

EL EMPIRISMO TRASCENDENTAL

Su raíz en la fenomenología de Husserl y su despliegue como filosofía dialógica rigurosa[†]

JOSÉ ECHEVERRÍA

*Du sagtest leben laut und sterben leise
und wiederholtest immer wieder: Sein.*

*Tú dijiste en voz alta vivir y morir en voz baja
y volviste a repetir: ser.*

RAINER MARIA RILKE.*

1

Las personas nacidas en América Latina que han alcanzado mi edad, y aun algunas bastante más jóvenes que yo, crecimos y nos formamos, si así puede decirse, bajo el imperio de la filosofía positiva. No siempre estuvimos enterados de las corrientes de pensamiento que contra dicha filosofía se alzaron en Europa, tras el interludio del neo-kantismo; y, cuando lo estuvimos, no siempre logramos de partida asimilarlas. Quienes no éramos positivistas de escuela, participábamos de aquello que Francisco Romero llamó el "positivismo difuso", esto es, del positivismo convertido en cómodo sentido común de aquellos años. Entre las notas sobresalientes del positivismo habría que situar: su empirismo, su realismo, su resuelto propósito de atenerse a los hechos y de apartarse de la tendencia especulativa propia de las filosofías idealistas; además, y vinculado a lo anterior, su científicismo, su apología, cuando no su

[†] Versión corregida de la conferencia dictada el 14 de diciembre de 1988, con motivo de las Jornadas que la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile dedicó al pensamiento filosófico de José Echeverría (12 al 15 de diciembre de 1988). Van, al final, varias decenas de notas que contienen referencias bibliográficas y algunos desarrollos laterales de los temas tratados en el texto. El autor aconseja no interrumpir la lectura de éste para leer las notas, destinadas a quien pudiere interesarse por ellas en una eventual segunda lectura.

* Rilke, *Das Stundenbuch*, Buch I, en *Gesammelte Werke*, t. II, p. 179.

idolatría, del saber científico-causal, que venía a disipar con su luz el oscurantismo y las viejas supersticiones. El positivismo fue, en su hora, un nuevo modo de iluminismo.

A principios de este siglo, dos grandes pensadores, francés el uno, alemán el otro, exhibieron las limitaciones del positivismo, situándose, sin embargo, en continuidad con él: Bergson y Husserl. Más adelante será oportuno decir alguna palabra sobre Bergson. Me parece conveniente destacar ante todo la actitud filosófica de Husserl y el modo como el *empirismo trascendental*, del que luego he de tratar, la hace suya al par que la supera.

Para Husserl, el positivismo, en su empeño por hacer entrar lo real en relaciones causales, a fin de que ello resultara explicable y previsible, empobrecía la experiencia. Por esto, tal filosofía habría de desconocer la autonomía de la lógica, por ejemplo, frente a la psicología, puesto que pretendía derivar aquélla de hechos psíquicos. Pero lo que Husserl, el primero al menos, cumplió frente al positivismo fue una *Aufhebung*, fue una negación que conserva. Le reprochó su reduccionismo: quiso mostrar la realidad como se da, rebosante de sentido, antes de que pretendamos hacerla entrar en esquemas causales. De allí su imperativo: "¡a las cosas mismas!", que implicaba dejar de lado, poner entre paréntesis, según la expresión que la fenomenología husserliana acuñó, todo lo ajeno a estas cosas tal como la experiencia las capta. Quiso fundar un empirismo abierto a lo cualitativo y a lo valórico, más fiel a la experiencia vivida que el que el positivismo proclamaba. De donde la célebre declaración de Husserl: "nosotros somos los verdaderos positivistas". Pero, a la vez, la fenomenología quiso extremar la exigencia positivista de cientificidad en el filosofar; más aún: a ella agregó la aspiración a la apodicticidad, a la indubitabilidad.

Se dice de una sentencia o proposición que es apodíctica o indudable cuando resiste necesariamente a la duda. Al reclamar la apodicticidad para la filosofía, Husserl hubo de ver el parentesco de la *epojé* de la fenomenología eidética con la duda cartesiana. Y en busca de tal apodicticidad, dio, al igual que Descartes, en el *ego cogito* como evidencia primigenia y ejemplar. Tal fue el paso de la fenomenología descriptiva, que se limitaba a aislar esencias, a examinarlas y delimitarlas, mediante el método de la variación eidética, a otro modo de fenomenología que Husserl denominó *fenomenología trascendental*. El acentuado empirismo de aquella primera fenomenología, su realismo, cedió el paso a un idealismo.¹ Teniendo Husserl la evidencia del *ego*

sum, se pregunta cómo es posible obtener la evidencia de que hay otros sujetos; de que hay en general cosas reales, provistas de toda aquella riqueza y complejidad que la fenomenología eidética había exhibido; de que hay, en suma, *mundo*.

No procedía, para Husserl, adoptar el itinerario de las *Meditaciones de filosofía primera* de Descartes, esto es, el que va del *ego sum* a la existencia de Dios; de la veracidad de Dios a las ideas claras y distintas que ella avala; de la idea clara y distinta de las cosas materiales entendidas como mera extensión, apoyándose nuevamente en la veracidad divina, a la existencia de estas cosas, tenidas por máquinas de que la física matemática puede tratar y que la nascente tecnología habría de manejar.

No era procedente para Husserl adoptar tal itinerario, ante todo porque el propósito filosófico de Descartes —esto es: el de conciliar la verdad científica con la verdad religiosa, derivando aquélla de ésta — no era el suyo. A comienzos del siglo XX, el pensamiento científico había adquirido ya tal prominencia y prestigio que no requería una fundamentación filosófica ni necesitaba reclamar un lugar dentro de una concepción religiosa del universo. El problema se había invertido: la filosofía aspiraba a presentarse con la rigurosidad de las ciencias y, acaso, dada la avasalladora expansión del pensamiento científico, a poder reservar aún algún lugar para lo religioso. Por tanto, lo que Husserl retiene de Descartes es, *grosso modo*, el contenido de las dos primeras *Meditaciones metafísicas*; es, tras el proceso purificador de la duda, la apodicticidad del *ego cogito*, convertido ahora, por asimilación del legado kantiano, en conciencia trascendental. No se dirige de allí Husserl a la pregunta por Dios, lo Perfecto, sino al examen de los *cogitata*, de las vivencias de la conciencia trascendental, con la esperanza de encontrar una vía para salir del *solus ipse*, en el que se halla sólo provisionalmente según su esperanza. Los adeptos de Husserl dirán que encontró esta vía. El *empirismo trascendental* prefiere decir que creyó encontrarla. Expone Husserl su secuencia detenidamente en las *Meditaciones cartesianas*, versión ampliada de las conferencias que dictó en París en 1929.

El proceso de Husserl en la quinta de estas *Meditaciones* se puede resumir en cinco pasos:² (1) De la conciencia inmediatamente activa de mi cuerpo único a la aprehensión asimiladora del conjunto de *nóemas* que presentan un cuerpo ajeno similar al mío;³ (2) De este cuerpo ajeno, dado como un *illic* frente al *hic* del mío, a la del ego ajeno, activo en él y por él;⁴ (3) De este ego ajeno y otros similares a la evidencia de

que yo soy para cualquiera de ellos un *illic* respecto del *hic* que ellos son para sí;⁵ (4) De esta reciprocidad intermonádica a la constitución de una comunidad intermonadológica;⁶ (5) De esta comunidad —también llamada intersubjetividad trascendental— a la constitución de un mundo concordante y coherente para todos y de un tiempo cósmico.⁷

Desde el punto de vista del *empirismo trascendental*, se puede observar que esta secuencia no da con su meta, pues Husserl no logra salir efectivamente del ámbito de los *cogitata*, debido a que el cuerpo ajeno y el *ego* ajeno también son *cogitata*, por lo que el mundo al que Husserl pretende acceder, y que califica de “objetivo”, es sólo un mundo pensado, un *cogitatum* más, no es el mundo real. La fenomenología, según esta crítica, no logra sobrepasar el nivel, en sus términos, de una mera *egología*.

2

Téngase en cuenta, además, que pocos filósofos se sintieron atraídos por las exigencias de rigor de Husserl.

En Alemania, en Francia, en España, comenzaron a florecer, o continuaron floreciendo, con prescindencia del problema que Husserl planteaba, las alegres filosofías de la vida y luego ocuparon el escenario las más sombrías filosofías de la existencia. En el ámbito de la escuela fenomenológica, se dio el alejamiento progresivo de Max Scheler y muchos otros. Se dio, en especial, lo que Husserl sufrió, a la postre, como una penosa deserción: me refiero a la publicación de *Ser y tiempo* de Heidegger, su discípulo predilecto, su colaborador y protegido.

El capítulo 1 de la Introducción de *Ser y tiempo* se titula: “Necesidad, estructura y preeminencia de la pregunta por el ser”. Y el § 1: “Necesidad de reiterar expresamente la pregunta por el ser”. El texto comienza afirmando que esta pregunta está hoy caída en olvido. Agrega poco después que el ser por el que se pregunta es el de los entes, esto es el de todas aquellas cosas de que hablamos, que mentamos. Mas la pregunta por el ser se genera en un ente y se dirige a un ente; este ente es, dice Heidegger, el ente que somos en cada momento nosotros mismos.⁸ A este ente lo denomina *Dasein*, término traducido por José Gaos como “ser ahí”.⁹ Tenemos, pues, en los inicios de este libro, la afirmación de que la pregunta que el autor va a tratar de esclarecer encuentra su punto de partida en un ente reflexivo —puesto que dirige

a sí mismo la pregunta— y que este ente soy yo, yo mismo. La pregunta por el ser es la pregunta por nuestro propio ser, escribe Heidegger.¹⁰ Todo ello podría haber indicado que *Dasein* iba a ser, para Heidegger, la conciencia trascendental de que Husserl venía tratando, la cual, al curvarse reflexivamente sobre sí, se hace cuestión de su propio ser; una meditación filosófica en la dirección de Husserl, aportando interrogaciones no planteadas por éste de un modo expreso, podría haberse abierto. *Dasein* habría sido así el nombre dado por Heidegger, para los fines de su propio filosofar, al *ego cogito* de su maestro.

Mas he aquí que, al comienzo del § 4, Heidegger declara que lo que designa como *Dasein* es el hombre¹¹ y que a éste lo es inherente *ser en el mundo*.¹² El arduo problema con el que Husserl venía esforzándose, el de obtener a partir de la conciencia trascendental indubitable una evidencia de igual indubitabilidad respecto de lo que él llama “mundo objetivo” aparece, de este modo, escamoteado por la declaración tajante, desprovista de fundamentación suficiente, que hace Heidegger de que el *Dasein* es el hombre, el ente hombre que está en el mundo con otros entes y desde luego con otros hombres (*Mitsein*).

Hay pasajes en las *Meditaciones cartesianas* que pueden leerse como reproches velados, como discretas amonestaciones o como llamadas al diálogo, que Husserl dirige a Heidegger.¹³ En *La crisis* la reprimenda, acaso contenida en las *Meditaciones*, se torna, para quien sepa descubrir este sentido, recriminación y hasta invectiva. Husserl alude, por ejemplo, a la irracionalidad mala, propia de “la estrechez de corazón”, y a esa “razón perezosa” que rehuye el combate requerido para el esclarecimiento de la verdad.¹⁴ Expresiones como éstas no parecen poder entenderse como dirigidas contra una doctrina, sino más bien contra la persona que expone la doctrina. Tal cambio de tono cabe atribuirlo, a mi parecer, a la trayectoria de Heidegger, en especial a partir de 1933.¹⁵

3

No ha llegado el momento —dado el gran número de inéditos de Heidegger que aún se desconocen— en que sea posible pronunciar un juicio que aspire a ser justo sobre el valor histórico de la obra meritoria y fecunda, por cierto, de este filósofo.

Aquí me he de limitar, procurando resumir al extremo, a dos temas de *Ser y tiempo* que dicen relación con lo que luego he de exponer:

lo que Heidegger escribe sobre la muerte, es el uno, y su tratamiento de la pregunta por el ser, el otro.

