

O B J E T O I N T E N C I O N A L Y D I F E R E N C I A O N T O L O G I C A

INICIOS DEL PLANTEAMIENTO DE HEIDEGGER
EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL¹

Por MICHAEL THEUNISSEN
(Berlín)

I

Las siguientes consideraciones giran en torno a “inicios del planteamiento de Heidegger en la fenomenología de Husserl”, no en torno a los motivos que en el pensamiento de Heidegger provienen de Husserl. Su tema, pues, no es el pensamiento de Heidegger, sino la fenomenología de Husserl, y ésta con respecto a cómo prepara el pensamiento de Heidegger. Por cierto que tras este propósito no está la opinión de que Husserl sea sólo el precursor de Heidegger. En modo alguno presentamos el pensamiento de éste como el *telos* de la fenomenología trascendental. Por tanto, al explicitar los inicios del planteamiento heideggeriano implícitos en dicha filosofía, no preten-

¹ El texto reproducido aquí es la versión, esencialmente ampliada y adaptada a la forma escrita de una conferencia que pronunció el autor el 22 de octubre de 1962 en el VII Congreso Alemán de Filosofía en Münster (Westfalia).

demos expresar lo pensado propia y definitivamente por Husserl. La filosofía de Husserl tiene como cualquier otra su propia figura explícita, y esta figura envuelve una plenitud de inicios que no queda agotada con lo que ha encontrado nueva figura en el pensamiento de Heidegger.

El campo de trabajo circunscrito por el subtítulo viene considerablemente estrechado por el título superior. Este excluye, por ejemplo, el tratamiento especial de todos los pasos metódicos que Heidegger ha reejecutado, así como particularmente también la ocupación minuciosa con la importante problemática del "mundo de la vida" ("Lebenswelt"), que en cuanto tal problemática, fue determinada, ciertamente, por la controversia de Husserl con *Ser y Tiempo*, pero que como problemática de la actitud personalista (en el segundo tomo de las *Ideas*), debe haber influido a su vez en *Ser y Tiempo*. En vez de ello se trata aquí únicamente de los inicios husserlianos de la pregunta de Heidegger, la pregunta que interroga por la diferencia ontológica o diversidad de ser y ente. El significado de esta pregunta nos vemos obligados a darlo por conocido. Traspasaríamos el marco fijado para esta investigación si nos pusiéramos a rastrear los múltiples giros de la "pregunta por el ser" en la obra de Heidegger. Pero, igualmente, tampoco podemos seguir *todos* los inicios de la pregunta por la diferencia ontológica en la obra de Husserl. Al poner de manifiesto sólo *determinados* inicios no negamos que haya otros, y quizá hasta más fructíferos, en la fenomenología trascendental. Ni con ello se decide tampoco nada sobre la existencia o inexistencia de tal suerte de inicios en la tradición prehusserliana de la metafísica occidental. A lo sumo, se sugiere la *asunción* de su prehistoria metafísica. Pues Husserl se considera el consumidor de toda la filosofía moderna y, en definitiva, de la instituida originariamente por Platón y Aristóteles. Por otro lado, nuestra interpretación tratará precisamente de romper la forma, acuñada por la metafísica occidental, con que Husserl reviste sus pensamientos, y hacer visible el sentido nuevo que se oculta tras los conceptos transmitidos desde antiguo. Si hay pues, una prehistoria metafísica de los inicios husserlianos, ésta no se halla, al menos, en la historia de esos conceptos.

Buscamos inicios de la pregunta de Heidegger no en cualquier parte al margen de la fenomenología trascendental, sino en el recinto de la pregunta de Husserl que interroga por la intencionalidad. Por cierto que también dentro de este recinto tenemos que hacer algunas limitaciones. Vienen determinadas por la consideración de la literatura existente hasta hoy acerca de las relaciones entre ambos pensa-

dores. Hasta ahora se ha buscado, y también encontrado, una correspondencia fenomenológico-trascendental al "pensar del ser" sobre todo en los estratos constitutivamente profundos de la intencionalidad, en la dimensión de la autoconstitución originariamente temporizante del ego trascendental.² Nosotros, en cambio, nos limitamos esencialmente a la intencionalidad de *acto*, más alejada al principio de la concepción de Heidegger, o sea, a la estructura intencional de la "vivencia concreta", que se destaca de la corriente de la conciencia como unidad ya constituida ella misma. Su estructura formal la bosquejamos con fines introductorios, basándonos en los análisis de noema y noesis del primer tomo de las *Ideas*.³ El resultado de aquí obtenido lo concretamos luego en la parte principal mediante el "análisis intencional" de la segunda Meditación Cartesiana, especialmente,⁴ describiendo primero la objetualidad (*Gegenständlichkeit*) intencional del ente singular inserto en el mundo, y luego, la del mundo mismo. El final de la interpretación propiamente dicha lo constituye una somera alusión a la aplicación y transformación del problema en algunos textos de la época última de Husserl.

Este programa sólo se puede realizar si simplificamos también

² Tenemos que renunciar aquí a citar el conjunto de publicaciones que en su título prometen un esclarecimiento de la relación entre Husserl y Heidegger. Sólo aludimos expresamente a dos trabajos particularmente importantes que se ocupan de la fenomenología de Husserl en general, pero que también permiten dirigir una mirada profunda a la significación de dicha fenomenología para el pensamiento de Heidegger. Eugen Fink ha iluminado en su estudio *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls* (en *Revue internationale de Philosophie* I, (1939) p. 226 y ss.) el puesto fundamental de la pregunta por el "ser" en Husserl. Del libro de Ludwig Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*. Hamburgo, 1949, resulta claro cómo el camino que parte del análisis husserliano del tiempo, y de su teoría sobre la configuración del horizonte del mundo, llega hasta Heidegger. Quien más decididamente ha tomado la dirección seguida aquí es seguramente Max Müller. (Cfr. Max Müller *Klassische und moderne Metaphysik oder Sein als Sinn*, en *Sinn and Sein*, hrsg. v. Richard Wisser, Tübingen (1960) pp. 325 ss.) Según M., la pregunta de Husserl por el sentido apunta el ser tematizado por Heidegger al saltar de la metafísica clásica. Sobre la interpretación que M. Müller hace de Husserl cfr. además *Phänomenologie, Ontologie und Scholastik*, en *Tijdschrift voor Philosophie* XIV (1952) pp. 63 ss.).

³ EDMUND HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hrsg. v. Walter Biemel. Den Haag, 1950 (Husserliana Bd. III, pp. 216-333. En adelante citaremos: Id I.

⁴ HUSSERL E., *Cartesianische Meditationen*. Den Haag 1950 (Husserliana Bd I) parágrafos 17-22, pp. 216-333. En adelante citaremos CM.

