



FILOSOFÍA Y FINDE SIGLO



RICARDO GUERRA

UNAM • FFyL

FILOSOFÍA Y
FIN DE SIGLO

RICARDO GUERRA

FILOSOFÍA Y FIN DE SIGLO

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

EKATÓ

Primera edición: 1996
Segunda edición: 2024

DR © Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán,
C. P. 04510, Ciudad de México.

ISBN 978-607-30-9275-3

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin autorización
escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Editado y producido en México

Para Adriana y Adrián

Camino, no obra
Martin Heidegger

*Esta es una palabra que caminó
junto a las palabras, una palabra
a imagen del silencio...*

Paul Celan

INTRODUCCIÓN

La filosofía es actividad, investigación, camino de la razón y del pensamiento. No es teoría, tratado o sistema. En distintas épocas fue explicación totalizadora. En la historia de la metafísica, de la teología, de la onto-teología, es fundamento de la ciencia y del saber. En nuestro siglo culmina en la física y en la matemática, en la lógica, en la teoría del conocimiento, el análisis del lenguaje, etcétera. Desde los orígenes en Grecia surge además, lo que he llamado, la corriente antimetafísica, que se apoya en el “sentido común”, la lógica y lo empírico.

¿Es posible otro tipo de filosofía o de pensar? La metafísica, decía Kant, forma parte de la razón y de la naturaleza más profunda del hombre. En la época actual se habla de crisis de la modernidad, incluso de la “posmodernidad”. Se dice que el nihilismo constituye la situación real de Occidente y de la historia mundial.

Pienso que es necesaria una vuelta al pensar profundo y originario, preguntar de nuevo por el ser del hombre y de su historia, por la ciencia y la técnica, por el lenguaje.

Es necesario profundizar en la historia de la metafísica para buscar, no las antiguas soluciones, sino caminos nuevos y desconocidos.

Reúno aquí una serie de ensayos, que no son una introducción sistemática al tema de la filosofía en nuestro tiempo, sino lo que podríamos llamar una guía para orientar la búsqueda. Se analizan cuestiones que han sido esenciales para el desarrollo del pensamiento en nuestra época y que permiten comprender la crisis actual.

La primera parte expone la situación a la que se ha llegado en el siglo xx. Hay un movimiento filosófico que poco a poco se afirma y constituye como el camino del pensar en este fin de siglo. Frente a las corrientes positivistas y a las críticas a la metafísica de Occidente, se plantea como posible y necesaria la vuelta a los grandes problemas del

hombre y de la filosofía, en el sentido de la gran tradición griega y occidental. También, en un nivel profundo, el diálogo con la tradición del pensamiento no occidental. La universalidad real, la participación de todos en el nivel planetario, es el único camino posible. Se trata de una concepción nueva y distinta de la metafísica entendida como investigación abierta en el terreno del pensar.

En la *Facultad de juzgar*, en la *Crítica del juicio*, se plantea un tipo de pensamiento radicalmente distinto del que constituye la objetividad en el campo de la ciencia o la universalidad en el campo de la ética, la moral, la razón práctica. A partir de Descartes, de Spinoza, de la *Crítica de la razón pura*, se hace posible el desarrollo de la dialéctica que, en Fichte y en Hegel, conducen a la totalidad, al sistema o al saber absoluto.

Frente al desarrollo del idealismo alemán, se descubre en Kant un camino distinto del pensar: el juicio reflexionante, la reflexión. El pensar reflexivo no determina ni objetiva la experiencia, sino que vuelve sobre sí para tratar de alcanzar el nivel más profundo de la imaginación y del pensar. Este camino se apoya en el ser del hombre como el fundamento de la metafísica y de la historia. Esta herencia, prácticamente ignorada de la obra de Kant, es fundamental para comprender el pensamiento actual y sus posibilidades.

En esta dirección, como crítica de la metafísica, del positivismo y del empirismo en todas sus formas, se desarrolla la fenomenología de Husserl. Surge a principios de siglo el gran movimiento fenomenológico, que desde sus inicios y más tarde en la filosofía de los valores, en concepciones ontológicas diversas, fundamentalmente en la obra de Heidegger y en el existencialismo francés, ocupa un lugar determinante a lo largo del siglo XX.

Para Husserl la filosofía como ciencia rigurosa, la fenomenología, es la “vuelta a las cosas mismas”. La crítica de los sistemas metafísicos se apoya en la descripción de la conciencia y de lo real. Frente a la construcción de teorías se afirma la fenomenología como punto de partida y como camino. Su desarrollo posterior es el de pensar en nuestra época.

La segunda parte desarrolla uno de los grandes temas del siglo XX: la libertad. En la política, la economía, la religión y sobre todo en la filosofía, se afirma la idea de la libertad como el origen mismo y como la condición de posibilidad. Hegel lo estableció con claridad en su *Historia de la filosofía*.

Desde Grecia y especialmente en la modernidad, se manifiesta la libertad humana en todos los campos. La influencia de Kant y del idealismo alemán son determinantes. En Hegel, en Marx y en Nietzsche, se plantea como estructura esencial del hombre.

En el siglo XX, sin ocuparnos aquí de los distintos movimientos políticos, en la fenomenología y en el existencialismo la libertad es constitutiva de la existencia humana, de la moral, de la protesta, de la negación e incluso de la autodestrucción.

El fundamento último de la acción es la libertad. A partir de ella puede entenderse el ser del hombre y el desarrollo de la ética o de la política. En el existencialismo francés, en Jean-Paul Sartre, alcanza su máxima expresión. La libertad es estructura o ser del hombre, pero en la ética lo determinante es la política y la historia. En la *Crítica de la razón dialéctica* se anuncia la incorporación del existencialismo al marxismo. Sartre considera al marxismo como la filosofía de nuestro tiempo. Merleau-Ponty, en cambio, mantiene esta idea de la libertad, pero se orienta hacia los problemas de la ontología.

Profundamente ligada con la libertad como fundamento de la existencia y del ser, se presenta también como la afirmación del no ser, como la negación y como el suicidio.

Otra manifestación importante de ciertas concepciones de la libertad, la encontramos en el campo de la política. En dirección cercana al marxismo, pero tratando de ir más allá como en la filosofía de Marcuse, se intenta desarrollar una corriente de protesta y rebeldía.

En la tercera parte del libro se plantean las bases o lineamientos generales de un pensar que pueda proyectarse más allá del fin de siglo. No se trata de una exposición sistemática o definitiva. Se presentan, en relación con los grandes temas actuales, las bases para el desarrollo futuro de la filosofía, de la ontología, en un sentido distinto al tradicional.

Se insiste en la necesidad urgente de buscar nuevos caminos para el pensar metafísico. De volver a los temas y problemas fundamentales de la historia entera de la metafísica, que tienen su raíz en lo más profundo de la razón humana. No se trata de repetir las construcciones, los sistemas y los métodos de la antigua metafísica. Es imposible volver a formas anteriores ya superadas.

La tarea de la filosofía, en este fin de siglo, es la de descubrir en la reflexión y en el pensar más allá de viejos esquemas, sobre todo del nihilismo, el sentido profundo del ser del hombre. La reflexión, la dialéctica y la totalidad; la libertad, el lenguaje, la historia, la ciencia y la técnica planetaria, la universalidad, son los temas fundamentales y la base del desarrollo futuro del pensamiento.

En nuestro tiempo, a partir de la caída de los grandes sistemas, el de Hegel en especial, la filosofía sólo puede desarrollarse como investigación y camino del pensar.

“Los filósofos interpretaron al mundo, de lo que se trata es de transformarlo”, esta tesis de Marx exige avanzar en las ciencias del hombre, como se ha hecho en las ciencias de la naturaleza, en la ciencia como técnica, como transformación. El dominio planetario de la técnica sólo puede comprenderse a partir de la transformación del hombre en el trabajo y en su relación, no teórica sino práctica, con la naturaleza y con el mundo.

El siglo XIX de Hegel, de Marx y de Nietzsche, es el de la crítica a la historia entera de Occidente. El siglo XX se caracteriza por los intentos de revivir un pasado ya negado y por la falta de un sentido histórico profundo. Se olvida a Darwin, a Freud, al positivismo. Predomina una interpretación del hombre en el sentido tradicional: como animal racional, como ente privilegiado, como centro del mundo. Se ignora la crítica de Nietzsche, el nihilismo y la crisis del fundamento de los valores.

El nihilismo determina el desarrollo político y social del siglo XX. La superación sólo será posible si se plantea, en el nivel mundial, el problema del gobierno de la democracia y, en el plano teórico, el de la filosofía como el hilo conductor en esta dirección.

Los ensayos que se reúnen en este libro, *Filosofía y fin de siglo*, son aproximaciones que proponen ir más allá del nihilismo y asumir plenamente la historia universal.

Primera parte

LA FILOSOFÍA COMO INVESTIGACIÓN

La filosofía no es una teoría acabada, un resultado, sino una actividad, una acción, una investigación. ¿Qué es lo que caracteriza a la investigación filosófica? ¿Qué es lo propio de su investigación? ¿Qué es lo que la distingue de la investigación científica, de la investigación en el área de las ciencias sociales o, incluso, de las ciencias del espíritu?

En nuestra época hay una fuerte tendencia que sostiene que la investigación sólo es importante cuando está orientada al campo de la técnica, de la ciencia o cuando es aplicable en el campo del desarrollo de la sociedad.

Se olvida que es mucho más importante la investigación en un sector que no es verificable, que no ofrece ni garantías ni posibilidades concretas de aplicación. De ahí se deriva el falso planteamiento acerca de la filosofía como algo “inútil”; la filosofía, se dice, “no sirve para nada”. Es evidente que la filosofía como la poesía, la pintura o la música, como toda una serie de actividades no “sirve” para nada, no es aplicable en lo concreto. Además, la investigación filosófica no es verificable, como algunos creen, confundiéndola con una investigación de tipo empírico.

Esto es grave, porque incluso en algunos organismos que apoyan o deberían apoyar la investigación, predominan a veces criterios de este tipo. Es en verdad preocupante que no se establezca con claridad un orden de prioridades o, por lo menos, un orden de respeto a ciertas actividades en el campo de la filosofía, del arte y de las humanidades.

¿Por qué pensamos que la filosofía es investigación? ¿Qué quiere decir investigación? Etimológicamente, investigar tiene relación con invadir.

Investigar es meterse en un campo extraño, distinto, ajeno. Es no aceptar las cosas tal y como se presentan, es preguntar: ¿qué hay

detrás?, ¿qué hay en el fondo? Y este es el sentido originario que nos interesa subrayar desde el punto de vista de la filosofía.

Este sentido lo encontramos ya en las primeras preguntas filosóficas. Cuando los presocráticos empiezan a formular sus preguntas es justamente porque quieren ir más allá del mundo tal y como se nos presenta a todos, tal y como lo aceptamos todos. Tratan de ir más allá del mundo de las apariencias para explicarlo a partir de un principio, a partir de algo que, en última instancia, no se da en lo inmediato, sino que busca, pregunta, invade otros terrenos de la realidad. La investigación filosófica se define como una búsqueda, como un invadir, como un preguntar, como un ir más allá de lo establecido y aceptado.

Pero junto a esta definición de la investigación filosófica encontramos otras dos que se han dado a lo largo de la historia del pensamiento. Me refiero a la investigación como inventario, como descripción, como colección, como observación. Este significado que predomina, quizá, en el campo de las ciencias empíricas, sobre todo en el terreno de la razón observante, como decía Hegel, cumple también una función importante para la filosofía, especialmente en algunas corrientes que pretenden avocarse a una filosofía más “científica” o más “técnica”.

El tercer sentido que nos parece fundamental es el de la investigación como invención, como creación. Es el caso, por ejemplo, de la metafísica a lo largo de la historia entera de Occidente. Se pregunta por el fundamento y, cuando no se encuentra, se “inventa” o se “crea”. Y esto es lo que va a caracterizar de manera esencial toda la historia de la metafísica. Estos serían, muy brevemente, los tres significados de investigación que aparecen de una manera más o menos importante a lo largo de la historia de la filosofía.

Ya desde Grecia, los primeros filósofos, los presocráticos, se preguntan por el principio, las causas, lo que explica, lo que puede dar razón del devenir, de la apariencia, del cambio. Se busca un fundamento. Para tratar de explicar el movimiento y el cambio, aparecen respuestas que nos hablan de la sustancia, de lo sólido, de lo que permanece. Todas las respuestas se orientan hacia algo que va más allá de la experiencia inmediata, de la vida cotidiana. Y esto lo podemos

constatar no sólo en Grecia, sino en todos los grandes periodos de la historia de la filosofía occidental. Esta actitud radical del preguntar por el fundamento, de invadir otros terrenos, es lo que de alguna manera va a manifestarse en todo el desarrollo del pensamiento.

