegger que el modo primario de presencia del ente es a la luz, el estar ahí en tanto que alumbrado por el Sol (actualizador de lo transparente). Sin embargo, y ante esta primera comprensión de lo ente como visible en tanto que iluminado, el fenomenólogo alemán también pone en juego otra comprensión de presencia del ente, ya no a la luz, sino en la oscuridad; es decir, el fenómeno como lo que se muestra en la ausencia de luz: “El concepto de φαίνόμενον no está limitado a la presencia de las cosas durante el día; va más allá y designa todo lo que se muestra en sí mismo, tanto si se muestra *en la claridad* como *en la oscuridad*” (Heidegger, 2008: 30). Así, del mismo modo en el que la luz es un dejar ver, la oscura es un medio para la manifestación del ente, de lo visible, pero ya no de la visibilidad del color, sino de lo ígneo. Fenómeno es lo que se muestra, pero no sólo lo que se muestra en lo claro, sino también lo que se dona en la ausencia de luz.

⁸⁴ Como se pone de relieve aquí, este apartado resulta esencial en las confrontaciones tempranas de Heidegger con Aristóteles (Cfr. *Supra* 4.3.1.3 & *Infra* 4.3.1.5).

A este respecto indica Heidegger que la voz es un tipo sonido, pero no un sonido cualquiera, sino un sonido propio del ente viviente⁸⁵ y, en virtud de esto, se encuentra asociada –la voz– a una representación imaginativa de los objetos donados por vía sensitiva. Así, la *phoné* es un sonido significativo en virtud del estar vinculada originariamente a una imagen que muestra al ente⁸⁶: “Φαντασία: algo que se muestra. El sonido es voz (sonido vocal) cuando con él tenemos que percibir (ver) algo. En virtud de la φαντασία el ruido se designa como σημαντική” (Heidegger, 2008: 34/35). En este sentido el *lógos* es *phoné semantiké*. No obstante, lo propio del *lógos* como voz no se reduce a su carácter significativo; antes bien, se añade a esto lo que insinuamos ya desde *Poética* 20, y que Heidegger reconstruye desde *De interpretatione* 17a 1 ss.⁸⁷; a saber: su condición de ser voz significativa convencional: “...el lenguaje, es algo que, de acuerdo con su auténtico ser, surge de la libre convencionalidad del hombre” (Heidegger, 2008: 38).

Anticipa en esta lección de 1923-1924 lo que hemos indicado previamente desde el *Platon: Sophistes* (1924-1925), a saber: que aunque el lenguaje sea un rasgo ontológico fundamental del *Dasein* humano, no por ello éste (el lenguaje) es algo que le corresponde “por naturaleza”. Antes bien, es en virtud del trato con el mundo circundante y de su revelación primaria que el *Dasein* nombra aquello de lo que se cuida. El lenguaje tiene su horizonte de comprensión, en ambas lecciones (GA 17 & GA 19), en la relación ejecutivo-reveladora que se tiende entre el *Dasein* y el mundo, pues aquello que se nombra en el discurso es el “con qué” del trato que aparece significativamente:

No se produce la génesis de la palabra a partir del ser fisiológico del hombre, sino a partir de su propia ex-sistencia. En la medida en que el hombre está en el mundo y *quiere* algo con respecto a ese mundo y con respecto a sí mismo, habla. Él habla tan pronto como algo así como un mundo se le *descubre* a él como algo de lo que ocuparse y en el “a él”, se descubre él a sí mismo. Pero la palabra no existe como una

⁸⁵ Tal y como se indica en *Platon: Sophistes*, en el discurso se hace patente una forma específica del existir: “Poseer voz es un modo destacado de ser, ser en el sentido de vivir” (Heidegger, 2008: 34).

⁸⁶ Cfr. Aristóteles, *De anima* II, 8, 420b 30 ss.

⁸⁷ “Todo enunciado es significativo, pero no como un instrumento <natural>, sino por convención”.

herramienta (...) como, por ejemplo, la mano. El lenguaje es el ser del hombre mismo y su llegar a ser (Heidegger, 2008: 36).

Es justamente en tanto que convencional y referido al mundo que el *lógos* deviene apofántico; es decir, en una forma de descubrir, de manifestar (*Aufzeigen*) aquello que se nombra en el discurso. De acuerdo al *Platon: Sophistes*, la interacción ejecutiva con el mundo circundante es el primer modo de la revelación de lo oculto por antonomasia; esto es, el mundo mismo. Una vez puesta en juego esta revelación primigenia, el *lógos* que nombra lo que se da en el trato revela discursivamente aquello de que se ocupa el *Dasein*. Por tanto: “Un λόγος existe, pues, cuando el hablar es un hablar con el mundo existente (...) Hablar es ser con el mundo; es originario y se da antes de los juicios” (Heidegger, 2008: 39). La manifestación discursiva; es decir, el *lógos apofantikós* tiene lugar como verdadero cuando dejar ver al ente tal cual es⁸⁸. Entre tanto, acontece con falsedad cuando lo revela como lo que no es. Retoma en este punto de la lección lo señalado en el *Informe Natorp*: una de las formas en que el *lógos* deviene falso (*psēudos*), es cuando no muestra a lo nombrado justamente como lo que es, sino “como algo” distinto: “ψεῦδος es la entrega manifestativa de algo como algo” (Heidegger, 2008: 49). Siguiendo *Metafísica Δ*, comenta Heidegger que el discurso deviene falso en cuatro sentidos: a) “Una posibilidad del ser falso se encuentra en que ciertos caracteres quiditativos, sobre la base de su comportamiento esencial, no se dejan poner juntos” (Heidegger, 2008: 49); b) en virtud del carácter mismo del ente nombrado: por su propia naturaleza, si el ente se muestra “como algo” y no como lo que es: “Hay entes que, en su específica manera de ser, tienen la peculiaridad de darse como algo que no son o como caracterizados como lo que no son” (Heidegger, 2008: 50); c) cuando el que habla escoge un discurso que hace pasar al ente por

⁸⁸ Es menester destacar la distinción que plantea Heidegger entre el discurso como *lógos* apofántico y sus partes constituyentes, a saber: el nombre y el verbo. En ambos casos nombre y verbo son voces significativas. La una hace referencia al ente sin el tiempo y la otra pone el tiempo en que se dice el ente. Sin embargo, y aunque co-constituyentes del *lógos*, éste no se reduce a ellas, pues el nombre puede indicar algo; por ejemplo, “silla”, pero esta indicación es general, no remite a ésta o aquella silla del trato. El verbo, a su vez, expone las posibles relaciones del sujeto. En contraste, el *lógos* remite si y sólo si a algo de lo que se cuida el existir. En este sentido, el *lógos* apofántico pone al ente como existente. El discurso no indica como generalidad sino que revela los entes como lo que está aquí a la mano: “Frente a esta indiferencia de ser [del nombre y el verbo], mediante todo λόγος se significa la existencia” (Heidegger, 2008: 42).

otra cosa: "...el que se propone ocultar la situación objetiva de forma tal que pertenece a su ex-sistencia introducir en los otros ese modo de hablar. Esta manera de obrar es tal que lleva a error por principio a aquellos con los que habla" (Heidegger, 2008: 50); y d) el carácter evasivo del mundo: las cosas se me dan en la facticidad no como *éidos*, sino siempre en un contexto determinado, y dicho contexto, no favorece necesariamente la percepción del ente; por ejemplo, en la penumbra las cosas no se logran distinguir con claridad: en ello se expresa lo evasivo del mundo circundante: "El carácter evasivo es algo que se encuentra en el ser del mundo a cuyos fenómenos pertenece lo que hemos aprendido a conocer como claridad y oscuridad. Que, por ejemplo, haya niebla no es un hecho insignificante..." (Heidegger, 2008: 53).

Recapitulemos: el fenómeno es aquello que se muestra en sí y por sí mismo como lo que es. Sin embargo, es posible también que el ente se muestre como lo que no es. El segundo sentido de la falsedad indicado da cuenta de ello. Así mismo, el carácter evasivo del mundo justifica el hecho de que lo que aparece, no aparezca de forma precisa como lo que es. Es en razón de este carácter evasivo del mundo y de la donación del ente "como algo" el *phainómenon* deviene en apariencia. Ahora bien, con la noción del sensible propio retomada desde el *De anima*, Heidegger aseguró la posibilidad de que el *phainómenon* se muestre como lo que es y no "como algo". Entre tanto, el *lógos* se caracterizó esencialmente como el manifestar discursivo, como el revelar en el habla aquello que se muestra. El discurso, al suponer la donación del ente, depende de cómo se muestre aquello que se da, para revelarlo adecuada o inadecuadamente. Si se da lo mentado como lo que es, el *lógos* lo hará manifiesto así. En cambio, si el ente se da evasivamente, el habla no logrará abrirlo a plenitud.

En función de lo indicado ¿cómo entender el sentido de la fenomenología heideggeriana? Desde el principio de la lección, Heidegger indicó el fenómeno por excelencia de la fenomenología, a saber: el existir, el *Dasein* fáctico en su sentido ontológicamente propio: "Al mostrarlo, nos fijaremos, como tema principal, en la existencia [*Dasein*]; es decir, el mundo, el trato con él, la temporalidad, el lenguaje, la propia interpretación de la existencia; las posibilidades de la interpretación de la existencia"

(Heidegger, 2008: 20). En tanto que fenómeno, el existir se dona, bien como lo que es, bien como lo que no es. El *lógos*, a su vez, debe hablar, manifestar el existir en su donación, debe expresarlo categorialmente, debe revelarlo en lo que tiene de ontológicamente propio. Cuando el existir huye de sí, cuando se encubre, cuando se da como lo que no es, entonces el *lógos* expresa únicamente la manera en que la facticidad habla el lenguaje del mundo. Nos referimos aquí específicamente a *la caída*. No obstante, cuando la vida vuelve sobre sí con el fin de esclarecerse, de darse no “como algo” sino en su carácter ontológicamente propio, entonces el discurso puede manifestar el existir en tanto que revela sus estructuras ontológicas. La fenomenología es, como concreción de la vida, esta vuelta del existir sobre sí mismo con el fin de revelarse discursivamente. El fenómeno es la facticidad que se da en lo que es propiamente, y el *lógos* es la expresión discursiva que revela, que abre de los rasgos ontológicos del vivir fáctico. Fenomenología, pensado desde Aristóteles, es la expresión de la tendencia de la vida a volver sobre sí mostrándose, esclareciéndose en un lenguaje ontológicamente apropiado. Con el *De anima* y el análisis de la facultad sensitiva, Heidegger pudo hacer frente a la comprensión del fenómeno como lo aparente, para ganar la posibilidad de una donación verdadera del existir. De igual forma, y vinculando el tratado biológico con el *De interpretatione*, pensó en su sentido originario el *lógos* como manifestar (*deloūn*). Así, se pone de relieve el lugar metodológico central que ocupa el *De anima* en la construcción temprana del sentido de la fenomenología heideggeriana, pues ya la fenomenología no es una teoría acerca de lo aparente en tanto que engañoso, como en Lambert, sino que es mostración y esclarecimiento discursivo de la facticidad.

4.3.1.5. De la noción de hermenéutica

Otro concepto nuclear con el cual Heidegger describe el proyecto filosófico desplegado durante los primeros años de la década de los veinte, es el de hermenéutica (*Hermeneutik*). Siendo precisos, y tal cual comentamos desde el *Informe Natorp*, las nociones de fenomenología y hermenéutica se encuentran originariamente vinculadas para el fenomenólogo alemán. En este sentido, el proyecto ontológico fundamental puesto en obra por Heidegger en 1922 en el ya citado *Informe*, no puede ser entendido más allá de la apropiación fenomenológica que realiza de la noción griega de ἐρμηνεία. Dicha

apropiación fenomenológica de la ἐρμηνεία atraviesa de forma esencial las primeras lecciones dictadas por Heidegger en su periodo profesoral en Marburgo: la *Introducción a la investigación fenomenológica* (GA 17), los *Conceptos básicos de la filosofía aristotélica* (GA 18) y el *Platon: Sophistes* (GA 19) dan testimonio de lo aquí dicho⁸⁹. Ahora bien, en razón de la pretensión que perseguimos, a saber: esbozar a grandes rasgos el concepto heideggeriano de *Hermeneutik* en su posible relación con el *De anima* de Aristóteles, fijaremos la mirada de modo puntual en la lección de 1923 publicada bajo el título de *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)* (GA 63).

El punto de partida de esta lección es la delimitación heideggeriana de la noción de ontología. El fenomenólogo opone a la comprensión regional y disciplinaria de dicha categoría, una interpretación referida a cualquier tematización general del ser⁹⁰. Así, antes que al esclarecimiento de una región objetual dada, la ontología es pensada aquí por Heidegger en relación con el problema nuclear de su fenomenología de principios de los años veinte, a saber: la vida fáctica en lo que tiene de ontológicamente propio:

La *insuficiencia* fundamental de la *ontología* tradicional y actual es doble:

1. Desde un principio su tema es el ser-*objeto*, la objetividad de determinados objetos (...)
2. Lo que de ello resulta, es que la ontología se cierra el acceso al ente que es decisivo para la problemática filosófica; el *existir* [*Dasein*], desde el cual y para el cual «es» la filosofía (Heidegger, 2000: 20).

En un ejercicio similar al ejecutado respecto de la noción de ontología, Heidegger redefine el ámbito de lo propiamente hermenéutico, en contraste con el sentido dado por la tradición cristiana y por los trabajos de Schleiermacher y Dilthey. Para ello, realiza una revisión panorámica de distintos pasajes de Platón, Aristóteles, Filón, Aristeo y Agustín, con el fin de rastrear el sentido originario y la posterior disolución semántica del vocablo

⁸⁹ Siendo precisos, hay que comentar que la reconstrucción heideggeriana de la noción de fenomenología desplegada en el §7 (C) de *Ser y tiempo*, algunos años después de las lecciones indicadas, es edificada por el fenomenólogo alemán a partir de la apropiación del ἐρμενεύειν griego.

⁹⁰ ««*Ontología*» significa doctrina del ser. Si en el término se aprecia solamente la insinuación indeterminada de que en lo que sigue de algún modo se va a indagar temáticamente el ser, se va a hablar del ser, entonces habrá servido la palabra del título para lo que se pretende» (Heidegger, 2000: 17).

griego. A juicio del fenomenólogo alemán, es con Aristeo y San Agustín con quienes se pone en obra la disolución semántico-originaria de la ἐρμηνεία antigua. Con ambos la ἐρμηνεία se asume como interpretación: "...tratar de aclarar lo que se quiere decir en un escrito (...) ¿Con qué armas ha de abordar el hombre la interpretación de pasajes de la escritura que no estén claros?" (Heidegger, 2000: 30). Entre tanto, en el siglo XVII la ἐρμηνεία, vista como interpretación gracias a la herencia de Aristeo y San Agustín, deriva en lo que Heidegger llama *Hermenéutica sacra*; esto es, el establecimiento de técnicas para el ejercicio del interpretar: "Hermenéutica ya no es la interpretación misma, sino la doctrina de las condiciones, los objetos, los medios, la comunicación y la aplicación práctica de la interpretación" (Heidegger, 2000: 31). Luego de la *Hermenéutica sacra*, el siguiente paso en la disolución del sentido originario de la ἐρμηνεία lo encuentra el fenomenólogo alemán en la "hermenéutica general" de Schleiermacher, la cual incluye dentro de su radio de acción tanto a la hermenéutica teológica como a la filológica; esto, en la medida en que apunta a las técnicas generales de la interpretación de lo hablado por otro. Por último, Heidegger destaca la comprensión diltheyana de la hermenéutica como método de investigación propio de las ciencias del espíritu, en contraste con la explicación de las ciencias naturales.

La búsqueda histórica del sentido originario de la ἐρμηνεία, devela a Heidegger la comprensión de la hermenéutica no sólo como técnica general de la interpretación, sino como método científico de las antedichas ciencias del espíritu. Sin embargo, y en contra de este modo de comprenderla, Heidegger se retrotrae sobre el concepto para extraer lo que le pertenece propiamente. Indica, siguiendo un camino de reconstrucción etimológica, la vinculación de la ἐρμηνεία con el dios Ἑρμῆς. Este dios griego se piensa en función de la transmisión de los mensajes de los restantes dioses del Olimpo: *Hermēs* como dios mensajero.