en sí misma la descripción de la intencionalidad de acto. En primer lugar, y aparte de nuestras explicaciones referentes a la *Crisis*, permanecemos en el punto de vista de la egología, lo cual significa que dejamos en sombras el lado intersubjetivo del asunto. De este modo, seguimos sólo los pasajes de *Ideas I* y de *Meditaciones Cartesianas*, que determinan el objeto intencional justamente tal como él se constituye para mi *ego* trascendental antes de la constitución intersubjetiva del mundo "objetivo". En segundo lugar, ejemplificamos el acto intencional sólo con la percepción de cosa. También a esto nos autoriza el propio Husserl. Él mismo se orienta por la percepción de cosa en el análisis de los actos "trascendentes" referidos al mundo, y esto no lo hace acaso secretamente o contra su propia intención, sino basándose en la intelección, primero, de que la percepción (externa e interna) funda los otros modos de experiencia,⁵ y segundo, de que la esfera de la cosa funda todas las otras esferas de la realidad mundana.⁶ De ahí deriva el derecho a presentar, por un lado, actos como la rememoración y la expectación en analogía con el acto perceptivo como "modificaciones" intencionales⁷ de éste, y por otro, a presentar los estratos no-cósmicos de la realidad mundanal como análogos al estrato de la cosa. Todo objeto trascendente, aunque no sea cosa, tendrá que venir a darse "de manera análoga a la de la cosa".⁸ Husserl, pues, no sólo erige la percepción de cosa en fundamento, sino que hace de ella el modelo representativo. No podemos entrar aquí en lo cuestionable de este procedimiento. Tampoco nos es necesario, ya que no infecta de raíz la idea husserliana de la diferencia "ontológica". Ciertamente que Husserl —en la segunda Meditación más exclusivamente que en las *Ideas*— elabora esta diferencia desde el fenómeno de cosa, pero lo que elabora también mantiene su validez, en forma modificada, para la experiencia de lo no-cósmico, aun cuando no estemos conformes con equiparar, como nos pide el texto, la evidencia de la experiencia de cosa a la evidencia de la experiencia referida al mundo simplemente.⁹

En qué grado de adecuación y con qué volumen capta Husserl, desde la base así acotada, la diferencia ontológica, eso ha de mos-

⁵ *Id.* I, 11.

⁶ *Id.* I, 87, 88, 375.

⁷ CM, 144 ss.; HUSSERL E., *Erste Philosophie* (1923-24) Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. v. Rudolf Boehm. Den Haag 1959 (Husserliana Bd. VIII), p. 175. En adelante citaremos EP II.

⁸ *Id.* I, 225.

⁹ CM, 96 ss

trarlo el mismo material desplegado. Renunciamos expresamente a trazar de antemano los límites de los inicios husserlianos. Quede tan sólo expresada desde el comienzo la suposición de que no se hace justicia a Husserl (ni seguramente tampoco a otros pensadores) con el esquema que Heidegger tiene preparado para la metafísica. Husserl no sólo considera el ente a la luz del ser, sino que también tematiza la diferencia ontológica misma, es decir, el ser en su diferencialidad del ente.

II

Ante todo, una ojeada al análisis intencional de *Ideas I*. Aquí, como en todas partes, este análisis presupone la "reducción fenomenológica". La reducción, antes que nada, abre el campo que ha de cultivar aquél, el análisis fenomenológico. Queda, por tanto, puesta fuera de juego la creencia ingenua en la realidad del mundo; y dentro de éste, lo que Husserl, en *Ideas I* y también más tarde, gusta de llamar el objeto "simplemente" o "sin más";¹⁰ "esa cosa ahí fuera",¹¹ "la cosa de la naturaleza",¹² ese árbol del jardín, por ejemplo, que hoy está en flor y mañana puede arder. El noema, del que ya hablaremos, no es el objeto simplemente,¹³ sino el fenómeno en que se ha transformado por la reducción fenomenológica. Al objeto naturalmente mentado lo tenemos ante nosotros únicamente en su modificación fenomenológica. La manera como la diferencia, cuya elucidación hemos de hacer, se comporta frente a la reducción fenomenológica, no podemos sin embargo tratar de decir hasta que hayamos penetrado un tanto más en el análisis intencional.

La labor que rinde este análisis en el primer tomo de las *Ideas* es una diferenciación progresiva de la vivencia concreta. Ahora bien, la diferencia en que se detiene momentáneamente el análisis representa —según sostenemos— una primera indicación de la diversidad de ser y ente. Para evidenciar esto, recorramos de prisa las principales estaciones del camino descrito por Husserl.¹⁴ En su comienzo

¹⁰ *Id.* I, 222, 223, 325, 333; CM, 91; ED. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hrsg. v. Walter Biemel. Den Haag 1954 (Husserliana Bd. VI), p. 157. En adelante citaremos K.

¹¹ *Id.* I, 225.

¹² *Id.*, I, 222.

¹³ *Id.* I, 222.

¹⁴ Sólo ponemos de manifiesto los conceptos que interesan en nuestro

hay dos distinciones, cada una de las cuales abarca toda la vivencia concreta, pero poniendo dentro de este todo la raya de separación en distinto lugar: la distinción de ὄλη sensible y μορφή intencional,¹⁵ y la de componentes reales y no-reales.¹⁶ De la μορφή, a la que está subordinada la ὄλη como mero material sensible, recibe la vivencia su estructura intencional. La μορφή se divide a su vez en nóesis y nóema. La nóesis y la ὄλη son los componentes reales, o sea, realmente inmanentes a la conciencia, que se dan en la vivencia como ingredientes de ésta; el nóema, por el contrario, no es real sino “intencionalmente inmanente”. Las “grandes dificultades” con que tiene que luchar Husserl en nuestro texto conciernen a esta inmanencia intencional en cuanto “modo específico de ser del nóema, modo como ‘reside’ en la vivencia y nos es ‘consciente’ en ella”.¹⁷

Conforme a esto, la labor ulterior de diferenciación se concentra en extraer del nóema, no obstante el paralelismo siempre tenido en cuenta de nóesis y nóema, las diferencias concernientes al ser. Del nóema pleno desprende Husserl, en primer lugar, un “estrato nuclear”,¹⁸ un “núcleo central”, el “sentido objetual” (“gegenständlichen Sinn”),¹⁹ y en este núcleo se topa finalmente con un “punto central”,²⁰ lo más intrínseco, que llama el “objeto intencional”.²¹ El nóema pleno es el objeto fenomenológicamente reducido como puro espejamiento de la nóesis plena, es decir, completamente igual que es mentado nóeticamente. A él le pertenece, ante todo, el respectivo modo de darse: en cuanto nóema pleno, el objeto es lo percibido del percibir, lo rememorado del rememorar, lo esperado del esperar, etc. Le pertenece, además, el carácter tético: el que el objeto sea mentado como real o como siendo sólo posible, o con alguna otra modalidad. Le pertenecen, finalmente, también el grado de claridad y el cómo de la orientación, el escorzo perspectívico, el estar cerca o lejos. El rasgo sobresaliente de este nóema, que precisamente por ello se llama nóema pleno, es su plenitud manifestativa; dicho nóema es el “sentido en el modo de su plenitud”.²² Frente a ello el sentido objetual

contexto. La estructura de la vivencia concreta es, en realidad mucho más complicada.

¹⁵ *Id.* I, 208 ss.

¹⁶ *Id.* I, 241 ss.

¹⁷ *Id.* I, 240

¹⁸ *Id.* I, 223.

¹⁹ *Id.* I, 227.

²⁰ *Id.* I, 318.

²¹ *Id.* I, 320 ss.

²² *Id.* I, 323.