En primer lugar, predomina a lo largo de la historia de la metafísica, la investigación filosófica como un preguntar que busca, inventa y crea un fundamento que está más allá de las cosas. Se trata de llegar a un fundamento último de la realidad. Fundamento que puede ser el mundo de las ideas en Platón, que puede ser el primer motor o las causas primeras en Aristóteles. Más tarde, a partir del cristianismo, con matices evidentemente desde san Agustín hasta santo Tomás, la respuesta, la explicación última aparece con un sentido mucho más preciso: es el ente supremo el que da razón de la totalidad de los entes. En la época moderna, con aparente sentido distinto pero el mismo planteamiento de fondo, encontramos respuestas en Descartes y en Leibnitz. Claro que en el caso de Descartes, además de la búsqueda del fundamento que se resolverá también en el ente supremo, hay una orientación hacia la filosofía como ciencia, como desarrollo y fundamentación de la ciencia. En el idealismo alemán culmina quizá esta historia de la metafísica. El espíritu absoluto en Hegel, el significado del Yo en Fichte, el concepto de libertad en Schelling, muestran muy claramente cuál es esta búsqueda del fundamento último.

En segundo lugar, se desarrolla justamente la crítica de todo lo anterior. Y esto nos lleva a otro sentido: la investigación filosófica como inventario, descripción o colección. Hay una reacción en contra de la filosofía como metafísica, en contra de este tipo de preguntas y de respuestas. Quizá quien ha formulado esto con mayor claridad y en forma accesible es Jorge Luis Borges, cuando al hablar de la historia de la metafísica en el sentido de la búsqueda del fundamento, dice que “la metafísica no es sino literatura fantástica”.

La metafísica se entiende como invención o creación. El fundamento es un producto de la imaginación.

Ahora bien, esta reacción “antimetafísica” no es el resultado del positivismo del siglo XIX, sino que surge con la metafísica misma. En

Grecia, frente a Sócrates y frente a Platón, los sofistas realizan una serie de investigaciones extraordinariamente importantes que no se apoyan en la búsqueda del fundamento, sino al contrario. Paralelamente a la historia de la metafísica se desarrolla lo que podríamos llamar: la historia de la negación de la metafísica. Se hace la crítica de la metafísica, no en un nivel superficial o ajeno al planteamiento filosófico, sino con toda la profundidad y toda la vocación que implica este preguntar. Pero al descubrir que no hay respuesta a la pregunta, que no se encuentra el fundamento ya que éste, se piensa, ha sido inventado, se afirma entonces que el fundamento no es metafísico en el sentido de la tradición.

Es lo que harán los neokantianos, por ejemplo, al tratar de recuperar la problemática de la filosofía, el problema de la fundamentación de la ciencia, de la moral, del derecho, independientemente de la explicación metafísica. Ellos dirán que lo que constituye este fundamento último no es sino lo que alguna vez Herman Cohen llamó la "x" por determinar: la tarea infinita de la determinación científica.

Después del neokantismo, el positivismo, la Escuela de Viena y la filosofía analítica desarrollan estas posiciones. Las desarrollan en diferentes niveles de validez o de profundidad. En algunos casos, como en el de Wittgenstein, lo hacen con una genialidad extraordinaria, hasta llegar a sostener: "de lo que no se puede hablar, es preferible callar". Esta última frase del *Tractatus* resume, de manera admirable, toda una tradición antimetafísica dentro de la filosofía.

Parte esencial de la historia de la metafísica es, como decíamos, la historia de la negación de la metafísica. El rechazo del fundamento empieza con los sofistas y continúa con las críticas de Aristóteles y de todo el pensamiento que se desarrolla posteriormente en Roma. Y así sucesivamente, hasta llegar a un movimiento que es fundamental para nuestra época y que a veces se ha menospreciado: el empirismo inglés. La crítica radical a la idea de sustancia, de causalidad, a todos aquellos principios que eran las respuestas de la vieja metafísica, constituye un paso absolutamente decisivo para la modernidad. La ciencia moderna se desarrolla a partir del empirismo. Por otro lado, Descartes y Leibnitz

no se quedan en el aspecto puramente metafísico, en las respuestas a la pregunta por el fundamento, sino que también se mueven en esta dirección. Además están el positivismo, la Escuela de Viena, el neokantismo, la filosofía analítica, el análisis del lenguaje, etcétera. Movimientos que hasta nuestros días cuentan con representantes importantes como, por ejemplo, Habermas.

Lo que nos interesa subrayar es la idea de que se niega la metafísica, pero se busca siempre el fundamento, aunque éste no se encuentre. La investigación filosófica, en el sentido de la descripción de la realidad, busca también a su modo una fundamentación de la ciencia, la moral, la política. Las filosofías que niegan los planteamientos de la metafísica se relacionan necesariamente y en su origen mismo con el desarrollo de la metafísica tradicional.

En tercer lugar, la filosofía como investigación se desarrolla en un sentido que nos parece el más importante y decisivo. Nos referimos a todo este movimiento que se da a lo largo de la historia de la filosofía sobre todo, a partir de Kant, donde se plantea el problema del fundamento, se busca aquello que va a dar razón de las cosas, pero con la conciencia clara de que las respuestas de la metafísica tradicional carecen de posibilidades. Este es el sentido en el que Heidegger rechaza la ontoteología es decir, la explicación de la totalidad de los entes a partir de un ente supremo. La historia de la metafísica en cuanto a sus respuestas al problema del fundamento aparece, desde esta perspectiva, como algo que hay que superar. Sin embargo, no debemos olvidar que la ciencia moderna y el mundo de hoy son el resultado de esta historia de la metafísica. La ciencia y la técnica no son sino el desarrollo de estas concepciones originarias de la metafísica occidental.

Es necesario buscar, afirmar, sostener un fundamento distinto. Pero preguntáramos entonces: ¿es posible encontrar un fundamento que no sea el de la metafísica tradicional? La respuesta y el análisis riguroso de estos problemas se nos dan en la obra de Kant.

La idea misma del método trascendental, de la reflexión trascendental, en este filósofo, permite justamente el planteamiento de la filosofía como investigación, pero como una investigación muy especial

que no está dirigida a los objetos, a los entes tal y como se dan en la ciencia o en cualquiera de los niveles de la vida, sino que está orientada a algo que está más allá, a saber: el fundamento. Pero no un fundamento en el sentido de la sustancia, de la causa, del primer principio, de todo esto que sostiene la metafísica tradicional, sino de un fundamento que haga posible el conocimiento de los objetos, y que se pueda alcanzar por la vía del método trascendental. Se trata de la estructura misma del hombre, de la estructura misma del sujeto. Esta búsqueda del fundamento se mueve, pues, en un nivel muy diferente.

Resumiendo esta preocupación, Kant decía que las preguntas fundamentales de la filosofía son, en primer lugar: ¿qué puedo saber? Esta pregunta la desarrolla en su *Critica de la razón pura* y responde a un aspecto esencial: la estructura del conocimiento. Hay que elevarse a las condiciones de posibilidad de la sensibilidad, analizar las formas puras del entendimiento, el tiempo-espacio, las categorías, las ideas regulativas, etcétera.

En segundo lugar: ¿qué debo hacer?, es la pregunta de la ética, la que busca una fundamentación para la moral y que desarrollará en la *Critica de la razón práctica*. La respuesta no se va a encontrar en el fundamento en el sentido de la tradición metafísica, ni en el ente supremo, ni en el saber absoluto, ni en la vida o en la voluntad de poder como lo sostendrá más tarde Nietzsche. La respuesta de Kant sólo puede fundarse en un nivel trascendental y gira en torno al concepto de libertad. La libertad como creadora del objeto hacia el cual se orienta y dirige como creadora de la actividad misma que le da sentido.

En tercer lugar: ¿qué me es permitido esperar?, es la pregunta última de la religión. Es la que pretende lograr la unión de la libertad con la trascendencia, del deber con la felicidad. Es el intento por lograr la conciliación entre el mundo finito del deber y la inmortalidad del alma, entre la ley moral y la relación con Dios. Independientemente del desarrollo específico de estas ideas en Kant, hay más adelante, en el idealismo y sobre todo en Schelling, una apertura más radical al problema de la religión y de la teología. Pero esto va más allá del nivel de la metafísica y de la filosofía que ahora nos interesa.

Estas tres preguntas nos remiten a esta estructura última de la razón, a la estructura trascendental del hombre. Por eso, dice, estas tres grandes interrogantes pueden resumirse en una cuestión última: ¿qué es el hombre? La pregunta acerca del hombre, considerada en este nivel, no puede ser la pregunta para el hombre como objeto de investigación, no es una pregunta psicológica ni antropológica, sino que se refiere a la estructura misma del hombre como fundamento. Se trata de la estructura del ser del hombre, como lo verá más tarde Heidegger al profundizar en esta interpretación de la obra de Kant.

Este último hace una crítica radical y definitiva de la metafísica tradicional. Todo aquello que pretendía ser demostrable en relación con el fundamento metafísico de la totalidad, con el ente supremo, es imposible desde el punto de vista de la estructura del hombre, de los límites de la razón. Después de Kant tenemos otra idea del hombre, de la libertad, de la racionalidad, del deber. Sin embargo, las grandes preguntas de la metafísica tradicional, dice el autor de la *Crítica de la razón pura*, “forman parte de la naturaleza de la razón humana”. Por lo tanto es necesario mantenernos en esa problemática, debemos seguir trabajando en esa dirección. Y esta vía o camino que se nos abre es un terreno sumamente difícil. Es a lo que Kant se refiere cuando habla de sus investigaciones o de su pensamiento: la metafísica de la metafísica. Es decir, la búsqueda, la pregunta por el fundamento mismo de la metafísica.

A partir de esto resulta posible entender que frente a la historia de la metafísica cabe otra posibilidad, no nada más la posición de negación de la metafísica a la que ya hemos hecho referencia, que nos parece muy importante y que es la que va más allá de la pura negación. Este nuevo camino es la explicación del desarrollo de la génesis misma de las diferentes posiciones o concepciones metafísicas del mundo. Es decir, el análisis de cómo y por qué surgen en un momento determinado. La reflexión acerca de las respuestas que se han dado históricamente, en Aristóteles, en santo Tomás, en Descartes, en Hegel, es lo que nos lleva al fondo mismo de la estructura de la metafísica y nos permite realizar con mucho mayor rigor esto que llamamos investigación

en filosofía. Este ir al fundamento mismo, no sólo de las cosas tal y como se plantean en el lenguaje, en la ciencia o en lo cotidiano, sino al fundamento mismo de la historia de la metafísica, es lo determinante para entender el pensamiento y el desarrollo de Occidente.

Esta reflexión metafísica acerca de la metafísica se hace posible a partir de Kant. Podemos plantear las preguntas esenciales de la metafísica sin caer en la serie de respuestas de eso que consideramos: invención; lo que Borges llamaba: "literatura fantástica". Se trata de una búsqueda del fundamento, sí, pero en un plano radicalmente distinto. Las preguntas permanecen porque son fundamentales. La pregunta acerca del hombre es válida tal y como se plantea en Kant.

Ahora bien, ¿cuál es esta estructura del hombre? ¿Qué es lo que nos permite entender al hombre como creador; como inventor de la metafísica y de la filosofía? ¿Cuál es el sentido de esta historia de Occidente? ¿En qué medida y por qué se puede pretender que esta historia está determinada por la metafísica? ¿Por qué, como dirá Nietzsche, el nihilismo no es sino el resultado final de la metafísica? ¿Por qué la muerte de Dios no es sino la culminación de la historia de Dios?

El fin de la metafísica es la consecuencia del desarrollo mismo de la metafísica. Heidegger plantea el problema de la técnica en nivel planetario; Nietzsche, el problema de: "¿quién debe gobernar la Tierra?"

Todo está profundamente ligado a una cierta idea del hombre y del mundo, que tiene sus raíces en una concepción metafísica. El hombre es más que un mero intérprete o teórico de la realidad. Siguiendo a Hegel, Marx dirá: "se acabó el tiempo de la filosofía como 'interpretación', la filosofía debe ser 'transformación'". Todos sabemos que el marxismo cayó, lamentablemente, en interpretaciones triviales y esquemáticas. El verdadero sentido de la transformación, como lo plantea Marx y subrayo viniendo de Hegel, es el comprender que el hombre es, en su estructura última, acción. Y esta actividad está en relación con la naturaleza. El hombre transforma la naturaleza y se transforma a sí mismo de manera necesaria.

Vemos pues la importancia de replantear todas estas cuestiones en una perspectiva distinta a la del inventar, propio de la metafísica antigua.

En esta nueva perspectiva es necesario trascender, ir más allá, invadir para buscar la fundamentación a la problemática del hombre en todos los niveles: lo mismo en el campo de la técnica, que en el del lenguaje, del arte, de la poesía o de la religión. Estas grandes cuestiones siguen y seguirán siendo las preguntas esenciales: la tarea fundamental del hombre.

Ahora bien, si nosotros de alguna manera estamos rechazando o asumiendo este bloque que es la historia de la metafísica como algo que en cierta forma quedó calificado de invención, de literatura fantástica; si consideramos que fue fundamental y que es determinante de la historia moderna de Occidente, que esto es ya historia antigua que de alguna manera hay que revisar, aun cuando ya cumplió una tarea histórica; y si consideramos que la otra gran corriente de nuestra historia, a saber, la negación de la metafísica, ha cumplido también una función importante, pero no puede replantear estas grandes cuestiones, ya que se orienta más bien hacia el campo de la fundamentación de la ciencia, del lenguaje, en fin, de toda un serie de tareas que resultan necesarias y constituyen un tipo distinto de investigación; frente a estas corrientes como son la metafísica y la negación de la metafísica, ¿cuáles son nuestras posibilidades, nuestras opciones, desde el punto de vista de la filosofía actual y de la filosofía como investigación?