En numerosos pasajes de *Ser y tiempo*, por ejemplo en el § 61, expresa Heidegger que la muerte es la aniquilación del *Dasein*, su absoluto *no ser*. Se comprende bien que así haya de afirmarse si el anticipar la muerte, el preocuparse o *pre-ser-se* de ella, nos crea esa angustia que, según Heidegger, nos arranca del *das man* anónimo, de la nihilidad cotidiana impropia y confiere autenticidad a nuestra existencia. Sin embargo, en el § 49 de *Ser y tiempo*, Heidegger usa su célebre distinción entre lo *ontológico* y lo *óntico* de modo tal que puede decir: “El análisis *ontológico* del ‘ser relativamente al fin’ no prejuzga... ninguna posición existencial frente a la muerte. El hecho de definir la muerte como fin del *Dasein*, es decir, del ‘ser en el mundo’, no hace recaer ninguna decisión óntica sobre si es posible ‘después de la muerte’ otro ser, superior o inferior, sobre si el *Dasein* ‘sobrevive’ o incluso ‘perdurando’ es ‘inmortal’... Quede aquí pendiente si semejante problema representa o no una posible cuestión teórica”. La exégesis ontológica de la muerte dentro del más acá es, según Heidegger, anterior a toda especulación óntica sobre el más allá.¹⁶ La ambigüedad del pasaje mencionado queda acentuada por el prurito de Heidegger de poner entre paréntesis los términos más significativos —en dicho pasaje “ser relativamente al fin”, “ser en el mundo”, “después de la muerte”, “sobrevive”, “perdurando” e “inmortal”— con lo que el lector queda perplejo en cuanto a si la locución empleada debe entenderse como es sólo entenderla o bien si ella significa algo diferente que el autor no quiere, o no puede, pese a que quiere, precisar. Por esta ambigüedad sobre el tema de la muerte y la inmortalidad, logró Heidegger, de hecho, fuera éste o no su propósito, la amplia y elogiosa audiencia con que ha contado en los medios cristianos. Sacerdotes católicos como los padres Demske, Boras, Richardson y otros, teólogos como Karl Rahner y John Macquarrie, entre muchos, se han declarado sus discípulos o le han dedicado panegíricos.¹⁷

Por cierto, la distinción entre un plano *ontológico*, que se ceñiría al más acá, y otro *óntico*, en que la supervivencia en un más allá sería posible, en manera alguna aclara las cosas. Pues lo que, según Heidegger afirma, podría sobrevivir a la muerte, es ya sea el ente llamado *Dasein* u otro superior o inferior, y si se dice de estos entes que *son* o *pueden ser* en un más allá, es ineludible el problema *ontológico*, vale decir, la pregunta por el ser de tales entes en su supervivencia y por el ser de

esta existencia más allá. No parece legítimo, en los términos de las exigencias de Heidegger, considerar entes, entes que son —esto es *lo óntico*—, con independencia de la comprensión de su ser— que es *lo ontológico*.¹⁸

Cabe indagar, por fin, qué respuesta ofrece Heidegger a esa pregunta “olvidada” que interroga por el ser. En verdad, *Ser y tiempo* se presenta como una aguda y sugestiva analítica del *Dasein*, del existir humano, pero no enfrenta ni mucho menos esa pregunta que el autor pretende rescatar del olvido. Al término de las 500 páginas de la obra, Heidegger declara que el problema fundamental está todavía embozado. Y enuncia estas preguntas: “¿Cómo está estructurado *positivamente* el ser de la ‘conciencia’ para que resulte incongruente con él el hacer de la conciencia una cosa?...” “¿Cabe ni siquiera buscar la respuesta mientras siga sin plantear ni aclarar la *cuestión* del sentido del ser en general?” *Ser y tiempo* termina poco después con esta interrogación que cabría suponer, por el título mismo, que ya hubiese sido dilucidada: “¿Se revela el *tiempo* también horizonte del *ser*?”¹⁹ Pudo esperarse que en la anunciada Segunda Parte de lo publicado en 1927 la pregunta inicial sería por fin abordada. En 1952 Heidegger declaró que no habría Segunda Parte. ¿Tendremos, pues que resignarnos con esta afirmación inicial de Heidegger (§ 1, nº 2) en orden o que “el concepto de ‘ser’ es indefinible?”²⁰

Si así es, resulta pertinente recordar aquí, para referirlas a Heidegger, estas sentencias del *Tractatus* de Wittgenstein, expresadas mucho antes y en un contexto diferente: “Si se puede plantear una cuestión, también se *puede* responder”, y sobre todo esta otra con que la obra termina: “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse”.²¹

Heidegger no da respuesta a la pregunta sobre el ser ni tampoco, en rigor, profundiza en la pregunta misma. Y ello se comprende, puesto que “ser” está presente o implícito, como verbo, en todas nuestras oraciones. ¿Cómo aislar tal verbo de aquello que con él se dice evitando que quede un “es” vacío, que nada denota, del que sólo se puede predicar algo reiterando el sujeto *ser*, afirmando que, en efecto, “el ser es”? Para afirmar algo del ser habría que situarse más allá de él. ¿Será esto requerir hablar del ser desde la nada, desde lo que no es, desde lo no ente? A partir de Parménides hemos sabido que esta vía es impracticable, impensable en rigor. Tentados nos sentiríamos de dar la pregunta misma por vacua, si no dispusiéramos del *estar*, que no es el ser. Pero esta interrogación por el ser desde el *estar* aparece vedada a

quien no filosofa en alguna de las lenguas latinas que se hablan en la Península Ibérica y en Iberoamérica. Volveré sobre esto.

4

El *empirismo trascendental*, a la vez que acepta la herencia yacente de Husserl, rechazada por Heidegger, se hace cargo de la pregunta de éste por el ser. A tal fin, toma precisamente su punto de partida en el *estar*, que no es negación del ser, pues lejos de eliminarlo o evacuarlo, lo deja subsistir y lo preserva.

A diferencia del verbo *ser*, el verbo *estar*, derivado del latín *stare*, que significó "estar de pie", apunta hacia lo contingente y pasajero, como las estaciones en un trayecto, o en el curso del año, que pasan, como los estados de ánimo, cambiantes, como el estado civil, que se altera, como la estatua, que podría caerse de su socalo o derrumbarse, como lo estable, amenazado de perder esta estabilidad suya. Es de la esencia del estar el que no se pueda contar con él del todo: se muestra contra el fondo de la *posibilidad de no estar*. Estamos en esta sala, pero dentro de un rato nos iremos de aquí. Estamos hablando, pero pronto nos callaremos. Estamos despiertos, pero más tarde nos quedaremos dormidos.

El *estar* se da bajo el modo de experiencias diversas. El *empirismo trascendental* comienza, pues, su peculiar itinerario con un examen de la experiencia, aplicando el método fenomenológico de la variación eidética.

Obsérvese, ante todo, el alcance histórico que tal postura filosófica puede tener. En el inicio de la época moderna, en el siglo XVII, marcado por una rebeldía contra la tradición escolástica, ocurre, como todos saben, una bifurcación en el filosofar en cuanto al punto de partida del conocimiento. Para Francis Bacon y la corriente empirista que de él arranca, el fundamento cierto del conocimiento es la experiencia y el proceso que lo genera es la inducción. Para Descartes y el racionalismo subsiguiente del continente europeo, tal fundamento reside en la razón, que, en el caso preciso de Descartes, obtiene evidencias a partir del proceso de una duda generalizada y hasta hiperbólica. Pues bien, para el *empirismo trascendental*, que tiene la pretensión de clausurar la época moderna, la raíz del conocimiento apodíctico, es efectivamente, como quiere el empirismo, la experiencia, pero es una experiencia

sometida a examen racional riguroso en su propia definición o esencia, en lo que la constituye como tal.

La corriente filosófica mentada viene a preguntar: ¿habría *experiencia* si nadie la tuviera? Resulta obvio que “experiencia que nadie tiene” es igual a “ausencia de experiencia”, por lo que es necesario concluir que toda experiencia lo es de alguien, radica en alguien. Nueva pregunta: ¿sería la *experiencia* tal si en ella nada se diera o exhibiera? Es igualmente manifiesto que “experiencia de nada” equivale a decir “no hay experiencia”, que aquella locución suprime o anula la posibilidad misma de la experiencia. De aquí se infiere, en forma rigurosa, que toda experiencia lo es de algo. Podríamos concluir entonces que la experiencia, por su esencia misma o definición, vincula a un alguien con un algo. ¿Significa esto decir que toda experiencia tiene un sujeto y un objeto?

El empirismo trascendental rechaza, como tergiversadora, la distinción usual entre “sujeto” y “objeto”, por tanto entre subjetividad y objetividad. La rechaza en virtud de un análisis de lo que estos términos significan. *Subjectum*, en efecto, es aquello que subyace al acto de echar, arrojar, lanzar, disparar, *jacio, jacis; subjectum* no es, pues, el que *yecta —jactans—* sino el que está por debajo, sujeto, sujetado, sumiso, sometido como súbdito (*sujet* en francés, *subject* en inglés); verdad es que si se le quiere levantar y conferir relieve, se puede decir del *subjectum* que es el fundamento rector del *yectar*, pero hay mucho de artificioso en esta elevación del sentido servil originario al señorial. En cuanto al *objectum* —del verbo *obicere*: echar por delante— aparece como aquello a que el *yectar* tiende como a su meta, pero a la vez ha adquirido el sentido de algo pasivo, disponible, manejable, en caso alguno, salvo usos pocos frecuentes (como “el objeto de amor” en el teatro clásico francés), el de una presencia viva frente a nosotros. Sea lo que fuere de este escrúpulo terminológico, lo importante para el *empirismo trascendental* no es el sujeto, no es el objeto, es el *yectar* mismo, es el trayecto, sin privilegiar sus extremos a tal punto que del uno haya de desprenderse el otro.

Allí donde se suele decir “sujeto”, parece lícito, a primera vista, poner la palabra “yo”, *ego*, como Descartes, como Husserl tras él. Mas el *empirismo trascendental*, que a partir del *estar* aspira al *ser*, cae en cuenta de que el “yo”, sobre todo si en él se ve sólo un flujo de vivencias, carece de entidad suficiente para la función que está llamado a asumir. En otras palabras, halla al “yo”, al *ego*, inmerso en el *estar*, con su nombre y apellido, con su estado civil y profesión, con sus

estados de ánimo y los episodios varios de su biografía, según queda de manifiesto al decir “yo estoy de visita”, “yo estoy enfermo”, “yo estoy cansado”, etc. Por esto, en vez de “sujeto” y en vez de “yo” el *empirismo trascendental* prefiere, para designar al yo reflexionante en unidad con el yo reflejado, la voz *sí mismo*. El decir *sí mismo*, en lugar de “yo” o *ego*, indica hacia un centro de imputación de experiencias o vivencias como propias, que no se disuelve en ellas; indica, además, hacia una estructura reflexiva, que es la mía, pero despojada de mi estar y mis estados, siempre episódicos y anecdóticos, de modo tal que resulta apropiable por cualquier otro. El *sí mismo* puede manifestarse —y de hecho se manifiesta— en varios “yo” diferentes unos de otros y hasta en pugna unos con otros, pero imputables todos, a la postre, a *mí mismo*. El que muchos artistas —Stendhal, Schubert, Fernando Pessoa, entre otros— hayan atribuído nombres distintos a estos “yo”, generando entre ellos un juego lúdico o dramático, confirma algo que es, para todos, una experiencia común.

La experiencia de otro, si otro hubiera, lo que pronto será tratado, se ha de hacer presente en la del *sí mismo*, confirmándola o en conflicto con ella. Que el *sí mismo* es resulta, por tanto, evidente, indudable. Esto es lo que Descartes pretendió afirmar, pero que sólo expuso de modo defectuoso, y que Husserl recibió de él. Pero, a partir de esta evidencia primordial, el uno y el otro filósofo se orientaron hacia el polo contrapuesto de la experiencia por vías objetables y, en el caso de Husserl, poco convincentes. Tal vez, el mayor error de Husserl fuera el de identificar su *ego cogito* con la “conciencia”. Pues la conciencia, por *intencional* que se afirme que ella es, se presenta como una “esfera”, en palabras de Husserl: como un ámbito cerrado;²² y una vez que este ámbito se cierra no hay ya manera de salir de él.

¿Pudo evitarse el itinerario en verdad circular de Descartes,²³ con ese Dios que valida los principios por los que se le prueba, con su reducción del mundo material a lo extenso y cuantificable de la física matemática, sin caer en la aporía de Husserl?²⁴

El *empirismo trascendental* responde sí, porque destaca una esencia de que Husserl echa mano desde el comienzo, pero que no somete a descripción eidética. Dice Husserl “*cuerpo ajeno*”, diferente del propio, “*ego ajeno*” al *ego cogito*, pero no examina ni analiza qué es este ser “ajeno”, qué es esta *alteridad* u *otredad* que enfrenta en sus *cogitata* mismos, como *nóema*, al *ego cogito*.

Es verdad que, desde Descartes hasta Husserl, todos los que no han

soslayado el problema han privilegiado el *ego cogito* reflexivo trascendental debido a su apodicticidad. Y aunque, frente a la conciencia del *ego cogitans* se dan, para Husserl, correlatos intencionales como ajenos a él, siempre es posible que pueda sobrevenir otro que recuse la pretensión de cada uno a la alteridad, exhibiendo que se trataba sólo de una alteridad ilusoria y engañosa, en suma pensada por el propio *ego*.

El *empirismo trascendental* adopta un enfoque diferente y nuevo: a partir del *ego cogito* reexaminado críticamente y denominado ahora *sí mismo*, erige en tarea filosófica primordial un examen riguroso precisamente de este proceso de sucesivas impugnaciones o contradicciones por las que el fenómeno que se presentaba como ajeno queda reducido a mera emanación del *sí mismo*. Al designar cada momento de este proceso de recusaciones con la rica palabra castellana *des-engaño* (así, con guión), indica hacia su verdadero carácter. Pues siempre que se impugna un dato como engañoso en cuanto a su pretensión de otredad frente al *sí mismo*, como inmanente, por tanto, respecto de éste, siempre, en otras palabras, que el *desengaño* se hace presente, el salir del engaño respecto de un dato, el desengañarse de él, afirma la verdad de la pretensión de otredad del nuevo dato que recusó la de aquél. Tenemos así que, frente a lo que Husserl llama "la subjetividad trascendental", y que el *empirismo trascendental* nombra como el *sí mismo*, hay inevitablemente, apodícticamente, por la naturaleza misma del proceso de recusaciones sucesivas, algo ajeno, algo que no es del *sí mismo*, sino de *lo Otro*. Lo que es apodíctico no es, pues, sólo el *sí mismo* y sus *cogitata*, sino el vínculo, el *trayecto* entre el *sí mismo* y *lo Otro*, el ímpetu del *sí mismo* hacia *lo Otro*, el proceso de presentaciones de *lo Otro* ante el *sí mismo*.