mismo es el objeto —aunque, entiéndase bien, modificado asimismo noemáticamente— en el cómo de las determinaciones que le quedan a lo mentado cuando abstraigo de las maneras meramente momentáneo —subjetivas de su ser mentado, o sea, de la plenitud del nóema pleno y, especialmente, de la manera de darse. Es este sentido “no una esencia concreta en el inventario del nóema, sino una especie de forma inmanente a él”.²³ Es “forma”, pero a la vez es el “contenido” del nóema.²⁴ Dicho más exactamente: el sentido objetual se da a conocer como el contenido noemático al que, por logificación del nóema, se adapta como expresión suya la significación lógica, a la cual llama Husserl una “forma notable”.²⁵ A ésta me la puedo poner ante los ojos cuando me rindo cuentas judicativamente del qué puramente objetual de lo percibido, por ejemplo. Entonces son sus “determinaciones” los predicados —modificados a su vez noemáticamente— de la proposición, la cual explicita el estado de cosas (*Sachverhalt*). El punto central del núcleo es el “sujeto” que está a la base de estos predicados,²⁶ y tomado por cierto también con abstracción aun de estos predicados. Es la “pura X con abstracción de todos sus predicados”.²⁷ Esta su vacuidad es, por decirlo así, el precio que tiene que pagar por su relativa libertad del respectivo rayo de conciencia actualmente presente, de la respectividad del mentar de esta y esta manera. Pero tenemos que dar la máxima importancia al aditamento de “relativa”. La pura X no representa ningún substrato ajeno a la subjetividad, independiente de la conciencia, que por sí solo se diera con consistencia de contenido. Si así fuese, caería fuera de la esfera trascendentalmente reducida y regresaría al mundo natural. Antes bien, el específico sustraerse a la conciencia que es propio de la pura X, se basa en la radical dependencia de conciencia que ha descubierto la reducción fenomenológica. La reducción fenomenológica efectúa la relativización trascendental del mundo respecto a su origen constitutivo; y la relativa “irrelatividad” de la pura X es, según esto, lo que es, sólo sobre el suelo de relatividad que, junto al nóema pleno, marca también a su punto central íntimo. Por cierto que frente al nóema, que se agota en su ser-relativo, el punto central tiene una relatividad distinta; relatividad que, con aludir a ese sustraerse a la conciencia radicado en ella, ahora sólo queda indicada

²³ *Id.* I, 323.

²⁴ *Id.* I, 316, 318, 322.

²⁵ *Id.* I, 305.

²⁶ *Id.* I, 321.

²⁷ *Id.* I, 321.

de manera dialéctico-paradójica. En la interpretación de la segunda Meditación trataremos de captarla conceptualmente en su peculiaridad.

Sólo la pura X como punto central del núcleo es para Husserl, según se dijo, el objeto intencional. La llamada "referencia intencional" es, por tanto —como Husserl subraya expresamente—, la referencia de la conciencia a la pura X,²⁸ y no la relación de la nóesis plena al nóema pleno.²⁹ Quien la sostiene, empero, es la referencia mediatizada por el sentido-objetual del nóema mismo al objeto intencional,³⁰ el cual objeto es así "su" objeto también, el del nóema, según las palabras de Husserl.³¹ El diferir del nóema pleno y el objeto intencional es, por tanto, el fundamento esencial de la intencionalidad de acto. A la vez se anuncia en él tal cosa como la diferencia ontológica, en cuanto diferencia entre el ente dado manifestativamente y su ser, que yo tengo que intender si es que el ente me ha de ser manifestativamente dado. No se sigue de nuestra tesis que los modos de manifestación y de donación sean como tales el ente. Antes bien, ellos son precisamente los aspectos en que el ser del ente se da y despliega en su plenitud. El ente es lo que aparece noemáticamente gracias a los modos de manifestación, y se da noemáticamente gracias a los modos de donación, por cierto que en toda la plenitud que le otorgan los modos de manifestación y de donación. Por el contrario, el ser es el objeto intencional, cuyo ser-intendido posibilita el aparecer y ser-dado del ente dado manifestativamente.

Puede que todo esto quede soterrado por la nomenclatura de Husserl, ligada a la tradición. Sin embargo, Husserl pone entre comillas, seguramente con circunspección, la mayoría de los términos transcritos. Éstos designan los conceptos como meras cifras de una cosa a la que sólo aluden, pero no fijan. La cosa resaltará probablemente con mayor precisión cuando entremos en el análisis intencional de las obras posteriores.

III

Partimos de la tesis fundamental de la segunda Meditación de que todo cógito es una "mención de más" ("Mehrmeinung").³² En

²⁸ *Id.* I, 328.

²⁹ *Id.* I, 317.

³⁰ *Id.* I, 315.

³¹ *Id.* I, 316.

³² CM, 84.

ella nos encontramos de nuevo con la recién ganada evidencia de que la conciencia intencional se determina como intencional desde una diferencia en su objeto. ¿Qué aspecto ofrece esta diferencia de acuerdo con la segunda Meditación? ¿Qué significa "mención de más"? ¿Qué es el más y en relación a qué es más? Escribe Husserl: "El análisis intencional está guiado por el conocimiento fundamental de que, en cuanto conciencia, todo cógito es, ciertamente, mención de su mentado, pero que lo mentado es en cada momento más (mentado con un más) de lo que en el respectivo momento yace ahí delante como *explícitamente* mentado".³³ El más es, pues, más en relación a lo que en el respectivo momento está ahí delante como lo explícitamente mentado. Veo una casa. En el momento respectivo, lo que de la casa se halla ahí delante explícitamente es sólo lo que yo veo realmente y "en persona". Dice en la *Crisis*: "Las 'cosas vistas' son desde siempre más de lo que vemos de ellas 'real y propiamente'".³⁴

Pero real y propiamente veo lo que en cada caso está mirando hacia mí, y más concretamente, aquello a lo que dirijo en especial mi atención; ahora, por ejemplo, el lado anterior de la casa, tal como se me muestra en determinada orientación y escorzo perspectívico.

En calidad de más se ofrece, pues, primero el lado que respectivamente no mira hacia mí; en nuestro caso, el lado posterior de la casa principalmente. El que este más no es un plus aditivo, sea advertido siquiera al margen, para evitar malentendidos. Yo no veo *primero* el lado anterior de la casa y me pienso *luego* su lado posterior. En el sentido de una operación lógica, no me *pienso* en modo alguno el lado posterior, sino que también lo veo —por supuesto que impropia y menos originariamente que el lado delantero. El lado delantero, lo "pro-yacente" (*Vorliegende*) en cuanto lo explícitamente mentado, es según Husserl, lo "protopresente" o "dado de modo absolutamente original"; y el más "invisible", lo meramente "apresente", "apresentado" o "co-dado". La diferencia entre portopresencia y apresencia está abarcada por el "presente concreto", en el cual se desarrolla el proceso de la percepción como "presentificación" (*Gegenwärtigung*) originalmente donante.³⁵ El ahora permanente-durativo, que es como Husserl piensa el presente concreto, se contrae de acuerdo con su naturaleza en un punto-ahora ideal, y este punto-ahora es el "momento respectivo", el cual hace que lo explícitamente pro-yacente esté ahí delante explícitamente. Desde él, yo que

³³ CM, 84.

³⁴ K, 51.

³⁵ EP, II, 175.

percibo, fijo lo apresente “protentiva” y “retentivamente” en el presente concreto como lo *aún no* o *ya no más* protopresente. Por razón de la índole progresiva de la percepción, que es proceso, la protención, como lanzamiento hacia lo no dado aun de forma absolutamente original, tiene en ella una primacía esencial sobre la retención, sobre el conservar lo no dado ya originalmente.³⁶ Percibiendo, me proyecto para traer a donación absolutamente original lo no dado todavía con absoluta originalidad. Sólo puedo *tener ante mí* algo inmediatamente si estoy *dirigido* hacia lo que no se halla ante mí inmediatamente. Por eso, Husserl designa también la mención de más como “pre-tener, prementar” (“*Vor-haben, Vormeinen*”).³⁷ En cuanto actualidad, la mención de más es a la vez el propósito (*Vorhaben*) de desvelar las “potencialidades de la vida de la conciencia”.³⁸ La desvelación de las potencialidades la identifica Husserl con la interpretación de los “horizontes”.³⁹ Los horizontes son potencialidades, en tanto me prefiguran posibilidades de seguir llevando a cabo actos y, con ello de presentar lo apresentado. En cuanto tales, son las maneras como lo apresentado hace presencia (*anwest*) en la conciencia. Más aún, el concepto esencialmente ambiguo de horizonte coincide en último término con el concepto de lo apresentado.⁴⁰ Lo apresentado es para la percepción presentante halo o trasfondo; pero Husserl también determina el horizonte como halo o trasfondo.⁴¹ Así, la tesis fundamental de que “conciencia intencional es mención de más” reviste finalmente la forma de la enunciación: intencionalidad es “*intencionalidad de horizonte*”.⁴² La “estructura de horizonte que tiene toda intencionalidad” es, según Husserl, la que prescribe al “análisis y descripción fenomenológicos un método de tipo totalmente nuevo”.⁴³

Ahora bien, basta una simple reflexión sobre el hallazgo fenomenológico, para ver que el más de la mención de más es algo más que mero horizonte. En el tener-ante-mí el lado anterior de la casa,

³⁶ Cfr. CM, 82.