Pensamos que el camino se abre a partir de la concepción kantiana del método trascendental y la crítica de la metafísica anterior. Este es un camino que está abierto y que podemos entender sobre todo si recordamos, a propósito de la *Crítica del juicio*, la idea del juicio reflexionante. El juicio reflexionante en Kant significa la posibilidad de elevarse de la realidad inmediata a lo que sería la estructura trascendental.

No se trata como en el caso de la *Crítica de la razón pura*, de descubrir las estructuras o categorías que van a determinar el mundo de la objetividad. No se trata de fundamentar la ciencia. ¿Qué es lo que se descubre entonces? Un tipo de juicio subjetivo y a la vez universal.

Este camino es aparentemente muy peligroso porque nos habla de subjetividad. Hay que señalar, a este propósito, que la polémica de los

últimos años sobre el sujeto y sobre la negación del sujeto en la historia, ha sido muy importante porque ha permitido corregir una serie de interpretaciones inadecuadas.

Kant fundamenta esta problemática en la subjetividad trascendental. Para él, el sujeto no es sino la unidad sintética de lo que se nos da en la experiencia. En el caso del conocimiento artístico, estético, el sujeto no es sino la reunión de sensaciones, emociones, sentimientos: es el libre juego de las facultades del alma. No hay un sujeto fuera del mundo, un sujeto que constituya un mundo, como en la metafísica tradicional. Ni siquiera se considera una concepción como la de Descartes o del idealismo moderno. El autor de la *Crítica de la razón pura* establece muy claramente las bases para la superación de estas concepciones tradicionales de la idea de sujeto. Esta nueva subjetividad en Kant tiene algo que es fundamental y decisivo: en el campo del arte, en el del lenguaje, se puede descubrir un tipo de verdad, un tipo de conocimiento que pretende ser universal aun cuando no sea demostrable objetivamente.

Esto que anuncia Kant, a finales del siglo XVIII, es en nuestra época un problema elemental, evidente. Incluso en el nivel más riguroso de la filosofía de la ciencia, de las corrientes antimetafísicas que hemos mencionado, se plantea la necesidad de superar una concepción limitada acerca de un tipo de verdad objetiva y universal, que excluye otro tipo de verdades.

La crisis de las ciencias es cada vez más clara. No en su desarrollo concreto y particular, pero sí en sus fundamentos y pretensiones de validez. Esto lo expresaba muy bien Husserl, en 1935, en la famosa conferencia de Viena sobre la crisis de la ciencia europea. Para nosotros hoy es mucho más fácil entender la problemática. Ya no podemos pensar que sólo existe el mundo de la verdad objetiva, que se establece en la matemática, en las ciencias naturales, el mundo del positivismo o de la filosofía analítica. Sabemos que esto puede ser válido para explicar un sector de la realidad, pero existen otros que quedan totalmente fuera.

La idea de la subjetividad trascendental nos permite descubrir nuevas vías para la investigación filosófica, nuevos caminos que pueden ser de una riqueza extraordinaria. Pero además de este desarrollo de las ideas kantianas, quisiera señalar otras dos corrientes que en lo fundamental coinciden en esta misma dirección, y que siguen siendo lo que constituye la base, el método y la estructura de la investigación filosófica en nuestros días.

En primer lugar, me refiero a la dialéctica en Hegel y en Marx. Pero, mucho cuidado. La dialéctica como el movimiento de lo absoluto, como el proceso de la naturaleza, como la serie de contradicciones y transformaciones es probablemente el último gran monumento al que Borges aludía. Es necesario entender, aclarar y explicar a Hegel, pero no podemos pensar ya en la dialéctica como en la respuesta metafísica por excelencia. No podemos sostener filosóficamente el saber absoluto, el sistema cerrado, el tránsito necesario a nuevas figuras. No podemos aceptar que las contradicciones de la burguesía y del proletariado nos remitan de manera esquemática al principio de la historia. En cambio, la idea de Marx acerca de la superación de la historia anterior y del paso a una historia humana o universal, no como profecía, sino como una respuesta al problema que desarrollará mucho después Nietzsche: “¿quién debe gobernar la Tierra?”, parece perfectamente válida y abre un camino de investigación fundamental.

La tesis de Marx viene directamente de la idea de la dialéctica en Hegel. En la *Fenomenología del espíritu*, su autor explica lo que debe ser el método de investigación, el método dialéctico, en sentido estricto, método que sigue teniendo validez para la investigación filosófica en nuestra época.

Hegel distingue varios momentos: primero, adquisición de conocimientos generales, reunión de datos, información, hipótesis, ideas, en fin, estudio de todo aquello que nos permita orientarnos y agotar el campo general de la investigación; segundo, hay que pasar a la descripción del proceso mismo. Es decir, se anuncia ya lo que será la descripción fenomenológica en sentido estricto. Se trata de una descripción rigurosa del proceso real, y finalmente, el tercer momento de

la investigación es el del concepto, el que nos permite descubrir el fundamento. Hegel nos habla de categorías, conceptos o leyes. Nosotros nos referimos a ello como el fundamento o, como lo dirá más tarde Husserl, el *a priori* que se puede y se debe descubrir en la experiencia. El fundamento, el concepto y la categoría deben descubrirse en el proceso mismo. Y este es el sentido último de la dialéctica en Hegel y en Marx.

En este sentido, el método dialéctico es equivalente al método trascendental de Kant. Abre la posibilidad de la filosofía como investigación, sin partir de un fundamento ya decidido. No va a quedarse en la mera determinación de las cosas, ni a rechazar la fundamentación en niveles distintos a los de la pura experiencia. Lo que se nos da en la experiencia no puede ser ni el fundamento, ni la categoría, ni el concepto, a menos que se tome la experiencia en un sentido mucho más amplio y radical, tal y como lo plantea Hegel a través del método dialéctico.

Si nos situamos desde esta perspectiva que desarrolla una cierta idea del método y del hombre a partir de la problemática kantiana, no como un ser racional en el sentido de la tradición, no como un ser que interpreta al mundo, sino como un ser que actúa y que transforma, se abre una posibilidad radicalmente nueva para la investigación filosófica. A partir de esta concepción de la dialéctica se da, incluso en el propio Hegel, la posibilidad de superar no sólo la idea de lo absoluto y de un sistema cerrado, sino la idea de la razón tal y como se ha manejado después. Gran parte de las crisis por las que atravesaron los pensadores de la Escuela de Fráncfort, por ejemplo, surgieron para partir de una idea limitada.

El último ejemplo, casi anecdótico, de esta problemática y de esta falsa idea de la razón, lo encontramos en el planteamiento, que por cierto se ha puesto de moda, de un profesor de Harvard, Fukuyama, cuando publica su libro: *El fin de la historia y el último hombre*. En realidad estas ideas vienen de un comentario de Kojève a la *Fenomenología del espíritu*. Cuando llega al nivel del saber absoluto, el espíritu, en su proceso histórico, alcanza el nivel del concepto y, dice

textualmente Hegel, “cancela el tiempo”. En ese momento se acaba el tiempo. Entonces, dice Kojève, parecería que se acaba la historia, este sería “el fin de la historia”.

Siguiendo esto, nos damos cuenta de que lo que se está desarrollando es una idea limitada de la temporalidad, que corresponde además a una idea determinada de la razón y del concepto. Se puede hablar del fin de la historia, pero en realidad no es sino el fin de la historia que llega a un momento determinado. Es decir, el fin de una época o de una etapa histórica. Esto es muy importante, porque el análisis de la idea misma de la razón es lo que nos permite entender muchas de las concepciones filosóficas que se desarrollan a lo largo de la historia de la metafísica de Occidente.

Tratando de resumir, encontramos nuevos caminos, nuevas formas de pensar a partir del método trascendental de Kant, de la dialéctica en Hegel y Marx, pero sobre todo en Husserl y Heidegger. En Husserl, con la salvedad que fue quizá el último creyente del sistema y del idealismo, a pesar de su rigor, a pesar de la seriedad indiscutible de sus ideas. En sus últimos años habla incluso del ser y sueña con haber logrado recuperar el sistema por la vía de la intersubjetividad trascendental. Es más, piensa que el gran problema de Europa no es el de un cambio radical. Y lo afirma en 1935, cuando nos encontramos ya ante la inminencia de la barbarie del nazismo y de la guerra. Dice textualmente Husserl que el gran problema de Europa es el “cansancio”. Si se logra superar ese letargo, vendrá una especie de nuevo impulso. Como todos sabemos esto se dio en Europa, pero de una manera radicalmente distinta.

Husserl parece querer reconciliar el mundo en crisis. Llega a decir que el filósofo es, en última instancia, el funcionario de la humanidad. Hace expresa su voluntad de salvar al hombre por la vía del sistema. Nosotros pensamos que ese proyecto es imposible, pero lo que no podemos olvidar son sus grandes aportaciones en cuanto al método fenomenológico, a la descripción rigurosa, al problema del *a priori*, etcétera. En fin, toda una serie de ideas que hacen de él un pensador decisivo para poder considerar nuevos caminos en el campo de la investigación filosófica.

En Heidegger, pensemos en *Ser y tiempo* y en “¿Qué es metafísica?”, el problema del ser se desarrolla con absoluta claridad, se hace expresa la búsqueda de una explicación de la metafísica y de la historia de la metafísica por una vía diferente. No podemos decir que a lo largo de su vida haya avanzado mucho desde *Ser y tiempo* hasta lo que escribió en sus últimos trabajos. Hay una serie de ideas nuevas, una serie de aportaciones, pero como él mismo dice en *Contribuciones a la filosofía*, que se acaba de publicar en la edición de sus *Obras completas*, lo que se sigue planteando es “el camino hacia el ser”. Se trata de precisar y establecer estas nuevas vías. Su aportación definitiva consiste en plantear la posibilidad de buscar un fundamento distinto al de la metafísica tradicional, que ha sido obviamente superado, no sólo a partir de Kant, sino también de la crítica y de la negación de la metafísica.

La posibilidad de superar los planteamientos tradicionales, de replantear las grandes preguntas de la metafísica, en el sentido en que lo afirmaba Kant, pero con otra significación y con otra orientación; todo esto nos hace concluir que la filosofía como investigación y como tarea actual es algo vivo que está en desarrollo y en vías de reafirmación permanente. Lo que no quiere decir que se haya convertido en algo útil, aprovechable técnicamente, algo medible, valorable, verificable, con base en criterios externos, ajenos a su propio desarrollo. La investigación filosófica es, en este sentido de invadir, con lo que ello implica tanto de invento como de inventario, la tarea fundamental en nuestros días.

LA FACULTAD DE JUZGAR

¿Qué significó la *Crítica del juicio*? ¿Qué importancia tenía, para Kant, como la culminación del sistema? ¿Qué es para nosotros ahora como la apertura a la posibilidad de la metafísica y de nuevas formas de pensar?

Es importante distinguir. A partir de la publicación de la *Crítica del juicio* surgen una serie de interpretaciones que hacen muy difícil valorar lo que significó en su momento. Si quisiéramos hacer un planteamiento histórico, habría que recordar que quien más apreció y mejor captó la significación de esta obra fue, en primer lugar, Goethe y más tarde Schiller. Para Goethe fue verdaderamente una revelación. Existe, inclusive, un ejemplar anotado de su propia mano.

El poeta alemán había leído ya la *Crítica de la razón pura* y le pareció especialmente importante la *Crítica del juicio*, pues en ella descubrió la posibilidad de la unidad de todo lo que hacía. Es decir, lo mismo de sus investigaciones acerca de la naturaleza y de la ciencia, que de sus preocupaciones acerca del arte y de la creación. En este sentido captó profundamente la significación del escrito.

Veamos qué significó en Kant este libro y lo que se proponía. La *Crítica de la razón pura* representó un momento decisivo. El autor en esta obra pretendía establecer la posibilidad de la metafísica como ciencia. En este sentido hay que tomar la *Crítica* no tanto como la negación de la posibilidad de la metafísica (y sobre todo de la metafísica general), sino por el contrario, como la búsqueda de la metafísica en el sentido más estricto y riguroso.

¿En qué medida se hace esto real en la *Crítica de la razón pura*? Sabemos que para Kant esto es posible por la vía negativa. Es decir, nos muestra que si bien no se puede continuar con la metafísica de la tradición occidental, con la metafísica especial, con la teología, con

la cosmología y la psicología racionales; que si bien no se puede continuar en esa dirección tampoco se puede decir que lo que pretendía la metafísica anterior sea inaceptable. Una cosa es que no sea demostrable y otra que se pueda demostrar lo contrario. Justamente Kant es la garantía de que no se puede seguir con la tradición, pero tampoco negarla. Esto es especialmente importante, si bien no se puede fundar, de manera objetiva, la existencia del ente supremo, la existencia de Dios, como la causa primera en el sentido de la tradición, tampoco se puede demostrar su imposibilidad. Esto permite afirmar en la *Crítica*, que la metafísica está enraizada en la naturaleza más profunda de la razón humana.