Lo fundamental e inicial no es, pues, el yo, la subjetividad, la "conciencia" del idealismo, ni siquiera el *sí mismo* que el *empirismo trascendental* prefiere decir: es el *sí mismo/lo Otro*, esto es, la conjunción de dos entes provistos de idéntica apodicticidad en ese trato recíproco suyo inevitable que es el *trayecto*. Quedan desprovistas de eficacia expresiones como *ego cogito* trascendental, subjetividad trascendental, conciencia trascendental, pues la conciencia del *sí mismo* aparece, por su propia condición, de partida, como fuera de sí, como arrojándose a *lo Otro*, como acogiendo a *lo Otro* y en diálogo con él. Este diálogo no es, pues, conciencia: es *experiencia* —de aquí *empirismo*—, y es condicionante respecto de cualquier experiencia par-

ticular que necesariamente se inscribe en sus términos —de donde el adjetivo *trascendental*—; es condicionante, más aún, respecto de aquello que llamamos *mundo*, según se verá dentro de poco.

Recapitulemos primero.

El *empirismo trascendental* partió del estar, de las experiencias varias que nos ocurren y que son nuestros “estados”. Examinó la estructura de la experiencia misma. Pudo exhibir así, como propio de cualquier experiencia posible, el que ella sea vínculo, cópula, de dos entes necesarios—el *sí mismo* y *lo Otro*— cuya conjugación se ofrece con la más plena apodicticidad. La experiencia radical *sí mismo/lo Otro* subyace a cualquier otra experiencia posible y se manifiesta en todas; es condición de la posibilidad misma de que ellas se den, y es por lo que se dice precisamente que este *empirismo* es *trascendental*. Más: puesto que el *sí mismo* y *lo Otro* en su tensión polar, se excluyen, a fuer de indubitables, de la contingencia, puesto que se excluyen por ello de la posibilidad de *no ser*, se ha superado el estatuto ontológico del *estar*, se ha logrado el acceso al *ser*. Así comprendido, el *ser* se presenta como la base de legitimación del *estar*, y no al revés. La pregunta que interroga por el ser, esa pregunta que Heidegger pretendía rescatar del olvido, es respondida por el *empirismo trascendental* de este modo: por debajo del *estar*, como sustrato de él, el ser, el ser de verdad, es, primordialmente, *sí mismo/lo Otro*, unidad de lo dual, estructura ontológica radical y originaria.

Cabría aquí, empero, una pregunta.

¿Por qué, en vez de *sí mismo/lo Otro*, no haber dicho *sí mismo* y *mundo* y hasta *sí mismo* en el mundo, como lo hacen de diferentes maneras Heidegger,²⁵ Ortega y Gasset,²⁶ Sartre y Merleau-Ponty,²⁷ como también dicen los empiristas que no aspiran a lo trascendental?²⁸ La principal razón para ello es la exigencia de apodicticidad planteada por Husserl y que el empirismo trascendental hace suya. En efecto, al tiempo que el *sí mismo* es indudable, porque cualquier duda posible remite a él como ente dubitante, el mundo y las cosas que en él pudiese haber, o las “circunstancias” que dice Ortega, no lo son, ya que, en vez de ser dubitantes, son *dubitables*. En cambio, ocurre que el *sí mismo* transfiere su indubitabilidad a *lo Otro* por darse entre él y éste una oposición de contradicción que divide el ámbito del ser, la cual no se da, por cierto, entre *sí mismo* y mundo, por lo que no es posible entre uno y otro término la transferencia mentada. En efecto, todo aquello que no es propio es ajeno, todo aquello que no es del

sí mismo es necesariamente de *lo Otro*, en cuanto *no-sí-mismo*, y viceversa. Por esto, precisamente, es imposible pensar siquiera un *sí mismo* sin pensar a la vez una alteridad que lo delimita como tal. En virtud de esta sola consideración, es verdadero que la apodicticidad del *sí mismo* se comunica toda a *lo Otro*, que resulta ser tan indubitable como aquél. El camino de la indagación puede hacerse en sentido inverso: partir de *lo Otro* para rematar en el *sí mismo*, como alguna vez se ha intentado; pero el que se ha presentado aquí se ajusta mejor tanto a nuestro vocabulario y a nuestros hábitos lingüísticos como a la tradición filosófica. Sólo por esto se le ha preferido. Lo dicho puede también expresarse de este modo: para salvar algo en cuanto apodíctico del naufragio generalizado que es la duda llevada al extremo, como detectora de lo indubitable, es obligatorio examinar el enlace de la duda misma con el engaño de que su posibilidad se nutre y la raíz del engaño en el *des-engaño* que lo exhibe. Este proceso indica hacia la indubitabilidad de *lo Otro*, correlativa de la del *sí mismo*, puesto que todo *des-engaño* restablece o restaura, según se mostró ya, el vínculo inevitable *sí mismo/lo Otro*.

Cabe agregar, respecto de la pregunta mentada, otra respuesta, similar a la primera, pero vinculada ahora, no a *lo Otro*, sino al sentido mismo de "mundo". En la medida en que se entiende por este término un conjunto o una totalidad de entes que existen, ya sea que tal totalidad o conjunto nos enfrente o nos incluya, ya sean esos entes considerados individualmente o agrupados en zonas o áreas ontológicas, no podemos evitar la indagación sobre el sentido que, a su vez, tiene el afirmar de un ente que existe. Podemos conducir esta indagación de tal modo que se concluya afirmando que un ente es o existe si, y sólo si, se considera que es en el mundo. Pero entonces caemos en una petición de principio, pues, de una parte, se hará depender la existencia del mundo de la de los entes que reúne y, de otra, se hará depender la de éstos de la del mundo. Es digno de atención que en castellano y otras lenguas ibéricas la locución usual sea "estar en el mundo" y no "ser" en él, por lo que nos vemos referidos, según lo dicho antes, a un cierto modo de existencia *contigente*. No se dice, por ejemplo, que "están en el mundo" las verdades de la geometría o las leyes de la física, aunque tal expresión parece adecuada para el ser humano que piensa o enuncia esas verdades o estas leyes o para el libro que él escribe; precisamente, la necesidad de que aparecen revestidas dichas verdades o leyes las excluye del mundo. Tampoco se dice de Dios que

“está en el mundo”, por la razón ya ofrecida de que la existencia de Dios es tenida por necesaria y no contingente, más la razón adicional de que se le atribuye la creación —*ex-nihilo* o *continua*— del mundo mismo, lo cual implica que Dios —creador— no es el mundo —su obra o producto. Una fantasía “está en el mundo” sólo en el sentido de ser pensada por alguien que sí está en él y de indicar hacia algo que podría existir acaso, aunque ahora no exista. De lo dicho se desprende, en resumen, que “mundo” es un término que designa una totalidad o un conjunto de entes que existen o podrían existir de modo contingente, en oposición a la existencia necesaria ya sea de Dios, como creador del mundo, ya sea de la legalidad científica que rige el mundo y que es, según se verá pronto, versión secularizada de aquél.

5

Lo que se viene exponiendo no significa en manera alguna que, alcanzado el estrato radical *sí mismo/lo Otro*, el *empirismo trascendental* se despreocupe del mundo y de nuestro estar, bien o mal, en él. Invirtiendo la dirección inicial, este *empirismo* procede, tras este momento, a preguntar cómo llega a emerger de lo necesario la contingencia, del *ser el estar*, del *sí mismo/lo Otro* el mundo.

Entre el *sí mismo* y *lo Otro* se da una interlocución, se dan señales, signos y complejos significativos. Entre estos complejos significativos hay cuerpos *ajenos*, que son similares al mío, pero que, a diferencia de aquellos que Husserl menciona, no son sólo pensamientos míos, puesto que están referidos de partida a *lo Otro*, no al *sí mismo*. Cada cuerpo ajeno lleva implícito el *sí mismo* ajeno, que es como yo, pero diferente de mí, y que, por su referencia a *lo Otro*, por ser señal de *lo Otro* para el *sí mismo* que soy, no es sólo *cogitatum* mío. Pero no todos —ellos y yo mismo— recibimos los mismos signos ni los leemos o articulamos del mismo modo, por lo que entre ellos y yo no hay esa *armonía intermonádica* que Husserl dice, no hay tampoco la *armonía pre-establecida* que pretendía Leibniz. Hay, antes bien, o suele haber, alboroto, conflicto, agresión, acaso guerra. Para evitar esto, hace falta un coordinador de las experiencias varias al que atribuyamos poder suficiente para imponer a todos, como realidad, un orden común.

El *sí mismo* efectúa, a tal fin, al decir del *empirismo trascendental*, esta operación epistemológica singular: desgarrar la unidad de sí, arranca

de sí ficticiamente el yo reflexionante e, hipotasiándolo, lo sitúa por sobre los conflictos del yo reflejado y los otros, precisamente para que aplaque el conflicto y genere una comunidad y un sentido común: hace de él Zeus, Yahvé, Dios. Como experiencia de este *Sí mismo supremo* se establece un mundo, el mundo en que estamos. Tras haber sido creado por el *sí mismo*, Dios crea el mundo, en el sentido de que convierte el caos en cosmos. Por el mandato de Dios, por su decreto, queda estatuido qué es real para todos, se imponen los conceptos de objetividad, de normatividad, de normalidad y de licitud, no menos que sus opuestos.

Empero, en un proceso histórico de que el *empirismo trascendental* da cuenta, ese Dios que manda, que juzga, al que se le ora e implora, va cambiando de figura. Se le restan atributos hasta que sólo le queda la omniencia.²⁹ Queda así reducido a conocimiento panóptico, a mirada cósmica, que insta la racionalidad, a un puro observador que atestigua, constata, no performa, para decirlo en los términos de Austin:³⁰ ni ordena, ni prohíbe, ni ama, ni juzga, ni perdona, ni absuelve. El *empirismo trascendental* lo llama el *Sujeto epistemológico omnisciente* (SEO), útil y cómodo supuesto para el despliegue, en forma de leyes universales, válidas para todos, del pensamiento científico causal.³¹

Tal es la muerte de Dios, anunciada por Hegel, declarada por Heine, proclamada por Nietzsche. Subsiste, en su lugar, el SEO y con él ese mundo en el que *estamos*, pero en el que *no somos*, puesto que al advenirnos la muerte dejaremos de estar en él.³²

6

No olvidemos, sin embargo, que el mundo es constituido, que otro nivel ontológico, el del *sí mismo/lo Otro*, resultó ser constituyente respecto de él.

¿Se ha de procurar, pues, anular, cancelar, abolir el mundo y nuestro eventual *bienestar* en él para regresar al *sí mismo/lo Otro* primordial? No: cada momento del despliegue que va del *sí mismo/lo Otro* al *estar en el mundo* y que, como repliegue, se dirige de éste recursivamente al *sí mismo/lo Otro* niega a la vez que preserva el anterior. Se trata de imbricar, de interpretar nuestro *estar en el mundo* a la luz del *sí mismo/lo Otro*. Se trata de transferir los valores del mundo, poniéndolos a prueba ante los valores del *sí mismo/lo Otro*. Se trata de recuperar el *ser*, sin pérdida

de lo aprendido en el *estar*. Por esto, una vez efectuado el retroceso del mundo al *sí mismo/lo Otro*, podemos y debemos regresar al mundo con la específica dignidad, con la singular altivez que el sabernos partícipes del *sí mismo/lo Otro* nos confiere para actuar en él.

Planteemos la pregunta radical: ¿Hay algo reservado para nosotros *después* de la muerte? En la perspectiva del *estar*, del mundo y su tiempo que continúa, no hay nada. Estará tras mi muerte, el mundo lleno de cosas, pero vacío de mí, y mi cadáver pudriéndose en la sepultura, como dijera brutalmente Bertrand Russell.³³ Pero, en el estatuto ontológico *sí mismo/lo Otro*, yo mismo, puesto que soy necesariamente, no puedo *dejar de ser*.

Lo que hasta ahora se ha expuesto puede merecer, con todo, una objeción, y es ésta: no parece a primera vista legítimo afirmar, a base de experiencias sucesivas de *des-engaño* que *lo Otro* sea, puesto que cada una de estas experiencias es a su vez susceptible de un nuevo *des-engaño* que recuse su pretensión de alteridad, y así sucesiva e indefinidamente.