³⁷ K, 51.

³⁸ CM, 82.

³⁹ CM, 82.

⁴⁰ *Id.* I, 100. En lo sucesivo nos atenemos con deliberada unilateralidad a esta significación espacial del concepto de horizonte de manera que, con este modelo simplificado resulte lo más clara posible su diferencia respecto al concepto de sentido.

⁴¹ *Id.* I, 202, nota.

⁴² CM, 83.

⁴³ CM, 86.

no tengo ante mí ni el lado posterior ni, tampoco, *la casa misma, la casa como tal*. Y también a ésta estoy dirigido. Ambas cosas —lo negativo del no-tener-ante-mí y lo positivo del estar-dirigido a algo— pueden decirse de la casa misma con más originalidad que de su lado posterior. Aunque sólo pueda tener ante mí lo protopresente en el estar dirigido a lo apresente, yo no podría ni tener ante mí el lado anterior ni estar dirigido al posterior, si de antemano —y esto es lo positivo— no estuviera dirigido a la casa misma. Y mientras que en cualquier momento puedo poner ante mí el lado posterior de la casa, que ahora aún no tengo ante mí, a la casa misma jamás podré tenerla ante mí como algo explícitamente pro-yacente (*Vorliegendes*), algo que inmediatamente está ahí (*Vorhandenes*). Ella es, en oposición a lo apresentado, impresentable (*unpräsentierbar*). Precisamente este carácter negativo muestra que es sólo aquí donde se abre la diferencia constitutiva para la conciencia intencional: como diferencia entre lo que tengo o, al menos, podría tener ante mí, y aquello a lo cual estoy dirigido sin poder traerlo jamás ante mí.

A esta diferencia apunta en último término la segunda Meditación. Lingüísticamente se articula como diferencia entre el ente que, hallándose ahí delante noemáticamente en una “multiplicidad” de “modos de manifestación”,⁴⁴ viene a pro-yacer (*Vorliegen*), y el ser de ese ente, como “*cogitatum qua cogitatum*”⁴⁵ o como “objeto intencional en cuanto tal”,⁴⁶ que en cuanto “unidad objetual”⁴⁷ polariza aquella multiplicidad y la hace salir de sí. También de acuerdo con la segunda Meditación es ella la que, antes que nadie, hace de la intencionalidad de acto lo que ésta es para Husserl, a saber, intencionalidad constituyente. Pues la constitución de la cosa no es sino la “síntesis pasiva” de la multiplicidad noemático-noética dirigida hacia el polo intencional de identidad; el cual, en una constitución totalmente distinta y, por cierto, previa, es proyectado y a la vez recibido pre-mentando y mentando de más.

Con esto hemos vuelto a alcanzar el punto a que nos había llevado ya, por otro camino, el análisis intencional de *Ideas I*. Lo que, ciertamente, se ha alterado, es el puesto estructural del sentido objetual. Éste ya no ocupa, como en *Ideas I*, la posición mediadora entre el nóema pleno y el objeto intencional, sino que se ha fusionado

⁴⁴ CM, 77, 78, 79 y ss.

⁴⁵ CM, 82.

⁴⁶ CM, 79, 87.

⁴⁷ CM, 77.

con el objeto intencional.⁴⁸ Pero con ello las "Meditaciones" no se desvían, en realidad, de la intención de principio de *Ideas I*. Pues por un lado, también en pasajes sueltos de esta obra se encuentra una equiparación semejante,⁴⁹ y por otro lado, en la identidad, tal como la ponen las "Meditaciones", está contenida implícitamente la diferencia tenida en cuenta en el bosquejo formal de las "Ideas". Aquí no es posible explicar esta unidad de identidad y diferencia. Para nuestros fines basta la constatación de que estar dirigido hacia algo como objeto intencional significa ahora universalmente: "tener-algo-en-el-sentido" ("*Etwas-im-Sinn-haben*").⁵⁰ En su identidad con el objeto intencional, el sentido es, como nos dice Husserl en la *Crisis*, el "protofenómeno intencional".⁵¹ Pero la posición mediadora que él ocupaba en el análisis intencional de *Ideas I* viene ocupada ahora por el horizonte. A éste, al horizonte, del cual hablan ya naturalmente con un mismo contexto también las obras anteriores, se traslada ahora esa manera de ser intermedia a la plenitud concreta del nóema y a la vaciedad abstracta del objeto intencional, esa indeterminada determinación que, según los pasajes de *Ideas I* reproducidos al comienzo, caracteriza al sentido objetual: el delineamiento del horizonte tiene "a pesar de su indeterminación, una estructura de determinación",⁵² y lo intermedio es el "carácter de abierto" ("*Offenheit*") como rasgo esencial del horizonte.⁵³ Pues bien, es en la desvelación de los horizontes donde, según Husserl, se esclarece el sentido objetual. "Decimos también que se puede preguntar a todo horizonte por lo que yace en él, que se lo puede explicar y se pueden desvelar las respectivas potencialidades de la vida de conciencia. Pero justo con ello desvelamos el sentido objetual, mentado implícitamente en el cógito actual siempre tan sólo en el grado de la insinuación. Este sentido, el *cogitatum qua cogitatum*", no está representado nunca como algo conclusamente dado; se esclarece sólo por esta interpretación del horizonte y de los horizontes continuamente evocados de nuevo".⁵⁴ Con lo cual sostiene Husserl, no la igualdad, sino precisamente la diversidad de sentido y horizonte. El sentido, diverso ontológicamente tanto de lo explícitamente proyacente como del horizonte,

⁴⁸ Cfr. CM, 75, 80, 82, 84, 91.

⁴⁹ Así, por ejemplo, en *Id. I*, 223.

⁵⁰ K, 245.

⁵¹ K, 244.

⁵² CM, 83.

⁵³ CM, 83.

⁵⁴ CM, 82 ss.

es el objeto intencional, el cual sólo en la repleción (*Erfüllung*) de las anticipaciones horizontales se muestra como lo que es real y singularmente más allá de lo explícitamente proyacente. Pero que el sentido es el ser del ente que yace ante mí, esto lo pronuncia el propio Husserl.⁵⁵ El sentido es el ser, que como condición de posibilidad de la comprensión de lo proyacente, es pre-comprendido en el doble significado de la palabra, como captado previamente y proyectado de antemano.