Para esclarecer a cabalidad el nexo de la ἐρμηνεία con el carácter comunicativo-transmisor que genera la vinculación de la categoría con el dios mensajero, Heidegger va, en primer lugar, a Platón: los poetas como mensajeros de la divinidad. En vistas de esta

caracterización platónica del vocablo, indica Heidegger lo siguiente: “Ἐρμηνεύς es el que comunica, el que notifica a alguien lo que otro «piensa», es decir, el que transmite, el que reproduce la comunicación, la noticia” (Heidegger, 2000: 27/28).

La insinuación etimológica que pone a la ἔρμηνεία como comunicar, es fortalecida por Heidegger no sólo haciendo uso de Platón, sino también a partir del Estagirita. Es en virtud del carácter comunicativo de la ἔρμηνεία que el Maestro de la Selva Negra pone su atención sobre el *De anima* de Aristóteles. Y esto es crucial, ya que el tratado biológico es, justamente, uno de los elementos constituyentes de la constelación analítica de la cual se sirve el fenomenólogo alemán para reconstruir su noción de *Hermeneutik*. Siendo aún más incisivos, debemos resaltar el hecho de que es un pasaje de *De anima* II, 8 a donde va Heidegger para esclarecer la ἔρμηνεία como comunicación. Como se pone de relieve con esto, no parece gratuita la referencia fenomenológica a dicho capítulo del tratado biológico aristotélico. Como vimos hace algunas páginas (Cfr. *Supra* 4.3.1.3.), la lección dictada al menos un año después que *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)* –hacemos referencia al *Platon: Sophistes*– caracteriza la vida del *Dasein* como viviente con *lógos*, precisamente a partir de un pasaje de este mismo capítulo (*De anima* II, 8, 420b 5). Así mismo, la reconstrucción del sentido del *lógos* de la fenómeno-*logía* (Cfr. *Supra* 4.3.1.4.), tiene lugar a partir de *De anima* II, 8. Indicativo es el hecho, a nuestro juicio, que las lecciones tempranas de Maestro de la Selva Negra remitan de forma calculada hacia el análisis aristotélico de la facultad discursiva presente en *De anima* II, 8. Con esto se empieza a revelar el lugar central que ocupa, a nuestro juicio, este tratado en el proyecto de una fenomenología hermenéutica de la facticidad.

Ahora bien, y retomando el hilo de la exposición, el pasaje analizado por Heidegger es 420b 18 ss. Allí el Estagirita presenta la doble funcionalidad que tienen el aire y la lengua en relación con los vivientes: el aire sirve no sólo para regular la temperatura del animal, sino que su perfección apunta a la posibilidad de actualización de la facultad discursiva, pues al ser la voz un sonido, precisa del golpe de aire. Así mismo, la lengua sirve no únicamente para actualizar el tacto (gusto), sino que su perfección radica en la

expresión (ἔρμηνεία), en la comunicación del viviente. La aparición de la palabra ἔρμηνεία en el pasaje referido, invita a Heidegger a leer dicha categoría en relación con el *lógos*: ἔρμηνεία remite en 420b 18ss. –a juicio del fenomenólogo alemán– al habla, al intercambio comunicativo entre vivientes: “ἔρμηνεία substituye aquí simplemente a διάλεκτος, el hablar coloquial de algo; ahora bien, este hablar de algo sólo es el modo fáctico de realizarse el λόγος” (Heidegger, 2000: 28). En tanto que asociada originariamente con el *lógos*, ἔρμηνεία apunta de forma concomitante al develamiento, a la manifestación de aquello de lo que se habla en el habla. Así las cosas, ἔρμηνεία es un comunicar que revela en tanto que *lógos*. De ahí surge la referencia heideggeriana a *Poética* 6, 1450b 14-15: “...la elocución [λέξιτιν] es la expresión [ἔρμηνείαν] mediante las palabra”.

Así las cosas, y no sólo en razón de la vuelta sobre Platón, sino en función de la apropiación del *De anima* II, 8, Heidegger edifica el sentido de la hermenéutica ontológica a partir de la idea del *comunicar* como un hacer manifiesto aquello de lo que se habla; esto es, la ἔρμηνεία como λόγος:

En lo que se refiere a la siguiente investigación *no* se emplea el título «hermenéutica» con el significado moderno ni mucho menos en el sentido tan estricto de una teoría *de* la interpretación. Atendiendo más bien a su significado originario, el término quiere decir: determinada unidad en la realización del ἐρμενεύειν (comunicar) (Heidegger, 2000: 33).

Llegados a este punto, las preguntas que debemos plantear de forma inmediata son las siguientes: ¿Qué es aquello que se comunica en la hermenéutica heideggeriana? Y ¿Quién comunica lo comunicado? La respuesta de Heidegger a la primera inquietud se halla en las líneas posteriores al pasaje recién citado: “Optamos por el significado originario de la voz, porque, aunque en el fondo suene insuficiente, sin embargo, hace destacar, indicándolos, algunos elementos que resultan eficaces en la exploración de la facticidad” (Heidegger, 2000: 33). Lo interrogado y por ello revelado, es, de acuerdo a lo

dicho, la *facticidad*, el *Dasein*; esto es, la condición ontológica de ser existentes irrepetibles que se *autocomprenden*⁹¹ desde su horizonte y, en tanto que autocomprendidos, están en una relación de ser con su mismo ser. El carácter ontológico de la investigación fenomenológico-hermenéutica resuena entonces en aquello buscado en la facticidad, a saber: sus estructuras ontológicas –tal y como se indicó ya en el *Informe Natorp*: “El tema de la investigación es la facticidad, esto es, el existir [*Dasein*] propio [en cada ocasión] cuestionado acerca de su carácter de ser” (Heidegger, 2000: 49).

El quién de la interpretación; es decir, el “sujeto” que pone en juego la labor hermenéutica, es el *Dasein* mismo, la facticidad. Dijimos que el *Dasein*, en razón de su estado de interpretado, tiene un carácter originariamente comprensor: se autocomprende en razón del horizonte al que pertenece. Esta tendencia hermenéutica de la facticidad es radicalizada por Heidegger, en la medida en que piensa la fenomenología como un despliegue comprensor en el cual la facticidad se hace transparente a sí misma, en tanto que se *comunica* (ἐρμηνεία), se revela sus propios rasgos ontológicos. Dicho de otro modo: la hermenéutica de la facticidad cristaliza “...el *existir* según su tendencia a la interpretación y preocupación” (Heidegger, 2000: 35):

La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender (Heidegger, 2000: 33).

La hermenéutica de la facticidad, como ἐρμηνεία, es un comunicar que, al hablar acerca de la vida fáctica, revela los elementos ontológicamente propios del existir. *De anima* se inscribe, a nuestro juicio, quizá de modo anexo pero significativo, en la reconstrucción heideggeriana del sentido de la hermenéutica, vista no como técnica de

⁹¹ El estado de interpretado, abordado brevemente desde el *Informe Natorp* (Cfr. *Supra* 4.2.), se hace patente en la comprensión que tiene el *Dasein* de sí mismo. Éste, el estado de interpretado, es uno de los rasgos ontológicos esenciales que destaca Heidegger en su análisis de la facticidad, ya que es la propia condición hermenéutica del *Dasein* la que permite la explicitación de su carácter ontológico: “...la hermenéutica indica que dicho objeto tiene un ser que está capacitado para la interpretación y necesitado de ella, que es inherente a ese su ser el estar de algún modo ya-interpretado” (Heidegger, 2000: 33).

interpretación, sino como radicalización de la tendencia autocompensadora del *Dasein*. La hermenéutica de la facticidad deviene, así las cosas, en concreción del proyecto heideggeriano de 1919, dievene en ciencia preteorética de la vida:

El contenido fundamental de ese *entenderse* la filosofía *a sí misma* acerca de sí tiene que poder destacarse y hay que indicarlo de antemano. Para la hermenéutica eso significa: 1) Filosofía es el modo de conocer que se da en el vivir fáctico, el modo como el existir fáctico se arranca de sí sin miramientos para darse a sí mismo y se pone de modo inexorable en sí mismo (Heidegger, 2000: 37).

4.3.1.6. Vida fáctica y movimiento

Quisiéramos concluir esta aproximación al *De anima* y su apropiación fenomenológica por parte del joven Heidegger, haciendo una breve referencia a otro de los elementos temáticos nucleares de la caracterización heideggeriana de la facticidad. Nos referimos específicamente al fenómeno del movimiento (*Bewegung*).

Nuestra vuelta sucinta sobre el *Informe Natorp*, la cual tuvo como intención rastrear el lugar metodológico ocupado por el *De anima* en la repetición heideggeriana de la *phrónesis*, puso de relieve uno de los elementos ontológicos fundamentales del vivir fáctico, a saber: la tendencia hacia la caída. En esta tendencia a la caída se expresa el carácter dinámico de la facticidad, pues ella es, en sentido estricto, movimiento cadente del *Dasein* en el mundo. Por su parte, uno de los elementos destacados en perspectiva ontológica de la *phrónesis*, es justamente la posibilidad de hacer frente, a partir de ella, a la mencionada caída. De este modo, y frente a la dinámica cadente del vivir fáctico, la prudencia abre la situación generando con ello un contramovimiento en el que la vida se apropia de sí misma (Cfr. *Supra* 4.3.1.2.). Con lo indicado aquí brevemente, se anuncia el modo en que el fenómeno de la *kínēsis* se torna en eje ontológico nuclear del *Dasein* fáctico, y se dan algunos indicios que sirven de explicación para una afirmación crucial dada por Heidegger en su *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*: “El existir *se mueve (fenómeno fundamental)*...”⁹² (Heidegger, 2000: 51. Las cursivas son nuestras). Esta

⁹² En el original: „Das Dasein *bewegt sich (Grundphänomen)*...“ (GA 17: 31)

sentencia dada por el Maestro de la Selva Negra resulta, a nuestro juicio, nuclear respecto del papel central jugado por el movimiento en la lectura fenomenológica del vivir fáctico, tanto así que, frente al movimiento cadente, la opción no es la quietud o anulación de la movilidad, sino poner en operación un *contramovimiento*; esto es, un movimiento opuesto al cadente.

Con la equiparación *phrónesis*-*contramovimiento* se evidencia la vitalidad que tiene Aristóteles para el joven Heidegger, no sólo en su intento por reconstruir el sentido de la verdad, sino porque la caracterización aristotélica de la *kínēsis* permite abrir ontológicamente la facticidad. Sin embargo, vale realizar una indicación fundamental en este punto: aunque Heidegger retome la noción aristotélica de movimiento para pensar la vida fáctica, no por ello extrae las mismas consecuencias que el Estagirita. Antes bien, y tal cual insinuamos con anterioridad, la vida humana es reducida por Aristóteles, a juicio de Heidegger, al movimiento propio de la producción: la *sophía* como expresión de lo acabado, del fin como *érgon*. A esto, añadimos nosotros la idea del movimiento como tendencia de la vida hacia la perfección: la *sophía* como vida perfecta y divina, en contraste con la vida humana cristalizada en la *phrónesis*. Para el Estagirita, la vida como movimiento que tiende o alcanza su fin, se expresa en el vivir de acuerdo al *noūs*. Con ello, se afirma una primacía de lo teórico en relación con la *ousía*, vista como permanente presencia: “El predominio de la teoría sobre la praxis reside para el Estagirita en que la teoría tiene por tema lo permanente y constituye, en cuanto contemplación de lo necesario, la pura realidad efectiva” (Rubio, 2003: 315). Heidegger, en oposición a la interpretación aristotélica, no piensa la vida desde la movilidad de la producción –y de la teoría–, sino desde el movimiento propio de la acción, pues en ella –en la acción– también tiene lugar el movimiento: “La *praxis* es para Aristóteles una *kinesis*, es decir, un movimiento orientado hacia un *telos*. *Telos* significa el cumplimiento del movimiento en el sentido del fin, hacia el cual tiende el movimiento” (Rubio, 2003: 314). En este sentido,

...mientras Aristóteles en función de su concepción de la *energeia* afirma la primacía de la *praxis* respecto a la *poiesis* y a la vez subordina la *praxis* a la *teoría*, Heidegger

caracteriza la teoría en el sentido de la objetivación como una derivación del trato cotidiano con las cosas de uso (Rubio, 2003: 316).

Con lo comentado por Rubio, es posible dejar indicado el modo en que el fenomenólogo alemán se sirve del Estagirita para pensar la facticidad en relación con el movimiento, aunque en su apropiación invierta la primacía aristotélica de la teoría respecto de la praxis. Ahora bien, el sentido móvil del vivir fáctico que Heidegger pone sobre la mesa, encuentra una de sus expresiones en el llamado, por Ángel Xolocotzi (2004), *carácter cosmológico* de la vida: “La vida está, pues, referida esencialmente al mundo, está empapada de mundo” (111). Este carácter cosmológico del vivir se hace patente en el despreocupado e irreflexivo hacer uso de las cosas del mundo: escribir en el computador, sentarse en la silla y beber del vaso, son todas actividades que se ejecutan de forma atemática y, por ello, expresan lo mundano del vivir fáctico. En su ser atemático, la condición cosmológica del cuidado deviene en *kínēsis*: “*Tendencia* es un indicador de un tercer carácter de la vida: no es un estado sino un movimiento, es κίνησις. La vida debe ser entendida entonces en su carácter *autárquico* y *cosmológico* como un determinado *movimiento*” (Xolocotzi, 2004: 113). Afirmamos entonces, siguiendo a Xolocotzi, el carácter móvil de la facticidad expresado en la ya mencionada tendencia a la caída.

No obstante lo anterior, “El existir *se mueve...*” no únicamente bajo la expresión del movimiento cadente y del contramovimiento auspiciado por la *phrónesis*. Antes bien, podríamos indicar, al menos, dos formas adicionales del movimiento propio de la facticidad, a saber: el encubrimiento y el retorcimiento (Cfr. *Infra* 4.4.1.). Con ambas nociones Heidegger piensa el carácter huidizo, el escape de la vida respecto de sí, y la autocomprensión ontológicamente inadecuada de la facticidad, resultante del objeto por el que se preocupa la vida.

Ahora bien, más allá de estos distintos modos en que se dice la movilidad del vivir fáctico, es menester poner de relieve el siguiente interrogante: ¿Cómo entra el *De anima* en el horizonte heideggeriano de análisis del movimiento?

La respuesta a esta pregunta debe ser bosquejada, al menos de forma tentativa, a partir de las notas de Oskar Becker al seminario de invierno de 1922-1923: “Übungen über Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (*Nikomachische Ethik* VI, *de anima*, *Metaphysik* VII)”. De acuerdo a las notas de Becker (2007), este seminario se detuvo en el análisis de dos momentos específicos del *De anima*: libro III, 1-3/9-10 y libro II, 5, 6, 11 y 12. De los pasajes indicados, Heidegger parece haberse concentrado en tres problemas específicos. El primero de ellos es el del movimiento, el segundo el de la percepción y, finalmente, el problema de la verdad. Los dos últimos temas trabajados se encuentran profundamente vinculados, a juicio del fenomenólogo. Así, en el semestre de 1922-1923 Heidegger exponía a sus estudiantes lo que expresaba ya en el *Informe Natorp*: que la *aísthēsis* es una forma de acontecer la verdad, previo al establecimiento de un juicio: “La αἴσθησις es originariamente ἀληθής...” (Becker, 2007: 32)⁹³.