Mas si, haciéndonos cargo de pensamientos contemporáneos radicales como el citado de Russell, rechazamos con suficiente convicción las ilusiones, sólo propias del *estar*, de un "más allá" del que nada puede afirmarse con mínima certeza, si se admite que, según la expresión del personaje de Shakespeare, *time must have a stop*, que el tiempo del diálogo entre el *sí mismo* y *lo Otro* tiene efectivamente un término, resulta claro que el punto que pone fin a la elocución recíproca, ha de ser la vivencia que a última hora nos libra del engaño y que, arrancándonos de lo encubierto por el olvido (*a-letheia*), nos exhibe el rostro de *lo Otro*, antes disperso en presentaciones varias. Al correlato en el *sí mismo/lo Otro* de lo que el lenguaje del mundo llama *la muerte*, el *empirismo trascendental*, siguiendo a Epicuro,³⁴ lo denomina *el morir*, que es momento del vivir, que es, por ello, *vivencia*. El *empirismo trascendental* deriva de esta correlación un deber; más bien una exhortación, dirigida al *sí mismo* para la suprema tarea: la de hacerse cargo de su morir, la de asumirlo, desde ahora como su propio fin; la de convertir el *morir* en un *morir-se*, la de dar, en suma, el paso laborioso y acaso arduo, que legitima el que se añada al *morir* el pronombre reflexivo.³⁵ El *morir-se* así entendido opera, pues, como la pauta de la realidad de verdad de lo vivido, de lo que nosotros hemos sido y somos frente a *lo Otro*, como constitutivo de aquello que en el vivir temporal hemos venido haciendo, vale decir, *la vida*,³⁶ nuestra *vida*, como en la muerte

la eternidad la fija.

7

Anuncié al principio que dedicaría unas palabras a Bergson y ahora ha llegado el momento de escribirlas. Este pensador, hoy tan olvidado, logró un filosofar sutil, que ha aparecido encubierto a la mayoría de los lectores, tal vez porque Bergson se lo encubrió a sí mismo bajo el aspecto más ostensible de un rescate del espíritu y una celebración del *élan vital*. Es verdad que, frente al dualismo tradicional que contrapone el espíritu a la materia y el alma al cuerpo y al que Bergson permanece apégado, él propuso en el capítulo IV de *Materia y memoria*, una suerte de escala graduada que se extiende desde la percepción pura, que a sus ojos aparece como el nivel más bajo del espíritu, hasta la pura memoria, que sería su más plena y extrema manifestación. Sin embargo, y pese a este mérito que cabe atribuirle, me parece deseable y posible arrancar el pensamiento de Bergson de esta dicotomía que ha envenenado la historia de la filosofía de Occidente y, prescindiendo de ella, olvidando inclusive sus términos o proponiéndonos deliberadamente no emplearlos, obtener de Bergson mismo, una teoría importante y valiosa sobre la correlación y contraposición de la percepción y la memoria. Reducido el pensamiento de Bergson, por virtud de esta suerte de *epojé* fenomenológica, a lo que en él se me aparece como esencial, el acto filosófico suyo, aquel por el que, a mi entender, puede exhibir el más indiscutible título para ser destacado en la historia, consiste en haber sustituido la pregunta de la psicología positivista y del sentido común que de ella deriva: *¿por qué y cómo recordamos?*, por esta otra indagación: *¿por qué y cómo olvidamos?* Aquella psicología y este sentido común, en efecto, tienden a pensar, según escribe Bergson, en uno de los ensayos contenidos en *El pensamiento y lo moviente*, que el pasado sólo existe para nosotros "por un socorro que el presente le presta, por una caridad que el presente le hace, o, por fin, para decirlo sin metáforas, por la intervención de una cierta facultad particular que se llama la memoria y cuya función sería la de conservar por excepción tales o cuales partes del pasado almacenándolas en una suerte de caja".³⁷ Para combatir esta concepción, Bergson comienza por preguntar en *Materia y memoria*, *¿cómo el pasado, que, por hipótesis, ha dejado de ser, podría, sin embargo, subsistir?* A lo cual responde que el problema

consiste precisamente en decidir si el pasado *dejó de existir*, como se pretende, o si tan sólo *dejó de ser útil*. En la concepción usual, en efecto, contra la que Bergson se erige, se define arbitrariamente el presente como idéntico a *lo que es*, siendo que, en verdad, es sólo, afirma Bergson, lo que *se hace*. “Aquello que designo como mi presente, escribe allí mismo, es mi actitud hacia el porvenir inmediato, es mi acción inminente”.³⁸ Tal presente ejerce una función selectiva: se incorpora los antecedentes de la decisión que se ha de tomar y los recuerdos del pasado que pueden organizarse con ventaja en función de ella; lo demás queda en la penumbra. Nuestra percepción presente, en suma, es ante todo una anticipación de nuestro porvenir y deudora de cómo lo prevemos y queremos. Digámoslo de otro modo: por la atención que a cada instante hemos de prestar a lo que percibimos a fin de hacer frente con éxito a las tareas que la exigencia de seguir viviendo nos impone, comprimimos o reprimimos todo aquel pasado nuestro que no contribuye a la eficacia de la acción en que estamos interesados. Cabe ilustrar lo dicho con un ejemplo a mi parecer decisivo: para poder pronunciar esta palabra, “decisivo”, es necesario olvidar por breves segundos las demás palabras que componen el vocabulario de que dispongo en mi lengua y algunas otras, pues si así no fuera todas estas palabras se agolparían y mezclarían en mi presente paralizándolo mi habla.

El pasado excluido del presente por la urgencia de actuar para vivir, pugna, empero, por hacerse presente, se introduce subrepticamente en ese territorio del que se le exilia, de donde resultan actos fallidos y equivocaciones.

Con todo, el pasado, en su mayor parte, vive, se organiza y reorganiza, como una suerte de mar de fondo de nuestra conciencia y como tal se manifiesta de múltiples modos apenas se relaja la atención del presente orientada hacia el porvenir.

Es digno de ser destacado—porque ello aleja el pensamiento de Bergson de esas filosofías de la vida con las que, a primera vista, aparece emparentado— el hecho de que él vea en este relajamiento de la tensión vital futurizante, no algo negativo, sino un enriquecimiento de la calidad misma de la vida, un “recogerse de la periferia al centro”, según una expresión de su “Introducción a la metafísica”. El propósito de la filosofía, escribe en ese mismo texto, es provocar en nosotros una cierta labor que entraban, en la mayoría de los hombres, las costumbres más útiles para vivir. En otro de los ensayos de *El pensamiento y lo*

moviente dice que por la filosofía podemos habituarnos a no aislar el presente del pasado que arrastra consigo, esto es a engranar el pasado con el presente, lo cual equivale a afirmar que el filosofar acrecienta nuestra libertad, si aceptamos la definición del acto libre que Bergson ofrece en *Los datos inmediatos de la conciencia* como aquel que emana de nuestra personalidad entera.³⁹

Igualmente notable es lo que Bergson escribe en *La risa* sobre la peculiaridad propia del artista. Tras reiterar allí lo dicho sobre la función simplificadora de la realidad que nuestros sentidos cumplen con miras a la utilidad que de ella podemos obtener al vivir, Bergson señala que hay ciertos hombres en los que algunos de sus sentidos se desinteresan o desentienden de la utilidad práctica de lo percibido, de donde nace una percepción a la vez más dilatada y más directa: "Así, ya se trate de pintura, de escultura, de poesía o de música, el arte no tiene más objeto, que el de echar de lado los símbolos útiles para la práctica, las generalidades convencional y socialmente aceptadas, en fin todo lo que nos vela la realidad misma".⁴⁰

Podemos discrepar de Bergson en cuanto a que la única razón del olvido sea aquella que él ofrece. Es bastante obvio, en efecto, que hay una multitud de hechos que se olvidan tan sólo porque son insignificantes o rutinarios. Pero basta, en verdad, aceptar que lo que Bergson expresa es válido para aquello que nos resulta sorprendente, significativo, en suma *interesante*. Se exhibe, así, la pugna del interés que en nosotros genera la necesidad de abordar conforme a nuestros propósitos el porvenir con el que nos suscita todo lo demás, inclusive aquello que en otro momento tuvo interés para abordar un porvenir ahora ya pasado. Lo que aquí más importa, en último término, es reconocer que el estar enfrentado a un porvenir genera pasado, de donde se desprende que, si el porvenir llegara a no darse, el pasado recuperaría sus fueros, se haría presente.

Así lo entiende Bergson. "Vivir es envejecer", escribe; y dice allí mismo que "como un hilo que se enrolla en un ovillo, nuestro pasado nos sigue y engruesa sin cesar con el presente que en su camino va recogiendo". Por fin, escribe también esto: "Una atención prestada a la vida que fuese lo suficientemente poderosa y además lo suficientemente desprendida de todo interés práctico, abarcaría en un presente indiviso la historia entera de la persona". Esto le permite concluir con esta afirmación, que es para él más que una hipótesis, que presenta como un hecho de experiencia: ante la inminencia de la muerte, cuando el

porvenir hacia el que pudiéramos proyectar nuestra acción aparece ante nosotros abolido, el pasado se convierte en el presente todo de la conciencia como visión global e instantánea de lo vivido.⁴¹

Pero ¿no es inconsecuente esta conclusión con lo que afirma Bergson, en uno de los ensayos de *El pensamiento y lo moviente*, en orden a que “la realidad es la movilidad misma”⁴² y, en general, con lo que se designa como su *filosofía del devenir*? Observemos, ante todo, que, si se trata de lo vivo, el movimiento sólo tiene sentido como proceso, esto es, en función de un punto de llegada a que tiende como a su fin, desde el cual se le aprecia y juzga y que opera como su conclusión recapituladora. Observemos sobre todo esto: para que la recuperación del pasado sea completa, para que se identifique con el todo de lo que la persona ha vivido, ha de ser igualmente completa la abolición de nuestro porvenir. Y esto nos veda el complacernos con el pensamiento de una continuidad *post mortem*, de una transmigración del alma o de una supervivencia en otro mundo, que no haría sino alimentar nuestras esperas y proyecciones en relación a un porvenir supuesto, y que, por ende, mantendría el conjunto del pasado vivido fuera de nuestra conciencia presente. Dicho en otras palabras, la plena posesión del pasado en que Bergson ve nuestra mayor realización como personas, requiere aceptar algo que Bergson no aceptó, a saber, que la muerte es el término radical, definitivo, del tiempo que vivimos, la cancelación absoluta de todo nuestro futuro. Sea como fuere, si se prescinde de esta inconsecuencia de Bergson, si recogemos de su pensamiento tan sólo su comprensión de que la acción orientada hacia el porvenir genera nuestro pasado y lo mantiene alejado de nuestra atención presente, descubriremos en él una filosofía del *retroyecto* antes que del *devenir*, una exaltación de la memoria—dialogal también, puesto que en ella mora como pasado un presente que lo fue⁴³—, un filosofar que, a la manera del de Schopenhauer, busca aplacar la voluntad de vivir vocada al porvenir, y que tiene su paralelo literario en la novela metafísica de Marcel Proust. A la luz de este pensamiento, se comprende que, en nuestros términos, apenas el *sí mismo* deja de proyectar por no tener ante sí tiempo para el cual hacerlo, puesto que el futuro aparece cerrado, el pasado golpea a la puerta del presente, no como secuencia de episodios varios, sino como recolección simultánea de lo antes desparramado en el tiempo.

El acto a que somos requeridos para que esto se cumpla consiste en lograr arrancarnos de la perspectiva que nos sitúa en un tiempo cósmico, referido a un observador ajeno al *sí mismo-lo Otro*, ante el cual

sólo nos puede esperar una muerte como no-ser-ya-más o una eventual e improbable supervivencia temporal. De lo que se trata, en verdad, es de hacernos cargo desde ahora de nuestro propio tiempo que el morir limita, configura y acaso perfecciona, a fin de comenzar a revertirlo de ese punto hacia el pasado que entonces completamos. Una metáfora susceptible de iluminar este pensamiento consiste en comparar nuestro morir con un espejo hacia el que al vivir nos dirigimos. Por cierto, tal espejo opera como pared que detiene nuestra marcha; mas la figura que en este espejo vemos la podemos reconocer: es, claro está, la de nosotros mismos, reflejados en nuestro continuado diálogo con *lo Otro*; más allá de esta figura, como trasfondo suyo, vemos en el espejo un espacio, el cual, bien mirado, resulta sólo ser para nosotros accesible si nos volvemos, pues es el que está tras de nosotros y que ya hemos recorrido.

Esto tiene, bien se adivina, una proyección ética, pues si el *morir-se* llega a operar como pauta decisoria de la realidad de verdad, no ha de operar menos como regulador de nuestro vivir, como exigencia de poderlo reasumir sin rechazos, en plena y final armonía. Su anticipación, por ende, es un imperativo de vivir siempre con miras a la génesis de esta armonía postrera. Empero, lo que ha sido puede aún modificarse o reordenarse retroactivamente por lo que el presente y sobre todo el presente último del *morir* sea. La ética implícita en el *empirismo trascendental* señala y destaca, así, que siempre puede el *sí mismo* efectuar un acto libre de clausura de su tiempo, acaso como inmolación o sacrificio, hacer vibrar una nota nueva, imprevisible si se atiende a lo vivido ya, que confiera armonía a lo que sin ella habría sido cacofonía bulliciosa, tan sólo sonido y furia carentes de significación.

El *empirismo trascendental* culmina, pues, en la incitación a un *morir*, fruto ya sea de un paciente cultivo o de una decisión súbita, orientado hacia la constitución de una vida que, concluída, sea, pese a su inherente diversidad, un sistema.