Ahora, al final de nuestras consideraciones sobre la objetualidad noemática del ente singular inserto en el mundo, estamos también en condiciones de volver a la reducción fenomenológica, que al principio de las explicaciones sobre el análisis intencional de *Ideas I* habíamos aceptado sencillamente como ya ejecutada, y ponerla en relación con la diferencia ontológica mostrada entre tanto. Desde nuestro ángulo, la reducción se ofrece como el método que, antes que nadie, descubre la diferencia. La diferencia ontológica tiene que ser descubierta porque el hombre de la actitud natural (cotidiano-práctica y científico-positiva) vive en su olvido. Lo natural de la actitud natural, la "ingenuidad", en cierto respecto *consiste* incluso en ese olvido. El objeto naturalmente mentado es el objeto masivo y sin relieve, el objeto "sin más, justo en razón de su indiferenciación ontológica, la cual radica por su parte en la "anonimidad" de las producciones (*Leistungen*) en que el objeto se constituye para mí, *ego* profundador. Al liberar de su anonimidad a las producciones constituyentes, la reflexión trascendental, como vehículo de la reducción fenomenológica, distingue en el simple objeto lo proyacente, gracias a la multiplicidad de modos manifestativos, y el objeto intencional, que, como origen unificante de los modos manifestativos, puede tan sólo "representarse" en lo manifestativamente proyacente, sin poder aparecer jamás en sí mismo: "de modo inmediato soy consciente de la cosa existente, mientras que, cambiando de un momento a otro, tengo la vivencia 'representación de', que sólo llega a ser visible, con su notable 'de', en la reflexión".⁵⁶ En tanto libera al 'de' mismo, la reflexión trascendental patentiza esa "referencia objetual"⁵⁷ que, según *Ideas I*, sostiene al nóema con el objeto intencional en cuanto "objeto" suyo. En ello reside a la vez la indicación de que no se agota en la reflexión sobre la multiplicidad de los modos de manifestación, sobre la plenitud otorgada por el ser al

⁵⁵ Así por ejemplo en CM, 132.

⁵⁶ K, 162.

⁵⁷ *Id. I*, 315.

nóema pleno. *Esta* reflexión, en cuanto reflexión sobre el objeto” “en el cómo de su donación previa”, puede ser ella misma, además, una posibilidad de la actitud natural, posibilidad que, de acuerdo con la *Crisis*, sólo prepara la reducción fenomenológica. Si procede ingenuamente es en último término, según Husserl, porque no estorba a la ordenación en el mundo del yo viviente llevada a cabo desde siempre en la actitud natural. Pero a esto va estrechamente vinculado el que, volviéndome en la reflexión ingenua hacia los modos “subjetivos” de manifestación, sigo aprehendiendo al “objeto” mismo tal como lo he aprehendido desde siempre. Según esto, a la reflexión ingenua no se le revelan los modos de manifestación como aspectos del ser, el cual es lo verdaderamente distinto de lo que yace ahí manifestativamente. Ello significa, a la inversa, que el objeto intencional, que es como la reflexión trascendental vive el ser del ente, se diferencia abismáticamente del simple objeto. Ciertamente, Husserl dice que “en la actitud ingenua de la vida mundana” sólo hay los “polos de objeto”⁵⁸ constituidos, pero añade en seguida —y esto es lo decisivo— que a los polos de objeto no se los entiende ingenuamente como tales.⁵⁹ O sea, en la actitud ingenua de la vida mundana se los entiende como algo que está, que se encuentra ahí delante (*Vorhandenes, Vorfindliches*). Pero a la fenomenología trascendental, la reflexión sobre la multiplicidad de modos manifestativos, que son los que mediatizan el encontrarse ahí de lo realmente proyacente, le sirve de apertura del campo de juego del objeto intencional, que —según nos expresáramos— nunca tengo ante mí como algo dado ahí (*Vorhandenes*), sino que es algo a lo que siempre puedo estar tan sólo dirigido.

IV

Damos un paso más, el ya anunciado paso desde el objeto singular inserto en el mundo al mundo mismo. El puente hacia el mundo lo tiende en Husserl el concepto de horizonte. Del “horizonte interno”, que hasta ahora considerábamos el horizonte sin más, destaca Husserl el “horizonte externo”.⁶⁰ Si en el horizonte interno aparece lo que es co-dado en cada cosa intendida, al horizonte externo le pertenece todo cuanto se agrupa en torno a la cosa a manera de apre-

⁵⁸ K, 213.

⁵⁹ K, 213.

⁶⁰ K, 165.

sencia: el jardín en que está nuestra casa, el cielo hacia el cual se eleva y tantas cosas más. El horizonte externo, por su parte, nos es consciente como simple recorte del mundo:⁶¹ el jardín es un pedazo de tierra, y el cielo, primero el cielo de esta comarca solamente, libera en último término la mirada al universo. El mundo, empero, que se anuncia en el horizonte externo es el “horizonte del mundo”.⁶² El carácter de recorte que tiene el horizonte externo también alude ya a la índole en el fondo ontológica del horizonte del mundo. También el horizonte del mundo, igual que el horizonte interno y externo, es, en cuanto presentado, lo apresentable por lo menos parcialmente, y cae por tanto del lado de lo que por principio es encontrable y está ahí delante (*Vorfindlichen, Vorhandenen*). No se diferencia del horizonte externo e interno por la manera de ser, sino únicamente como el todo se diferencia de las partes: Husserl lo llama el “universo de las cosas de percepciones posibles”,⁶³ que es como tal un universo de lo presentable perceptivamente.

No obstante, y aunque el propio Husserl no lo haga inequívocamente, tenemos que distinguir entre horizonte y sentido, exactamente lo mismo al nivel universal del mundo que al particular del ente intramundanal. Fenomenológico-trascendentalmente, el mundo no viene *definido* —como se supone casi siempre en la literatura sobre Husserl— por su horizontalidad. Es en igual medida el “sentido del mundo”,⁶⁴ que se clarifica, ciertamente, en la explicación del horizonte del mundo, pero que justo por ello no coincide con éste. El sentido del mundo, y lo que aparece en y como horizonte del mundo son tan poco idénticos uno con otro como lo son el sentido del ente intramundanal y el horizonte en que dicho ente mundanal se apresenta. En cuanto figura propia del “mundo mismo”, del cual dice Husserl que “no está ahí como una cosa”,⁶⁵ y que “no es como un ente”,⁶⁶ el sentido del mundo es positivamente el *ser en general* (*Sein überhaupt*).⁶⁷ Así pues, al nivel del mundo se “repite”

⁶¹ K, 165.

⁶² K, 146, 225, 267.

⁶³ K, 165.

⁶⁴ Así, ya en *Id.* I, 356 (subrayado por el autor).

⁶⁵ K, 254 ss.

⁶⁶ K, 146.

⁶⁷ Elegimos aquí un concepto que, significativamente, todavía es utilizado por Heidegger en su obra *Ser y Tiempo*, tan fuertemente influida por Husserl. Más tarde lo evita. Por cierto que la distinción hecha aquí entre el ser en general y el ser del ente general ya está prácticamente superada en *Ser y Tiempo*. Por lo demás, también queda abolida y recogida trascendental-

—en repetición que nada tiene que ver con una duplicación uniforme— la misma diferencia ontológica que mostráramos anteriormente al nivel del ente intramundanal. Si al principio estaban frente a frente el ente singular y su ser, el ser del ente singular, ahora el universo del mundo, en cuanto totalidad del ente, y el sentido del mundo, en cuanto ser en general que hace presencia (*anwesende*) y se “representa” (“*darstellende*”) en la totalidad, se apartan y juntan a la vez, en una unidad inseparable para la conciencia.

Esta visión pone en nuestras manos la posibilidad de deshacer una contradicción verbal que caracteriza al concepto husserliano de mundo. Por un lado hace hincapié Husserl en la diversidad, respecto al ser, de mundo y mundanal; por otro, parece nivelar sus maneras de ser. La nivelación se delata dentro de la segunda Meditación por formulaciones como: “La existencia de un mundo y, así la de este dado...”⁶⁸ “... el todo universal y, así en general, todo lo que es naturalmente...”⁶⁹ Frente a esto constata Husserl en la “Crisis” la “diferencia del modo de ser de un objeto en el mundo y del mundo mismo”, diferencia a la cual corresponde “una diversidad de principio entre la manera de la conciencia de mundo y de la conciencia de cosa, conciencia de objeto”.⁷⁰

¿Cómo se pueden conciliar estas tomas de posición abiertamente opuestas, la implícita de las “Meditaciones Cartesianas” y la explícita de la “Crisis”? Como salida más cómoda se ofrece la explicación de la divergencia a partir de la distancia cronológica de ambos escritos. Se sabe que Husserl se torna en la “Crisis” hacia problemas que hacen saltar el marco de su anterior filosofar.⁷¹ Pero, aun concediendo que la diferencia entre lo mundanal y el mundo, como correlativamente entre la conciencia de mundo y la de objeto, no se abra *plenamente* hasta la “Crisis”, la tensión no por ello desaparece, sino

fenomenológicamente por la integración, que se tratará más adelante, de todas las formas de diferencia ontológica en la diferencia que hay entre lo mundanal y el mundo mismo. Que el “ser del ente singular” no es, en la intención de Husserl, la “esencia, es cosa que se desprende de la diversidad entre reducción fenomenológica y eidética. El ser del ente singular ya queda puesto al descubierto por la reducción fenomenológica; la esencia, en cambio, sólo se muestra en el procedimiento de las variaciones de la reducción eidética.