Ahora bien, de modo específico nos interesa poner el énfasis, por obvias razones, en el primero de los temas trabajados por Heidegger en este curso respecto del *De anima*. El punto de partida de las consideraciones heideggerianas en torno a la *kínēsis* es el *De anima* III, 9. En nuestro primer capítulo, esbozamos los rasgos característicos del movimiento local en Aristóteles, fijándonos justamente en este capítulo del libro III. El sentido en que debe ser leída en clave fenomenológica la locomoción animal, es presentado en las notas de Becker de modo contundente: la facultad motriz se cristaliza en la actividad cotidiana del trato con los entes mundanos. Así, el “moverse con movimiento local” (ἔτι τῷ κινεῖν τὴν κατὰ τόπον κίνησιν) aristotélico deviene con Heidegger en el *carácter cosmológico* de la vida fáctica: “...*de anima* Γ9: κίνησις κατὰ τόπον: trato, movimiento en su mundo” (Becker, 2007: 26)⁹⁴.

Esta relación planteada por Heidegger entre la vida fáctica y el movimiento en el seminario de 1922-1923, encuentra su confirmación en el ya citado GA 17. Allí, el fenomenólogo alemán remite a *De anima* II, 2, 427a 18. En este pasaje, el Estagirita pone

⁹³ En el original: „Die αἴσθησις ist *ursprünglich* ἀληθής...” (Becker, 2007: 32)

⁹⁴ En el original: „...*de anima* Γ9: κίνησις κατὰ τόπον: Umgang, Bewegung in seiner Welt“ (Becker, 2007: 26).

de relieve las dos potencias desde las cuales se define regularmente el alma: el movimiento local (κινήσει τε τῆ κατὰ τόπον) y el intelecto (καὶ τῷ νοεῖν καὶ φρονεῖν). A la luz de esto, comenta Heidegger que lo propio del *Dasein* es su carácter móvil, pensada la movilidad desde el trato con los entes: “El hombre es un ente tal que, a su modo, tiene el mundo ahí mediante el hacer las cosas accesibles para sí mismo, separándolas unas de otras; un ente que está en la posibilidad de moverse [*Sichbewegens*] (κίνησις κατὰ τόπον)” (Heidegger, 2008: 44). Es por esto que, líneas seguidas en las notas (1922-1923), se indica que la vida tiene como el “en dónde” de su movimiento el mundo, pues el movimiento de la facticidad acontece, como despliegue *cosmológico*, en el trato ejecutivo. Es en el estar ocupado con las cosas como tiene lugar la *kínēsis* de la facticidad: “La vida *se mueve* en su mundo (...) Éste [el trato] es también un modo de la κίνησις (...) un cómo del comportarse respecto de su mundo” (Becker, 2007: 26)⁹⁵.

Entre tres y cuatro años más tarde, en el análisis del *De anima* realizado por Heidegger en la lección de verano 1926 (*Conceptos fundamentales de la fenomenología antigua* [GA 22]), el fenomenólogo alemán insiste en caracterizar la vida fáctica en razón de la movilidad; esto, a partir del *De anima*: “κίνησις como movilidad de la vida (...) Donación fenoménica de la vida (libro Γ, caps. 9-10). La κίνησις es πορευτική κίνησις (cfr. 432b 14), «ponerse en movimiento hacia» (*sich zubewegen auf*), «trasladarse a» (*sich hinbringen zu*), «tratar con» (*Umgang mit*)...” (Heidegger, 2014a 219).

Así las cosas, Heidegger ve en la ocupación un modo de pensar el movimiento en sentido vital, más allá de la generación y la corrupción, la alteración y el desplazamiento del viviente. Siendo precisos, desde la facultad motriz del Estagirita Heidegger funda, en último término, no sólo el trato con los útiles, sino la tendencia a la caída misma, pues, como hemos dicho, es en el ocuparse de las cosas y extraviarse en ellas que la facticidad se pierde y enajena. La movilidad del vivir fáctico se retrotrae entonces, al menos en el seminario de 1922-1923, en las lecciones de 1923-1924 y en las lecciones de 1926, a la

⁹⁵ En el original: „Das Leben *bewegt* sich einer Welt (...) Dieser ist auch eine Weise der κίνησις (...) ein Wie der Sich-Verhaltens zu seiner Welt (Becker, 2007: 26)“.

potencia motora aristotélica. De este modo, con el *De anima* se crean las condiciones para tematizar no sólo el contramovimiento de la *phrónesis*, sino el movimiento mismo al que ésta se opone. Con el *De anima* tiene lugar la caracterización ontológica de la movilidad fáctica, a partir del κίνησις κατὰ τόπον.

4.3.1.7. Recapitulación

La presente recapitulación, referida al lugar metodológico nuclear ocupado por el *De anima* en el proyecto filosófico temprano de Martin Heidegger, la realizaremos teniendo como telón de fondo los aspectos que, a juicio de Volpi, determinan la vuelta heideggeriana sobre el trabajo de Aristóteles, a saber: el problema de la verdad (*alétheia*), el problema del tiempo (*kairós*), el problema de la constitución ontológica del *Dasein* (*lógos*) y, agregamos, el problema del movimiento (*kínēsis*). Se suman a estos elementos temáticos de la recapitulación, la reconstrucción semántica desplegada por el fenomenólogo alemán respecto de dos nociones nucleares de su joven proyecto: fenomenología y hermenéutica. Empezaremos nuestra recapitulación, tomando como punto de partida este último aspecto destacado.

En su *Introducción a la investigación fenomenológica* y en *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, Heidegger ofrece, tal cual indicamos recién, una resignificación de las nociones de fenomenología y hermenéutica, con el fin de abrirlas al intento de hacer de la filosofía un pensar originario en torno a las estructuras ontológicas de la facticidad. En ambas ocasiones, el *De anima* aristotélico le sirve al joven Heidegger para reconstruir el sentido de las nociones indicadas. En el caso específico de la fenomenología, Heidegger intenta oponerse a la lectura que la reduce a teoría para hacer frente a la apariencia ilusoria. En este caso, y pensando las nociones de fenómeno y *lógos* desde la caracterización aristotélica de la percepción y el discurso (*De anima & De interpretatione*), el Maestro de la Selva Negra afirma que el fenómeno no es necesariamente apariencia, sino lo que se da desde sí mismo tal cual es. Esto lo dice retomando la noción de sensible propio aristotélico. En el caso del *lógos*, éste es pensado como el discurso que manifiesta (*dēloūn*) aquello que nombra. Lo nombrado, por su parte, es lo que sale al encuentro en el trato con

las cosas. El fenómeno preeminente para Heidegger es la vida fáctica, por ello, el sentido de la fenomenología es hacer manifiesto el modo en que ésta se da y se nombra. Para este caso, la fenomenología se refiere entonces al expresar discursivamente la constitución ontológica del *Dasein* fáctico.

En virtud de este modo de comprender la fenomenología en diálogo con el Estagirita, la hermenéutica es repensada por el fenomenólogo alemán, en contraste con la perspectiva de Dilthey y Schleiermacher, a partir de la experiencia griega. En este sentido, indica que la hermenéutica, antes que hacer referencia a una teoría general de la interpretación, era vista en la antigüedad desde la posibilidad del *comunicar*. La hermenéutica, analizada a la luz de *De anima* II, 8, es pensada fenomenológicamente como la comunicación del fenómeno por excelencia. Así las cosas, la hermenéutica aparece, en el horizonte fenomenológico del joven Heidegger, como la comunicación de las estructuras ontológicas del existir: “El término hermenéutica pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad” (Heidegger, 2000: 27). Vale aclarar que quien comunica las estructuras ontológicas del *Dasein*, es el *Dasein* mismo. Hermenéutica y fenomenología devienen, en este orden de ideas, en una investigación unitaria, pues aquello que se expresa discursivamente, es lo que la existencia misma se comunica en su autoesclarecimiento ontológico.

Ahora bien, lo recién indicado retrotrae de forma necesaria sobre el ya anunciado problema del lenguaje de una ciencia originaria preteórica, expuesto por el fenomenólogo alemán en sus lecciones de 1919. Frente a la posición de Natorp, según la cual todo lenguaje es un lenguaje objetivador, Heidegger afirma la posibilidad de una comprensión no objetiva del discurso. Las ciencias, en tanto que concreciones teóricas, se sirven de un lenguaje que desvivifica la vivencia mundano-significativa del yo histórico. En contraste, para el joven fenomenólogo la caracterización formal goza de una independencia respecto de los niveles de desvivificación de las ciencias. En razón de su independencia, la explicitación discursiva de la vivencia del mundo circundante no supone, ni ejercicio teórico, ni lenguaje objetivador. Antes bien, a su juicio, el punto de partida misma de la

ciencia preteórica, a saber: la intuición hermenéutica, brinda la posibilidad de repensar el lenguaje sin objetivar lo mentado.

En el *Kriegsnotsemester* Heidegger es claro: el lenguaje que expresa la vivencia del mundo circundante y su apropiación no es objetivador, en tanto que tiene su origen en la facticidad misma. Surge de ella y la contiene –a la facticidad– al no desvivificar la experiencia mundana del yo histórico: “Las funciones significativas pre-mundanas y mundanas (...) son tanto originadas como portadoras en sí mismas del origen” (Heidegger, 2005: 141). Lo señalado en 1919, encuentra su ratificación en *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*: “Los conceptos que tengan su origen en esta explicación [hermenéutica] se denominarán *existenciaris* (...) Los conceptos fundamentales no son muy añadidos posteriores, sino motivos conductores: tienen a su manera el existir en sus manos” (Heidegger, 2000: 34/35).

Esta temprana preocupación heideggeriana por el lenguaje, nacida, podríamos indicar, desde su primera lección de Friburgo, se convierte en el detonante de la posterior eclosión de la conocida *indicación formal (formale Anzeige)*. Con esta noción se piensa, a juicio de Xolocotzi, el aparataje conceptual del que se vale la fenomenología para esclarecer ontológicamente el vivir fáctico: “La *indicación formal* es pues el modo terminológico en el que puede llenarse el vacío o desorientación de la vida” (Xolocotzi, 2004: 114). En palabras de Adrián Escudero (2004):

Desde el trasfondo de esta discusión con Husserl, Heidegger somete a análisis la hermenéutica de la facticidad y su propuesta de articulación categorial de la vida humana. Para ello se sirve del instrumental analítico de los indicadores formales con el fin de llegar al corazón mismo de la existencia humana. Los conceptos básicos a los que recurre la hermenéutica filosófica para explicitar reflexivamente la comprensión que la vida tiene de su propio ser y saber cómo se desenvuelve en el mundo reciben en la obra temprana de Heidegger el nombre de ‘indicadores formales’, lo que en el lenguaje de *Ser y tiempo* equivale a los existenciaris. Con esta nueva formulación terminológica se busca una alternativa al engorroso término de ‘categoría’, demasiado lastrado de resonancias epistemológicas (26).

Resulta perentorio, en este instante, poner sobre la mesa el siguiente cuestionamiento: ¿Cómo se inserta el *De anima* en la edificación heideggeriana de un lenguaje no objetivador? Para ello, hay que hacer referencia, siguiendo a Volpi, a uno de los problemas pensados desde Aristóteles por Heidegger, a saber: la constitución ontológica del *Dasein*. Siendo precisos, la caracterización ontológica del *Dasein* como *lógos*.

Tomemos como punto de partida la siguiente afirmación de Heidegger (2002) “La vida fáctica no sólo se aprehende como un acontecimiento mundano realmente importante y significativo por el que uno deba preocuparse, sino que también habla el *lenguaje* del mundo cada vez que habla consigo misma” (40). Si la caída es un rasgo ontológico esencial del vivir fáctico, necesariamente el modo en que se comprende éste (el vivir fáctico) está determinado por lo cotidiano. Del mismo modo, el lenguaje hablado por la facticidad es un lenguaje del mundo. Vale indicar que, a nuestro juicio, este modo del hablar no debe ser reducido únicamente al carácter proposicional del lenguaje. En este caso, lo propio de la vida es su constitución como *lógos*, en tanto que manifiesta-devela-muestra. Por ello, *habla* así misma dentro de un horizonte específico del comprender: el inauténtico-mundano. Ahora bien, la filosofía también es, como se ha dicho, un modo más en el que la vida fáctica se concretiza. La filosofía es la forma expresa en la que la vida vuelve sobre sí, dada la tendencia del *Dasein* de ser un ente que las ve consigo mismo. La filosofía es un intento del vivir fáctico por hacerse transparente y, en ese hacerse transparente y manifestarse ontológicamente, la vida también *habla*, pero ya no el lenguaje del mundo: la vida habla en tanto que expresa estructuras de sí. Es el *lógos* como lenguaje que hace manifiesto lo que se revela en la *indicación formal*:

En primer lugar, si la filosofía no es una simple actividad del fruto de la imaginación, que discurra paralela a la vida mientras ésta se ocupa de alguna «generalidad» y del establecimiento arbitrario de principios, sino que existe en calidad de conocimiento *interrogativo* (...) se puede decir que la filosofía es la consumación genuina de la tendencia a interpretar las actividades fundamentales de la vida en las que están en juego la vida misma y su ser. Y, en segundo lugar, si la filosofía pretende ver y captar la vida fáctica en sus posibilidades ontológicas decisivas, es decir, si la filosofía se decide por sí misma de modo radical y claro (...) a comprender la vida fáctica a partir

de sí misma y conforme a sus propias posibilidades fácticas (...) entonces lleva a cabo una elección acertada y obtiene para sí como objeto de estudio a la vida fáctica con respecto a su facticidad. El modo de su investigación es la interpretación de este sentido del ser con respecto a sus estructuras categoriales fundamentales: es decir, las diferentes maneras como la vida fáctica se temporiza a sí misma y, temporizándose, *habla consigo misma* (Heidegger, 2002: 45/46).

En tanto que esclarecimiento ontológico del *Dasein*, ya formula Heidegger desde el *Informe Natorp* el carácter originario de su investigación: el análisis del ser de la facticidad es, en último término, ontología fundamental; por ello, ella es el fundamento último de toda investigación ontológica regional. Ahora bien, la *ontología fundamental* deviene *lógica* debido a que su labor no es sólo el esclarecimiento de las estructuras ontológicas de la vida fáctica, sino que –además– se hace cargo de una revisión de los modos en que la vida se nombra discursivamente. En este sentido, la filosofía es *lógica* porque analiza el *lógos* inadecuado en que se enuncia categorialmente el vivir:

La filosofía trata el modo del ser de la vida fáctica y el modo en que este ser es cada vez nombrado e interpretado mediante el discurso. Esto significa que la filosofía, en tanto que ontología de la facticidad, es al mismo tiempo interpretación categorial del nombrar y del interpretar, es decir, la filosofía es *lógica* (Heidegger, 2002: 46).

A esto podemos añadir, a nuestro juicio, otro modo de comprender el carácter lógico de la filosofía: en tanto que la vida habla desde ella misma, la filosofía radicaliza esta tendencia haciendo hablar a la vida desde sí misma en un *lógos* adecuado a su carácter ontológico. Así, la filosofía no es lógica sólo como revisión del discurso. Es también lógica –y *lógica radical del origen*– en tanto que manifestación de las estructuras del *Dasein*, es vida que se autoesclerece: “Aquello que no logramos interpretar y *expresar de un modo originario*, no sabemos custodiarlo en su autenticidad” (Heidegger, 2002: 52. Las cursivas son nuestras). Es por ello que Heidegger indica que “La investigación filosófica *debe elucidar categorialmente* las interpretaciones en cada caso concretas de la vida fáctica...” (Heidegger, 2002: 47).