Se ha presentado aquí la ontología del *empirismo trascendental* y de ello se ha pretendido derivar, al final, una ética. Es posible, sin embargo, adherir a ésta pese a las reservas que aquélla pudiese aún inspirar. Para comprender bien esto conviene volver a nuestro símil del morir con un espejo. Alguien puede objetar que no ve tal espejo, pues, a su parecer, el morir no es algo diferente de la muerte o, si lo fuera, no es algo en que podamos ver reflejado nuestro tiempo vivido. Sin entrar al fundamento de las objeciones que se hagan valer, cabe a esto replicar que, para los

fines de darle un sentido ético a nuestra existencia, basta querer que haya espejo y actuar como si lo hubiera. El que así lo haga, porque el orden de las razones desplegadas por el *empirismo trascendental* no lo ha persuadido del todo, perderá acaso ilusiones, de seguro ya más o menos degradadas por el sentido común de los tiempos que corren, perderá tal vez la comodidad de un escepticismo libertino. Ganará, en cambio, una pauta para vivir bien, la que es susceptible de proyectarse hacia la historia toda, concebida como la vida de la humanidad, sobre lo cual no puedo extenderme aquí.

8

Dos palabras más, para concluir.

El *empirismo trascendental*, por afirmar la dualidad *sí mismo/lo Otro*, tiene un innegable parentesco con las llamadas *filosofías dialógicas* que, de modo a menudo inconexo, se han manifestado en nuestro siglo: con la expresada, en Alemania, por Martin Buber,⁴⁴ portavoz de un buen número de pensadores hebreos;⁴⁵ con la de Gabriel Marcel⁴⁶ y de Emmanuel Levinas,⁴⁷ en Francia; con la que en España dice, canta y esconde a la vez Antonio Machado.⁴⁸ Mas, en cuanto tiene su raíz en la fenomenología de Husserl, el *empirismo trascendental* aporta, o pretende aportar, una exigencia de rigor, de apodicticidad, de que las filosofías dialógicas mencionadas han carecido. Aspira así a vincular estas filosofías diversas, tan propias de nuestro tiempo, a la mayor tradición filosófica del pasado.

9

Se ha visto que funda esta aspiración ante todo en su análisis del *des-engaño*, ampliando el sentido de esta palabra más allá de su acepción común que hace de ella un sinónimo de "decepción", vale decir, de la pérdida de lo que nos complace, por acentuación de ese sentido positivo suyo que denota literalmente reconocer que hubo engaño, librarse de él y acceder a la verdad.⁴⁹

El que en castellano se disponga de la palabra "desengaño" en el sentido señalado; el que en esta lengua, además, sea legítimo y usual conjugar el verbo "morir" como reflejo y el que, por ende, pueda

reservarse esta conjugación para indicar una posibilidad de vivencia del animal reflexivo que es el ser humano; el que, por fin, en este idioma nuestro, al igual que en otros ibéricos, sea posible contraponer el *estar*, con sus connotaciones de precariedad y contingencia, al *ser* que, por oposición a aquél, adquiere una acepción fuerte y dura, toda esta riqueza semántica de nuestra habla permite que en ella tome cuerpo un modo específico y propio de filosofar.

El *empirismo trascendental* es una filosofía en español.⁵⁰

Universidad de Puerto Rico

NOTAS

¹ La torsión de la fenomenología eidética hacia la fenomenología trascendental, sin abandono de aquélla, aparece ya seminalmente en *Ideen I* de 1913 y luego en la última parte de las *Investigaciones lógicas* publicada en 1921. La aproximación a Descartes es declarada en forma explícita y solemne por Husserl en las *Meditaciones cartesianas*. La primera edición de esta obra es la traducción al francés de Gabrielle Peiffer y Emmanuel Levinas, revisada por Alejandro Koyré, París, Colin, 1931, reproducida por Vrin en 1947. Citaré las cuatro primeras de estas *Meditaciones* según la traducción al castellano de José Gaos, El Colegio de México, 1942, y la quinta, cuya traducción por Gaos se perdió debido a los infortunios de la guerra civil española, en aquella primera edición en francés ya mencionada, traduciendo yo al castellano. En la traducción de Gaos se lee: "El máximo pensador de Francia, Renato Descartes, ha dado, con sus *Meditaciones*, nuevos impulsos a la fenomenología trascendental. El estudio de las *Meditaciones* ha influido muy directamente en la transformación de la fenomenología, que ya germinaba, en una variedad nueva de la fenomenología trascendental. Casi se podría llamar a la fenomenología un neo-cartesianismo, a pesar de lo muy obligada que está a rechazar casi todo el contenido doctrinal de la filosofía cartesiana, justamente por desarrollar motivos cartesianos de una manera radical" (p. 3). También se lee esto: "*En primer término*, todo el que quiere llegar a ser en serio un filósofo tiene que retraerse sobre sí mismo 'una vez en la vida', y tratar de derrocar en su interior todas las ciencias válidas para él hasta entonces y construir las de nuevo" (pp. 4-5). Luego: "[Las *Meditaciones* de Descartes] trazan...el prototipo de las meditaciones forzosas a todo incipiente filósofo, de las únicas meditaciones de que puede brotar originariamente una filosofía" (p. 5). Por fin: "...Descartes inaugura una filosofía de una especie completamente nueva. Modificando su estilo todo, la filosofía da una vuelta radical desde el objetivismo ingenuo hacia el subjetivismo trascendental, el cual parece tender a una necesaria forma final en ensayos siempre nuevos y sin embargo siempre insuficientes" (p. 8); etc. En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, en adelante *La crisis*, que es la gran obra de Husserl posterior a sus

Meditaciones, elaborada principalmente entre 1935 y 1936, pero que sólo fue publicada completa, con numerosos apéndices, por Eugen Fink, en 1954, esto es 16 años después de la muerte de su autor, hay varios pasajes en los que se reafirma el sólido vínculo de la fenomenología con la filosofía de Descartes (ver, en especial, §§ 16 y 17).

² La simplificación del largo y laborioso proceso de Husserl en estos cinco pasos es de Michael Theunissen, *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlín, W. de Gruyter, 1977 (2ª edición); traducción al inglés de Christopher Macann, *The Other*, Cambridge, MA, MIT Press, 1984. Cito según esta traducción. Véase p. 81. En adelante ilustraré cada uno de los mencionados "pasos" con algunas citas de la quinta meditación de Husserl en la ya indicada edición francesa. Se ha mencionado una Sexta meditación cartesiana de Husserl, elaborada por Eugen Fink, a base de manuscritos y apuntes de aquél. Véase de Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 1, n. 2. Tengo entendido que este texto sólo ahora está en prensa.

³ *Primer paso*: En la esfera de lo que se da a mi conciencia, "encuentro mi propio cuerpo orgánico (*Leib*)" como el único cuerpo "que no es solamente cuerpo, sino precisamente cuerpo orgánico (*Leib*)", como "el único cuerpo de que *dispongo de una manera inmediata* al igual que de sus órganos. Percibo con las manos... con los ojos... y estos fenómenos cinestésicos de los órganos forman un flujo de modos de acción que se relacionan con mi *yo puedo*" (pp. 80-81). Si un cuerpo ajeno entra en el campo de mi percepción, puedo reconocerlo a su vez como cuerpo orgánico (*Leib*), "en virtud de una trasposición aperceptiva a partir del propio cuerpo" (p. 93), esto es, a partir de "una apercepción asimilante, gracias a la cual, en el interior de mi esfera primordial, un cuerpo similar a mi propio cuerpo-organismo es aprehendido igualmente como organismo" (p. 94). Es mi parecer que estas citas permiten comprender cuán injusta es la lectura de Husserl que se empeña en verlo como un filósofo intelectualista, sólo ocupado del conocimiento teórico.

⁴ *Segundo paso*: "¿Qué es lo que determina que el cuerpo del otro" dado en mi esfera primordial, "sea el cuerpo de otro y no un segundo ejemplar de mi propio cuerpo?" Ello está vinculado, responde Husserl, a "una presentación originaria" por la cual "el cuerpo del otro y el otro yo que es su dueño son dados en la unidad de una experiencia esencialmente trascendente" (p. 96). "El organismo extraño se afirma por su 'comportamiento' cambiante, pero siempre concordante", pues "este comportamiento tiene un aspecto físico que apesenta el psiquismo como su índice" (p. 97), por lo que "puedo constituir en mi *ego* un *ego* extraño" (p. 98).

⁵ *Tercer paso*: "...el otro es aprehendido en la presentación como un 'yo' de un mundo primordial o una mónada. Para esta mónada, *su cuerpo* es constituido de manera originaria y se da en el modo de un *bic* absoluto" (p. 99). "Lo que yo veo verdaderamente, no es un signo o un mero *analogon*, no es una imagen... es el otro... es el cuerpo del otro, sólo que visto del lado en que yo me encuentro..." (p. 105); "del mismo modo que su organismo corporal se halla en mi campo de percepción, el mío se encuentra en el campo suyo, y él me aprehende tan inmediatamente en cuanto 'otro' para sí como yo lo aprehendo a él como 'otro' para mí" (p. 110); "el cuerpo ajeno me es dado a mí como *illic*, a él como *bic*, como *cuerpo central... punto cero*" (p. 104). "En el orden de la constitución, el otro hombre es el hombre primordial

en sí" (p. 106).

⁶ *Cuarto paso*: "Estas mónadas que existen para sí mismas de la misma manera que yo existo para mí...existen también en comunidad" (p. 109). De este modo, "queda definitiva y primitivamente fundada la coexistencia de mi yo...con el del otro, de mi vida intencional con la suya, de mis realidades con las suyas" (pp. 108-109).

⁷ *Quinto paso*: Queda creada, en suma, "una forma temporal común, y todo tiempo primordial adquiere espontáneamente la significación de un modo particular, de la aparición originaria y subjetiva del tiempo objetivo. Comprendemos así que la comunidad temporal de las mónadas, mutua y recíprocamente vinculadas en su constitución misma, es insuperable, pues está ligada a la constitución de un mundo y de un tiempo cósmico" (p. 109). A propósito de este último "paso", conviene tener presente que *La crisis* interpone entre la comunidad intermonádica y el mundo objetivo de las ciencias, otro mundo —pre y extracientífico— que es el terreno en que este último se constituye, el suelo del que se levanta, a saber: *el mundo de la vida (Lebenswelt)*. Éste es el mundo que la experiencia inmediata nos ofrece y en que una primera concordancia de las mónadas se cumple. En dos apéndices, escritos entre 1936-37, se lee: "El mundo de la vida es el mundo de la simple *doxa*... terreno sobre el que el mundo objetivo puede desplegarse" (XVII, Apéndice a los §§ 33ss.). "Las ciencias varias se injertan en el mundo de la vida en virtud de una específica idea teleológica" (XIX, Apéndice al § 34). También es posible articular las *Meditaciones* con *La crisis* entendiendo que esta última obra, antes que interponer el mundo de la vida entre la comunidad intermonádica y el mundo objetivo, distingue en este último dos estratos: el de la experiencia intermonádica inmediata (vida) y el del mundo o los mundos caracterizados por la objetividad propiamente científica. Sea como fuere, el propósito central de *La crisis* es sentar los fundamentos para una ciencia universal del mundo de la vida, que pudiera ser válida para "europeos normales", "chinos normales", "hindúes normales", etc. (§ 33 y Apéndice) y al que todas las demás ciencias pudiesen estar referidas como a un suelo común sobre el que levantan, mediante sus métodos específicos, sus diferentes sistemas de verdades. Por olvido de este proceso y de su origen, algunas ciencias creen legítimo hacer prevalecer estas verdades suyas sobre las más originarias del *mundo de la vida*, sostiene Husserl.

⁸ *El ser y el tiempo*, en adelante ST, traducción de José Gaos, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1951. Citaré según las páginas de esta traducción, anteponiendo la referencia al parágrafo. Véase § 1, p. 3; § 2, pp. 6, 8 y 9; § 25, pp. 132 y 133; § 63, p. 361.

⁹ Véase, en defensa de esta traducción, la introducción de Gaos a la obra referida, pp. ix-x, xiii y xv-xvi. Véase también, del mismo Gaos, *Introducción a "El ser y el tiempo" de Martín Heidegger*, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1951, pp. 14, 23, 36. Se ha preferido aquí la palabra alemana *Dasein*, incorporada ya al vocabulario filosófico castellano, a su traducción por "ser ahí".

¹⁰ ST § 2, p. 9; cf. § 25, pp. 132 y 133, y § 63, p. 361.

¹¹ ST § 4, p. 14.

¹² ST § 4, p. 17; § 25, p. 134, y § 64, pp. 369 y 370.