⁶⁸ CM, 80.

⁶⁹ CM, 79.

⁷⁰ K, 146.

⁷¹ Cfr. HERMANN LÜBBE, *Husserl und die europäische Krise*, en *Kantstudien* IL (1957-58), pp. 225 ss.

que se localiza sólo en la “Crisis”. Pues también en la “Crisis” se encuentran frecuentemente giros en que Husserl habla del mundo y lo mundanal como de entes del mismo tipo de ser. A la inversa, aquella diferencia ya está prefigurada en la concepción de las obras anteriores. Y en igual medida, tampoco es aceptable dar de lado la contradicción haciendo valer tan sólo el mundo distinto de lo mundanal como “fenómeno de mundo” trascendentalmente reducido, y endosarle por el contrario a la actitud natural el mundo equiparado a lo mundano en el tipo de ser. Ciertamente Husserl, desde el primer tomo de los “Ideas” hasta la “Crisis” inclusive, interpreta de hecho el mundo de la actitud natural como “universo de meras entidades” (“*Universum der Vorhandenheiten*”),⁷² equiparado según el ser a lo que está ahí particularmente (*partikulär Vorhandenen*), y que, cuando lo describe en la “Crisis” bajo el título de “mundo de la vida” (“*Lebenswelt*”) se atiene “a lo único en la vida que determina para nosotros el sentido en que hablamos de mundo: mundo como totalidad de las cosas”.⁷³ Pero por un lado, en ese pasaje de la segunda Meditación en que nivela “el todo universal y, así en general, todo lo que es naturalmente”, Husserl tiene sin duda ante los ojos el mundo reducido fenomenológicamente, y por otro lado, ya hemos visto que este mundo también es un universo de meras entidades (*Vorhandenheiten*). Negar tal universo no puede ser el sentido de la reducción fenomenológica. Antes bien, la reducción abre con relación al universo la misma diferencia que descubre con relación a lo mundanal. Es decir: hace patente que el mundo, como universo de meras entidades, es *a la vez* el sentido de ser que se representa en el universo. Justo desde esta diferencia, así como desde la diferencia entre lo mundanal y su ser, tiene que resultar comprensible también la unidad de la diversidad y la no-diversidad del mundo y lo mundanal.

Ambas enunciaciones —la que expresa la diversidad y la que expresa la no-diversidad de mundo y mundanal— resultan ser ambiguas a la luz de nuestras precedentes consideraciones. Hay que equiparar el mundo y lo mundanal tanto sobre el nivel óntico como sobre el ontológico, sobre el de las meras entidades como sobre el del sentido. Pero la equiparación tiene en cada caso una verdad abstracta tan sólo. Pues, concretamente, siempre experimento la diferencia, y ello porque lo propiamente experimentado en la experiencia

⁷² K, 153, cfr. *Id.* 57-69.

⁷³ K, 145

concreta sólo es lo dado real y efectivamente de la cosa, de lo cual se diferencia el horizonte del mundo no menos que el sentido del mundo: el horizonte del mundo, como lo meramente co-dado, el sentido del mundo, como lo que nunca se dará real y efectivamente. Por consiguiente, la diferencia entre mundo y mundanal también significa dos cosas: por un lado, la diferencia entre lo explícitamente pro-yacente (*Vorliegenden*) y el universo (en interpretación ontológico-fundamental: "el ente en su totalidad"), que es como el mundo hace presencia (*anwest*) horizontalmente; por otro lado, la diferencia entre lo explícitamente pro-yacente y el ser en general.

Ambas diferencias están necesariamente co-experimentadas en la experiencia de lo mundanal. El *horizonte* del mundo —para hablar primero de él— no es, según Husserl, nada que se añadiera extrínsecamente al horizonte interno y externo de una cosa, y desempeñara con éste un papel sólo de vez en cuando. Más bien es uno por implicación con los horizontes limitados, de suerte que una cosa no puede ser consciente más que como algo inserto en el horizonte del mundo.⁷⁴ El camino que hemos recorrido con Husserl desde la cosa al mundo es, en consecuencia, la inversión del orden de las cosas, trastocado por cierto en la vida mundanal ingenua, en el que se encuentra la experiencia efectiva: en ésta lo primario es el horizonte del mundo como suelo universal del cual se destaca el ente en el mundo. Igualmente, yo tengo que estar dirigido desde siempre al *sentido* del mundo para poder tener lo singular ante mi sentido (*im Sinn*). Esto significa: puedo entender el ente singular en el mundo sólo en la precomprensión del ser en general, el cual, como sentido del mundo, lleva en sí todo sentido de ente mundanal.

Husserl hace justicia a este estado de cosas poniendo frente al sentido objetual de lo singular, que es el correlato intencional de la vivencia singular, el sentido del mundo —el "mundo mentado, puramente en cuanto tal"— como correlato universal de la conciencia noéticamente universal.⁷⁵ En tanto la vivencia singular se constituye a sí misma sólo sobre el subfondo de la vida fluyente de la

⁷⁴ K, 267.

⁷⁵ CM, 75. Para la problemática del concepto husserliano de mundo, aquí expuesta, así como en general para la problemática conjunta del presente trabajo, véanse las luminosas explicaciones sobre Husserl y Heidegger en Heinrich Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie*, Freiburg, München, 1962 (*Symposion II*), pp. 67 ss. Según R., Husserl ha logrado "apresar sin ambigüedad alguna la diferencia trascendental u ontológica entre el saber del mundo y el saber de la cosa" (*o.c.* p. 70).

conciencia, el yo activo en ella tiene también que entender su objeto intencional, el ser del ente singular, sobre el subfondo del ser en general, sólo el cual, en su objetualidad completamente única, puede ser el "objeto" de la vida no objetivada propiamente.

Así tenemos, aunque formalmente, tres formas de diferencia ontológica: la diferencia entre lo inmediatamente proyacente y su sentido objetual interno, la diferencia entre el universo del mundo y el sentido del mundo y, finalmente, la diferencia entre el mundo y el ente intramundanal. Pero según la experiencia concreta, la diferencia entre el ente mundanal y el mundo es el sitio en que también luce originariamente la diferencia ontológica en sus otras dos formas.

V

Hasta aquí lleva el pensamiento fenomenológico-trascendental de la diferencia ontológica en tanto es representativo de la obra conjunta de Husserl. También los pasajes de la "Crisis" que hemos aducido se pueden, cuando no incluso sustituir por citas de las obras anteriores, al menos esclarecer con los medios que las obras anteriores deparan. El principal medio ha sido la distinción entre el nóema dado manifestativamente y el objeto intencional. De la correlación, acogida en ella, entre el "objeto de la experiencia" y sus "modos de donación" dice Husserl en la "Crisis" misma que su primera manifestación durante la elaboración de las "Investigaciones Lógicas", aproximadamente en el año 1898, lo sacudió tan hondamente, que desde entonces toda la labor de su vida estuvo dominada por la tarea de iluminarla sistemáticamente.⁷⁶ Pero hay *una cosa* que no encuentra su cumplimiento hasta la obra tardía, y tenemos que entrar en ella con algunas palabras someras. Este punto es importante no sólo de suyo, sino también porque muestra que el Husserl "tardío" fue impulsado por la motivación interna de la pregunta por el ser a una ampliación de la problemática semejante a la del Heidegger "tardío", y por cierto, cronológicamente antes que éste.