Si el *Dasein* vuelve sobre sí en tanto que relación de ser, sólo a partir de la comprensión ontológica del *Dasein* como *lógos*, presente en el *Platon: Sophistes* (GA 19) y en *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* (GA 18), puede tener lugar la filosofía como revelación ontológica de la facticidad: el *Dasein* habla y, en su discurso, hace manifiesto, desoculta aquello de lo que habla. La comprensión del *Dasein* como vida en razón de la discursividad la ganó Heidegger a partir de la apropiación fenomenológica realizada, no sólo de *Política y Ética nicomáquea*, sino del *De anima* II, 8 (GA 19, §2 y §3). La filosofía, por su parte, es vida que nombrándose discursivamente se autorevela; por tanto, en su nombrar cristaliza la relación de ser del *Dasein*. Ahora bien, desde *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (GA 56/57) se puso de relieve el hecho de que la fenomenología, como caracterización formal, no hace uso de un lenguaje objetivador, sino de un lenguaje que expresa la intuición hermenéutica; es decir, la aprehensión del despliegue cotidiano mundano-significativo. Desde 1919 se insinúa la necesidad de repensar el lenguaje para abrir la vida en lo que tiene de ontológicamente propio. Esto se logra a partir de la lectura en clave fenomenológica de la facultad discursiva presente en *De anima*, tal cual indicamos. Por tanto: sólo es posible la concreción del proyecto fenomenológico del joven Heidegger, si se toma como piedra angular el tratado biológico aristotélico, pues la filosofía sólo es vida que vuelve sobre sí, si se parte del hecho de que el vivir mismo es discursivo-revelador: la filosofía puede hablar revelando la facticidad, únicamente porque el *Dasein* es originariamente *lógos* que manifiesta. Sólo porque el *Dasein* habla y revela, la filosofía, como posibilidad del *Dasein*, puede revelar en los indicadores formales lo ontológicamente propio de la facticidad. Así las cosas, sólo si el *Dasein*, si la vida es esencialmente *lógos* en el que acontece la *alétheia*, sólo si es *dēloūn* (*Política* I), es filosofía, es lógica como ontología fundamental.

Además de este vínculo del *De anima* con la caracterización ontológica del *Dasein* como *lógos*, hay tres problemas fenomenológicos adicionales con lo que se relaciona el tratado biológico: *alétheia*, *kairós* y *kínēsis*. Respecto de la *alétheia*, debemos indicar lo siguiente: Heidegger es constante, al menos en sus primeros cursos, en la indicación de que Aristóteles no puede ser tomado como un defensor de la restricción de la verdad a verdad

judicativa. Para el fenomenólogo alemán, dicha restricción en la interpretación de los trabajos del Estagirita no es algo distinto a una incompreensión de la amplitud griega del fenómeno de la *alétheia*. En Aristóteles Heidegger destaca, en primera medida, un sentido práctico y un sentido poiético de la verdad. En su interpretación de *Ética nicomáquea* VI, el interés está fijado en destacar la *phrónesis* como modo de acceso a la vida fáctica. En virtud de ello, pone la mirada de modo concreto en la *alétheia praktiké*. No obstante, y previo a la tematización ontológica de la prudencia, el fenomenólogo alemán ya había ampliado la noción de verdad a partir del análisis aristotélico de la facultad sensitiva desplegado en el *De anima*. Así, el joven Heidegger piensa lo verdadero más allá del juicio, no sólo en la actividad productiva y en la acción prudente, sino en la percepción siempre verdadera de los sensibles propios; esto es, en la donación sensible del ente.

Entre tanto, respecto del análisis fenomenológico de la temporalidad de la vida fáctica, señalamos, siguiendo la indicación de Adrián Escudero, el modo en que la noción de *phrónesis* como percepción del instante no sólo remite a la apropiación heideggeriana del cristianismo primitivo, sino que retrotrae también, a fin de cuentas, a la dinámica interna de la obra de Aristóteles. Para ser precisos, la temporalidad kairológica no remitiría únicamente a la lectura fenomenológica de la *Ética nicomáquea*, sino que supondría también la apropiación de dos pasajes específicos del *De anima*, en los cuales el Estagirita pone en relación el instante ahora y la decisión orientada hacia el futuro. Para Adrián Escudero, la disputa entre el intelecto y el deseo en la orientación de la acción supone una tensión en el momento de la elección: se escoge atendiendo a lo inmediato o a lo futuro. Se añadió a lo dicho el modo en que, en relación con la fantasía, la elección y la deliberación propia del razonamiento práctico vuelta sobre el instante, se realiza a partir de una proyección futura del presente. Con ello, es posible pensar la forma en que el *De anima* aporta elementos decisivos para pensar la temporalidad de la vida fáctica.

Finalmente, el último elemento por destacar es el movimiento y su apropiación fenomenológica, en relación con el tratado biológico. Con respecto a este punto es menester indicar lo siguiente: indicamos recientemente que la caracterización aristotélica de la facultad motriz, presente en *De anima* III, 9, es retomada por Heidegger para analizar la

movilidad de la vida fáctica. Esta movilidad se expresa, dijimos siguiendo a Xolocotzi, en el carácter cosmológico de la vida. De dicho carácter cosmológico se desprende la tendencia hacia la caída. La caída es pensada por el fenomenólogo alemán como el extravío del vivir fáctico, en tanto que se ocupa y pierde en los útiles del trato. Se resaltó, a partir de las notas de Becker, lo siguiente: “...κίνησις κατά τόπον: trato, movimiento en su mundo” (Becker, 2007: 26). Ahora bien, esta caracterización de la vida fáctica desde el fenómeno del movimiento aristotélico, pone en escena una vez más el tema subyacente respecto del cual hemos dejado algunos indicios en el decurso de la investigación, a saber: la restricción y disolución del sentido aristotélico de la vida. Comentamos en el primer capítulo, que, para el Estagirita, la vida se encuentra asociada, en primer lugar, con el fenómeno del movimiento, entendiendo el movimiento como generación y corrupción del ser vivo (alimentación, desarrollo y muerte). El alma es, en sentido estricto, principio de este movimiento, además de la traslación y la alteración de los vivientes. Así, aunque el alma no se mueva, ella mueve, y la concreción de dicho movimiento es la vida orgánica. Además de este sentido del vivir, la vida se piensa igualmente a partir de las distintas facultades del alma. En este sentido, hay vida si hay sensación, imaginación, intelecto, movimiento local, movimiento por generación y corrupción, discurso y deseo. La vida, para Aristóteles, se dicen en todas estas cristalizaciones psicológicas.

En la vuelta sobre Descartes, señalamos que la noción de *Ego* manejada por el filósofo francés hace eco de las facultades del alma aristotélica. De hecho, indica en un primer intento de caracterización del *Yo*, que éste se encuentra asociado primariamente con las distintas actividades de la *psyché*: “Se me ocurría, además: yo me alimento, ando, siento y pienso, acciones que refería al alma” (Descartes, 1997: 23). A pesar de esta primera caracterización del alma por parte de Descartes, posteriormente restringe lo que le corresponde con propiedad al pensamiento. En éste incluye como sus formas principales la percepción, la imaginación, el querer, la duda, el entendimiento, la afirmación y la negación: “¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es esto? Una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente” (Descartes, 1997: 25). Como resulta evidente, primero, anula la relación tendida por

Aristóteles entre el alma y el movimiento (local y de generación y corrupción). Segundo, restringe los distintos modos de vida a formas del *cogito*: intelecto, deseo, percepción e imaginación dejan de ser formas de vivir para devenir con Descartes en formas del pensar.

Destaquemos aquí lo siguiente: la filosofía sobre la que se vuelve críticamente Heidegger en el *Kriegsnotsemester*, circunscribe su radio de acción –en términos generales– a tres actos específicos de la conciencia, los cuales nos deben retrotraer de inmediato hacia los análisis aristotélicos y cartesianos: “La filosofía permanece en el ámbito de la conciencia en la medida en que se mantiene fiel a esta epistemología crítica; *a los tres tipos de actividades fundamentales de la conciencia –pensar [Denken], querer [Wollen] y sentir [Fühlen]–* les corresponden los valores lógicos, éticos y estéticos...” (Heidegger, 2005: 10. Las cursivas son nuestras). Nótese la manera en que las tres actividades de las que habla Heidegger como concreciones esenciales de la conciencia, se corresponden plenamente con los tipos de actos que destaca Husserl en sus *Ideas I*: las múltiples formas del pensar teórico, los múltiples modos del querer y del percibir (Cfr, Husserl, 1949: 66/67). Se anuncia, a nuestro juicio, desde el semestre de posguerra de 1919 lo que se hará patente en el curso de Marburgo del 1923-1924, a saber: la crítica a la reducción de los fenómenos del vivir a simples vivencias. En este sentido, en GA 17 Heidegger retrotrae indicativamente estos fenómenos (pensar, sentir y querer) a su fuente aristotélica: *aísthesis*, *noūs* y *órexis*. Resulta interesante este hecho, porque hace manifiesto la manera en que Heidegger empieza a divisar, ya desde el *Kriegsnotsemester*, el modo en que se comprende la conciencia, para retrotraerlo –posteriormente– a su fundamento vital-aristotélico:

Ya el Περὶ ψυχῆς, Sobre el alma, es confuso si nos atenemos a aquello de lo que se hable en él: percepción [*Wahrnehmung*], pensar [*Denken*], querer [*Wollen*], para Aristóteles no son vivencias. El Περὶ ψυχῆς no es una psicología en sentido moderno, sino que trata del ser del hombre (o viviente en general) en el mundo (Heidegger, 2008: 26/27).

A nuestro juicio, el sentido originario de este comentario no se restringe únicamente al área de trabajo de la psicología moderna a la que se refiere explícitamente el

fenomenólogo. En la asociación de la teoría del conocimiento con los problemas de la conciencia (1919), y en la posterior indicación de que *aísthesis*, *órexis* y *noūs* no son formas de la vivencia, sino del vivir (1923-1924), se apunta concomitantemente a la fenomenología husserliana. En *Ideas I*, la región de la conciencia pura se encuentra constituida por el pensar, el sentir/percibir y el querer. Si una vivencia pura es el residuo fenomenológico que se tiende detrás de la vivencia del yo psíquico, necesariamente la crítica contra la psicología pone en tela de juicio a la fenomenología husserliana, pues en ella tendría lugar también la reducción del fenómeno de la vida a *cogitationes*, en este caso, no del yo psicológico sino del yo puro. Así pues, el pensar, el percibir y el desear no son, originariamente, actos puros de una subjetividad trascendental, no son vida de conciencia; son, antes bien, concreciones del existir en el mundo: “*Ἄισθησις* es el modo de la existencia [*Weise des Daseins*] de un ser vivo en su mundo” (Heidegger, 2008: 28):

Aristóteles: *De anima*. Si se traduce “Sobre el alma”, entonces esto es hoy psicológicamente [y fenomenológicamente] confuso. Si nos atenemos, en vez de a las palabras, a aquello de lo que se habla en la investigación de Aristóteles, entonces traducimos: “Sobre el ser en el mundo”. Lo que de modo burdo se designa, de una manera confusa, como potencias del alma, percepción, pensamiento, querer, para Aristóteles, no son vivencias, sino modos de la existencia de un viviente en su mundo (Heidegger, 2008: 288).

Para Volpi, el primado de lo teórico en Husserl es lo que motiva la vuelta heideggeriana sobre Aristóteles. La primacía teórica se ubica, justamente, en la restricción de la riqueza del fenómeno de la vida, a la vida de la subjetividad trascendental. En el comentario a *Ideas I* se puso de relieve la forma en que la vida natural es dejada de lado por Husserl, para concentrarse en el análisis de la conciencia pura. Esta región de lo puro contiene el sentido husserliano de la vida, pues, en último término, para el fenomenólogo moravo “...«Vida» no es sólo el «ir viviendo» de la actitud natural. «Vida» es al menos también la subjetividad trascendentalmente reducida que es la fuente de toda objetivación” (Gadamer, 1993: 313). Es por esto que:

En el marco de este análisis del ente en cuanto verdadero durante los años 20 Heidegger se concentra en el esfuerzo de determinar de manera adecuada la vida humana, el *Dasein*, la ψυχή, especialmente por lo que se refiere a su carácter descubridor y revelador, a su ser un ἀληθεύειν. Es en el esfuerzo por superar la comprensión husserliana de la vida humana en términos de “subjetividad” que Heidegger interpreta y retoma la determinación aristotélica de la ψυχή como un ἀληθεύειν (Volpi, 1994: 341).

En palabras de Heidegger:

La conciencia es la región de las vivencias. El vivir mismo, como la totalidad de vivencias, está determinado, en tanto que región quiditativa de estos hechos concretos. No se llega a comprender la *vida misma en su ser auténtico* ni a responder a la *cuestión del carácter de su ser*. Toda la filosofía de la humanidad, con toda filosofía del espíritu, de la vida, de la cultura es un singular lucus a non lucendo. Se quiere hacer una filosofía acerca de la existencia, sin tener que preguntar por ella (Heidegger, 2008: 273/274).

En razón de lo dicho, vale la pena preguntarse aquí lo siguiente: ¿hasta qué punto la vuelta heideggeriana sobre el *De anima*, en el retomar la facultad motriz para explicar la vida fáctica en su movilidad, es una respuesta a la restricción del fenómeno de la vida que, insinuamos, acontece con Descartes y Husserl? En el seminario de 1922-1923 el fenomenólogo alemán comenta que la vida fáctica se mueve (*bewegt*), y destaca esta movilidad del vivir a partir de la facultad motriz (*kínēsis katà tópon*) analizada por Aristóteles en el *De anima* III, 9. Tendríamos con esto que, frente a la comprensión cogitativa del alma (sentir, desear, representación intelectual) y su posterior depuración fenomenológica en los actos intencionales, Heidegger responde destacando, justamente, lo que Descartes deja de lado en el intento de buscar un fundamento último del conocimiento, a saber: el movimiento. Con Aristóteles hay que decir, en sentido estricto, que la vida sublunar es movimiento, sea por generación y corrupción, alteración o traslación. Con Descartes, indicamos, la búsqueda del principio arquimédico desvincula el alma del movimiento. Con ello, y al descartar motricidad y nutrición, las restantes facultades

devienen en formas del *cogito* del *Ego*. Husserl se mueve dentro de este mismo horizonte analítico cartesiano: se enfoca en la región de la *cogitatio* indubitable e inmanente que empieza a abrirse con el filósofo francés. La riqueza del fenómeno de la vida en Aristóteles se diluye poco a poco en el decurso del pensamiento occidental. Entre tanto, el ejercicio heideggeriano parece corresponderse con el intento de poner nuevamente en el foco del análisis del vivir –ya no orgánico sino fáctico– al movimiento. Empero: con Heidegger la vida retoma su sentido aristotélico: la vida es, en esencia, *kínēsis*. Ahora bien, *kínēsis* ya no por generación y corrupción, sino como caída, encubrimiento y retorcimiento. Así las cosas, la lectura ontológica y no biológica de la facultad motriz permite poner nuevamente en el foco del pensamiento occidental aquello que, con Descartes, dejó de ser algo propio del alma, a saber: la facultad motriz. Con el joven Heidegger, y su apropiación del movimiento local (*De anima* III, 9), el vivir deviene, una vez más, en κίνησις. Esto es: la vida es pensada ontológicamente una vez más como movimiento.

4.4. Descartes y Husserl: del primado de la certeza y del descuido de la existencia

La preocupación concreta que lleva a desarrollar la conciencia, como tal, en tanto que campo temático, a mantenerla y proponerla fundamentalmente como tema ulterior de la filosofía es la preocupación por el conocimiento reconocido

Martin Heidegger

La preocupación por el conocimiento reconocido ha excluido la existencia humana como tal de la posibilidad de que venga a nuestro encuentro

Martin Heidegger

Esbozados hasta aquí: a) el proyecto fenomenológico de una ciencia originaria de la vida; b) los rasgos ontológicos propios de la facticidad; y c) la apropiación fenomenológica del *De anima* en los primeros años de profesorado de Heidegger, en este acápite final de la investigación intentaremos ofrecer algunas indicaciones en torno a la crítica desplegada por el Maestro de la Selva Negra –tanto a Descartes como a Husserl– respecto del primado de la subjetividad, asumida como tema filosófico por excelencia. De esta manera, en este

último y breve tramo de la exposición, haremos patente el modo en que Heidegger repiensa críticamente los aspectos esbozados en los capítulos dos y tres en torno a la obra de Husserl y Descartes. Nos referimos específicamente aquí a la eclosión del problema de la conciencia, en el horizonte de la preocupación por el conocimiento científico y su fundamentación.