La *Crítica de la razón pura* al mantenerse dentro de la fundamentación del conocimiento científico y del conocimiento objetivo de la naturaleza, orienta y establece el camino o la base para la metafísica, en el sentido de la metafísica general y de la ontología. En el sentido en que la metafísica no es sino la filosofía trascendental. Y la filosofía trascendental es justamente lo que se ha podido establecer ya como paso a lo suprasensible.

La crítica a la metafísica anterior es radical. Pero no olvidemos en qué medida. Es fácil caer en la idea de que Kant rechaza la metafísica de la tradición desde el punto de vista de las afirmaciones de fondo. Rechaza, sí, el procedimiento, los argumentos, las pruebas: la prueba ontológica y la prueba cosmológica. Pero de ninguna manera rechaza la necesidad de dar respuesta a las grandes cuestiones que han preocupado al hombre desde siempre. Se propone, también, encontrar una vía y lo logra en otro nivel: el de la *Crítica de la razón práctica*.

En el caso de esta obra se abre un camino distinto. En lugar de movernos en el plano puramente de la explicación del conocimiento empírico, de la fundamentación de la experiencia a partir del mundo fenoménico; en lugar de quedarnos, en última instancia, como en la dialéctica trascendental, en las ideas, en las totalidades o en la totalidad última como algo meramente regulativo; en lugar de que lo suprasensible tenga carácter de condición de posibilidad o de idea regulativa, con la *Crítica de la razón práctica* podemos dar un paso más. Al dar el

paso a lo suprasensible descubrimos un aspecto fundamental: la creación, la actividad del hombre. Hallamos que el hombre no está condicionado por lo sensible, tampoco está condicionado como fenómeno, sino que el hombre va necesariamente más allá. Éste puede ser objeto de conocimiento empírico, pero esto no es lo propio del hombre. Lo propio será justamente la posibilidad de ir más allá de lo fenoménico, de lo determinado. No a otro mundo, no a un mundo distinto, pero sí al plano de lo suprasensible que en este caso será el plano de la acción, de la práctica y especialmente en el de la fundamentación de la moral y del deber.

Lo mismo en la práctica en general, que en la práctica moral propiamente dicha, se da esta estructura. Salvo que, la práctica en general puede considerarse como ligada de alguna manera con la estructura mecánica, causal, que rige la objetividad o el mundo de los fenómenos, en la medida en que se trata de práctica o de acción condicionada. En el campo de la moral, al tratarse de lo incondicionado el paso es a la fundamentación suprasensible última. Suprasensible no quiere decir sino que no está determinado, condicionado fenoménicamente dentro de lo que se establece como la objetividad, los objetos o el mundo de la naturaleza.

En la *Crítica de la razón pura práctica* se abre además, en nuestra interpretación, otra posibilidad esencial para el desarrollo futuro de la filosofía: la idea del hombre como transformador del mundo. El hombre no es producto de la naturaleza, el hombre es capaz de crear y de transformar. Pero para llegar a eso era necesario demostrar algo que parece indemostrable, desde el punto de vista puramente científico y objetivo: la libertad. La libertad se establece como condición primera, se muestra como el paso esencial de este mundo fenoménico a lo suprasensible en el hombre. La libertad, como esta condición, requiere el que se ponga en marcha, que se realice. Y esto es posible en el campo de la moral, pero también en nuestra idea de Kant en el campo de la historia.

Al abrir esta vía, Kant puede recuperar el planteamiento de la metafísica que le interesa. Puede recuperar a Dios y a la inmortalidad del

alma. Y los recupera sin volver a los planteamientos tradicionales. No se trata de mostrar al ente supremo como la causa o como la explicación última de la totalidad de los entes; no se trata de mostrar esto en el nivel de la objetividad, sino que se va a postular en el nivel de la subjetividad. Es decir, no tiene el carácter de algo demostrable objetivamente, pero sí de algo que puede convencer a todos subjetivamente. El “todos” no es algo que tenga un carácter meramente accidental. En Kant el “todos” es la universalidad, la condición *a priori*, es lo fundamental o la filosofía trascendental misma.

Lo que es condición de la objetividad es, en última instancia, la condición de la posibilidad. Es decir, la estructura trascendental de la subjetividad, que se aplica al mundo de la experiencia y lo hace posible por la “síntesis de la apercepción” a través de las categorías.

La subjetividad adquiere una importancia decisiva y fundamental. Si algo es universal y además se puede mostrar como necesario, no en el plano de los objetos sino en el plano del sujeto, tiene un carácter *a priori*. En el caso de la moral, el deber tiene este carácter: es universal y necesario. Por lo tanto es válido *a priori*. El imperativo categórico lo muestra con toda claridad: es posible ir más allá de las limitaciones, de lo contingente, de lo objetivo, de lo fenoménico. En la razón práctica se abre esta vía. Dios y la inmortalidad del alma, todo aquello que Kant ha planteado como la gran preocupación del hombre, se puede responder en el plano de la religión y sigue abierto como una posibilidad en el campo de la teología. Kant no llega a negar expresamente la teología, lo que sí niega es la teología dogmática al igual que la metafísica dogmática anterior. Pero deja abierta la posibilidad de discutir, en otro nivel, esta cuestión.

En este momento de la obra, nuestro autor se enfrenta al gran problema de cómo unir estos dos mundos. Esto que en la *Crítica de la razón pura* se había podido resolver con gran trabajo, postulando el “noúmeno”, lo suprasensible y luego simplemente incorporándolo a la tarea del conocimiento y dejándolo nada más como un concepto negativo, esto que incluso dará lugar a modificaciones en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, y a interpretaciones muy discutibles en las que

se apoya después el neokantismo; esa problemática vuelve a plantearse a raíz de la *Crítica de la razón práctica* en una forma mucho más profunda y radical. Por un lado la libertad, la afirmación del deber, la acción del hombre como “noumēno”, del hombre como suprasensible, como fundamento distinto de lo que está determinado objetiva y fenoménicamente, el mundo de la libertad, de lo suprasensible en el hombre y a partir del hombre la posibilidad de transformar la realidad. Por otro, la objetividad, es decir, la determinación por medio de los conceptos, de las categorías, del juicio, en el sentido más estricto, de lo que se nos da en la experiencia real o posible. Así queda establecido el camino. Incluso, en las interpretaciones neokantianas esto sería suficiente para desarrollar la filosofía de Kant. A partir de las ideas regulativas, de la tarea infinita, de la que hablarán Cohen y Natorp, se puede establecer o resolver el problema del conocimiento. En la fundamentación de la ética, en Cohen por ejemplo, en la teoría de la *jurisprudencia pura*, se abre también la posibilidad para la acción del hombre. Para Kant, la división se presentaba como algo que es necesario asumir y superar.

La *Crítica del juicio* pretende ser justamente el momento en el cual, el gran sistemático que es Kant, alcanza el punto culminante de su obra. El momento en el que se va a lograr la unión de estos mundos, de estas perspectivas o de estos planos tan diferentes. En dicha obra encontraremos la posibilidad de descubrir la unidad de lo sensible, del entendimiento, de las categorías, de los fenómenos, de la objetividad, con lo suprasensible, con el mundo de la razón práctica, de la acción, en el cual se afirma la libertad como fundamento de la realidad, como fundamento del objeto.

Obra que intenta descubrir la posibilidad de que entre ambos mundos se dé la unidad. Unidad que no se puede plantear en los objetos, porque ha quedado muy claro, a partir de la *Crítica de la razón pura*, que todo lo que se refiere a los objetos tendrá que manejarse en el nivel estricto del entendimiento, las categorías y el conocimiento; tampoco se puede plantear en el campo de la razón práctica, porque es el de la libertad, en el sentido de la voluntad pura. Es el proponerse un fin, lo que garantiza esta libertad y este carácter suprasensible del

hombre. ¿Dónde encontrar entonces la unidad? En la *Crítica del juicio*, en la estética y sobre todo en la teleología y su relación con la naturaleza, Kant intentará descubrir este principio de unidad en el arte y en la naturaleza desde el punto de vista de la finalidad.

Para Kant la clave radica en lo que llama el juicio “reflejo” o “reflexionante”. El juicio reflexionante es, dicho brevemente, un tipo de juicio que a diferencia del juicio propio del conocimiento científico, del entendimiento, no es determinante. Es decir, no constituye el objeto a partir de conceptos o categorías. No es la unificación de la multiplicidad del dato sensible por medio del concepto o de la categoría. No trata de someter lo particular a lo general.

¿Qué es entonces un juicio reflexionante? Es un juicio en el cual no se puede “determinar” el objeto, sino al contrario. Se trata de un juicio que, en última instancia, vuelve sobre la subjetividad y trata de mostrar cómo se da el objeto en la subjetividad. Es decir, es un juicio en el cual partimos de lo particular para llegar a lo general y no a la inversa. Es un juicio que no puede tener carácter de conocimiento científico, de conocimiento objetivo, pero que tampoco deja de tener validez, ya que hay principios en los cuales se apoya. Es un juicio reflexionante que trata de mostrar la relación del objeto con el sujeto.

Por ejemplo, en el caso de lo bello o en el del juicio estético, lo que importa es la relación que se establece entre el objeto representado y el juego libre de las facultades del alma. El placer que se experimenta en la contemplación desinteresada del objeto es lo que permite hablar de que un objeto sea bello. Por lo tanto, la satisfacción artística, el goce estético, no puede demostrarse por medio de conceptos. No depende de la determinación del objeto por medio de categorías, sino que es simplemente la reflexión en el sujeto de la representación dada del objeto. Es decir, el placer que se experimenta por el juego libre de las facultades, frente al objeto de que se trata. Un objeto es bello cuando produce en nosotros placer estético, si juzgamos de manera desinteresada, si cumplimos una serie de requisitos establecidos en la *Crítica del juicio*. Cuando juzgamos así al objeto podemos decir que es bello,

pero esto no es demostrable por conceptos ni es sólo un juicio particular, sino que tiene validez universal y además necesaria.

En el análisis del juicio estético se muestra su carácter universal y necesario, es decir, que tiene validez *a priori*. ¿Cómo puede tener validez *a priori* si no está fundado en la determinación por medio del juicio en el sentido del conocimiento? La tiene, en la medida en que todo sujeto real o posible que se sitúe frente a la obra de arte y cumpla con el carácter desinteresado del juicio de gusto, tenga la formación cultural y demás requisitos que señala Kant, experimentará necesariamente este placer estético y podrá entonces emitir un juicio reflexionante de carácter universal.

Entendemos ahora la enorme importancia de Kant en el campo de la estética. Sólo a partir de él se fundamenta la estética en un plano autónomo. Sólo en este autor encontramos la fundamentación rigurosa de la estética independientemente de la ciencia; del conocimiento teórico, de la moral, de la política, de la religión...

¿Qué pasa con el juicio reflexionante? El juicio reflexionante se da tanto en el plano de lo bello, como en el plano de lo sublime. No trataremos ahora la diferencia entre lo bello y lo sublime. Lo que nos interesa subrayar es que lo sublime va más allá de lo meramente estético, pues implica, no una actitud de contemplación, sino el movimiento o la fuerza del sujeto. En lo sublime, en la naturaleza se da la participación activa del sujeto. Hay un movimiento, una fuerza que no está referida necesariamente a un fin moral, ni tampoco a un plano científico. Sin embargo, pretende ser universal y necesaria.

Se trata de un tipo de fundamentación. Si se da esta relación con lo bello y lo sublime, ¿qué pasa entonces en relación con la naturaleza? En el plano de la ciencia natural, en la *Crítica de la razón pura*, quedó establecido que sólo el conocimiento por medio de conceptos, por medio de categorías permite constituir la objetividad y establecer con rigor las leyes que rigen a los fenómenos, a la naturaleza. ¿Qué pasa si en la naturaleza se da una relación peculiar con el sujeto, en la cual se manifiesta la finalidad? Esto no sería aceptable en el plano del conocimiento científico. No podemos pensar, por ejemplo, que los ratones

estén hechos para que los gatos se los coman. Esto sería inaceptable desde el punto de vista científico. ¿En qué medida podemos decir que la “creación” está hecha para el hombre? ¿En qué medida el hombre es el fin de la naturaleza? Científicamente, en el plano de la razón teórica, no podemos afirmar esto. Sin embargo, así como podemos experimentar lo sublime, lo bello o el placer frente a la obra de arte, así también podemos encontrar en la naturaleza una especie de finalidad, que tiene cierta validez, aun cuando no validez objetiva. No es objetiva, porque no puede demostrarse. Porque no puede manejarse en el nivel de los juicios determinantes, en el nivel del conocimiento científico. ¿Cómo puede aceptarse este tipo de finalidad? Si hablamos de que el hombre ocupa un lugar especial en la naturaleza, no podemos hacerlo sin pensar que hay un creador o una mente que se ha propuesto fines al crear el mundo. Si no pensamos así, ¿cómo explicar esto? ¿En qué podemos apoyarnos si hemos dicho que desde el punto de vista de la ciencia es imposible?