De pasada, al reejecutar el análisis del objeto singular según la segunda Meditación, ya hemos destacado de la constitución de la cosa, como síntesis pasiva de la multiplicidad noético-noemática hacia el sentido, la constitución de este sentido mismo, como una consti-

⁷⁶ K, 169 nota.

tución que no es simplemente producción (*Leistung*) sino, a una con ello, recepción. A hacer tal diferenciación nos autorizan en cierta manera dos teoremas de las "Meditaciones". Primero, la doctrina, también sostenida en otro lugar, de que el objeto intencional desempeña el papel de "hilo conductor trascendental" en la apertura analítico-intencional de la multiplicidad noético-noemática.⁷⁷ Como tal hilo conductor, el objeto intencional, o el sentido objetual, está *previamente dado* al análisis intencional. Pero este estar *previamente dado* es sólo el reflejo teórico de que el sentido está *previamente dado* a la vivencia analizada y a la constitución que en ella acontece como síntesis pasiva. Así pues, la constitución sintetizante de la cosa presupone la constitución del sentido; la cual, como constitución de la síntesis pasiva en que consiste la "obra" ("*Leistung*") propia de la conciencia, no puede ser por su parte, ni en el mismo entendimiento, *meramente* producción (*Leistung*) de la conciencia. Segundo, el reconocimiento del carácter receptivo de la constitución del sentido y de su diversidad frente a la constitución sintetizante de la cosa quizá resida también en la concepción husserliana de que no sólo está el sentido remitido al yo, sino que también, a la inversa, el yo es lo que es, solamente como yo que tiene algo "en el sentido" (*etwas im Sinne habendes Ich*). El yo es yo trascendental, pero es trascendental sólo en relación a la trascendencia del sentido, la cual es propia de éste por razón de su inmanencia *meramente* intencional.⁷⁸

Sin embargo, ni en las "Meditaciones" ni, en general, antes de la "Crisis", erige Husserl la constitución del sentido, en su diversidad de la constitución sintetizante, en tema aparte; ni tampoco hace expresa la unidad que forman el estar proyectado (*Entworfenheit*) y *previamente dado* (*Vorgegebenheit*), peculiar del sentido. Únicamente consta esto: que el problema de la constitución del sentido del mundo singular nos retrotrae al de la constitución del sentido del mundo. Pero, ¿de dónde viene el sentido del mundo? Esta pregunta la contestan fragmentariamente la "Crisis" y algunos trabajos preparatorios de la misma que datan de 1934.⁷⁹

El "universo de las cosas de percepciones posibles", que hasta ahora ha sido identificado con el horizonte del mundo, y que cierta-

⁷⁷ CM, 87.

⁷⁸ CM, 65.

⁷⁹ Entran particularmente en cuestión los apéndices XXIV y XXV, K, 485-501. Aquí no es posible interpretar a partir de su contexto las tesis sacadas de ellos. Para eso sería menester desplegar la problemática de la intersubjetividad trascendental.

mente es también el universo de todos los actos fundados perceptualmente, se concibe en la "Crisis" como el "mundo respectivamente presente". Pero la palabra "presente" ("*gegenwärtig*") mienta a estas alturas más que el simple ente de ahora a diferencia de lo que yo tuve antes o podría tener luego ante mí. Apunta, por encima de esto, al presente *histórico*, a "nuestro tiempo", en cuanto tiempo entre el pasado histórico mundial y el futuro histórico mundial. "El mundo respectivamente el mundo presente... Pero el presente fluyente es presente de su pasado y futuro mundial universalmente fluyentes. El ser del mundo es un ser modal-temporal".⁸⁰ Tras estas palabras está la concepción del mundo como historia del mundo (*Welt als Weltgeschichte*). Desde ella, lo que hace poco era para nosotros el mundo óntico simplemente (el universo, determinado primariamente como espacial, de las meras entidades presentables) aparece a su vez como simple recorte del universo propiamente dicho: de la historia del mundo. En cuanto historia del mundo el universo adolece, sin embargo, de la misma ambigüedad que le afecta como mundo respectivamente presente. Es por una parte la historia óptica del mundo, el todo de lo que ha acontecido, acontece y acontecerá. Pero por otra parte, y en profundidad, es la historia ontológica del mundo, la historia del mundo mismo o del sentido del mundo. "La historia del mundo mismo, en sí, es historia del mundo en el sentido de la idea infinita".⁸¹ Lo que en esta historia acontece no es ente singular inserto en el mundo, sino justamente ese "ser del mundo" que Husserl ha reconocido como modal-temporal. El sentido o —como también dice Husserl ahora— el logos del mundo no acontece ni sobreviniendo *meramente* a la conciencia histórica, sin intervención de ésta, ni por creación autárquica de la conciencia. Más bien acontece a través del proyecto de mundo de la conciencia —como lo que está *previamente dado* a ella, pero que, sin embargo, no podría ocurrir sin ella.

Más el proyecto histórico del mundo, y con él la constitución específica del sentido, lo lleva a cabo la filosofía. "La filosofía proyecta el logos del mundo, que está *previamente dado*, históricamente *dado de antemano*".⁸² En el lugar de origen histórico de la filosofía, en el helenismo,⁸³ el logos del mundo es *previamente dado*, mediante el mito, al proyecto filosófico. Para el proyecto de toda filosofía pos-

⁸⁰ K, 494 (Apéndice).

⁸¹ K, 501 (Apéndice).

⁸² K, 491 (Apéndice).

⁸³ K, 72.

terior, el sentido de mundo previamente dado es el que los filósofos anteriores han proyectado.⁸⁴ Por ello, la auténtica filosofía sólo puede llevarse a cabo en el diálogo con su historia propia. En razón de esta "retropregunta" ("*Rückfrage*")⁸⁵ por la tradición, la existencia del filósofo es "en un sentido muy particular histórica".⁸⁶ Es porque la historia misma del mundo se lleva a cabo en la historia de los proyectos filosóficos, a través de los que se constituye en cada caso la historia, por lo que sólo estamos, según la "Crisis", "en el acontecer histórico" cuando tomamos parte en el "pensar de los que filosofan unos para otros y, supratemporalmente, unos con otros".⁸⁷

VI

Así, Husserl. Está de más señalar detalladamente la cercanía de este precisamente su pensamiento posterior al problema central de Heidegger. También resulta claro, por lo demás, que Heidegger es injusto al decir en la introducción a una monografía sobre su obra, recientemente aparecida,⁸⁸ que "la historicidad del pensar ha permanecido totalmente extraña" a la fenomenología de Husserl. Este aserto simplifica la realidad histórica, lo mismo también que la observación, hecha a continuación, de que le pregunta por el ser desplegado en "Ser y Tiempo" se ha separado de la fenomenología de Husserl. El derecho a tales manifestaciones (cuyo valor enunciativo debería, por cierto, sobreestimarse tanto menos, cuanto hay frente a ellas apreciaciones de los inicios de Husserl muy positivas) en modo alguno se lo disputamos a Heidegger con la intención de marcarlo como epígono de Husserl. Al contrario: la profundización de la "pregunta por el ser" planteada por Husserl nos debería ayudar precisamente a percatarnos de lo "nuevo" respecto a la filosofía trascendental con que se topa Heidegger en su radical planteamiento ulterior de esta pregunta.