4.4.1. De la preocupación

Heidegger desarrolla, en sus lecciones de 1923-1924 (GA 17), una fuerte crítica tanto a Descartes como a Husserl respecto del modo en que se comprende la filosofía dentro de los límites específicos de sus reflexiones. En un sentido estricto, Heidegger intenta repensar lo propio de la fenomenología, partiendo Aristóteles (*De anima & De interpretatione*), con el fin de establecerla como esclarecimiento ontológico del existir. A la par de ello, realiza una revisión del sentido de lo fenomenológico en Husserl, a partir de *Ideas I*, *Investigaciones lógicas* y *La filosofía como ciencia estricta*. De acuerdo a lo ya indicado, en Husserl la fenomenología es ciencia de la conciencia trascendental constituyente. Ahora bien, teniendo claro este punto, es menester reconstruir el modo en que la filosofía deviene, como fenomenología, en ámbito de estudio de la subjetividad: “¿Cómo ocurre que la *conciencia* se erige en sí misma en campo de investigación?” (Heidegger, 2008: 66).

El punto de contraste para una adecuada comprensión de la ciencia fenomenológica husserliana, es la filosofía antigua. Para los antiguos, indica Heidegger, no hay un concepto de conciencia como región pura constituyente tal cual se encuentra en la fenomenología de Husserl. Es cierto, indica, que quizá existe una suerte de conciencia moral en los griegos, pero que ella no es equiparable en sentido alguno con el talante husserliano de la categoría. La investigación aristotélica sobre el ser, indica el fenomenólogo alemán, se despliega en cuatro vías distintas de análisis: a) el ser pensado desde las categorías; b) el ser pensado desde la relación potencia-acto; c) el ser como lo accidental; y d) el ser como verdadero. Para Heidegger, estas cuatro direcciones de la investigación aristotélica se encuentran fundadas en la experiencia misma de la existencia griega. Las categorías remiten al

discurso, al *légein* del viviente que habla y, en el hablar, revela lo mentado discursivamente. La comprensión del ser desde la potencia y el acto, supone la perspectiva griega de la Ζωή. Ya con Aristóteles se puso de relieve cómo se piensa la vida a partir de la potencialidad –de vivir– de determinados tipos de cuerpos naturales. Entre tanto, el ser como lo accidental pone de relieve el primado de lo contingente del existir. Finalmente, la visión del ser como lo verdadero apunta al carácter desoculto del mundo. Este cuádruple modo de la investigación expresa la experiencia del vivir griego: el ser se piensa en función de una comprensión específica del existir en relación con la vida, el habla, lo contingente y el desocultamiento del ente. Sin embargo, no se revela en ello el problema husserliano del yo puro: “Por consiguiente, vemos, en total, que las cuatro direcciones surgen del estado de cosas del *ser en el mundo*. No aparece nada sobre la conciencia...” (Heidegger, 2008: 68). Lo indicado aquí, es reafirmado en el análisis heideggeriano unos pasajes más adelante:

Para la comprensión de la siguiente reflexión, debemos fijar como criterio de orientación *la dirección de la reflexión de la filosofía griega*. El campo temático es el *ente como mundo* y el *ser de la vida*. Este objeto es interpretado de modo que en la explicación misma aparece un determinado *carácter de ser* de modo que se puede decir: la interpretación griega de la existencia permanece *dentro de la existencia* y ella es esta existencia misma en su hacerse expresa mediante la explicación. Frente a esta orientación hacia una determinada situación objetiva, la *filosofía moderna* adquirirá un aspecto totalmente distinto. Tiene como tema la *conciencia* purificada de una forma totalmente determinada, de modo que, obviamente, aquello que al comienzo se encontraba ante la vista, tuvo que *ser reelaborado* para satisfacer las pretensiones que se desprenden de esta concepción de la filosofía (Heidegger, 2008: 71).

En una breve vuelta sobre las *Investigaciones lógicas*, Heidegger empieza a hacer patente la razón de ser de la conciencia como problema filosófico-fenomenológico fundamental. A su juicio, las *Investigaciones* tienen como finalidad brindar un fundamento no psicológico a la lógica. En este sentido, la institución de la conciencia como núcleo fundamental del pensar es resultado del proyecto epistemológico de fundamentación del conocimiento en general, por vía de una refundación de la ciencia lógica. Encontramos en

este momento de la exégesis heideggeriana la confirmación de lo indicado en el capítulo tercero desde Zahavi, a saber: que el intento husserliano de refundar la ciencia deviene en el establecimiento de la conciencia como problema preeminente de la fenomenología:

Esta *región de la conciencia es el tema de la reflexión fenomenológica* y lo es, sin duda, con la intención de efectuar una clarificación epistemológica. Esto quiere decir: tienen que aclararse los elementos esenciales de la Lógica de un modo tal que constituyan una fundamentación segura de cualquier otra elaboración del conocimiento. La clarificación de los fenómenos fundamentales de la Lógica, que se realiza mediante su instalación en la región de la conciencia, tiene el carácter de una clarificación crítico-epistemológica (Heidegger, 2008: 71/72).

Hecha patente la necesidad de hacer de la región de la conciencia pura el tema fenomenológico por excelencia, el siguiente paso del análisis es indicar el carácter de ser de la conciencia. Para ello se requiere un movimiento analítico adicional: abrir el horizonte de la investigación en que se inserta la conciencia; es decir, comenta Heidegger, poner de relieve la *preocupación* propia de la fenomenología, pues aclarada la preocupación es posible esclarecer el carácter de ser de la subjetividad: “La determinación de los caracteres del ser de un ente se hace posible gracias a la interpretación de la *preocupación* [*Sorge*] en la que tal ente, como ente determinado, se encuentra” (Heidegger, 2008: 72) ¿En qué sentido afirma Heidegger lo dicho? La preocupación, señala, no es un modo de ocultar aquello de lo que se ocupa quien se preocupa; antes bien, la preocupación es un traer a la luz, es un hacer patente aquello en torno a lo cual gira la preocupación; esto es, preocuparse por algo es revelar aquello de lo cual uno se preocupa: “La preocupación no es nada subjetivo y no oculta aquello de lo que se ocupa; más bien, lo deja venir a su auténtico ser” (Heidegger, 2008: 72). Este “poner algo” propio de la preocupación, se encuentra constituido, indica el fenomenólogo alemán, por cuatro momentos específicos⁹⁶: a) el abrir,

⁹⁶ Se añaden a estos primeros rasgos característicos de la preocupación por el conocimiento reconocido, tres adicionales expuestos por Heidegger en el análisis de la filosofía de Descartes. Dichos rasgos son los siguientes: la *curiosidad* [*Neugier*], la *seguridad* [*Sicherheit*] y la *constricción* [*Verbindlichkeit*]. Con la curiosidad Heidegger apunta a la búsqueda incansable por perfeccionar y profundizar el conocimiento existente. Diríamos: se es curioso en tanto que se quiere conocer siempre más. En este sentido, la curiosidad se revela como autosuficiente, pues ella misma es capaz de darse la región de entes por descubrir y estudiar.

la apertura del objeto de la preocupación; b) la fijación que guarda aquello por lo que se preocupa la preocupación; c) la ampliación, el cultivo de lo fijado; y d) el extravío y entrega total en el objeto de la preocupación:

Únicamente como clave interpretativa respecto del carácter de ser de la preocupación hay que decir que, *en tanto que preocuparse, descubre [erschließt]*, antes que nada, aquello de lo que se ocupa, y que la preocupación en su específico ser *mantiene [behält]*, como tal, el existente por ella descubierto de un modo específico. Lo descubierto por una preocupación y así mantenido es por ella *desarrollado [ausgebildet]*, explicitado. Este explicitar no es una filosofía teórica sobre él. Cada preocupación tiene su peculiar modo de desarrollar lo descubierto. Lo desarrollado se convierte, para la preocupación, en aquello a lo que ésta se *entrega*. Este entregarse se encuentra en el sentido del estar ocupado en algo. En definitiva, aquello a lo que la preocupación se entrega se convierte en algo en lo que la preocupación se pierde [*sich verliert*] (Heidegger, 2008: 73).

De acuerdo a lo dicho, es lo que *descubre, fija, desarrolla, pierde* y a lo que se *entrega la preocupación* lo que debe ser clarificado para, concomitantemente, esclarecer el papel central jugado por la conciencia en el proyecto fenomenológico husserliano. A este respecto hay que indicar lo siguiente: en la primera parte del capítulo tercero, siguiendo a Zahavi, comentamos que las *Investigaciones lógicas* no sólo ponen de relieve la idealidad de la lógica pura, sino que dicha idealidad es retrotraída por Husserl hacia la región de la conciencia, pues es allí donde la idealidad adquiere validez subjetiva. La idealidad lógica en la que concentra su atención el fenomenólogo moravo, al decir de Heidegger, es la del significado. Éste (el significado), como idealidad, se encuentra constituido por el conjunto de todos los actos significativos individuales. Ahora bien –dice Heidegger– actos son esencialmente las vivencias intencionales que cuentan con una forma expresa del *cogito*. En la medida en que la intención de las *Investigaciones lógicas* es refundar la ciencia por vía

La seguridad, por su parte, se refiere al carácter evidente con que se presenta el conocimiento. En palabras de Heidegger: el conocer y lo conocido deben ser-conocidos, en la medida en que deben hacerse transparentes en tanto que confiables: lo conocido es conocido con evidencia absoluta, por ello el conocer es seguro. Finalmente, la constrictión es entendida por el fenomenólogo alemán como la obligación, como la restricción de las posibilidades de la existencia al ejercicio científico.

de la refundación de la lógica, el conjunto de los actos intencionales en que fijará su atención Husserl, es en los actos intencionales que auspician la ejecución de la científicidad. Así, el significado será pensando, como idealidad, a partir de la intención significativa contenida en las expresiones en que se cristalizan los actos individuales de conocimiento: “La mirada se posa en los conocimientos, en concreto en los conocimientos científicos, que, en el sentido fuerte de conciencia-de-algo, son designados como: vivencias de significado, entre las que están las significaciones de los enunciados del pensar teórico” (Heidegger, 2008: 74).

Como se anuncia ya desde este momento, Heidegger empieza a revelar la restricción husserliana de los actos intencionales en función de la vida teórica: “En sí mismo es una monstruosidad designar al amor como conciencia-de-algo. La preocupación se halla en el desarrollo del campo temático en el *conocimiento teórico*, tal como fácticamente es en tanto que *ciencia*” (Heidegger, 2008: 74). Esta restricción la ubica Heidegger en un elemento cultural europeo, a saber: la construcción de la sociedad y la cultura occidental en función del conocimiento científico, visto como pilar mismo de la vida. Así pues, el surgimiento de la conciencia como tema nuclear de la fenomenología es resultado del interés fenomenológico por la ciencia. A su vez, este interés revela aquello de que se cuida, aquello por lo que se preocupa originariamente la fenomenología husserliana –a juicio del Maestro de la Selva Negra– a saber: el *conocimiento reconocido*:

La tendencia a elaborar la conciencia en el sentido de una clarificación crítico-epistemológica hace la preocupación aún más clara. ¿En qué respecto está situado el conocer teórico? En el respecto *del conocer*. *La preocupación se dirige al conocimiento reconocido [erkannte Erkenntnis]*, porque el conocimiento tiene que tomar sobre sí la tarea de *asegurar* la existencia y la cultura. Esta preocupación por el conocimiento reconocido llegará en la *investigación fenomenológica* a una *base objetiva*, a partir de la cual se volverá genuina la *fundamentabilidad* de todo saber y del ser cultural (Heidegger, 2008: 74).

El modo en que debe ser entendida la preocupación por el reconocimiento reconocido en Husserl, es anunciado por Heidegger desde el primer tramo de la lección:

conocimiento reconocido es la tendencia filosófica a afirmar la primacía de la certeza como sustrato último del conocimiento científico:

Para caracterizar desde el principio el desarrollo en el que *Aristóteles* moldeó las constantes fundamentales de la investigación filosófica, he de decir esto: el desarrollo posterior para obtener los estados de la filosofía y la motivación de los distintos caminos en los que los estados de cosas fueron tratados *están guiados por el predominio de una idea vacía y, por tanto, fantástica, de certeza y evidencia*. El predominio de una determinada idea de evidencia es el predominio *frente* a todo *auténtico permitir que pueda venir a nuestro encuentro el auténtico tema de la filosofía*. La *preocupación* por un determinado *conocimiento absoluto*, tomado puramente como idea, se convierte en el predominio frente a toda cuestión por los temas que son decisivos, es decir, *se trastoca todo el desarrollo de la filosofía* (Heidegger, 2008: 60/61).

Con lo dicho se pone de relieve el nexo que intentamos hacer explícito en los capítulos de tránsito de la presente investigación, dedicados a Descartes y Husserl respectivamente. Hasta aquí, y de modo puntual, Heidegger afirma el modo en que la preocupación husserliana por el conocimiento científico y su fundación en un cimiento último, objeto de la ciencia fenomenológica, retrotrae sus análisis desplegados en las *Investigaciones lógicas* hasta las fronteras de la conciencia. Retomando lo señalado previamente (Cfr. *Supra* 3.2. & 3.3.), habría que añadir a lo indicado por Heidegger desde las *Investigaciones*, que el giro trascendental de la fenomenología husserliana radicaliza esta orientación subjetiva de la filosofía fenomenológica: *La idea de la fenomenología* es, en palabras del mismo Husserl, crítica del conocimiento científico, en la medida en que pretende exponer el modo en que todo acto subjetivo de conocimiento se vincula de forma originaria con el objeto cognoscible. Para los escépticos, la relación conocimiento-objeto no puede ser afirmada, pues no hay dato indubitable alguno que soporte una duda radical. No obstante, por vía de la *epoché* Husserl revela la región en que se afinca la

indubitabilidad⁹⁷, a saber: la conciencia, el ámbito de las vivencias puras. Las *cogitationes* son el punto de anclaje de la crítica, dado el hecho de que en una vuelta reflexiva se hacen objeto de donación plena; es decir, absoluta, y en tanto que dato absoluto (dado con plenitud), devienen indubitables; esto es, evidentes, pues la *evidencia* ya fue definida desde las *Investigaciones lógicas* como la donación plena de lo intuitivo. De este modo, y en razón de la preocupación fenomenológica: la búsqueda de lo absoluto, de lo certero, de la *evidencia* (lo dado con plenitud), Husserl afinca su crítica del conocimiento en la subjetividad constituyente. En un ejercicio analítico similar, el fenomenólogo moravo afirma en sus *Ideas I*, como rasgo constitutivo de la conciencia pura, su carácter absoluto e indubitable: absoluto, en tanto que no se da por escorzos. Indubitable, porque puede no existir lo que se cree percibir sensorialmente; sin embargo, el percibir puro que se hace patente por vía de la reflexión y de la *epoché* no puede no tener lugar. En este sentido, ambos trabajos de Husserl se mueven dentro del mismo horizonte temático: la preocupación por la certeza y por la evidencia en su relación con la conciencia pura⁹⁸.

No obstante lo anterior, la investigación fenomenológica que se concentra en el esclarecimiento de las estructuras de la conciencia pura, no es la única concreción histórica del ideal de certeza que subyace y determina el despliegue del pensamiento occidental. Antes bien, y como ya hemos dicho con Heidegger, con ella –con la idea vacía de certeza–

⁹⁷ Es importante no olvidar que lo absoluto y, en consecuencia, indubitable dentro de *La idea de la fenomenología* no es únicamente la vivencia pura. Antes bien, los universales y los principios lógicos son, a su vez, absolutos e indubitables.

⁹⁸ Hay que resaltar aquí una libertad metodológica que nos hemos permitido: la reconstrucción realizada por Heidegger acerca del vínculo que se tiende entre la investigación de la conciencia pura y la preocupación por el conocimiento reconocido, es desplegada a partir de un análisis de *La filosofía como ciencia estricta*, y no desde *Ideas I* o *La idea de la fenomenología*, tal cual intentamos hacerlo nosotros. Nos permitimos ese movimiento metodológico, con la intención de poner de relieve los puntos de contacto que pueden ser generados entre los capítulos previos y la confrontación heideggeriana con la tradición. De este modo, vale la pena añadir a lo comentado arriba, algunas indicaciones respecto de lo expuesto por el mismo Heidegger. A este respecto, indica que en *La filosofía como ciencia estricta*, Husserl, al debatir en contra del naturalismo y el historicismo, apuntala, primero, la independencia de la investigación fenomenológica en relación con las ciencias de la naturaleza, en la medida en que la conciencia no puede ser reducida a un fenómeno natural más (psicología experimental). En este sentido, se precisa de una purificación fenomenológica que la reconduzca desde su naturalización a su expresión trascendental. Segundo, y respecto del historicismo, niega la posibilidad de reducir el carácter científico de la filosofía a una pura construcción epocal; esto es, se opone a diluir la científicidad de la fenomenología en el relativismo resultante de las posiciones historicistas. Con esto, muestra el vínculo que se tiende entre el problema de la fundamentación misma de la científicidad y, a la par, pone en juego la necesidad de una fenomenología que esclarezca de forma trascendental la región de las vivencias.