¹³ Cabe citar, de la traducción por Gaos de las *Meditaciones cartesianas*, como

pasajes probablemente polémicos de Husserl respecto de Heidegger, el reclamo, para el "incipiente filósofo", de adoptar como punto de partida la absoluta pobreza en el orden del conocimiento (p. 10); la afirmación de que en este estado inicial tiene que quedar en suspenso la existencia del mundo (p. 6); la observación de que lo que prevalece hoy, "en lugar de una seria controversia", es "la mera apariencia de filosofar seriamente" y la ausencia de "un estudio recíproco consciente de su responsabilidad y hecho con la intención de llegar a una verdadera colaboración y a resultados objetivamente válidos... depurados por una crítica recíproca y capaces de resistir a toda crítica" (p. 9); sobre todo, es pertinente, retener estas preguntas retóricas: "¿cómo va a ser posible un verdadero estudio ni una verdadera colaboración, habiendo tantos filósofos y otras tantas filosofías?... ¿No será tiempo... de someter a una revolución cartesiana la inabarcable literatura filosófica en que se entremezclan grandes tradiciones e innovaciones serias con modas literarias calculadas para hacer impresión, pero no para ser estudiadas?" (p. 10). En especial, Husserl parece apuntar al texto del discípulo cuando afirma que lo único apodíctico es la existencia del *ego cogito*, el que "no es un trozo del mundo" (p. 45), y cuando concluye que los demás hombres, la sociedad, la cultura, la naturaleza corporal, en suma el total y concreto mundo circundante de la vida se da de partida, sólo como "mera apariencia de realidad en lugar de realidad" (p. 34). Hacia el término de la quinta Meditación de Husserl, hay expresiones que es difícil no reconocer como dirigidas contra Heidegger. El reproche se hace relativamente explícito en el Epílogo. Allí, se lee: "...la vía que conduce a un conocimiento de los fundamentos últimos —esto es a una ciencia filosófica— es la vía de una toma de conciencia universal de sí mismo, monádica primero, intermonádica luego" (p. 34). Pero en el interior de una esfera monádica efectiva o imaginable, dice también Husserl poco antes, "reaparecen todos los problemas de la realidad contingente, de la muerte, del destino, de la posibilidad de una vida auténticamente humana y que tenga *sentido*, en la acepción más fuerte de este término, y, entre estos problemas, el del sentido de la historia" (p. 133). Me parece legítimo leer este último texto de Husserl como una afirmación de que los problemas de que se ocupa *Ser y tiempo* pueden ser tenidos como del mayor interés, sólo que Heidegger no puede llegar a ninguna solución apodíctica respecto de ellos por no haberlos provistos de un fundamento fenomenológico radical. La penúltima frase del texto de Husserl reza así: "es necesario primero perder el mundo por la *epojé* para reencontrarlo luego en una toma de conciencia universal de sí mismo" (p. 134).

¹⁴ § 6 *ad finem*.

¹⁵ La ostentosa adhesión de Heidegger al nacional-socialismo es conocida a través de los escritos y discursos rectorales que publicó Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Berna, 1962, y que Marcos García de la Huerta reprodujo en castellano y comentó con notable agudeza en *La técnica y el Estado moderno: Heidegger y el problema de la historia*, Universidad de Chile, CDEH, 1978. El libro reciente de Víctor Farías, *Heidegger et le nazisme*, Lagrasse, Verdier, 1978, es el resultado de un importante trabajo de investigación en archivos, que muestra hasta qué punto Heidegger fue, por su antisemitismo, por su pangermanismo, un nazi *avant la lettre* y, habiéndolo sido *pendant la lettre*, que lo fue, además, *après la lettre*, esto es, cuando ya los aliados habían exhibido ante el mundo las pruebas de las cámaras de gases y el holocausto.

Ello es aún más manifiesto, si se atiende al rechazo que opuso Heidegger a las exhortaciones que le hicieron Rudolf Bultmann, Karl Jaspers y muchos más en orden a que se retractara, como otros —Konrad Lorenz, por ejemplo— lo hicieron, de su anterior adhesión al nazismo. Ver, del libro de Farías, pp. 289 y 290. No es impertinente, para apreciar el modo como evolucionaron las relaciones entre Husserl y Heidegger, tener en consideración la siguiente secuencia de hechos:

(a) *Ser y tiempo*, publicado en 1927, aparece dedicado a Husserl “con veneración y amistad”. Hacia el término del § 7 hay un pasaje en que se lee: “Las siguientes investigaciones han sido posibles sobre la base puesta por Edmund Husserl, con cuyas *Investigaciones lógicas* hizo irrupción la fenomenología” (p. 44). A pie de página hay una nota en la que Heidegger escribe: “si la siguiente investigación da algunos pasos por el camino que abre ‘las cosas mismas’, lo debe el autor en primera línea a Edmund Husserl, quien lo familiarizó durante los años de enseñanza en Friburgo con los más variados dominios de la investigación fenomenológica, mediante una solícita dirección personal y la más liberal comunicación de trabajos inéditos” (loc. cit.).

(b) El 19 de noviembre de 1927, Husserl le escribe a Ingarten: “[Heidegger] se ha convertido para mí en un amigo cercano; formo parte de sus admiradores” (*Briefe*, p. 41; citado por Mario A. Presas en “Heidegger, crítico de Husserl”, *Diálogos*, 49 (1987), pp. 107–108).

(c) En 1928, Husserl recomendó a Heidegger para la cátedra que ese año él mismo dejaría vacante al jubilarse de la Universidad de Friburgo.

(d) La continuación del texto del § 7 de *Ser y tiempo* antes citado expresa una distinción sutil en la que probablemente no repararon los primeros lectores: “La dilucidación del primer concepto de la fenomenología —se lee allí— indica hasta qué punto lo esencial de ésta no reside en ser real como ‘dirección’ filosófica. Más alta que la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como ‘posibilidad’” (p. 44).

(e) El 2 de diciembre de 1929, Husserl, que ya ha tenido tiempo suficiente para leer y asimilar *Ser y tiempo*, le escribe a Ingarten: “Llegué a la conclusión de que yo no puedo ordenar la obra de Heidegger dentro del marco de mi fenomenología y también, por desgracia, de que la tengo que rechazar absolutamente, tanto por el método como por el contenido” (*Briefe*, p. 56; cf. Mario A. Presas, loc. cit.).

(f) El 3 de noviembre de 1933, Heidegger, como rector de la Universidad de Friburgo, dicta la circular por la que se priva de los beneficios de que disfrutaban otros estudiantes a aquellos que fueren judíos o marxistas; ese mismo día pronuncia el célebre discurso en que dice a los estudiantes: “Que no sean los principios ni las ideas la regla de vuestro ser. El *Führer* mismo y sólo él es la realidad alemana presente y futura y su ley”. (Cf. Marcos García de la Huerta, op. cit., pp. 33 y 45). No es difícil imaginar la impresión que ello debió de causar en el viejo maestro judío ya retirado.

(g) La ausencia de Heidegger en los funerales de Husserl en 1938 no pudo dejar de ser conspicua.

(h) En la 5ª edición de *Ser y tiempo*, publicada en 1941, la dedicatoria a Husserl aparece suprimida.

Si bien no es posible discernir claramente el vínculo entre las posiciones políticas

de Heidegger y su pensamiento filosófico, es manifiesto al menos que su eurocentrismo, reductible a un germanocentrismo, se erigía en obstáculo para que pudiera aspirar, como Husserl, a una ciencia del mundo de la vida que incluyera por igual a europeos, hindúes y chinos (ver *supra*, n. 7). En la entrevista con *Der Spiegel* de 1966, publicada póstumamente, a la semana de la muerte de Heidegger, en 1976, éste, tras declarar paladinamente que sólo hay dos lenguas filosóficas, el griego y el alemán, dice encontrar la confirmación de ello en la actitud de los filósofos franceses: "Cuando quieren pensar, se expresan en alemán". El nacionalismo pangermánico de Heidegger lo conduce al extremo de despachar toda la filosofía escrita en latín de San Agustín y Boecio a Spinoza y Leibniz y hasta a olvidar que este último, cuando no escribía en latín, prefería hacerlo en francés, por encontrar insuficientemente filosófica la lengua alemana de su tiempo.

[NOTA DE LA REDACCIÓN: Sobre la conducta de Heidegger *in dürftiger Zeit*, véase en este número, pp. 163–182, el instructivo artículo de Mario Presas, "Jaspers y Heidegger en la Alemania de 1933".]

¹⁶ Edición citada, p. 284.

¹⁷ Véase de Paul Edwards, *Heidegger on Death*, LaSalle, IL, The Hegeler Institute, *The Monist*, 1979, pp. 37–40 y en p. 61, n. 4.

¹⁸ Téngase en cuenta, a mayor abundamiento, que la ambigüedad con que Heidegger trata en *Ser y tiempo* el tema de la muerte está presente en la definición que de ésta ofrece allí como "la posibilidad de la imposibilidad del *Dasein*" (§ 50, p. 288). Pues, al revés de lo que ocurre en algunos otros pasajes de la obra, el término "posibilidad" no es empleado aquí en el sentido de algo por lo que se pueda optar, entregado a nuestra elección, sino antes bien en el sentido de un hecho que puede darse o no darse. En otras palabras, lo que Heidegger designa como "la imposibilidad del *Dasein*", su dejar de ser, es ofrecido sólo como "posibilidad" de que algo ocurra, quedando, por tanto abierta la otra "posibilidad", esto es, la de una supervivencia, con lo que se elude la pugna con el sistema de creencias propio del cristianismo.

¹⁹ § 83, pp. 501 y 502.

²⁰ § 11; N^o 2; p. 5. Th. W. Adorno, en su *Dialéctica negativa* de 1966, ha visto una similitud entre el empeño de Heidegger por ontologizar los entes y la aversión platónica hacia lo sensible que lleva a subsumirlo en las ideas. Afirma que, por tal empeño, elimina Heidegger, en definitiva, "la sal histórica, lo picante, el sabor y la violencia de lo concreto", según escribe Guy Petitdemange ("Heidegger-Adorno" en *Heidegger: questions ouvertes*, Collège International de Philosophie, Paris, Osiris, 1988, pp. 97 a 111, en especial, p. 109; también pp. 107 y 108).

²¹ 6.5, tercer párrafo, y 7. Jugando con el tiempo histórico, cabría leer estos pasajes del *Tractatus* como una anticipada o eventual polémica contra *Ser y tiempo*, puesto que Wittgenstein le habría podido reprochar a Heidegger el nombrar en su obra como *ser*, lo que él, en esta etapa de su desarrollo filosófico, postulaba como inefable.

²² *Med. Cart.*, V, pp. 94, 96, 133, 134, etc.

²³ Trato largamente de la circularidad de los argumentos de Descartes respecto de las pruebas de la existencia de Dios en mi ensayo, aún inédito, titulado "Diálogos con

el Maligno (Divertimento filosófico)", el que se incluirá en mi *Libro de Convocaciones II*, en prensa; en especial me ocupo de ello en la Segunda Jornada, relativa a la Tercera Meditación de Descartes.

²⁴ Cabe aquí confrontar la lectura que hace Husserl de Descartes, poniendo de relieve lo que de mayor importancia y valor histórico hay en este filósofo, con la pobre y reductiva referencia que a Descartes hace Heidegger en lo que se publicó como *Ser y tiempo*. En efecto, tanto en los pasajes antes citados de las *Meditaciones cartesianas* (*supra*, n. 1), como en *La crisis* (§ 17), destaca Husserl el motivo cartesiano principal de un paso por el purgatorio de la duda, destinado a purificarnos de la ingenuidad de la vida natural, prefilosófica, y su acervo de verosimilitudes, a fin de acceder a la verdad incontrovertible de que quien da este paso, en cuanto lo da, es o existe; destaca, además, que junto con el *ego cogito* es o existe aquello que antes tuvo por verdadero y que ahora lo acompaña como *cogitationes* suyas, como *ideal*, a partir de las cuales procede seguir indagando. Heidegger, en cambio, si bien anuncia que se ocupará del *cogito*, para destruirlo, en la Segunda parte, no publicada, de *Ser y tiempo* (cap. III, B, p. 104), sólo dedica a Descartes, en lo que se publicó, unos párrafos que, en verdad, merecen diversos reparos, entre los cuales éstos: (a) se adopta como texto básico de Descartes los *Principia* (§ 19, pp. 105ss., notas), que no siguen el orden de las razones, tan esencial para una comprensión cabal del pensamiento cartesiano; se ignora, por tanto, este orden y las imbricaciones de los diferentes momentos en el despliegue de tal pensamiento; (b) se presupone que Descartes define el mundo como *res extensa* (§ 19, p. 105), excluyendo, por ende, de él a la *res cogitans*, en circunstancias de que tanto una como otra sustancia, siendo finitas y creadas, se integran como tales en el mundo; (c) se entiende el término *cogitare* de Descartes en un sentido puramente intelectual (§ 21, pp. 111 y 112), olvidando las definiciones expresas del filósofo que incorporan a este concepto tanto las instancias afectivas y volitivas como el imaginar y el sentir (*Med. de P. Phil.*, AT, IX, 22 y 27).