El elemento general en que está inmerso lo "nuevo" de la *ontología fundamental* frente a la fenomenología de Husserl, previamente dada a ella, parece ser la "facticidad".⁸⁹ Esto significa, nega-

⁸⁴ K, 491 (Apéndice).

⁸⁵ K, 489 (Apéndice).

⁸⁶ K, 488 (Apéndice).

⁸⁷ K, 72.

⁸⁸ RICHARDSON W., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. Den Haag 1963.

⁸⁹ Cfr. LUDWIG LANDGREBE, *Phänomenologie und Metaphysik*, pp. 94 ss.

tivamente, que el "avance" de "Ser y Tiempo" allende la fenomenología de Husserl no consiste, en todo caso, en la apertura de ese momento del "ser ahí" (*Dasein*) que Heidegger caracteriza como "proyecto" configurador de mundo.⁹⁰ También el proto-yo que intente el sentido tiene ante sí al ente mundanal sólo en el proyecto de mundo. En este respecto, Heidegger puede oponer y, a la vez, anteponer el ser-en-el-mundo del existente humano a la intencionalidad del yo solamente porque interpreta la referencia intencional como comportamiento amundano de un sujeto aislado frente a un objeto aislado, degradando así de antemano el concepto husserliano de la intencionalidad a un nivel inadecuado. En cambio, pone la intencionalidad del ego trascendental sobre un fundamento verdaderamente nuevo por medio de la facticidad (*Faktizität*), la cual, como "carácter de yecto" ("*Geworfenheit*"), no es la factualidad (*Tatsächlichkeit*) del ente trascendentalmente constituido, sino que, antes bien, posibilita esta constitución.⁹¹ Con su inclusión pasa Heidegger por debajo de la alternativa husserliana entre yo psico-"humano", que es un *factum* ordenado en el mundo, intramundano, y yo trascendental, que no tiene otra referencia al mundo que la del proyecto de mundo. Pone al descubierto lo que, omitido por Husserl, se oculta entre la intramundaneidad y la extramundaneidad como algo cualitativamente diferente de ambas: el "ser-en-medio-del-ente" o el estar remitido (*Angewiesenheit*) al mundo óntico,⁹² en cuyo mundo debe encontrarse el ente constituyente de mundo para poder tender sobre él la red de su proyecto trascendental u ontológico de mundo.

Después de la "vuelta" ("*Kehre*"), el concepto de "facticidad" pierde, ciertamente, su transparencia literaria, pero la cosa mentada por él gana una significación aún mayor. Sólo que la cosa misma se ha transformado. Si está permitido inscribir su nueva posición en el sistema de coordenadas de la ontología fundamental, abandonado por ella, tal vez pueda decirse: la facticidad no es desde ahora simple "carácter de yecto" (*eworfenheit*), como momento que, aunque perteneciendo al proyecto, es no obstante distinto de éste; en

⁹⁰ Esto también lo consigna con decisión Landgrebe. *O. c.* p. 89.

⁹¹ Cfr. ED. HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie*. Hrsg. v. Walter Biemel Den Haag 1962 (Husserliana Bd. IX) pp. 600 ss. (carta de Heidegger a Husserl, del 22 octubre 1927, junto con anexo I). Sobre esto: Walter Biemel, *Husserls Encyclopaedia Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*, en *Tijdschrift voor Philosophie*, XII (1950) pp. 246 ss.

⁹² Cfr. especialmente MARTIN HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, pp. 42 ss.

vez de eso, se ha hecho *una* con el proyecto en el sentido de estricta identidad. El ser-ahí ya no es meramente proyecto yecto (*geworfener Entwurf*) y estado de arrojado (*eworfenheit*) basado en proyecto, sino que *como* proyecto que es esencialmente, también es esencialmente ser-proyectado (*Entworfenwerden*). Con ello, la facticidad, a la que la trabazón con el mundo óntico mismo daba en "Ser y Tiempo" un acento óntico, ha ganado la dimensión ontológica que le estaba reservada desde un principio. Verdad que también se ha transformado el proyecto: ahora es —para aducir sólo *una* de las expresiones usadas por Heidegger en este contexto el "recordar" (o "pensar-en": "*Andenken*") el ser. Pero esta su cambiada faz es la que le da su identidad con la facticidad. Como ser-proyectado (*Entworfenwerden*) sólo puede ser pensar del ser (*Andenken*) porque es el "avencimiento" (o "apropiamiento": "*Ereignis*") justo del ser, cuyo pensar él lleva a cabo. Él "proyecta" al ser sólo como a algo que se le destina (o envía: *zuschickt*) y que, en el destinarse, se lo apropia (o hace avenir: *ihn selber ereignet*) a él mismo. Él es el "destino" ("*Geschick*") del Ser.

Tampoco el pensamiento heideggeriano de la facticidad es, ni a la altura de "Ser y Tiempo" ni en su estadio tardío, nuevo frente a la fenomenología de Husserl, si por "nuevo" se entiende que no aparece para nada en el filosofar husserliano. La previa forma fenomenológico-trascendental de su acuñamiento analítico-existencial incluso está a la superficie. El *ego* trascendental e, según Husserl, el "ego respectivamente mío", si bien esta respectividad de mío resulta tener, en oposición a la del ser-ahí, un carácter ante-personal, en comparación con el yo de los pronombres personales. Como yo respectivamente mío está, no obstante, determinado por la facticidad, individualidad e historicidad. Al atribuir Husserl estos caracteres al *ego* trascendental, no anticipa, ciertamente, el afectivo (*gestimmten*) "ser-en-medio-del-ente" en que hace residir Heidegger la facticidad del ser-ahí *qua* deyección (*Geworfenheit*). El salto a este tipo de mundaneidad lo impide la equiparación fenomenológico-trascendental de mundaneidad (*Weltlichkeit*) y mundanalidad (*Mundantät*), entendida ésta como existir cósicamente en el mundo ya constituido. Pero por lo que atañe a la facticidad, como destino del ser, y a la historicidad, como "destinación" ("*Geschicklichkeit*"), Husserl la piensa de antemano cuando, según hemos visto, trata en sus últimos años de acercarse más al secreto del sentido del ser como unidad de estar proyectado y previamente dado, y correlativamente,

a lo más propio de la constitución de sentido como unidad de producción y recepción.

Pero entonces, ¿con qué derecho podemos designar el pensamiento de la facticidad como lo "nuevo" del pensar inaugurado por Heidegger? Hasta qué punto se eleva sobre los otros pensamientos que Husserl, igual que él, ha preparado? ¿No acabamos de exponer que también en este caso se trata únicamente de la explicación de un inicio que está implicado ya en la fenomenología trascendental? ¿Cierto. Pero, con todo, debemos hablar de algo "nuevo", por que la explicación de *este* inicio hace saltar la concepción básica de la fenomenología trascendental, impulsándola hacia una nueva figura de la filosofía. La radicalización de la facticidad trascendental del ente constituyente del mundo, co-motivada por el influjo de Kierkegaard, fue la que obligó a traducir la egología de Husserl a la autología de "Ser y Tiempo".⁹³ Igualmente, fue la completa manifestación de la facticidad del pensar como destino la que, con la inversión del camino ontológico-fundamental del ser ahí al ser, provocó aún más decididamente que antes la suspensión de la aprioridad absoluta de la conciencia "pura", produciendo así el fin de la filosofía trascendental, que Husserl había tomado de la tradición moderna, y todavía seguía actuando sobre "Ser y Tiempo".

(Traducción de Ramón CASTILLA LAZARO)

⁹³ Parece que su intelección en el carácter de facticidad del ser-ahí la debe Heidegger en último término al estudio de Kierkegaard, Landmann, *De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankes*. Freiburg i. Br. 1962 (Orbis Academicus I/9) pp. 496 ss.