“...se trastoca todo el desarrollo de la filosofía”. Indiquemos lo siguiente: en los griegos no es posible encontrar una eclosión de la conciencia en el sentido fenomenológico de la expresión. Sin embargo, también es importante tener en cuenta que la tensión antigua con el fenómeno de la falsedad y la donación del ente no como lo que es, sino “como algo”, revela esta tendencia a querer afirmarse el pensamiento en lo estable y certero. Así, con Platón y el talante atemporal de las Ideas se pone en evidencia, a nuestro juicio, la lucha con lo aparente y cambiante. De igual modo, y como señalamos siguiendo a Vigo, la afirmación de la vida teórica por parte del Estagirita es la contraparte de la comprensión del ser como *ousía*; esto es, como constante presencia:

Veremos que la novedad que Descartes señala es novedad sólo en un *aspecto extrínseco*; por el contrario, en Descartes no se muestra ninguna ruptura, sino la aprehensión de una posibilidad ya prefigurada, que nosotros hemos ya tratado. La preocupación por el conocimiento reconocido es una posibilidad del ser que la *filosofía griega* determina, de acuerdo con el ser, *en un determinado sentido*, mediante la absoluta primacía del $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$ frente a todas las posibilidades de ser de la existencia (Heidegger, 2008: 122).

En este sentido, Heidegger retrotrae el primado del ideal de certeza hasta los griegos. No obstante, la eclosión de la subjetividad es rastreada hasta las meditaciones de René Descartes. A su juicio, es con el filósofo francés con quien despunta el problema de la conciencia en relación con la preocupación por el conocimiento reconocido. De aquí se desprende lo que intentamos insinuar en los capítulos segundo y tercero: la solución de continuidad que late de fondo entre el proyecto cartesiano de fundación del saber y la fenomenología husserliana:

El modo *concreto* del ser de la preocupación por el conocimiento reconocido, en el que se revela la *conciencia como campo*, se nos presenta en la *investigación de Descartes* (...) Puede verse, a partir de lo dicho, que no es casual el retorno a la *concreción histórica de la preocupación*, sino que viene exigido por el sentido del filosofar, en el sentido de que esta preocupación es buscada, en cada caso, por su carácter originario y su decisiva importancia histórica. *Descartes* y *Husserl* no son aquí dos casos

cualesquiera que traen ante la mente lo que hemos dicho sobre la preocupación, sino que son *posibilidades de ser de la preocupación misma* (Heidegger, 2008: 113/114).

En el caso de Descartes⁹⁹, Heidegger procede en un sentido similar al modo en que desarrolla el análisis de la fenomenología husserliana: lo primero es mostrar cómo

⁹⁹ Resulta de vital importancia poner de relieve en este instante una indicación metodológica de la exposición, pues, como en el caso de la referencia a Husserl, no seguiremos al pie de la letra el análisis heideggeriano. La primera razón se encuentra en el hecho de que la reconstrucción heideggeriana toma como punto de partida las *Reglas para la dirección del espíritu*. Nosotros, por nuestra parte, hemos decidido realizar la aproximación a la obra de Descartes concentrándonos en el *Discurso del método*, las *Meditaciones metafísicas* y *Las pasiones del alma*. En razón de lo dicho, el comentario esbozado a continuación en torno a la crítica heideggeriana a Descartes, tendrá como trasfondo preeminente la presentación realizada a lo largo del capítulo segundo de la presente investigación, antes que el sentido de la exposición de Heidegger. Ahora bien, esta consideración metodológica tiene como correlato un elemento de contenido: Heidegger interpreta el despliegue filosófico cartesiano en función de la restricción del concepto de verdad a verdad judicativa. En este sentido, y frente a formas del *cogito* como la percepción o la imaginación –siempre verdaderas–, lo propio del juicio es su condición de ser, bien verdadero o bien falso: “Ustedes ven hacia qué lugar se dirige lo verum mediante la interpretación del conocer como iudicium de Descartes y cómo se acerca a lo que hoy se entiende como un cierto ser en el sentido de la validez. De esta forma se da el primer paso que nos aleja del auténtico sentido de la *alethés* (Heidegger, 2008: 200)”. En tanto que verdadero o falso, el juicio se coloca originariamente no sólo como lugar de la verdad, sino como concreción misma del conocimiento científico: “Tendremos que hacer comprensible por qué precisamente Descartes entiende, poniendo énfasis en ello, el conocimiento como juicio, como iudicare” (Heidegger, 2008: 197). Como señalamos en el cuerpo del texto, esta doble posibilidad del juicio se afina en la comprensión cartesiana de la verdad: lo verdadero como lo certero; es decir, como lo claro y distinto. El primer hallazgo que cumple con el criterio de la claridad y distinción cartesiana, tal cual se indicó en el capítulo segundo, no es una substancia o una cosa, sino una proposición: *Yo soy, yo existo*: “Tenemos que preguntamos más precisamente: ¿qué es propiamente lo que Descartes ha encontrado y qué pretendía él mismo haber encontrado con el cogito ergo sum? ¿Es lo encontrado un certum y en qué sentido? (...) El resultado fundamental de la búsqueda es una veritas, una proposición que se dice en relación a lo objetivo; no se encuentra un objeto como tal, el dubitare o el ego, sino que se encuentra un contenido, el contenido de una situación objetiva, que el me dubitare está en el me esse, el estar dado el esse con el dubitare. Este contenido es acogido en la proposición cogito ergo sum, de modo que puede decirse brevemente: lo que satisface el certum buscado no es una cosa, sino una proposición, una validez. La preocupación de la certeza busca y encuentra validez en el carácter de la universal constrictión. Dado que en Descartes la preocupación por el conocimiento transforma la interpretación de lo verum como certum, el resultado fundamental correspondiente no es una res, sino una veritas, una proposición cierta” (Heidegger, 2008: 240). Seguimos hasta este punto a Heidegger, pues, en último término, Descartes afirma este hallazgo proposicional en que se expresa la claridad y la distinción: “...hay que establecer finalmente que esta proposición, *Yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera”. En razón de lo dicho por Descartes, Heidegger afirma lo siguiente: “Hay que observar que, desde el principio, lo que entra en consideración no es primariamente el carácter específico de ser de lo que se busca” (Heidegger, 2008: 227). En este orden de ideas, el primado de la verdad como claridad y distinción expresada en el juicio, tiene como consecuencia inmediata que el principio indubitable buscado para fundar las ciencias sea una proposición y no una objetualidad clarificada ontológicamente. De hecho, para Heidegger, Descartes no pretende en sentido alguno clarificar el carácter de ser del *Yo* ganado con certeza en la proposición: “Él mismo dice que sobre el yo y sobre el soy nada puede afirmar y nada quiere afirmar porque para él es de interés secundario la cuestión del ser en lo que toca al ser específico de la res cogitans” (Heidegger, 2008: 50). No obstante lo anterior, a nuestro juicio, si bien es cierto que el primer nivel del hallazgo cartesiano es una proposición y no una cosa, una vez se gana la proposición, el siguiente movimiento analítico cartesiano es poner de relieve lo que

Descartes erige su filosofía a partir de la preocupación por el conocimiento absolutamente fundado, y, en función de esto, cómo surge el problema del *Ego*. El punto de partida de su análisis es el concepto cartesiano de verdad¹⁰⁰, pues es en virtud de lo que se entiende por “verdad” que se revela el ámbito de la conciencia. Indica Descartes en su *Discurso del método* lo siguiente: “...juzgué que podía admitir esta regla general: *que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas*” (Descartes, 2011: 124. Las cursivas son nuestras). Se revela con el pasaje resaltado el sentido de lo verdadero para el

sustenta la asersión. Por ello comenta el filósofo francés lo siguiente: “Pero aún no entiendo bien quién soy yo, que necesariamente soy...” (Descartes, 1997: 22). En razón de esclarecer la condición de ser del *Ego*, Descartes comenta más adelante: “Yo soy, yo existo; es cierto. Pero ¿durante cuánto tiempo? Ciertamente, mientras pienso” (Descartes, 1997: 24). Tenemos hasta aquí entonces que: 1. La duda conduce hasta la proposición clara y distinta: *Yo soy, yo existo*. 2. Se debe aclarar el carácter de ser del *Yo* proposicional. En razón de esto, 3. La conciencia se define como una cosa: “...soy sólo una cosa pensante” (Descartes, 1997: 24). Así, y frente a la interpretación heideggeriana habría que decir: es cierto el hecho de que el primer acceso a la verdad es proposicional; sin embargo, el análisis no se agota en ese punto, pues, aunque lo primero dado no sea una cosa, al desplegarse un abordaje radical de la proposición se revela su base: una *cosa* que, por su propia condición ontológica, *es pensamiento*. Diríamos: el *Ego* es una cosa pensante. Así, la caracterización ontológica se ubica justamente en el hecho de que se distingue del cuerpo, de acuerdo a la sexta meditación, en que su esencia es: ser pensamiento, ser indivisible y ser, como alma, inmortal. De hecho, la nivelación realizada por Descartes entre las nociones de *Ego*, cosa pensante y alma (“...soy sólo una cosa pensante, esto es, una mente, o alma, o entendimiento, o razón, palabras cuyo significado ignoraba yo antes” [Descartes, 1997: 24]), resulta sugerente y crucial para nosotros, pues, tal cual comentamos en los dos primeros capítulos, uno de los movimientos analíticos cruciales de la reflexión cartesiana es anular el vínculo entre el alma, la nutrición y el movimiento, para restringir la primera, el alma, a la simple actividad de la conciencia. El alma, vista como cosa pensante, *es* en tanto que percibir, querer, imaginar, afirmar, negar y dudar. En este sentido, debemos indicar con Heidegger que, primero, el hallazgo de la duda es un juicio verdadero y, segundo, que en Descartes no hay una caracterización ontológica del *cogito sum*, si pensamos dicha caracterización ontológica a la luz de los análisis aristotélicos del alma desplegados en el *De anima*. Ciertamente es el hecho de que Descartes no ofrece una definición general del *Ego*. Ahora, y dejando de lado la radicalidad del postulado heideggeriano, hay que afirmar lo siguiente: en la medida en que la proposición que afirma el *cogito sum* se retrotrae hasta el *Yo* visto como *alma* y como *cosa pensante*, Descartes ofrece algunas indicaciones respecto de su condición ontológica. Descartes es claro: la esencia de la *res cogitans* es el pensamiento. Éste, a su vez, cristaliza como actividades de la conciencia las formas de vida del Estagirita. La *res cogitans* como pensamiento es representación. Éste, el representar, podemos indicar atrevidamente, es uno de los aspectos ontológicos definitorios de la cosa pensante. Así las cosas, es importante destacar la radicalidad de la lectura heideggeriana de la segunda meditación cartesiana, pues pone de relieve un hecho crucial que se pasa por alto en las lecturas del filósofo francés, a saber: que lo ganado como certero es, en primer lugar, una proposición. Sin embargo, hay que pensar, a la par, los límites de la interpretación heideggeriana, pues, en el intento de exponer el modo en que la preocupación por la certeza revela al *Yo*, analiza este último a partir de la restricción del fenómeno de la *alétheia* a verdad predicativa. Si la verdad es lo claro y distinto, y si lo claro y distinto se expresa en el juicio, un conocimiento adecuadamente fundado debe tener su raíz en un el juicio más evidente de todos, a saber: *Yo soy, yo existo*. Lo que falta por analizar, en este caso, es si la totalidad de la exposición metafísica cartesiana se reduce a este nivel presentado por Heidegger.

¹⁰⁰ “La interpretación exacta de la preocupación por el conocimiento reconocido, teniendo en cuenta el camino emprendido por la reflexión de Descartes, debe orientarse desde el comienzo a *qué conceptos de verdad y de ser-verdadero* ocupan el centro de la meditación cartesiana” (Heidegger, 2008: 127).

filósofo francés, a saber: que en todo lo que sea dado como claro y distinto¹⁰¹ se expresa la verdad. Ahora, lo dado clara y distintamente es, en sentido estricto, lo que no puede ser objeto de duda, lo certero. Así, la *verdad* es *certeza* en tanto que *indubitable*; esto es, en tanto que *dado con claridad y distinción*. La preocupación por el conocimiento deviene en búsqueda, en persecución de lo indubitable: “Hemos considerado el ser del conocer como *preocupación por apropiarse de lo verdadero*” (Heidegger, 2008: 198). Lo primero indubitable que se revela en el camino de las meditaciones de Descartes es el *Ego*. En consecuencia, lo certero preeminente en tanto que verdadero y dado con claridad y distinción es, en sentido estricto, el *Yo*¹⁰²: “Debemos tener presente esta conexión, a saber: con la aprehensión del *cogito sum* se da a la vez la *clara et distinta perceptio*” (Heidegger, 2008: 140).

Esta búsqueda cartesiana de lo certero, que revela la verdad como lo indubitable y al *Ego* como lo claro y distinto, se despliega en razón de una intención filosófica fundamental: hacer frente al escepticismo imperante en la época para brindar la piedra angular del conocimiento científico. En palabras de Heidegger (2008): “Toda la investigación [cartesiana] se emprende para fundamentar el conocimiento de la ciencia moderna de la

¹⁰¹ La claridad y la distinción son los dos elementos constituyentes de la percepción que deviene verdadera. Ahora bien, Heidegger esclarece la comprensión cartesiana de la verdad caracterizando sus tres elementos constituyentes: *percepción, claridad y distinción*. Descartes piensa la percepción, en un sentido amplio, como cualquier modo de aprehensión del objeto. Esto es: los distintos modos de la percepción sensible y del intuir puro. Ahora, el percibir y el intuir devienen *claros*: primero, cuando representan la cosa misma tal cual esta es en sí; es decir, cuando no la aprehenden “como algo”: “...el perceptum es aprehendido por un *aprehender* (...) que vive en la tendencia de captar lo que hay que aprehender en sí mismo” (Heidegger, 2008: 205). Segundo, cuando tienen el objeto aprehendido presente-ahora en el instante en que se produce la representación: “... Segundo, el perceptum tiene que ser *praesens* para el aprehender caracterizado de este modo” (Heidegger, 2008: 205). Tercero, y en tanto que presente y representado en sí mismo, el objeto de la percepción no puede estar oculto o dado fragmentariamente: “...el perceptum tiene que existir como una *res aperta* (...) [debe] estar ahí abierto el ente en sí mismo, de forma que de ninguna manera esté oculto” (Heidegger, 2008: 205). Cuarto, percibir e intuir son claros si el objeto aprehendido es capaz de concentrar la atención del acto aprehensor sobre sí: “Lo aprehendido tiene que ser tan presente y abierto que el percipere que lo alcanza quede fijo en él” (Heidegger, 2008: 205). La distinción de la percepción clara, por su parte, se refiere a la posibilidad de diferenciar y fijar con exactitud aquello que se representa el *Ego*: “El momento del distinctum consiste en que la perceptio es una *sejuncta et praecisa* frente a todas las demás percepciones...” (Heidegger, 2008: 205).