Hay un campo en relación con la naturaleza, con el arte, con lo bello, con lo sublime, donde aparecen una serie de hechos, de elementos que no pueden corresponder sin más al mundo de la razón teórica o al mundo de la razón práctica. Esto es lo que plantea Kant en la *Crítica del juicio*. Descubrimos el juicio como la facultad de juzgar, que implica, no nada más el juicio determinante o la creación de un fin práctico, sino un tipo de juicio que hemos llamado el juicio reflexionante.

La estructura propia del juicio reflexionante permite la superación de los problemas señalados. El juicio reflexionante es un tipo de juicio que no determina, sino que reflexiona. Es decir, un juicio que pretende apoyar lo particular y su representación en la reflexión, en la subjetividad. Se trata de un camino difícil. No es sencillo expresarlo, porque no puede traducirse al plano del concepto. En el caso de la obra de arte parece más accesible, en el de la finalidad resulta más complicado. Sin embargo, podemos pensar en una serie de fenómenos, en la naturaleza, en la vida orgánica o incluso en las relaciones humanas, donde existe esta finalidad que se da y que no puede ser demostrada por medio de conceptos o categorías.

¿Cómo puede ser posible esto desde el punto de vista de la unidad del sistema? Lo que se pregunta Kant tanto en relación con el juicio estético, como con el juicio teleológico, es si estos juicios tienen validez *a priori*. Es evidente que pueden tenerla si se cumplen determinadas condiciones que serán diferentes en los casos del juicio estético, de lo sublime o de la finalidad. Si se cumplen las condiciones se da el carácter *a priori* y el juicio tendrá validez universal y necesaria. Aun cuando no saltemos nunca los límites fijados, pues no tendrán validez objetiva sino solamente subjetiva.

Asimismo se plantea también la necesidad de la deducción o justificación. Uno de los puntos más difíciles de la *Crítica de la razón pura* es la *deducción trascendental de las categorías*. La dificultad radica en demostrar que la unidad de la apercepción, el yo trascendental o las categorías, se aplican a objetos. Esto es lo que hay que demostrar en la deducción. Se trata de una deducción del origen de la objetividad o de la validez objetiva de nuestros conceptos.

Tal como lo plantea Kant, lo que se busca es la legitimidad. En el juicio estético y el reflexionante, no hay dificultades para esta deducción. No hay grandes problemas porque no se trata de juicios que se refieran a objetos, sino de juicios subjetivos. Lo que se trata de “deducir”, de justificar, es que son juicios con validez universal y necesaria. Es decir, que tienen carácter *a priori*. El camino que ofrece en la *Crítica del juicio*, es el camino que permite lograr la unidad de los dos mundos: la *Crítica de la razón teórica* y la *Crítica de la razón práctica*.

El juicio es subjetivo y universal en la medida en que no depende de condiciones particulares. No es como en el caso de lo agradable, que analiza Kant para distinguirlo de lo bello. Lo agradable depende de gustos. En cambio lo bello es universal. El juicio estético, lo bello, no es particular, es universal. Todo sujeto participa necesariamente de él si se cumplen las condiciones de que sea desinteresado y exista una determinada formación. Es lo que llama el sentido común dentro del campo del arte. Si esto se cumple, todo sujeto experimentará satisfacción estética. Lo mismo en el caso de lo sublime o de la finalidad. No se puede pretender que exista una finalidad objetiva, pues no se puede

demostrar. Como tampoco se puede demostrar que Dios exista. Dios ha quedado como una posibilidad en la *Crítica de la razón pura*. La existencia de Dios como creador de la naturaleza, como finalidad, puede perfectamente pensarse como necesaria en el plano subjetivo. No en el plano de una demostración teórica del ente supremo en el sentido de la metafísica tradicional. Lo sublime, la grandeza y la fuerza de la naturaleza, corresponden a una finalidad. Pueden corresponder a un creador, lo que no es demostrable en el plano objetivo, pero puede sostenerse en el plano subjetivo.

Razón teórica y práctica, naturaleza y moralidad son dos mundos, pero en el caso del juicio subjetivo reflexionante se da una posible unidad. Esto es suficiente para hablar de la posibilidad de una metafísica para el autor de la *Crítica de la razón pura*. Se considera que la metafísica es la filosofía trascendental, la metafísica general o el camino para la metafísica. Después de la *Crítica del juicio*, en la *Metafísica de las costumbres* y sobre todo en el *Opus póstumo*, en el “Übergang” y otros textos se muestra la preocupación por desarrollar el contenido de esta metafísica en el sentido de la filosofía trascendental. La metafísica está planteada en el sistema manteniéndola dentro de lo trascendental, es decir, de la subjetividad. La subjetividad en el sentido estricto kantiano. Cuando Fichte pretende como “fiel” discípulo ir más allá, al mundo objetivo, surge la indignación de Kant y el rechazo.

Esta solución del juicio “reflexionante” y de la subjetividad no permite, como se hará en el idealismo alemán, el tránsito al objeto, a lo absoluto o a la identificación del sujeto y el objeto. Se mantiene la unidad del sistema a partir de la subjetividad trascendental, distinguiendo claramente los planos y los campos en los cuales se puede aplicar con validez. No se trata de un sujeto, de un sujeto absoluto, ni del tránsito al objeto. Se trata de la subjetividad del sujeto, como dirá más tarde Heidegger. A partir de la subjetividad de esta estructura *a priori*, a partir de esta constitución trascendental podrán desarrollarse la razón teórica y la razón práctica, y la unidad de ambas tanto en el arte, como en lo sublime o en la teleología.

Existen otros elementos fundamentales que permiten confirmar nuestra interpretación de Kant y las posibilidades que se abren al respecto. Ante todo, pensamos que el autor de *Crítica del juicio* está profundamente convencido de que éste es el camino. Insisto, porque las interpretaciones posteriores han tratado de modificarlo o incluso desvirtuarlo. No vamos a entrar en detalles. Kant está convencido de que esta es la vía y considera que si estamos apoyándonos en la subjetividad, estamos, en última instancia, apoyándonos en lo que resume y reúne los grandes problemas no sólo de la filosofía crítica, sino de la historia entera de la metafísica.

Recordemos los grandes problemas que nos plantea. Lo formulado en su curso de *Lógica* se puede resumir en tres preguntas: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es permitido esperar?

¿Qué puedo saber?, es asunto de la *Razón teórica*, de la *Crítica de la razón pura*, del entendimiento. ¿Qué debo hacer?, se refiere a la *Razón práctica* y ¿qué me es permitido esperar?, a la religión, ya que se trata de la inmortalidad y de la relación con Dios. Todo esto, dice nuestro autor, sólo puede entenderse si formulamos una cuarta pregunta, a saber: ¿qué es el hombre? En esta pregunta se pueden resumir y ordenar las otras tres.

Kant habla, en este momento histórico, de antropología filosófica. Se trata obviamente de ontología o de metafísica, como lo señala y estudia Heidegger. Lo importante es que el hombre como razón teórica plantea la *Crítica de la razón pura* así como el problema de la fundamentación del conocimiento y de la objetividad; en tanto que razón práctica el problema de la moral, de la acción y del deber. Lo que el hombre es, permite desarrollar la unidad del sistema y resolver las grandes preguntas que se plantean. Si partimos del hombre en el sentido trascendental, de la subjetividad, hay posibilidad de movernos en el plano de la filosofía crítica, de la filosofía trascendental, del nivel *a priori*, de lo universal y necesario, como el fundamento, no sólo de lo que ya se haya logrado, sino de la unidad de los dos mundos y de la posibilidad misma de la metafísica. La metafísica en el sentido más riguroso. Metafísica en la cual hay que distinguir lo que se ha superado

de la metafísica tradicional de lo que está abierto y forma parte de la naturaleza propia de la razón humana.

En la *Crítica del juicio*, así como en la *Crítica de la razón pura*, se desarrollan la deducción, las categorías, los principios del entendimiento, se plantea la necesidad de que esos principios funcionen como fundamento de la crítica del gusto, de lo sublime, de la teleología. No hay sin embargo, en la *Crítica del juicio*, una formulación detallada. Kant lo apunta como guía, como un camino posible.

En la *Crítica del juicio*, cuando se habla de los fundamentos de la crítica del gusto, en la parte que se refiere al sentido común, lo que debemos subrayar es que se trata del nivel de la subjetividad. No hay posibilidad de establecer principios como en el caso de la *Crítica de la razón pura*. Son sólo máximas del entendimiento común, sin embargo, abren posibilidades fundamentales.

Las máximas del entendimiento común son tres: la primera, pensar por cuenta propia; la segunda, ponerse en el lugar de otro, de cualquier otro, y la tercera, pensar siempre en forma consecuente, congruente.

La primera es la máxima propia del pensar libre de prejuicios: el pensar por cuenta propia. Esto implica la actividad, la autonomía. Es, dice Kant, lo propio de la Ilustración, la culminación del racionalismo del siglo XVIII y de la modernidad. Si se trata de fundamentar la subjetividad como la estructura última, es evidente que lo primero que tenemos que garantizar es esta autonomía del sujeto. La segunda máxima es ponerse en lugar de otro. Poder pensar en lugar de otro, pero no en el sentido de un diálogo, sino situándose en el punto de vista de otro. Es el paso a la universalidad; es lo que en la razón práctica era la elevación de la máxima de acción a la ley universal. Se trata del pensamiento extensivo, amplio; del pensamiento no estrecho, no limitado, llevado a sus últimas consecuencias. Es el tránsito a lo universal. El primer principio de la crítica del gusto, del juicio reflexionante, es pensar por cuenta propia; el segundo, pensar de manera universal. Es decir, que el ponerse en el lugar de todo sujeto real o posible es lo que garantiza la universalidad. El tercer momento, la tarea

máxima es el estar de acuerdo con uno mismo. Lo que quiere decir ser congruente. Es la más difícil y requiere de las otras dos. La primera corresponde al entendimiento, la segunda al juicio propiamente, pues la universalidad es lo propio de la facultad de juzgar, y la tercera, la congruencia, es la máxima de la razón.

Así como en el entendimiento hay principios, también los hay en la razón práctica y en la *Crítica del juicio*. En esta última sólo se indican y no hace falta más, porque para Kant se presentan como estructura trascendental *a priori*, como estructura universal y necesaria. Estos principios son fundamentales. Son lo primero en relación con el desarrollo de la metafísica.

Hay otros elementos importantes después de estos principios: el genio y la imaginación. Heidegger, en su interpretación de la *Crítica de la razón pura* como fundamento de la metafísica, sostiene que la imaginación trascendental se identifica con el tiempo puro y se convierte en la unidad última del conocimiento. La sensibilidad pura, el tiempo puro, la razón pura son homogéneas, dice Heidegger interpretando a Kant. Pertenecen a la unidad de una esencia que hace posible la finitud de la subjetividad en su totalidad. La estructura trascendental propia del hombre, la imaginación trascendental, es el tiempo originario, es la raíz de la trascendencia.

Al hablar de la metafísica y de la *Crítica de la razón pura*, Heidegger señala, que no es el momento de discutir la importancia de la imaginación trascendental, de la imaginación pura, de la imaginación creadora, no reproductiva. Sin embargo, vale la pena revisar la importancia que tiene la imaginación en la *Crítica del juicio*, pues está ligada esencialmente con la concepción del genio.

En su teoría del genio, Kant une de manera perfectamente clara el mundo de lo suprasensible y el de lo natural. El genio es creador en el arte, pues crea algo nuevo y original, algo fundamental y decisivo para la historia del arte, algo que será ejemplo, modelo o arquetipo.

¿Qué es el genio? El genio es un don natural. Es la manera como la naturaleza da reglas al arte; es la manera como la naturaleza en tanto que suprasensible, es creadora. La naturaleza en este sentido se

manifiesta en el hombre y en la creación. El mundo nouménico y el mundo fenoménico alcanzan su máxima expresión, como algo que corresponde a la unidad profunda que Kant pretende alcanzar en el sistema. Pero el genio es, además, la imaginación misma en tanto que imaginación creadora. Esto se puede comprobar en relación con lo sublime, donde la imaginación tiene además el carácter de fuerza o de movimiento: El carácter creador de la imaginación se hace patente en la captación de lo sublime y no sólo en la creación artística del genio.

En esta idea del genio y de la imaginación en relación con el juicio estético y con lo sublime, descubrimos un elemento fundamental de la metafísica que Kant propone: la subjetividad del sujeto como el elemento activo. El hombre como creador, como transformador de la naturaleza a través de la técnica.

Decía José Gaos, que Kant convertía la teología en teopraxis, pues en la razón práctica fundamentaba a Dios. Es una imagen muy clara de su voluntad por desarrollar la metafísica rechazando la fundamentación tradicional. La metafísica no en el plano de la demostración teórica, sino más bien en el de la práctica moral.

En relación con la *Crítica del juicio*, pienso que en lo que se refiere al juicio reflexionante y a la estructura de la subjetividad que hemos presentado como universal y necesaria, *a priori*, que se manifiesta en el juicio teleológico, en la finalidad, en la creación, en el arte, en la actividad, se muestra cuál es el camino de la filosofía, de la metafísica para nosotros hoy.