²⁵ Heidegger pretende partir de lo inmediato y concreto en el mundo. Pero sólo parte, en verdad, de lo que la experiencia *llega a ser*, como cotidianidad mundana, en cuanto es la de un hombre adulto, bien provisto ya del sentido común de su tiempo y su cultura, sin advertir que el poder pensar la proposición "yo-soy-un-hombre-en-el-mundo" es el resultado de un proceso formativo laborioso, susceptible de ser desmontado y analizado psicológica, epistemológica y ontológicamente. La descripción o análisis de este proceso de desarrollo está ausente —en el sentido propio de "ausencia", que implica expectativa de presencia— en la obra de Heidegger. Es pertinente agregar aquí lo siguiente: Según se lee en *Ser y tiempo* (§ 64, p. 369), Kant, si bien vio con toda la claridad deseable que el "yo pienso" es siempre un "yo pienso algo", no dio con el supuesto ontológico de este "yo pienso algo", que Heidegger entiende como un yo pienso algo *intramundano*. El *empirismo trascendental* ve el acierto de la crítica de Heidegger a Kant a este respecto, pero aborda el problema de un modo que tiene por más riguroso: el *sí mismo* se constituye como tal al pensarse en el acto de pensar algo que no es él mismo y que, por no serlo, es ajeno a él, es otro que él, lo cual remite a *lo Otro*, como punto o centro de imputación de toda alteridad frente al *sí mismo*; con esto es exhibida la polaridad *sí mismo/lo Otro* en cualquier pensamiento. Como es obvio, el *empirismo trascendental* pone énfasis

en que "pensar", en este contexto, y en continuidad con la concepción cartesiana del término, aludida en la nota anterior, debe entenderse no sólo como una operación cognoscitiva o teórica, sino que comprende afectos, apetencias, voliciones, no menos que contemplaciones, acciones y omisiones.

²⁶ En "Qué es filosofía" (1929) destaca Ortega que yo, en cuanto subjetividad y pensamiento, me hallo a mí mismo como parte de un hecho dual, cuya otra mitad es el mundo (*Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, vol. VII, 1964, pp. 402-403).

²⁷ M. Merleau-Ponty en su *Phénoménologie de la perception*, ya citada en la nota 2, define el mundo como "lo que percibimos" (p. xi). Y escribe a este respecto: "el mundo está ahí antes de cualquier análisis que de él yo pueda hacer" (p. ix); además: "cuando regreso a mí, a partir del dogmatismo del sentido común o del dogmatismo de la ciencia, encuentro no un núcleo de verdad intrínseca, sino un sujeto vocado al mundo" (p. v); también: "somos por entero relación con el mundo" (p. viii); por fin: "somos en el mundo, puesto que aun nuestras reflexiones tienen lugar en el flujo temporal que procuran captar" (p. ix). Habré de tratar aquí el pensamiento de Jean-Paul Sartre con algún mayor detenimiento. En *L'être et le néant* (París, Gallimard, 1943), Sartre le reprocha a Heidegger —a mi parecer, con acierto, según lo expuesto antes— el que, "con su manera brusca y un tanto bárbara de cortar los nudos gordianos en vez de procurar desatarlos", responda a las preguntas con una pura y simple definición. Se refiere precisamente a la definición del *Dasein*, que, en cuanto realidad humana, es-en-el-mundo al modo como es con otros hombres, con el prójimo (*Mitsein*) (p. 301). "Sería vano —escribe también— buscar en *Sein und Zeit* la superación del idealismo y del realismo" (p. 307). Ello equivale a reprocharle a Heidegger la ausencia del *cogito* cartesiano. El propio Sartre plantea el *cogito*, sin embargo, de un modo ciertamente *sui generis*, puesto que pretende encontrar en él la evidencia de un yo con otros, con el prójimo (*moi-autrui*). "Si la existencia de *autrui* no es una vana conjetura, una pura novela, es porque hay algo como un *cogito* que la concierne. Este *cogito* hay que ponerlo de manifiesto", escribe (p. 308). El desarrollo del pensamiento de Sartre, a través del examen de la "mirada", puede resumirse de este modo: en el *cogito*, yo sé de mí y al par de mí no ser un *para sí* (*pour soi*), lo cual remite a otro *para sí* (*autrui*) que, al mirarme, me nadiifica en cuanto *para sí*, convirtiéndome en objeto, en *en sí*. Mi aprehensión de *autrui* en el mundo, dice Sartre, es "mi posibilidad permanente de ser visto por *autrui*, esto es, la posibilidad permanente de que un sujeto que me ve se sustituya al objeto visto por mí" (p. 315). Y agrega allí mismo: "el *ser-visto-por-autrui* es la verdad del *ver a altrui*" (loc. cit.). Lo que Sartre espera obtener de este análisis del *yo-autrui* lo compara él mismo a "lo que Descartes intentó respecto de Dios con esa extraordinaria prueba por la idea de lo perfecto" (p. 309). En otras palabras, mi "posibilidad permanente" de ser objeto para *autrui* desempeña para Sartre la misma función que mi propia imperfección, manifiesta en la duda, tiene para Descartes. Empero, la conciencia que tengo de mi imperfección remite en Descartes a la idea que se contrapone a la de imperfección: la de lo Perfecto, que, por esta oposición, ha de hallarse necesariamente en mí, y remite a su vez a Dios mismo como causa de ella y de mí que la pienso. En cambio, la posibilidad, por "permanente" que se pretenda que es, de ser objeto para *autrui* no remite con apodicticidad por vía alguna

a la existencia de tal *autrui*. Así lo advierte el propio Sartre: "...sólo es *probable* que *autrui* me mire... esos ojos que están fijados en mí, no es seguro que sean ojos, podrían haber sido 'hechos' para parecer 'ojos reales'... puedo constantemente sentirme mirado sin estarlo... ¿Qué ocurre entonces con mi certidumbre de ser mirado?" (p. 335). "¿No ha habido aquí una experiencia que se ha destruido por sí misma?" (p. 336). De ahí en adelante, Sartre intenta respecto de *autrui* una operación similar a lo que es el análisis del *des-engaño* como afirmación de *lo Otro* para el *empirismo trascendental*. Mas, por limitarla a *autrui*, al prójimo, al otro hombre que está en el mundo, su tentativa fracasa. Su pretensión, reducida por el vocabulario mismo del francés, que no cuenta con el verbo *estar*, viene a consistir en acreditar que *autrui* es, aunque no *esté*. Dicho de otro modo, del *sí mismo* se desprende *lo Otro* porque "propio" y "ajeno" se contraponen necesariamente y porque el *des-engaño* impugna la facticidad de otros, no el ser de *lo Otro*; pero nada garantiza, por cierto, que *lo Otro* sea un prójimo, el otro hombre que está conmigo en el mundo: *autrui*. Lo que resulta filosóficamente válido en relación a *lo Otro*, no lo es, no puede serlo, si se trata de Pierre o de Annie. Buscando una solución a su búsqueda, de partida mal planteada, se enreda Sartre en esta *contradictio in adjecto*: "la existencia de *autrui* — escribe — es una necesidad contingente" (p. 307). Agreguemos todavía esto: hay una notoria ambigüedad en el pensamiento de Sartre; de la lectura de su densa obra, parecería desprenderse que al *en sí* le corresponde un nivel ontológico que —por opaco, cerrado, repleto de sí y hasta "viscoso"— carece de la dignidad del *para sí* — libre y proyectante— que contra él se erige; el *para sí*, sin embargo, se sabe amenazado de degradarse en un *en sí*; de otra parte, el proyecto mismo del *para sí* en cuanto tal es culminar en un *en sí para sí*, inalcanzable y hasta contradictorio según Sartre, pero provisto, al revés del mero *en sí* mentado antes, de la dignidad ontológica máxima a que el *para sí* puede aspirar. El *empirismo trascendental* aplaca esta aporía, puesto que afirma en la posibilidad del *morir-se*, al alcance del *sí mismo*, precisamente aquello que, en los términos de Sartre, sería el acceso del *para sí* a su propio *en sí*. Véase, de Raúl Fonet Betancourt, "El *ser-en-sí* y sus niveles de significación en la ontología de Sartre", *Diálogos*, 50 (1987), pp. 121ss., en especial, pp. 131-32.

²⁸ Al término de una conferencia mía, que es antecedente de lo expuesto aquí, dictada aquélla el 8 de abril de 1988, bajo el título "Husserl, Heidegger y un tercero en discordia", un colega, el Profesor Carlos Rojas, llamó mi atención hacia el hecho de que Michel Foucault trata en un libro suyo de lo empírico-trascendental. Véase *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, cap. IX, iv, titulado "Lo empírico y lo trascendental", pp. 329 a 333. En verdad, Foucault se refiere a una tensión, que el pensamiento moderno no ha logrado evitar ni resolver, entre estas dos actitudes (p. 331), tensión constitutiva de lo que él llama "el hombre" a diferencia de lo que sería el mero "ser humano" (pp. 330 y 333). Según esto, un *empirismo* que fuese a la vez, por el acto mismo de su fundación, *trascendental*, como el que en el presente texto se ha pretendido exponer, tendría la función de superar esta tensión de la modernidad. Ver en el texto *supra*, Sección 4, lo dicho sobre el empirismo y el racionalismo.

²⁹ Como momentos filosóficos destacados de este vasto proceso cultural de secularización de Dios, cabe mencionar, esquematizando al extremo y prescindiendo de muchos otros también notables, los siguientes: (a) la función que Descartes atri-

buye a Dios de garantizar con su veracidad las ideas claras y distintas con que la ciencia opera, convirtiéndolo, de este modo, en lo que Pascal —en el *Mémorial*— llamará “el Dios de los filósofos y los hombres de ciencia”, en oposición al Dios de Abraham, de Jacob y de Isaac, al Dios de Jesucristo; (b) el Dios de Malebranche, que, en cuanto coordinador de las sustancias pensantes y las sustancias materiales, nos proporciona la visión del mundo en Dios, desde Dios; (c) el Dios de Leibniz, generador de la armonía preestablecida entre las sustancias; (d) la subjetividad trascendental de Kant como centro de imputación de las formas de la sensibilidad y de la tabla categorial.

³⁰ Véase de John Austin, *How to Do Things with Words*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1962, pp. 4ss. Soy deudor de mi colega, Dr. Ramón Castilla, por lo mucho que de él he aprendido sobre el vínculo entre la filosofía del lenguaje de Austin y de antecesores y continuadores suyos, con otras posiciones filosóficas europeas, como las de Buber y Marcel. Sobre antecesores, véase de Castilla, “Antes de Austin”, *Diálogos*, 46: 19–63 (1985).

³¹ Cf. el concepto de SEO con la hipótesis del *Observador cósmico* que Laplace enuncia, como condición de su célebre *fórmula del mundo*, con estas palabras, que traduzco: “Una inteligencia que, en un instante dado, conociera todas las fuerzas de que la naturaleza está animada y la situación respectiva de los seres que la componen, si suponemos que, de otra parte, fuese suficientemente vasta para someter todos estos datos al análisis, abarcaría en la misma fórmula los movimientos de los más grandes cuerpos del universo y los del más liviano átomo: nada sería incierto para ella, y el porvenir, al igual que el pasado, estaría presente ante sus ojos” (*Théorie analytique des probabilités*, Introduction, en *Œuvres complètes de Laplace*, París, Gauthier-Villars, t. VII, 1886, pp. vi-vii). Es pertinente recordar aquí la anécdota de la respuesta que dio Laplace a Napoleón, tras haberle explicado su teoría de la formación de los sistemas astronómicos, cuando el Emperador le preguntó qué papel desempeñaba Dios en todo ello. Esta respuesta fue: “Majestad, ésa es una hipótesis de la que yo creo poder prescindir”. Es también de interés reproducir, en este contexto, algunos pasajes del ensayo de Erwin Schrödinger sobre la naturaleza y los griegos, que traduzco del inglés: “El hombre de ciencia, inconscientemente, casi sin advertirlo, simplifica su problema de entender la naturaleza al desechar (*disregarding*) y sacar (*cutting off*) del cuadro (*picture*) que construye su propia personalidad, el sujeto que conoce...por retraerse de él y situarse en la posición de un observador externo...” Este paso “de sacarnos (*cutting off ourselves*), de adoptar la posición de un espectador que nada tuviera que ver con el espectáculo (*performance*), ha recibido otros nombres que lo hacen aparecer inofensivo, natural, inevitable. Se le puede llamar tan sólo objetivación, contemplar el mundo como si fuese un objeto. Pero, en el momento en que hacemos esto...el sujeto del conocimiento, la cosa que dice *cogito, ergo sum* se extrae (*removes himself*) del mundo y se coloca en la posición de un observador externo que no participa de la fiesta. El *sum* se convierte en *est...* ésta es la razón de por qué la visión científica del mundo no contiene valores éticos ni estéticos y no puede decir ni una sola palabra sobre nuestro destino (*destination*)...” (“Nature and the Greeks” en Schrödinger, *What is Life and Other Scientific Essays*, Garden City, NY, Doubleday, 1958, pp. 105 y 108).