¹⁰² Vale indicar aquí que Heidegger retrotrae el hallazgo de la verdad como certeza a la figura de Dios. Esto, debido al hecho de que Descartes lo concibe como el fundamento último de la existencia del *Ego*, pues éste, el *Yo*, existe sólo en virtud de ser un *ens creatum*. Por tanto, el sustento último de la verdad como lo claro y distinto remite hacia la divinidad.

naturaleza” (142). Hemos indicado en el capítulo segundo el modo en que filosofía y ciencia se tornan para el francés en base y estructura del saber, respectivamente. Sin una base que sea una verdad incuestionable, el ejercicio de las ciencias no puede superar la posición escéptica, pues, antes que conocimiento evidente, es conocimiento dubitable. Por ello, la ciencia debe ser conocimiento evidente y certero de lo real: “*Certa et evidens* son los dos momentos que hacen que el conocer sea un conocer científico” (Heidegger, 2008: 206). El *Yo* es este principio arquimédico del saber; esto es, es la piedra angular del edificio de la ciencia. En este sentido, es el intento de fundamentación del conocimiento en una verdad inamovible, es la búsqueda de la certeza primera lo que empuja a Descartes hacia las fronteras de la conciencia: “En Descartes, el cogito sum surge dentro de una tarea fundamental ante la que se encuentra el conocimiento: sobre todo, fundamentar una ciencia básica, preparar un fundamentum para el conocimiento que sea un *fundamentum indubitabile*” (Heidegger, 2008: 228).

La persecución de la idea vacía de certeza y evidencia vincula, en este sentido, a Descartes con la tradición que intentó superar. La preocupación por el conocimiento reconocido crea un nexo entre la tradición aristotélica y la empresa moderna, hasta llegar a Husserl:

...precisamente con respecto a la *conclusión de la cuestión del ser de la conciencia* y en lo que toca al *sentido del esse certum*, Husserl se mueve totalmente en la dirección de Descartes (...) Husserl está dentro de una tendencia fundamentalmente acorde con la investigación cartesiana, de modo que en él la preocupación del *conocimiento como preocupación de la certeza* está, en definitiva, viva (Heidegger, 2008: 254/257).

Y es en función de este motivo esencial del pensar (la idea de certeza y evidencia), que en ambos autores la conciencia deviene en el núcleo del filosofar: En palabras de Heidegger (2008): “En Husserl el *cogito sum* [cartesiano] no sólo *no se discute*, sino que es aceptado como *comprensible de suyo*. La conciencia es el punto de partida ni siquiera cuestionado al que toda la reducción se orienta” (266). Así las cosas, y frente a la ontología aristotélica, que encara el problema del ser en una cuádruple vía de investigación afinada en el existir, las tradiciones cartesiana y hussrliana edifican sus proyectos filosóficos, sí, en

razón de una preocupación que –como diremos líneas seguidas– se funda en la existencia misma; sin embargo, el resultado de la investigación de Descartes y Husserl es, a fin de cuentas, una desvivificación de la facticidad en tanto que puesta en segundo plano respecto del primado de la subjetividad. En torno a lo dicho, daremos algunas breves indicaciones en lo que sigue.

4.4.2. *Del olvido*

El tema de la fenomenología husserliana es, según lo visto y tal cual indica Heidegger, la conciencia trascendentalmente purificada. Ahora bien, este problema adquiere sentido cuando se pone en relación con el horizonte en el que se inserta. Por esta razón, se requiere poner de relieve el sentido de la preocupación husserliana: “Es preciso determinar *la preocupación viva en la crítica de Husserl*. La preocupación por obtener una seguridad absoluta del conocimiento es lo que determina toda la crítica, tanto en la elección del tema como en su tratamiento” (Heidegger, 2008: 99). El asunto es claro para Heidegger: la inquietud “epistemológica” de Husserl reconduce el filosofar hacia el ámbito de la certeza del saber. La preocupación, entendida como elemento orientador del pensar, descubre el objeto por el que se inquieta. En este caso, la preocupación es por el conocimiento reconocido y desde allí se edifica el problema de la conciencia.

Ahora bien, toda preocupación supone de modo originario el *descuido* [*Versäumnis*] de aquello que no es objeto del cuidado inmediato. La preocupación supone entrega total al objeto, así como la pérdida en él: “...la preocupación se preocupa de dejar algo fuera” (Heidegger, 2008: 99). Es por ello que añade algunas líneas más adelante que lo propio de la preocupación es mantener a lo descuidado en su condición de descuido: “La preocupación se ocupa de que lo descuidado permanezca auténticamente como descuido y que no le venga de nuevo a su camino...” (Heidegger, 2008 100). Ahora, en tanto que cura entregada y perdida, la preocupación se afirma en su interés la certeza.

Por su parte, la otra cara de la preocupación es el descuido, el cual “...puede ser caracterizado como una preocupación *deficiente*” (Heidegger, 2008: 99). En tanto que preocupación deficiente, el descuido no es capaz de revelar con plenitud aquello que le

corresponde abrir; es decir, lo relega dejándolo fuera de foco: “Por tanto, el descuidar es ello mismo una preocupación, por supuesto, una *preocupación deficiente de manera que la preocupación no puede llegar a aquello de lo que se ocupa de acuerdo con su propio sentido*” (Heidegger, 2008: 99). Lo descuidado es, a juicio de Heidegger, el existir mismo. Así las cosas, la cara de la moneda que vincula preocupación con certeza y evidencia, tiene como su correlato originario la desatención de la facticidad misma:

Lo descuidado es aquello de lo que propiamente nos ocupamos: la existencia humana [menschliches Dasein]. En vez de preguntar qué es ella, se abandona en una contingencia rutinaria la idea de la humanidad y el concepto de ser humano. Hay que mostrar de forma más precisa qué aspecto tiene lo descuidado y cómo la preocupación es preocupación deficiente, cómo la preocupación se preocupa de que la existencia humana no sea puesta de relieve en sí misma, de volverla no peligrosa y de mantenerla en su ausencia de peligrosidad (Heidegger, 2008: 100).

Ahora bien ¿qué es aquello que motiva el descuido? ¿Qué conduce a la existencia a quedar en segundo plano respecto del conocimiento reconocido? Toda preocupación, indica Heidegger, es una concreción del existir; esto es, toda preocupación es una expresión de la facticidad. La facticidad se preocupa por algo, pone su mirada en ese algo que descubre y en el que se pierde. En este caso, el objeto del extravío de la facticidad es el ideal de certeza. Como se intuye de esto, y en tanto que la misma facticidad es quien se pierde en la búsqueda de lo certero, ella es el punto de partida de su propio descuido. Indicamos previamente, siguiendo el *Informe Natorp*, que la dificultad del acceso al vivir factico hunde sus raíces en la condición huidiza de la vida. La facticidad se esconde y se oculta de sí, al poner su atención en aquello que no es su autoesclarecimiento ontológico: los entes del mundo circundante; por ello, ella misma es quien se descuida. Una situación similar acontece con el conocimiento reconocido: en tanto que la vida escapa de sí, se preocupa por lo otro que no es ella¹⁰³. Esto otro es el conocimiento absolutamente fundado. En su propia

¹⁰³ Este carácter de ser de la facticidad de descuidarse a sí misma, es pensado por Heidegger como un movimiento específico del vivir, a saber: el *enterramiento (Verschüttung)*. Con este concepto específico piensa Heidegger el hecho de que el *Dasein*, al ocuparse de algo se descuide y huya de su propio esclarecimiento: “En este movimiento fundamental de la existencia se muestra ahora el hallazgo fundamental del que se ha tratado anteriormente. Se pone de relieve que la preocupación, en la medida en que es salir en

evasión¹⁰⁴, el *Dasein* es condición de posibilidad del establecimiento de la subjetividad como problema filosófico fundamental, auspiciado por la preocupación por la certeza y la evidencia:

La conciencia como campo temático adquiere la primacía gracias a una preocupación de la existencia misma. La existencia huye ante sí misma y renuncia a la posibilidad de verse y comprenderse a sí misma de modo radical. Éste es el sentido que tiene el

pos de algo que a ella le preocupa en el preocuparse de algo, se preocupa a la vez de su propia existencia y, a decir verdad, aquí, en el modo de la huida ante la existencia: se preocupa a la vez del enterramiento [*Verschütten*] de la propia existencia, de hacer imposible un encuentro con ella” (Heidegger, 2008: 281). De la mano del enterramiento corre parejo un segundo movimiento definitorio del vivir fáctico, a saber: el retorcimiento (*Verdrehung*). Con esta noción, Heidegger expone el carácter autoreferencial de la facticidad, en oposición a la reflexión husserliana. El retorcimiento expone el modo en que, una vez se revela el objeto en que la preocupación entierra la existencia, la existencia misma se comprende desde su objeto de preocupación. En este sentido, la existencia, aún en su huida de sí, se retuerce en tanto que se ocupa de sí aunque de modo deficiente: “Puesto que aquí se trata de la preocupación de la certeza, certeza que está en pos de la comprensión del mundo, esto significa que cada comprensivo ir en pos de algo, determinar el ser-qué del mundo siempre en algún sentido es, expresamente o no, la co-determinación del ser del conocer como tal. *Cada ser que comprende, cada conocer, es, visto desde el fenómeno fundamental del retorcimiento, interpretación de la existencia misma.* Pero esto quiere decir: el ser de la existencia, en el sentido del modo de ser de la preocupación de la certeza, está en huida ante sí mismo, con respecto a su ser conocido, a su interpretación (...) Más bien, este fenómeno [el retorcimiento] quiere decir que el ente al que se quiere apuntar con “conciencia” es un ente que, en su estar-puesto hacia el mundo se co-preocupa de su propia existencia. No es necesario que se presente una reflexión expresa sobre el yo. *En la cosa en la que uno se afana, se encuentra un preocuparse de la existencia misma*” (Heidegger, 2008: 282/284. Las cursivas son nuestras). Así, por ejemplo, en la preocupación por la certeza, la vida se ocupa de sí en tanto que se interpreta, no como vivir fáctico (*Dasein* extático-temporal), sino como vida de la conciencia, pues es allí donde se ubica la evidencia buscada por la preocupación: “Una determinada ontología es desarrollada por la preocupación de la idea de ciencia y queda establecida como la única posibilidad de la interrogabilidad de la existencia [*Dasein*]. La tendencia del enterramiento de la existencia misma” (Heidegger, 2008: 282).

¹⁰⁴ La evasión que ejecuta el *Dasein* respecto de sí mismo, es pensada por Heidegger bajo las categorías de la *amenaza* [*Bedrohung*] y el *extrañamiento* [*Unheimlichkeit*]. El vivir es, por su propio carácter ontológico, fáctico; es decir, es en cada caso propio y siempre en función de una autocomprensión. En lo fáctico, la vida tiene lugar no como un ente que *se tiene* sino como un ente *que se es*: “...[el *Dasein*]no puede ser determinado como un ser que *se tiene*, sino como aquel ser que *se es*” (Heidegger, 2008: 284). La condición de *ser* y no de *tener* del *Dasein*, pone como una de sus posibilidades el “yo soy”; esto es, la vida auténtica. Esta relación de ser del *Dasein* como posibilidad auténtica, es lo que amenaza a la vida, pues ella huye de sí misma en tanto que evita hacer frente a esta condición ontológicamente propia: “Aquello contra lo que se defiende, la *amenaza*, se encuentra en la misma existencia. La amenaza contra la que se defiende la existencia, se encuentra en el hecho de que *es*” (Heidegger, 2008: 285). La amenaza siempre latente de que la vida se vuelva sobre sí, pone en juego el escape del vivir respecto de sí mismo. Ahora bien, este escape tiene la forma del extrañamiento: antes que ocuparse la existencia del existir, se vuelve sobre los entes del mundo perdiéndose en la familiaridad con ellos. La vida huye hacia la familiaridad y, por tanto, de lo que huye es de que el mundo *se le haga extraño*: “Pero puesto que la familiaridad en el mundo es aquello hacia donde la huida huye, esto no quiere decir nada más que: *ante lo que la existencia huye* en el modo de la *preocupación de la certeza*, es el *extrañamiento*” (Heidegger, 2008: 286). La huida se articula en función del extrañamiento, pues esto es lo que se quiere evitar: al afirmarse la familiaridad con lo ente, la existencia deviene tranquila. Por ello, y en tanto que tranquila, la facticidad no asume la tarea ontológica de ganarse y esclarecerse.

proceso aparentemente inocuo de convertir la conciencia en campo temático (Heidegger, 2008: 120).

Así las cosas, la fenomenología hermenéutica de la facticidad, desplegada como proyecto filosófico del joven Heidegger durante sus primeros años como docente, articula un intento por hacer frente, no sólo a la tradición filosófica anquilosada en el problema de la subjetividad (Descartes y Husserl), sino a una tendencia misma del *Dasein*, quien, en tanto que movilidad fáctica, huye de sí en la medida que evita esclarecerse ontológicamente. La filosofía heideggeriana deviene, en este sentido, en concreción de la tendencia autoreferencial de la vida y, por tanto, en oposición a la preocupación por el conocimiento reconocido. Husserl y Descartes son, desde la órbita de reflexión heideggeriana, la maximización del descuido del *Dasein* fáctico. Sus filosofías ponen el foco de la atención en el intento de fundar en tierra firme el conocimiento científico. Ambos, en la especificidad de sus reflexiones, terminan por hacer del *Ego* y de la conciencia trascendental el eje temático del pensar. Ambos retrotraen la filosofía hacia las fronteras del alma y del yo puro. La consecuencia de ello, es la desvivificación de la vida afirmada por Heidegger desde 1919, pues, a fin de cuentas, el existir no puede ser reducido a la región de las puras cogitationes. La primacía histórica del ideal de certeza y evidencia, cristalizado en la figura de una filosofía de la subjetividad, es el objeto al que se enfrenta la temprana reflexión heideggeriana, pues, sólo es posible una hermenéutica de la facticidad en razón de una disolución del primado de la conciencia pura constituyente. La vuelta a la vida misma requiere, en último término, de un desmontaje –orientado en clave aristotélica– de la vida de la subjetividad trascendental.

CONCLUSIÓN

Finalizado el recorrido propuesto para aproximarnos a la investigación fenomenológica de juventud de Martin Heidegger, es preciso concluir realizando las siguientes indicaciones: frente a la primacía teórica expresada en la fenomenología husserliana, el joven Heidegger pone en obra, desde el *Kriegsnotsemester*, una reconstrucción del sentido de la fenomenología. Con ello, pretende hacer de ésta (de la fenomenología) una ciencia, sí, tal y cual pretendía Husserl, pero no una ciencia estricta cuyo objeto temático fuese la subjetividad trascendental-constituyente. Antes bien, la fenomenología, como ciencia originaria preteórica, estaba orientada hacia la caracterización ontológica de la vida histórica.

Desde 1919, Heidegger emprende el proyecto de hacer frente al primado de lo teórico, rescatando el ámbito originario en que se funda toda teoría, a saber: el vivir fáctico. No obstante lo dicho, la disputa en contra la primacía de lo teórico no se restringe a la crítica desplegada por el fenomenólogo alemán a los trabajos de su maestro Edmund Husserl. Antes bien, Heidegger identifica una tendencia histórica de la filosofía occidental, gracias a la cual se articula y edifica la primacía de la teoría. A juicio del fenomenólogo, y de acuerdo a lo esbozado en el GA 17, desde los griegos el pensamiento se encuentra atravesado por un ideal vacío de certeza y evidencia. En razón de la búsqueda de lo certero, asociado con lo inmutable y necesario, Aristóteles piensa la vida humana en función de la sabiduría. Ahora bien, con la preocupación por el conocimiento reconocido hizo eclosión, en la modernidad, el problema de la conciencia. En la búsqueda de un principio indubitable desde el cual fundar el conocimiento, Descartes colocó al *Ego* como fundamento último de la ciencia.

Esta preocupación por el conocimiento científico, como expresión de la acción de la idea de certeza y evidencia, no se agota dentro de los límites de los postulados del filósofo francés. Husserl es, a juicio de Heidegger, la concreción última de este ideal, expresado en la caracterización fenomenológica de las estructuras de la conciencia pura. Lo que con Descartes se anunció en el siglo XVII, encuentra en el siglo XX su maximización. La

inquietud epistemológica lo reconduce a Husserl, dice Zahavi, hacia las fronteras de la subjetividad. En sus *Investigaciones*, la validación subjetiva de las idealidades lógicas debe ser hallada en la región de las vivencias. Así mismo, *La idea de la filosofía* despliega una crítica del conocimiento, orientada hacia el establecimiento de una región de lo indubitable, encontrada, en franca consonancia con el proyecto cartesiano, en la región de las vivencias puras. El giro trascendental de la fenomenología husserliana –anunciado ya en *La idea*– encuentra su expresión más fuerte en las *Ideas I*. Aquí Husserl emprende el proyecto de hacer de la conciencia pura el objeto de estudio de la fenomenología trascendental.