Ontología y metafísica se relacionan además, en Kant, con el descubrimiento de la finitud. La finitud como fundamento de la subjetividad: esta es la actualidad y la vigencia del pensamiento kantiano. Esto nos lleva a plantear el problema en el nivel último de la reflexión sobre la finitud y la historia. A partir de esta metafísica podemos descubrir el camino para la fundamentación de la historia universal, en un sentido mucho más concreto y preciso que en Hegel, por ejemplo, para quien la historia racional, la historia del saber, culmina en el saber absoluto. Kant hace posible la historia concreta, la historia del hombre real que transita a la historia universal.

LA FENOMENOLOGÍA

Hay dos cuestiones o aspectos importantes que pueden explicar la actualidad de la obra de Husserl y de la fenomenología. En primer lugar, me refiero a su actitud fundamental como actitud crítica frente a la tradición, a la metafísica anterior, a la situación histórica de la filosofía, de la ciencia y del saber en Occidente. En segundo, junto a esta actitud crítica y frente a esta situación, hay que señalar la convicción profunda de que la filosofía es una tarea, un camino, una necesidad.

Para Husserl la filosofía no es algo individual o arbitrario, sino que tiene raíces e implicaciones en el plano histórico-social. Pensaba, que el filósofo no podía ser una persona aislada, sino que debía, por el contrario, integrarse en la sociedad y en la historia, ser una especie de funcionario, pero de funcionario de la humanidad. No funcionario de un país o de un partido político: funcionario de la humanidad para poder mantener una actitud crítica e independiente en relación con las posibilidades diversas y las distintas concepciones en la vida histórica concreta.

Su preocupación era realizar la crítica del mundo anterior, pero más que eso, desarrollar y producir algo que permitiera y asegurara el futuro de la filosofía y de la ciencia. Esta convicción profunda explica el desarrollo admirable de su obra, su intento por construir el sistema de la filosofía, la fenomenología, y su preocupación por el rigor al desarrollar el método fenomenológico.

Se trata de dos grandes aspectos de la fenomenología que históricamente se han distinguido y separado. El primero de ellos, la concepción del sistema, no tendría ya vigencia ni actualidad. Este es, históricamente, el último intento de estructurar un sistema filosófico realizado con todo el rigor necesario. Después de los grandes sistemas filosóficos de la modernidad, del idealismo alemán, intenta, a partir de

una nueva concepción de la filosofía como “ciencia rigurosa”, desarrollar el sistema de la fenomenología. La “vuelta a las cosas mismas” y la aplicación del método fenomenológico permitirían esta posibilidad. Es aquí donde aparece el otro aspecto, el del método, el de la fenomenología como el método de la filosofía que va más allá del propio Husserl y le da, sin embargo, su importancia y significación en la actualidad.

Lo anterior podría parecer esquemático, pero la distinción que hacemos es teóricamente posible e históricamente válida. A partir de Husserl se desarrolla la fenomenología como una vía para la investigación, como un método, un camino, una actitud frente a la realidad. La fenomenología en este sentido sigue teniendo validez y significación en nuestra época. Pero junto a esto hay en su obra otro aspecto, la pretensión de construir, a partir de su concepción peculiar del método fenomenológico, el sistema último y definitivo de la historia de la filosofía.

La fenomenología como sistema sería la explicación de la totalidad del mundo, de la ciencia, de la historia, en el plano más riguroso. Aquí alcanza el idealismo su último gran momento histórico. Es para nosotros el último intento de sistema, el último sistema idealista en la historia de la filosofía occidental. No hablamos de “último” solamente por el fracaso de los “sistemas filosóficos”, sino en vista del camino que ha seguido la filosofía a lo largo de nuestro siglo. Así pues, la fenomenología como la filosofía de Husserl, como el movimiento fenomenológico husserliano, como el desarrollo del sistema, forma parte ya de la historia de la filosofía. Sus discípulos —Eugen Fink, quien fuera su asistente, y Martín Heidegger— coinciden en lo anterior. Más tarde, en Francia, el existencialismo hace la crítica del “idealismo” y, sin embargo, afirma la validez del método fenomenológico. La fenomenología de Husserl tiene valor e importancia indiscutibles, pero forma parte ya de la historia de la filosofía. Eugen Fink decía, que “el movimiento fenomenológico como tal pasó ya a la historia”, lo que no quiere decir que no tenga validez: la validez de Platón, por ejemplo, la de Descartes o la de toda una serie de pensadores; validez que no depende de su actualidad. La fenomenología es parte de la historia de la filosofía y en esto radica su importancia.

En el plano de la historia contemporánea sus obras son fundamentales. En las *Investigaciones lógicas* son decisivas, por ejemplo, las críticas al psicologismo, al positivismo, al historicismo y al naturalismo. Es imposible señalar aquí la serie de aportaciones que en el campo de la lógica o en el desarrollo de la fenomenología nos ofrece. Sus reflexiones e ideas en el campo de la filosofía de la ciencia, de la crisis, de la historia de la filosofía son fundamentales. Su importancia, como decíamos, es decisiva para la filosofía en el siglo xx.

La fenomenología como método y como actitud es algo vivo y actual; se desarrolla a partir de Edmund Husserl pero independiente de él y, en muchos sentidos, en contra de él. Es un método pero es, ante todo, una actitud crítica y rigurosa.

Por otro lado, la fenomenología como el método de la descripción “eidética” o como el método descriptivo de la existencia concreta, tal como se practicaba en Husserl y sus primeros seguidores o más tarde en el existencialismo francés, tuvo indiscutible valor e importancia, pero se trata también de una etapa o una época que culminó en los años cincuenta y que pasó por tanto a la historia. Lo que para nosotros sigue siendo vivo en la actualidad es el método fenomenológico en el sentido de la “vuelta a las cosas mismas”, de la apertura a los problemas del hombre y de la ontología.

De acuerdo con lo anterior, podemos afirmar que hay dos aspectos fundamentales de la fenomenología y de la obra husserliana que siguen siendo el camino propio de la filosofía en nuestro tiempo. En primer lugar, lo que hemos llamado la actitud crítica, que recuerda en lo esencial a la crítica kantiana, la conciencia crítica frente al desarrollo de la ciencia y frente a la historia de la filosofía, frente a la situación de nuestra época. En segundo lugar, esta idea del método fenomenológico que mencionamos, y que ha llevado a decir a Heidegger que es el método de la filosofía misma. Como en Kant, la crítica — aquí, claro, en otro sentido— y el método, muy cercano al trascendental, son las aportaciones fundamentales.

La crítica de Husserl, más que crítica de la razón, es crítica de la metafísica y de la historia de la filosofía en Occidente; crítica de los

grandes sistemas, crítica del desarrollo de la ciencia y la técnica, crítica del positivismo. En las famosas “Conferencias de París” de 1929, que se publican más tarde como las *Meditaciones cartesianas*, se plantea con toda claridad y profundidad la situación de la filosofía en Occidente, la crisis y la necesidad de superarla. Algunos años más tarde, en la *Crisis de la ciencia europea*, se fundamenta el problema del desarrollo de la ciencia en Occidente, de su relación con la crisis histórica y con lo que este filósofo llama la crisis de los fundamentos mismos de la ciencia.

Desde las *Investigaciones lógicas*, en 1900, aparecía ya en Husserl la necesidad de hacer la crítica del desarrollo anterior de la filosofía, de la metafísica de Occidente cuya situación es patente ya en lo que han dicho de ella Marx, Nietzsche, Kierkegaard y Dilthey. En estos pensadores es radical la oposición a la metafísica y a los grandes sistemas del idealismo alemán. Paralelamente se desarrollan corrientes que pretenden separarse de la metafísica desde el campo del empirismo y del positivismo. Frente a esta situación de finales del siglo XIX Husserl se proponía en las *Investigaciones lógicas*, mantener y salvar la validez del pensar y de la lógica. Superar esa serie de corrientes que pretenden contribuir desde fuera a la liquidación de la metafísica de Occidente. Frente al positivismo, al psicologismo y el historicismo, hay que establecer rigurosamente la independencia y la validez del pensamiento y de la filosofía.

En cuanto a la crítica de la metafísica, Husserl, al igual que los principales representantes del movimiento fenomenológico, mantiene en el plano estrictamente filosófico la necesidad de superar las limitaciones y fallas de la metafísica anterior, y de establecer nuevas posibilidades o vías de desarrollo, especialmente en el plano de la ontología. Hartmann, Heidegger, Husserl, en posiciones distintas, coinciden en la búsqueda y desarrollo de la ontología. Fenomenología y ontología pretenderán ser el método y la filosofía misma; buscarán a la vez la superación de la metafísica y el desarrollo de lo que podríamos llamar una nueva metafísica, en el sentido en que la había planteado Kant.

La crítica que hace en las *Investigaciones lógicas* al positivismo, se mantendrá a lo largo del movimiento fenomenológico. En Hartmann, en Heidegger, en el existencialismo francés y en los pensadores actuales de esta corriente fenomenológico-ontológica, se conserva esta actitud frente al empirismo y al positivismo en sus múltiples formas. Se mantiene también en relación con la metafísica de Occidente, pero se trata de recuperar la crítica filosófica de Marx y de Nietzsche y de insistir en el desarrollo del pensamiento ontológico o metafísico que, como decía Kant, “tiene su raíz en la naturaleza misma del hombre”. Es necesario, pensaba Husserl, hacer la crítica de la situación histórica y de la metafísica de Occidente y desarrollar una filosofía “como ciencia rigurosa”.

Para lograr lo anterior se requiere una actitud nueva y radical, que recuerda los grandes intentos renovadores en la historia de la filosofía: Descartes, Kant, por ejemplo. Esta actitud se expresa en el famoso lema o principio de la fenomenología: “hay que volver a las cosas mismas”. Esto parece fácil y, sin embargo, es lo más difícil, pues implica una actitud metodológica radical que rechaza las ideas establecidas, los prejuicios, las concepciones propias del sentido común, las construcciones teóricas, los grandes sistemas, para enfrentarse de nuevo a los fenómenos, a las cosas. Recordemos aquella famosa tesis de Nietzsche: ya es tiempo de que la humanidad europea se dé cuenta de que lo importante no son las personas sino las cosas. Esto tiene múltiples implicaciones y habría que entenderlo en el marco de la negación radical que hace Nietzsche de la metafísica. Es en este plano donde a pesar de las grandes diferencias se daría una coincidencia, quizá por la situación histórica, entre los dos grandes pensadores.

Así pues, paralelamente al desarrollo de la fenomenología como sistema, como idealismo trascendental, se expone también la crítica y la toma de conciencia de la situación histórica de la filosofía y de la ciencia. En las obras mencionadas de 1929 y 1935 se expresa esto con claridad y profundidad.

La dispersión de la filosofía del presente en su actividad desordenada nos hace reflexionar. Desde la mitad del siglo pasado la filosofía occidental, si tratamos de considerarla desde el punto de vista de la unidad de una ciencia, está en manifiesta decadencia frente a las épocas anteriores. En el planteamiento de los fines, en la problemática, en el método, se ha perdido la unidad.

Sin embargo, la crisis se iniciaría con el surgimiento de la modernidad; su superación será posible por la vía de la fenomenología como ciencia rigurosa, por la vía del idealismo trascendental.

“Cuando al iniciarse la época moderna la fe religiosa se manifestó cada vez más como una convención sin vida [...] la humanidad intelectual se elevó a una fe nueva y grande: la fe en una filosofía y en una ciencia autónomas”.

Estas palabras de Husserl corresponden a su idea de lo que debe hacer la filosofía. Pero el desarrollo de la modernidad muestra claramente que esto no ha sido posible. Para nuestro autor, esta cultura que pretende ahora orientarse a partir de puntos de vista científicos y transformarse en una cultura nueva y autónoma, se ha empobrecido y ha dejado de ser auténtica.

En lugar de una filosofía viva, encontramos una literatura filosófica que crece sin límite y sin coherencia interior alguna. En lugar de una confrontación seria de teorías antagónicas, cuya lucha podría mostrar su conexión íntima, su comunidad en las convicciones fundamentales, su creencia en una filosofía [...] en lugar de todo esto encontramos exposiciones, críticas aparentes, apariencia de colaboración seria, de ayuda mutua. No hay nada semejante a un intercambio de investigaciones, a una conciencia de responsabilidad, a algo que pretenda alcanzar resultados válidos, que pueda significar una solución a estos problemas.

Decía Husserl: “Hay casi tantas filosofías como filósofos. Hay congresos de filosofía; los filósofos se reúnen pero no las filosofías”. Frente a esta situación obviamente negativa, se propone el desarrollo de la filosofía como ciencia rigurosa, el desarrollo de la fenomenología. Pero está frente a un mundo donde predomina esta situación y esta crisis. Lo que plantea en esa época sigue siendo válido en muchos sentidos. Su obra es un intento por superar la situación y un esfuerzo por desarrollar una nueva filosofía. Fue un intento más en cuanto al desarrollo del sistema.