³² La operación epistemológico-ontológica que en el texto se describe puede abrir perspectivas de algún interés para una comprensión de la historia en sus aspectos socio-políticos, si se considera la función legitimante que el Todopoderoso y también su sucesor, el SEO, ejercen. En la primera instancia de este proceso, en la del Todopoderoso, resulta manifiesto, en efecto, que el *sí mismo* individual o colectivo que lo instaura ha de atribuirle un poder que se corresponda con el suyo propio, de modo tal que reafirme, consolide e inclusive acreciente este poder. Puesto que de lo atribuido al Todopoderoso como su voluntad dependerá lo que ha de ser tenido socialmente por real, normal y lícito, de ello dependerá también quiénes serán tenidos, en variada medida, por incapaces, dementes o delincuentes y, además y por tanto, quiénes habrán de resultar, a la postre, social y políticamente ineficaces. En la instancia del SEO, que resulta del proceso de secularizar al Todopoderoso, el poder —de ordenar, de juzgar y ejercer coacción— es sustituido por la sola mirada objetivante; pero esto no significa, en manera alguna, que tal mirada no sea selectiva, o que ella sea estrictamente neutral, si de neutralidad pudiera aquí hablarse. Se dará una tendencia, en esta segunda instancia, a naturalizar lo ilícito, a incorporar el concepto de delincuencia, con las correspondientes connotaciones morales, en el de enfermedad y el de peligrosidad. Empero, el definir lo real por referencia a la conciencia de un hipotético SEO, implica definir también aquello que en la mente de los hombres se ajusta a lo real y, por ende, lo que socialmente habrá de ser tenido por verdadero. Con ello queda señalado lo que es pensable por un hombre medianamente sensato y se traza la línea más o menos fluctuante de demarcación entre la normalidad mental y la insania en sus diversos grados. Se comprende, así, que, al tiempo que el Todopoderoso se erige en el punto culminante de una jerarquía feudal o en legitimador de un emperador o monarca de "derecho divino", el SEO aparezca, primero, presidiendo un liberalismo de *laissez faire*, que en verdad condona el que los que se han provisto de capital lo acumulen aún más a costa de los indigentes. En esta proyección política, empero, no sería desacertado entender la concepción del mundo llamada "marxista" como la atribución al SEO de una determinada interpretación de lo que es real y verdadero en relación al curso de la historia. Quede el desarrollo de estos temas para otra ocasión.

³³ "What I Believe" en *Why I Am not a Christian and Other Essays*, Nueva York, 1957, p. 54; reproduzco libremente una cita de Paul Edwards, op. cit. p. 33.

³⁴ Véase la lectura que he propuesto de la carta de Epicuro a Meneceo en "Epicuro: el pensar del morir", *Diálogos*, 48: 7-25 (1986), en especial pp. 10 a 15.

³⁵ Por influencia del pensamiento de Zubiri que menciono en la próxima nota, he escrito alguna vez: "los animales mueren, pero el hombre *se* muere". Hoy tiendo a pensar que el *morir-se* no es un mero efecto de la condición reflexiva del ser humano que siempre quepa esperar y prever, sino, antes bien, una dirección en la que el *sí mismo* puede, cuando quiere, ejercer su libertad. En determinados modos de vivir, se concibe la muerte sin el repliegue del *estar* al *ser*, tan sólo como una anulación del *estar* en un *no-estar-ya-más* o bien como una prolongación de él en "otro mundo" o en éste con un cuerpo diferente. Esta actitud tan común, de apego al *estar* y rechazo del *ser*, la puede interrumpir el *morir* cuando en determinadas, favorables circunstancias, se presenta como *visión de golpe* de lo vivido, la que, precisamente, por lo

instantánea y fulminante, nos coge indefensos, o mejor: arranca nuestras defensas. De todos modos, me inclino ahora a considerar el *morir-se*, no ya como algo dado a todos, sino más bien como trabajo con el pasado hacia ese porvenir que la muerte cierra, como tarea, a menudo penosa, puesto que suele requerimos a *llevar a cabo*, a veces a enmendar, ese pasado para que nos resulte aprobable, a través del arrepentimiento y el perdón que lo reconstruyen purificado. Véase lo que Emmanuel Levinas escribe sobre la diferencia entre olvido y perdón, en *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, La Haya, Nijhoff, 1965, p. 259. Reléase, además, en este contexto, el epígrafe del presente ensayo.

³⁶ "Los animales viven, pero los hombres, además, están *haciendo su vida*", escribió Xavier Zubiri en *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 41 y 56. Me permito entender este pensamiento en el sentido de que *la vida* es el resultado final, la totalización del vivir reflexivo en su meta misma.

³⁷ Cito a Bergson —y traduzco yo mismo— a partir del texto de *Œuvres*, Édition du Centenaire, París, PUF, 1959. El pasaje reproducido es de "La perception du changement", ensayo incluido en *La pensée et le mouvant*, p. 1385.

³⁸ *Matière et mémoire*, capítulo III. Ver, en especial, pp. 282, 283, 290 y 291.

³⁹ "Introduction à la métaphysique", en *La pensée et le mouvant*, pp. 1397 y 1399; *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 113.

⁴⁰ *Le rire*, p. 461. Véase, en general, de pp. 460 a 462 sobre la peculiaridad del artista.

⁴¹ "Introduction à la métaphysique" y "La perception du changement" en *La pensée et le mouvant*, pp. 1397 y 1385. Cabe aproximar algunos de los pasajes recién transcritos a este pensamiento que San Agustín expresa en el Libro XI de sus *Confesiones*: "El pasado engruesa con todo lo que el porvenir pierde, hasta el momento en que, agotado ya el porvenir, todo no es sino pasado" (Cap. XXVII, *ad finem*).

⁴² Ver "La perception du changement" en *La pensée et le mouvant*, p. 1385, entre otros muchos pronunciamientos en este sentido.

⁴³ Puesto que en cada instante presente se da la interlocución *sí mismo/lo Otro*, es obvio que la actualización de tal instante por la memoria lo es de su condición dialogal y que ella misma es, por tanto, dialogal.

⁴⁴ Véase —valga el imperativo— de este autor, *Yo y tú*, traducción de Horacio Crespo, Nueva Visión, 1969; también *¿Qué es el hombre?*, traducción de Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1942. Me parece pertinente reproducir aquí los pasajes iniciales de la primera de las obras citadas, publicada en 1923: "Para el hombre, el mundo tiene dos aspectos, en conformidad con su propia doble actitud ante él. —La actitud del hombre es doble en conformidad con la dualidad de las palabras que pronuncia.— Las palabras fundamentales del lenguaje no son vocablos aislados, sino pares de vocablos. —Una de estas palabras primordiales es el par de vocablos *Yo-Tú*.— La otra palabra primordial es el par de vocablos *Yo-Ello*, en el que *Él* o *Ella* pueden reemplazar a *Ello*. —De ahí que también el *Yo* del hombre sea doble.— Pues el *Yo* de la palabra primordial *Yo-Tú* es distinto del *Yo* de la palabra primordial *Yo-Ello*. —Las palabras primordiales no significan cosas, sino que indican relaciones" (p. 11). No puedo dejar de advertir el parentesco de lo que Buber designa como la

palabra primordial *Yo-Tú* con el *sí mismo/lo Otro* del *empirismo trascendental*, ni de ver en el *Yo-Ello* una aproximación a lo que aquí se ha llamado el *estar*. Obsérvese, con todo, que estas palabras que dice Buber son, para él, dos relaciones posibles del hombre, como tal ya situado en el mundo, y que, por esto, se veda Buber la posibilidad de ver en el *Yo-Tú* el fundamento necesario del *Yo-Ello*, o bien, en los términos del *empirismo trascendental*, de tener el *sí mismo/lo Otro* por constitutivo del *estar en el mundo*. Obsérvese también que la actitud meramente descriptiva que este filósofo adopta no se aviene con la búsqueda de la apodicticidad.

⁴⁵ Entre ellos cabe destacar a Franz Rosenzweig, con quien fundó Buber, en 1920, el *Freies Jüdische Lehrhaus*. Theunissen (op. cit. en la nota 2, pp. 257ss.) menciona, además, a Eugen Rosenstock-Huussy, a Ferdinand Ebner, a Rudolf Ehrenberg, a E. Griesenbach y algunos otros. Todos ellos recibieron la influencia de Hermann Cohen, quien, tras jubilarse de la Universidad de Marburgo, fundó la Academia de Berlín para la Ciencia Judía en noviembre de 1913. Al parecer Buber había comenzado a explorar la ontología del *entre dos*, hacia 1905, con motivo de sus estudios jasídicos.

⁴⁶ Marcel afirma el principio dialógico del ser, conforme al *Journal métaphysique* (París, N.R.F., 1927), ya en julio de 1918. Pero, por carecer la lengua francesa de un verbo equivalente a nuestro *estar*, Marcel sólo logra contraponer el *ser* al *tener* (*avoir*), distinguiendo, en este último nivel, entre el tener-posesión y el tener-implicación (*Être et avoir*, París, Aubier, 1935; ver pp. 121, 153, 194-95, 209, 211, 217, 221, 233, 236-37). La oposición entre el *tú* y el *ello* se encuentra también en Marcel (ver *ibid.*, pp. 220 y 243-44, entre otras). El tema de la inmortalidad es orientado por Marcel hacia la inmortalidad de la persona amada con ese amor que designa como "oblativo" (*Présence et immortalité*, París, Flammarion, 1959, pp. 181ss; ver, en especial, p. 191). Me parece de importancia la distinción propuesta por Marcel en *Être et avoir* entre lo misterioso y lo problemático, y lo que advierte sobre nuestra tendencia a convertir el misterio en problema (pp. 145 y 205). El problema, una vez resuelto, explicado, se evacúa; dejamos de ocuparnos de él. Por el contrario, el misterio se muestra y se comprende; ya comprendido, permanece con nosotros. En los términos del *empirismo trascendental*, puede afirmarse que el ámbito del *ser* es misterioso, al tiempo que el del *estar* sólo es problemático si se prescinde de su referencia al ser.

⁴⁷ Véase de éste, a más de *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, citado en la nota 35, *Humanismo del otro hombre*, traducción de Daniel Enrique Guillot, Siglo XXI, 1972. Citemos de este último libro algunos pensamientos muy claramente afines con el *empirismo trascendental* al señalar la orientación de su análisis, escribe Levinas que "sólo puede ser planteada como un movimiento que va de lo idéntico hacia un otro que es absolutamente Otro. Comienza en un idéntico, en un Mismo, en un Yo... estando el Otro ya inscripto en el Mismo" (pp. 49-50); "el sentido, en tanto que orientación, ¿no indica acaso un impulso, un fuera de sí hacia *el otro que sí*, mientras que la filosofía insiste en reabsorber todo Otro en el Mismo y en disolver la alteridad?" (p. 48).

⁴⁸ Véase "El cantar y el decir filosófico de Antonio Machado" en mi *Libro de convocatorias I: Cervantes, Dostoyevski, Nietzsche, Antonio Machado*, Barcelona, Anthropos, 1986, pp. 129ss. Véase, en especial, mi ensayo "Antonio Machado, filósofo" en *Cuadernos Hispanoamericanos*, N^o 484, octubre de 1990, pp. 61 a 74.

⁴⁹ Cabe añadir: al tiempo que la *decepción* nos deja en el resignado "aquello *no es ya más*", en el *des-engaño* la verdad del *sí mismo/lo Otro* se abre paso a través del *estar decepcionado* y es, por ello, una reafirmación del ser. Dicho en otras palabras, tanto en la *decepción* como en el *desengaño* hay pérdida de un estado que se ha tenido por valioso, pero mientras en aquélla prevalece la triste añoranza de lo perdido, éste obtiene una virtud curativa del saber que lo perdido era un engaño y que ahora se está en la verdad. Forcejeando con su lengua que carece del sustantivo "desengaño" —pero en la que es legítimo usar el verbo *se détromper*— escribe Merleau-Ponty con acierto a propósito de la *ilusión* (traduzco): "Si hablamos de ilusión, es porque hemos reconocido ilusiones, y sólo hemos podido hacerlo en nombre de alguna percepción que, en el mismo momento, se atestiguase como verdadera, de modo tal que la duda o el temor de engañarnos afirma, a la vez, nuestro poder de desvelar el error y es incapaz, por tanto, de desarraigarnos de la verdad" (op. cit. en la nota 2, p. xi).

⁵⁰ La locución "filosofía en español" —o "en castellano"— ha sido empleada, para referirse al pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset, por Manuel Granell en *Ortega y su filosofía*, Madrid, 1960, pp. 93-94, y por Julián Marías en "La imagen de Ortega al cabo de un cuarto de siglo" en *Obras completas*, Madrid, 1982, vol. IX, p. 653, ambos escritos citados por José Luis Abellán y Tomás Mallo en *La Escuela de Madrid*, Asamblea de Madrid, 1991, pp. 71 y 76. Quede en claro ante todo: quienes en el ámbito hispánico nos hemos ocupado de filosofía somos, por cierto, deudores, en mayor o menor medida, de la enorme labor intelectual realizada por Ortega y sus colaboradores españoles para ponernos, según la expresión de aquél, "a la altura de los tiempos". Cabe advertir, sin embargo, que aquello que los autores mencionados al principio destacaron con la locución citada es el *factum* de que el racio-vitalismo de Ortega fue pensado en España por un español, no la situación peculiar de que el castellano y otras lenguas que se hablan en la Península Ibérica y en Iberoamérica posean un registro específico de palabras cuyo sentido abre la posibilidad de una filosofía para la que otros idiomas resultan inhábiles o menos aptos. El privilegio de este vínculo con la lengua castellana, el *empirismo trascendental* lo reclama para sí, a base del supuesto, que comparte con otras corrientes filosóficas contemporáneas, de que la filosofía —del mismo modo que la poesía, según la célebre réplica de Mallarmé a Degas— *se hace con palabras*, por lo que depende, en sus virtudes mismas de descubrimiento y aserción, de la lengua en que se la piensa y expresa.