De acuerdo a lo indicado en GA 17, esta afirmación de la fenomenología como filosofía trascendental, halla su razón de ser en el hilo conductor que atraviesa la historia del pensamiento de occidente: la idea de certeza y evidencia. Ahora bien, esta preocupación por el conocimiento reconocido implica, en último término, el descuido de lo preteorético. Por esta razón, el proyecto fenomenológico del joven Heidegger se orienta firmemente en la intención de hacer de la vida fáctica el problema nuclear de la filosofía. Por ello indica Heidegger en su *Introducción a la fenomenología de la religión* lo siguiente:

Se suelen analizar sólo teóricamente los conceptos conformados de lo anímico, sin hacer problema de la mismidad (Selbst). Conceptos como «alma», «complejo de actos», «conciencia trascendental» y problemas como el de la «conexión entre alma y cuerpo» carecen para nosotros de importancia. *Yo mismo no me experiencio en la vida fáctica ni como complejo de vivencias ni como conglomerado de actos y procesos, ni siquiera como algo yoico-objetual cualquiera en un sentido bien delimitado, sino en aquello que realizo, padezco, en lo que me sale al encuentro, en mis estados de depresión y euforia* (Heidegger, 2006:43/44. Las cursivas son nuestras).

Ahora bien, para concretar el proyecto de una ciencia originaria de lo preteorético, Heidegger no sólo se sirve del legado de Husserl, sino que se apoya en una revisión ontológica de distintos tratados aristotélicos. Así, la filosofía concebida como una cristalización de la tendencia de la vida a vérselas consigo misma, tiene lugar gracias a la apropiación fenomenológica del Estagirita. En su “Prólogo” al *Informe Natorp* (2002), Adrián Escudero da cuenta de lo aquí dicho:

Esta desconfianza frente a la visión teórica del sujeto en Husserl y la asimilación productiva del pensamiento ético de Aristóteles constituyen ingredientes insustituibles del análisis heideggeriano de la existencia humana. Así, por ejemplo, el concepto aristotélico de prudencia (*phrónesis*) sirve para poner en solfa el ideal de evidencia que gobierna los rendimientos de un *ego* trascendental desgajado del mundo cotidiano. La incorporación del saber práctico que encierra la *phrónesis* permite contrarrestar el aséptico orden matemático que la conciencia cartesiano-husserliana impone a la realidad (17/18).

Desde el *Kriegsnotsemester*, Heidegger plantea la necesidad de una vuelta no objetivante sobre la vivencia del mundo circundante. Para ello, se hace necesario repensar la posibilidad de una intuición no teórica y, a la vez, de un lenguaje no objetivador. La intuición que hace explícito el fenómeno de la apropiación significativa del trato ejecutivo, es la intuición hermenéutica. El lenguaje no objetivador es, por su parte, la indicación formal.

Lo hasta aquí dicho obliga a poner de relieve el modo en que el *De anima* sirve en el proyecto heideggeriano de la una fenomenología, pensada como hermenéutica de la facticidad. Con respecto a este punto, hay que poner de relieve lo siguiente:

1. La posibilidad del proyecto fenomenológico heideggeriano, en el cual se concibe a la filosofía como una radicalización discursivo-reveladora de la tendencia de la vida a volver sobre sí misma, tiene como uno de sus fundamentos la comprensión del *Dasein* como *lógos*. Para Heidegger, el *Dasein* es un ser que se las tiene que ver siempre con su propio ser. Ahora bien, además de este carácter autorreferencial, el *Dasein* es un ente develador por excelencia. Devela tanto en el trato con los útiles como en el nombrar aquello que se le dona significativamente. En este sentido, el *Dasein* como hablante devela aquello de lo que habla. La filosofía, como concreción de esta tendencia de la existencia, sólo puede develar discursivamente las estructuras ontológicas de la facticidad, gracias al hecho de que el *Dasein* se define ontológicamente desde el *lógos*. Esto lo gana Heidegger en GA 19 a partir de una vuelta sobre *De anima* II, 8.

2. Por otro lado, la ampliación del sentido de la verdad ejecutada por Heidegger en sus primeros años de confrontación con Aristóteles, tiene lugar no sólo a partir de la verdad práctica de la que habla el Estagirita en la *Ética nicomáquea*, sino que implica, en último término, la apropiación fenomenológica de la caracterización aristotélica de la facultad sensitiva, desarrollada en *De anima* II y III.

3. Además de los dos puntos anteriores, el *De anima* sirve en igual medida para pensar la temporalidad humana en su relación con el advenir. De este modo, el instante no se piensa con el tratado biológico como un ahora clausurado, sino que el tiempo-ahora es siempre instante abierto al futuro.

4. Finalmente, el *De anima* permite al fenomenólogo alemán pensar la vida fáctica desde el movimiento, visto ya no en su sentido biológico, sino desde su carácter ontológico. Así, la facultad motriz (*kínēsis katà tópon*) aristotélica deviene por vía fenomenológica en trato (*Umgang*) con el mundo circundante. El alma en Aristóteles es principio motriz. La vida se define, en razón de esto, desde el movimiento. Con Descartes y luego con Husserl, las potencias (sensitiva, intelectual y desiderativa) de la *psyché* devinieron en formas – puras– de las cogitaciones. Heidegger hace frente a esta restricción cartesiano-husserliana, poniendo nuevamente al movimiento en el eje central para la comprensión de la vida. Así, el vivir no se reduce ya a la actividad de la conciencia pura, sino que se esclarece ontológicamente a partir de la movilidad propia del cuidado. Con la hermenéutica de la facticidad la vida deviene nuevamente en *kínēsis*, pensada ya no en sentido biológico sino ontológico.

Así las cosas –y en el intento por esclarecer el lugar que ocupa el *De anima* en la vuelta heideggeriana sobre Aristóteles– nos queda ahora por delante la labor de articular la apropiación del tratado biológico, no sólo con la repetición ontológica de la *Ética nicomáquea* –tal cual hacer intentamos aquí–, sino ampliar el radio de la conexión hasta la *Retórica*, la *Física*, *De interpretatione*, la *Metafísica* y el *De moto animalium*.

BIBLIOGRAFIA

- Adrián, Jesús (2000), “Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la *Ética a Nicómaco* a la ontología de la vida humana” En: *Taula*, No. 33-34, pp. 91-106.
- Adrián, Jesús (2001), “El joven Heidegger: Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles” En: *Logos. Anales del Seminario de la Metafísica*, No. 3, pp. 179-221.
- Adrián, Jesús (2004), “Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana” En: *Dianoia*, Vol. XLIX, No. 52, pp. 25-46.
- Adrián, Jesús (2009), *El lenguaje en Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona: Herder.
- Arango, Iván Darío (1992), *La reconstrucción clásica del saber: Galileo, Copérnico y Descartes*, Medellín: Universidad de Antioquia.
- Aristóteles (1974), *Poética* (Trilingüe), Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1987), *Acerca de la generación y la corrupción-Tratados breves de historia natural*, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1988), *Acerca del alma*, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1988), *Política*, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1992), *Investigaciones sobre los animales*, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1994), *Ética a Nicómaco* (Griego-Español), Madrid: Centro de estudios políticos.
- Aristóteles (1995), *Física*, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1995), *Tratados de lógica (Organón) II*, Madrid: Gredos.

- Aristóteles (1998), *Metafísica* (Trilingüe), Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2000), *Partes de los animales-Marcha de los animales-Movimiento de los animales*, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2007), *Ética nicomáquea*, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2010), *Acerca del alma*, Bs. As.: COLHIHUE.
- Aristotle (1882), *ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ*, Aristotle's psychology (Greek and English), United Kingdom: Cambridge University Press.
- Aristotle (1962), *The categories, On interpretation, Prior analytics* (Greek and English), Massachusetts: Harvard University Press.
- Becker, Oskar (2007), "Heidegger Aristoteles-Seminare vom Sommersemester 1921 und vom Wintersemester 1922/23 (Nachschriften)" In: Denker, Alfred; Figal, Günter, Volpi, Franco & Zaborowski, Holger, *Heidegger-Jarbuch 3*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Bernet, Rudolf (1993), "¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?" En: Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima: Instituto Riva Agüero.
- Berti, Enrico (2011), *Ser y tiempo en Aristóteles*, Bs. As.: Biblos.
- Calvo, Tomás (1968). "La teoría hilemórfica de Aristóteles y su proyección en el De Anima" En: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 3, pp.11-25.
- Cappelletti, Ángel (1980), "La teoría aristotélica de la fantasía" En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica XVIII* (48), pp. 115-123.
- Cappelletti, Ángel (1985), "La teoría aristotélica de la vida y del calor vital" En: *Estudios paraguayos*, No 1-2/Vol 13, pp. 9-101

- Cappelletti, Ángel (1987), “El concepto de ‘vida’ en Aristóteles” En: *Revista Venezolana de Filosofía* (Caracas), No. 23, pp. 25-37
- Descartes, René (1997), *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Madrid: Gredos.
- Descartes, René (2011), “Discurso del método” En: *Descartes*, Madrid: Gredos.
- Descartes, René (2011), “Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas” En: *Descartes*, Madrid: Gredos.
- Descartes, René (2011), “Conversaciones con Burman” En: *Descartes*, Madrid: Gredos.
- Descartes, René (2011), “Las pasiones del alma” En: *Descartes*, Madrid: Gredos.
- Descartes, René (2011), “El tratado del hombre” En: *Descartes*, Madrid: Gredos.
- Düring, Ingemar (2000), *Aristóteles: Exposición e interpretación de su pensamiento*, México: UNAM
- Gadamer, Hans-Georg (1993), *El problema de la conciencia histórica*. Técnos: Madrid.
- Gadamer, Hans-Georg (2003a), *Verdad y Método*. Síntesis: Madrid.
- Gadamer, Hans-Georg (2003b), *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder.
- García, Pablo (1990), “Aristóteles, De anima III, 3: Primera exploración por el territorio de la imaginación” En: *Azafea III*, pp. 11-32.
- Gibu, Ricardo (2016), “Elementos schelerianos en el *Kriegsnotsemester* (1919) de Heidegger” En: Gibu, Ricardo & Xolocotzi, Ángel, *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad*, México: ALDVS.
- Guthrie, William Keith Chambers (1993), *Historia de la filosofía griega VI*, “Una introducción a Aristóteles”, Madrid: Gredos.

- Heidegger, Martin (1986), *El ser y el tiempo*, México: Fondo de cultura económica.
- Heidegger, Martin (1987), “Die Idee der Philosophie un das Weltanschauungproblem” In:
Zur Bestimmung der Philisophie (GA 56/57), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1988), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (GA 63), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1992), *Platon: Sophistes* (GA 19), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1993), *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1994), *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1997), *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria
- Heidegger, Martin (2000), *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin (2002), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin (2002), *Grundbegriffe der aristotelischen philosophie* (GA 18), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2003), *Plato: Sophist*, Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (2005), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona: Herder.
- Heidegger, Martin (2006), *Introducción a la fenomenología de la religión*; México: Fondo de cultura económica.

- Heidegger, Martin (2008), *Introducción a la investigación fenomenológica*, Madrid: Síntesis.
- Heidegger, Martin (2009), *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (2014a), *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, Bs. As.: Waldhuter.
- Heidegger, Martin (2014b), *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, Madrid: Alianza.
- Husserl, Edmund (1949), *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Tomo I, México: Fondo de cultura económica.
- Husserl, Edmund (1976), *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie*, Husserliana III/I, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1982), *La idea de la fenomenología*, España: Fondo de cultura económica.
- Husserl, Edmund (1999), *Investigaciones lógicas*, Tomo II, Madrid: Alianza.
- Husserl, Edmund (2002), *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Trotta.
- Husserl, Edmund (2006), *Investigaciones lógicas*, Tomo I, Madrid: Alianza.
- Husserl, Edmund (2011), *La idea de la fenomenología*, Barcelona: Herder.
- Kern, Iso (1997), “Los tres caminos de la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl” En: Serrano de Haro, Agustín, *La posibilidad de la Fenomenología*, Madrid: Editorial Complutense.
- Koyré, Alexandre (1980), *Estudios galileanos*, España: Siglo XXI.

- Koyré, Alexandre (1999), *Del mundo cerrado al universo infinito*, España: Siglo XXI.
- López, Catalina (2013), “El rol de la imaginación en la búsqueda de lo propiamente humano. Un vínculo necesario entre sensación y entendimiento” En: *Discusiones filosóficas*, Año 14, No. 22, pp. 161-174.
- Margot, Jean-Paul (2003), *Estudios cartesianos*, México: Universidad Autónoma de México.
- Orejarena, J. (2014), “*Heidegger y Aristóteles* revisitado: Elementos para una propuesta crítico-metodológica” En: *Revista de Filosofía Ὀδός* Número 5, Año 3, Vol. 3, pp. 83-129
- Papachristou, Christina (2013), “Three Kinds or Grades of *Phantasia* in Aristotle’s *De anima*” En: *Journal of Ancient Philosophy*, V7, No. 1, pp. 19-48.
- Ross, David (1981), *Aristóteles*, Bs. As.: Charcas.
- Rubio, Roberto (2003), “La relevancia de la *praxis* en la ontología del *Dasein*” En: *Areté*, Vol. XV, pp. 303-323.
- Segura, C. (2002), *Hermenéutica de la vida fáctica. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Madrid: Trotta.
- Szilasi, Wilhelm (1973), *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Bs. As.: Amorrortú.
- Taylor, Charles (2004), *Las fuentes del yo*, Barcelona: Paidós.
- Taylor, Charles (2005), *La libertad de los modernos*, Bs. As.: Amorrortú Editores.
- Taylor, Charles (2006), *Imaginario sociales modernos*, Barcelona: Paidós.
- Vigo, Alejandro (2003), “Trascendentalidad y concreción. Motivos anticartesianos y protohermenéuticos en el pensamiento tardío de Husserl” En: *Escritos de filosofía*, No. 43, pp. 99-124.

- Vigo, Alejandro (2006), *Estudios aristotélicos*, Navarra: Universidad de Navarra.
- Vigo, Alejandro (2008), *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*, Bs. As.: Biblos.
- Volpi, Franco (1994) “La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y tiempo” En: Vattimo, Gianni, *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá: Norma.
- Volpi, Franco (2006) “Ser y tiempo: semejanzas con la Ética nicomáquea” En: *Signos filosóficos*, Vol. VIII, No. 16, pp. 127-147.
- Volpi, Franco (2012), *Heidegger y Aristóteles*, Bs. As.: Fondo de cultura económica.
- Wagner de Reyna, Alberto (1951), “El concepto de verdad en Aristóteles” En: *Revista de estudios clásicos IV*, Mendoza.
- Waldenfels, Bernhard (1997), *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Barcelona: Paidós.
- White, Kevin (1985), “The Meaning of *Phantasia* in Aristotle’s *De Anima*, III, 3-8” En: *Dialogue XXIV*, pp. 483-505.
- Williams, Bernard (1996), *Descartes: El proyecto de la investigación pura*, Madrid: Cátedra.
- Xolocotzi, Ángel (2004), *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser tiempo*, México: Plaza y Valdés.
- Xolocotzi, Ángel (2007), *Subjetividad radical y comprensión afectiva*, México: Plaza y Valdés.
- Xolocotzi, Ángel & Gibu, Ricardo (Coord.) (2009), *Actualidad hermenéutica de la prudencia*, México: Los libros de Homero.

Xolocotzi, Ángel (2011), *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, México: Editorial Itaca.

Xolocotzi, Ángel; Gibu, Ricardo; Huerta, Vanessa & Veraza, Pablo (2014), *Heidegger, del sentido a la historia*, México: Plaza y Valdés.

Zahavi, Dan (2003), *Husserl's phenomenology*, Stanford: Stanford University Press.