No es sólo la filosofía la que ha llegado a una situación crítica, sino también la ciencia como culminación de la historia de Occidente. No se trata de una crisis del avance de la ciencia en los resultados de la investigación o en el campo de la tecnología, donde el desarrollo ha sido extraordinario. Lo que ocurre es que no hay claridad, filosóficamente hablando, en el campo de los fundamentos o de su sentido último. “La ciencia avanza, dice Husserl, pero aún no podemos resolver el problema último y fundamental acerca del sentido de la ciencia y el sentido de la técnica”. ¿Cuál es el sentido para Occidente, para Europa o para el mundo actual, de la ciencia y de la técnica? No se trata de problemas que se presenten en el campo teórico de la fundamentación de cada una de las ciencias o de la determinación de su campo particular de investigación; lo que está en cuestión es la significación de la ciencia para el hombre.

La crisis de la ciencia europea es, para Husserl, la crisis de Occidente, la crisis de la humanidad. Se ha llegado a una situación límite, a una situación histórica, donde aparecen el tedio, el aburrimiento, la negación de los valores. Esto nos recuerda lo que decía Hegel en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, donde señalaba también tedio y aburrimiento como los signos más claros del fin de una época, de la Ilustración, del siglo XVIII. En otra ocasión habrá que profundizar en esta semejanza y en lo que significa no sólo desde el punto de vista teórico, sino también en el plano histórico. Al igual que en Hegel, la crítica de Husserl, o mejor dicho, la conciencia de la crisis, es profunda y radical.

Se trata de abrir un nuevo camino y desarrollar al fin una filosofía que alcance el nivel de la Ciencia, con mayúsculas. El nuevo camino, el nuevo método, el fenomenológico, es aportación decisiva; el nuevo sistema, el sistema del idealismo trascendental o de la fenomenología, es algo que pasó a formar parte de la historia. El intento fue valioso y sabemos bien que la importancia de las obras filosóficas no depende de su aplicación o validez actual. La no-utilidad o el no servir para nada es propio de la filosofía y no le quita valor ni importancia. La filosofía y la poesía, el pensamiento y el arte corresponden al plano de lo “inútil”, es decir, al más profundo y esencial del hombre.

¿Cuál es la significación actual de la fenomenología? ¿Cuál es el valor actual de Husserl? Lo fundamental es la voluntad profunda de desarrollar un método radicalmente distinto, uno riguroso que pueda enfrentarse de manera nueva y diferente a los problemas. Se trata del método fenomenológico entendido como la “vuelta a las cosas mismas”, como una actitud originaria. Como la voluntad de superar la metafísica anterior y de construir un nuevo tipo de filosofía, de aproximación a la realidad, de reflexión. Este método sigue teniendo validez.

¿Qué quiere decir “volver a las cosas mismas”? ¿Qué quiere decir método fenomenológico? Se trata ante todo del rechazo a las explicaciones de la metafísica tradicional. En Nietzsche, la afirmación de que “lo importante son las cosas” implica una crítica a la metafísica occidental, al antropocentrismo, a la explicación a partir de un sector o un grupo de entes, a la interpretación de la totalidad de lo real a partir de un ente supremo. Cuando Nietzsche dice: “Dios ha muerto”, se refiere no tanto al Dios personal de la religión como al Dios de la metafísica, al ente supremo, a la idea platónica. Esta crítica que, claro, se desarrolla en otros términos, es la que formula Marx frente a Hegel y la tradición. Ella prepara el ambiente en el cual nace y se desarrolla la fenomenología.

Volver a las cosas mismas significa, en última instancia, abandonar toda explicación de los entes a partir de un ente supremo o de un sector de entes. Se trata de describir para elevarse a un nuevo tipo de explicación. Pero la fenomenología no pretende ser la mera descripción tal y

como podría aplicarse en algunas ciencias particulares. Se trata de un método riguroso, estrictamente filosófico, que pretende abrir el camino para una nueva fundamentación de la metafísica o, mejor dicho, de la ontología. Es necesario volver a las cosas, a la descripción rigurosa y a la construcción de una filosofía radicalmente distinta de la tradicional.

Filosofía como ciencia rigurosa no significa, entonces, atenerse a un modelo de ciencia como ocurrió, por ejemplo, en Descartes. El modelo no puede ser ni la matemática, ni tampoco las ciencias naturales o de cualquier otro tipo. La filosofía tiene su campo propio, su propio modelo de rigor y sus peculiares exigencias. Esta constitución corresponde al método fenomenológico.

Dicho método, como “la vuelta a las cosas” y como descripción rigurosa, tendrá una significación en Husserl y otras esencialmente distintas en Heidegger y en el existencialismo francés. En el primero, el método fenomenológico pretende partir de la descripción para elevarse a las esencias y más tarde, por la vía de la “reducción” y del “análisis intencional”, a la conciencia y a la subjetividad trascendental. En Heidegger, después, se tratará de pasar del fenómeno del ente al fenómeno del ser; del ente al ser del ente.

En la tradición filosófica, desde Grecia, la filosofía no se limita a la descripción de las cosas tal y como se dan en el plano de lo sensible, sino que va más allá para descubrir la esencia o la sustancia, aquello que da razón o explicación de las cosas. En la obra de Kant, que para mí es, al menos en este aspecto, determinante de toda la filosofía posterior, el método trascendental es el cambio radical frente a la metafísica. Este método no se ocupa de la descripción de las cosas mismas, sino de la manera como las conocemos, de la estructura que hace posible su conocimiento, de las condiciones de posibilidad. El espacio y el tiempo como formas de la sensibilidad y las categorías del entendimiento en la unidad última de la subjetividad trascendental hacen posible la explicación de las cosas, los objetos, la naturaleza y, en último término, la totalidad.

En el caso de la fenomenología se trata de describir, pero no para quedarse en las cosas, sino para hacer que se muestre la esencia

(Husserl) o la estructura de ser (Heidegger) que “hace posible” la cosa o el ente. Al proponerse elevarse a este plano de explicación la fenomenología se relaciona con Kant pero también con Hegel y con Marx. La dialéctica, en el sentido estricto de Hegel y de Marx, no es nunca la aplicación de ideas, conceptos o categorías ya construidos a la realidad, sino que es también un elevarse de la descripción a la estructura y comprensión de la realidad. Para Hegel la dialéctica es la estructura del todo, de la totalidad en movimiento. El método dialéctico es seguir rigurosamente el movimiento de las cosas, de la totalidad. En Hegel y sobre todo en Marx se trata de ir a las cosas mismas, de captar y describir el proceso y descubrir la estructura, el concepto o las categorías.

La dialéctica, el problema de la totalidad y el de la negación, plantean problemas de otro tipo. Lo que ahora nos interesa es esta actitud fundamental que consiste en ir de nuevo a las cosas, en rechazar las teorías que desde fuera pretenden explicar la realidad, en abandonar las construcciones artificiales o los sistemas de la metafísica tradicional.

La fenomenología recoge entonces esta gran tradición de la historia de la filosofía y a partir de la crítica a la metafísica tradicional que se da en la obra de Kant, Hegel, Marx y Nietzsche, se afirma en la necesidad del método, de la vuelta a las cosas y de una nueva filosofía: la ontología.

Lo anterior es lo que constituye para nosotros la validez y la significación actual de la fenomenología. En Husserl hay que distinguir, como ya lo señalamos, lo que corresponde a este aspecto y, por otro lado, el desarrollo de su propio sistema.

La filosofía husserliana parte de la descripción para elevarse a las esencias, a la conciencia pura, al ego puro, a la subjetividad trascendental y finalmente a la intersubjetividad trascendental como fundamento último de la totalidad y del ser. La fenomenología nos lleva a la ontología pero, como dirá más tarde Eugen Fink, no se tratará del ser sino de la “idea del ser”, de una ontología eidética.

En el movimiento fenomenológico, lo mismo en Heidegger que en el existencialismo francés, la “reducción” no pretende ser el paso a la esencia, sino el paso a la estructura de ser de las cosas; de las cosas

particulares y concretas a la totalidad. En Heidegger, fenomenología significa descripción del ser del ente; en *Ser y tiempo* se trata de describir las estructuras de ser del *Dasein*. El problema central en la obra posterior es el problema del ser. En el existencialismo francés, en Sartre, en Merleau-Ponty, en Paul Ricoeur, la descripción de lo particular y lo concreto permite elevarse a la totalidad. La descripción de la existencia concreta pretende ir más allá de la psicología, la antropología o la sociología, para moverse en la descripción de las estructuras de ser de la historia, de la totalidad.

Para Heidegger, la “reducción fenomenológica” es válida en tanto que nos lleva a la estructura de ser, a la ontología. En tanto que crítica, la ontología implica la destrucción de la historia de la ontología. El problema del tiempo y el de la historia son decisivos para la comprensión del ser. Fenomenología, como este método que hemos indicado, es para el autor de *Ser y tiempo* el método de la filosofía, el método “científico”, el único método riguroso.

El método fenomenológico es el único método que pretende replantear los grandes problemas, volver a las cosas mismas y partiendo de la descripción rigurosa alcanzar una interpretación del ser y de la totalidad. La fundación de la ontología exige la descripción fenomenológica o la dialéctica, en el sentido que explicamos, y el elevarse al plano de la reflexión y del pensar.

La obra de Husserl contribuye, pues, a superar esta situación crítica que analizó. “La vuelta a las cosas mismas” sigue siendo su mensaje, su llamado, y el método fenomenológico camino abierto en nuestra época.

A partir de lo anterior podrán plantearse de nuevo los grandes problemas de la filosofía. En especial el que para Kant era fundamental. Las grandes cuestiones, decía: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar?, se reducen en última instancia a una cuarta que reúne todo: ¿qué es el hombre? El problema del hombre sigue planteado no en el plano de las ciencias particulares, empíricas, donde se realizan valiosas investigaciones, sino en el plano ontológico; es decir, preguntamos por el ser del hombre, por el sentido del hombre y de la historia.

Lo que para Husserl era crisis de Occidente y de la humanidad europea, es desde hace tiempo el problema de la historia universal. El sentido de esta historia universal, de la ciencia y de la técnica, son cuestiones ligadas esencialmente al problema del hombre.

Sólo superando las construcciones ideológicas, las explicaciones metafísicas o las pretensiones del positivismo en sus formas actuales, podremos abrirnos de nuevo a la realidad histórico-concreta, describir y comprender con todo rigor nuestra historia universal y, en el plano de la filosofía, volver a los grandes problemas centrados ahora en la existencia del hombre, en sus posibilidades y en su destino.

EL CAMINO DEL PENSAR

En el pensamiento de Heidegger es necesario distinguir no propiamente etapas diversas, sino interpretaciones distintas, tanto las que en cierta manera eran apoyadas por él mismo, como, y sobre todo, las interpretaciones hechas desde fuera de su filosofía, en Francia, en España y en nuestros países. Quizá la interpretación más conocida y que tuvo más éxito durante muchos años fue la de los existencialistas, en particular los franceses: Sartre y Merleau-Ponty, que lo consideraron como un pensador que ocupaba un lugar importante, pero sólo un lugar, dentro de la gran corriente fenomenológico-existencialista; en rigor esto es sumamente discutible y el propio Heidegger manifestó en múltiples ocasiones su inconformidad.

Vamos a tratar de hacer una exposición de su filosofía, en la que intentaremos mostrar: cómo y por qué no puede situarse dentro del existencialismo; cómo y por qué, para él, el verdadero problema de la filosofía es el de la ontología, el del ser; y cómo de ninguna manera puede seguirse de ahí una concepción del ser o de la realidad que se apoye, en último término, en la existencia humana. Es contra esto por lo que este filósofo se pronuncia en forma clara. Veremos cuál es la crítica que hace a estas concepciones que considera subjetivistas.

Habría mucho que decir acerca de él. En una época incluso ingresó al Partido Nacional Socialista alemán. De ahí han surgido una serie de ataques que pretenden destruir su obra filosófica en nombre de ese compromiso político concreto; en rigor hay que desligar una cosa de la otra. En Heidegger no hay ningún elemento teórico que permita justificar al nazismo. Podríamos explicar su conducta por una serie de consideraciones históricas y sociales acerca de la manera de ser de los alemanes y, en particular, de sus intelectuales. Lo que sí nos parece negativo es que las críticas hechas, tanto desde el punto de vista

marxista como desde el escolástico, son en su mayor parte no sólo injustas sino que se apoyan en una ignorancia o incomprensión absolutas de su filosofía. (En particular, por ejemplo, la exposición que hace Lukács en su libro *El asalto a la razón*, y lo mismo podríamos decir de la mayor parte de las críticas que creen que su filosofía es una filosofía nihilista, pesimista, que niega al hombre, etcétera.)

En el caso de Heidegger, lo que es absolutamente indiscutible es que se trata si no de la gran figura, sí de una de las grandes figuras de la filosofía desde la muerte de Nietzsche. Para muchos es el gran pensador de nuestro siglo, pero esto no quiere decir que su filosofía sea la filosofía de nuestra época; en alguna ocasión decía Sartre que la filosofía de nuestro tiempo es el marxismo, que las demás sólo ocupan un cierto lugar en el nivel de la ideología. No vamos a discutir ahora esta concepción, solamente debemos indicar que así como el existencialismo de Sartre ha intentado un diálogo con el marxismo y trata de llegar a una serie de acuerdos con él, así también Heidegger ha dicho que el marxismo representa la única concepción profunda de la historia, la única concepción que se acerca a una verdadera captación de la historia y de lo social, y esto para él sería una aproximación al verdadero problema ontológico de nuestro tiempo.

Lo que ha propuesto en una forma verdaderamente decisiva son preguntas, cuestiones, problemas y quizá su gran aportación y significación consistan en volver al sentido problemático de la filosofía. Toda la historia de la metafísica de Occidente es sometida a una crítica absolutamente rigurosa; se trata de superar esta metafísica, pues para Heidegger la única posibilidad del hombre en nuestros días, y además su posibilidad esencial, consiste en elevarse a un nuevo tipo de filosofía del cual lo único que podríamos decir, hasta ahora, es que ha logrado plantear las grandes cuestiones filosóficas en otros términos, desde otras perspectivas, mucho más radicales que las de la metafísica tradicional.

¿Cuál es la idea heideggeriana de la filosofía? Para este pensador la metafísica tradicional no se ocupa del ser, sino de los entes; “el verdadero problema de la filosofía, nos dice, es el ocuparse con el problema

del ser”; lo que nuevamente debe hacer la filosofía es plantear con máxima radicalidad esta cuestión del ser. La comprensión del ser sería lo propio y peculiar de la filosofía, pero esto no es de ninguna manera algo necesariamente teórico que deba estar o esté ya formulado en conceptos; para Heidegger hay una comprensión preontológica o pre-conceptual del ser que aparece en todo hombre. En la vida diaria, en sus relaciones inmediatas con las cosas, hay una referencia al ser que se da en la existencia concreta del hombre y que permite explicitar esta visión pre-conceptual y lograr así una verdadera concepción filosófica del ser. Es esta comprensión del ser, esta relación con el ser, lo que constituye la determinación última del hombre; su caracterización esencial se logra mucho más en esta dirección — dice Heidegger— que en las viejas concepciones, por ejemplo en la idea del hombre como animal racional o como imagen de Dios, pues son de segundo grado. La filosofía es por tanto este movimiento hacia el ser, y aquí aparece ya algo que distingue su filosofía de la existencialista: no es que el hombre constituya el sentido y la significación del ser, sino que ocurre todo lo contrario: es el ser el que se manifiesta en el hombre; el hombre no es otra cosa que el receptor de esta revelación o de este mensaje que viene del ser.

Ahora bien, la filosofía así entendida no es, de ninguna manera, algo exclusivo de un grupo o un sector de hombres, ni siquiera de los filósofos profesionales, “la filosofía es — como decía Nietzsche— algo de todos y de ninguno”. Algo que forma parte esencial de la realidad humana. Esto es lo que hace que la actividad filosófica sea para Heidegger mucho más profunda que cualquiera otra actividad. El hombre, por el mero hecho de ser, tiene ya esta comprensión de su ser y de los demás entes y esto es lo que abre el camino de la filosofía.

El hombre en la vida diaria se relaciona con una serie de objetos, con una serie de entes, ya que el ente no es más que la multiplicidad o la pluralidad de cosas finitas, es todo aquello que está ante nosotros, todo aquello que vemos, todo aquello que captamos, con lo que nos relacionamos de una manera u otra. Los entes no sólo constituyen nuestra relación inmediata, sino que el hombre está perdido en los

entes, el hombre no ve más allá de los entes, el hombre se pierde en una serie de relaciones o explicaciones científicas de las cosas que lo rodean, y cree que eso es suficiente. Se piensa seguro dentro de un mundo en el cual las cosas reciben un orden de acuerdo con ciertos conceptos, con ciertos intereses, con una cierta concepción del mundo.

De pronto en esta vida del hombre puede aparecer algo extraño: surgen una serie de obstáculos, una serie de estados de ánimo que transforman esta situación de seguridad en algo complicado, misterioso, que se patentiza en la muerte, la angustia o el aburrimiento.

La muerte, por ejemplo, es una de estas revelaciones que aparecen en la vida y que permiten justamente al hombre darse cuenta de que hay algo que no es ente. La muerte, ya desde la antigüedad griega, era algo que se excluía de la realidad óptica, de la realidad de los entes; es más, en sentido práctico, podríamos decir que el hombre está constantemente escondiendo la muerte. “A la muerte — dice Heidegger— la expulsamos de las ciudades y la trasladarnos a los cementerios, y en esto mismo se ve el afán de esconderla”. La muerte no es otra cosa que esta revelación de algo que no es ente, es decir: el hombre, en su misma tranquilidad diaria, descubre sin cesar que hay algo no ente, algo que no es ente y que se relaciona de manera directa y profunda con él; que lo afecta a pesar de todos los esfuerzos que hace por olvidarlo o por esconderlo.

Hay una serie de situaciones que nos revelan esta posibilidad de algo que no es ente; ahora bien, partiendo de aquí, el hombre pretende ir más allá de su relación inmediata y directa con las cosas, con los entes, y realizar aquello que constituye su ser o su esencia propia, es decir, la comprensión del ser. El hombre quiere justamente elevarse a algo que está más allá de los entes concretos, particulares e inmediatos que lo rodean y esto no es otra cosa que el ser.

¿Qué es el ser? Por lo pronto y frente a esta particularidad o multiplicidad de los entes, el ser será simplemente la totalidad, el ser es este todo de los entes, ya desde la filosofía griega. La filosofía como preocupación por el ser no es por tanto un acto arbitrario, no es siquiera el resultado de una elección libre bien fundada o de un afán de saber, la filosofía es algo mucho más radical, es justamente la entrega — dice

Heidegger— del hombre a la realidad cósmica, a aquella que estando más allá de los entes los constituye y los explica, incluyendo dentro de los entes al hombre mismo.

La filosofía no es más que la necesidad esencial del hombre de comprender lo particular, de comprender a los entes individuales, de comprender la particularidad de los entes a partir de esta totalidad, a partir del ser.

¿Por qué esto constituye algo originario? Porque, para Heidegger, la historia entera de la metafísica de Occidente podría definirse como un olvido de esta cuestión del ser. La historia entera de Occidente está determinada en su plano más profundo, que es el filosófico, por el olvido de la cuestión del ser, ¿cómo puede afirmarse esto si ya desde Platón y desde los presocráticos encontramos que constantemente se habla del ser y se pregunta por el ser, por el ser en cuanto tal, por el ente supremo? En rigor, cuando la filosofía tradicional, la metafísica, habla del ser — dice Heidegger— cree que habla del ser, pero en realidad habla de un ente, de los entes, del ente supremo, del ente más elevado, de Dios, en la metafísica escolástica. La metafísica moderna considera, en las formas distintas del idealismo, que el ente más elevado o el ente privilegiado es el hombre. Pero en ambos casos se confunde el ser con el ente, y esto es lo que caracteriza a la historia de la metafísica occidental y explica que el problema del ser se nos presente como olvido del ser. Antes de ocuparnos de esta cuestión del ser y del ente, nos referiremos a la forma como puede llegar a plantearse esta cuestión. Es importante, porque de aquí han surgido las interpretaciones existencialistas y es aquí donde veremos cómo Heidegger se opone de manera clara y definida a ellas.

En general, en las historias de la filosofía ha llegado a ser una costumbre hablar, más que de filosofía, de las biografías de los filósofos. Se pretende explicar a las filosofías como formas de expresión, como exteriorizaciones de actitudes originarias del hombre. Se dice que la filosofía tiene su raíz en el hombre y, por lo tanto, para comprender una filosofía hay que explicar al hombre. Se olvida únicamente — apunta Heidegger— que para poder explicar a la filosofía a partir del hombre

sería necesario previamente tener una concepción filosófica rigurosa del hombre, y esto es lo que nunca se lleva al cabo en todas estas interpretaciones. Ni en los intentos de explicarla sociológica o psicológicamente, ni en el existencialismo, puede llegarse a una verdadera comprensión de la filosofía a partir de la existencia, porque no se ha establecido previamente una idea rigurosa de la existencia.

Para Heidegger esta idea rigurosa de la existencia humana supone la comprensión del ser, el desarrollo de la ontología, pues sólo a partir de una concepción ontológica del hombre podría pensarse la existencia humana, y esto es lo que no se toma en cuenta en estas doctrinas. El hombre se encuentra en una situación peculiar y esto posibilita el surgimiento del existencialismo. Del hombre no podemos decir que no conozca el ser de los entes, pero tampoco que lo conozca; el ser es algo que el hombre da ya por supuesto, que comprende en todos y cada uno de sus actos, en la manera como ve o capta las distintas cosas. Ahora bien, esto que ya se comprende, no es de ninguna manera claro, pues por un lado, el hombre está entregado a los entes y, por otro, se aleja de ellos en esta comprensión.

¿Cómo resolver este problema? Para el existencialismo la clave consistía (Sartre y Merleau-Ponty) en realizar un análisis riguroso de la existencia humana, y a partir de ahí encontrar el fundamento, tanto de los problemas concretos del hombre como de los grandes problemas de la ontología. El punto de partida era la existencia, y ésta significa libertad y conciencia en situación.

Pero para Heidegger, cuando se proclama la libertad como esencia del hombre, el problema del ser adquiere un aspecto unilateral, porque partiendo de la conciencia, partiendo de la libertad, nunca se llegará a comprender realmente el ser en-sí de las cosas, es decir: si se parte de la libertad y de la conciencia, no se llegará al ser objetivo, o se llegará siempre al través de esta conciencia, desde una perspectiva idealista, y nunca se podrá lograr una comprensión total, realmente auténtica, del ser en sus múltiples aspectos. Pero lo contrario también es criticado por Heidegger, pues no se puede simplemente oponer al idealismo o al existencialismo una concepción materialista ingenua de la realidad.

Si se parte de la relación inmediata del hombre con la naturaleza, del hombre como producto de la naturaleza, se suprimirá entonces la distancia entre el hombre y las cosas, lo que es también una condición esencial para comprender o para plantear siquiera el problema del ser. No sólo el existencialismo, sino toda concepción que pretenda partir de la situación privilegiada de la existencia humana representa un olvido de la cuestión fundamental y, sobre todo, constituye un acto filosóficamente arbitrario que no tiene ninguna base. Generalmente, y tanto en las ciencias como en las filosofías, encontramos intentos por establecer una jerarquía en el mundo. Partiendo de los diversos grados de conciencia se dice, por ejemplo, que en nuestro mundo hay una jerarquía que va desde la materia inanimada, pasando por el reino vegetal y el animal, hasta llegar a lo más alto de la creación que sería el hombre, el espíritu.

¿Cuál es la base para sostener esto? El atribuir al hombre esta importancia universal no es más que el resultado de la soberbia y del orgullo humanos, pero carece totalmente de fundamento filosófico. No hay ningún criterio que nos permita afirmar que un ente como el hombre cuenta con un grado mayor de ser que los demás. Podremos decir, si se quiere, que el hombre tiene más cualidades que los animales y que los vegetales; podremos decir que posee razón, que cuenta con una serie de atributos que lo distinguen; pero desde el punto de vista del ser, desde el punto de vista ontológico estricto, no podemos afirmar que el hombre es más ser que una mesa.

Es evidente, por lo tanto, que se trata de una alteración arbitraria de la realidad. Se coloca a un ente en un lugar privilegiado. Si se trata del hombre, es antropomorfismo o subjetivismo. Y esto es lo que caracteriza a las diversas formas del existencialismo, que para Heidegger constituyen, además, una de las manifestaciones últimas de la metafísica tradicional. Cuando se pretende partir de la existencia humana, como lo hace el existencialismo, no se ha superado en lo más mínimo la concepción metafísica que olvida el problema del ser y se ocupa de los entes.

¿Cómo podemos entonces llegar a plantear esta cuestión del ser y del ente? La metafísica occidental se ocupa del ente creyendo que se

ocupa del ser; esto resulta fácilmente comprensible por la estructura misma de la realidad humana; el hombre y el pensamiento, la filosofía, deben comenzar a partir de aquello que está ahí, a partir de lo dado. El hombre se encuentra en medio de los entes, es él mismo un ente, está rodeado de cosas naturales, de productos culturales; aparece como una realidad concreta al igual que todas las otras; tiene una relación con los entes y al mismo tiempo puede elevarse más allá, alcanzar una cierta comprensión de la nada o del ser. Lo que caracteriza al hombre es tener una cierta comprensión de su ser y del ser de los demás entes.

El hombre existe en la medida en que se mueve en esta comprensión del ser. Lo más definitivo y evidente para comprenderlo parece esta relación con los entes, con las cosas. Y es por ello que confunde y olvida el verdadero problema. En la medida en que está totalmente rodeado de entes, y forma parte él mismo de este mundo de los entes y de la naturaleza, tiende a interpretar la realidad en función de conceptos derivados de estos entes. De ahí que la metafísica de Occidente pueda dividirse en dos grandes concepciones: una que podríamos calificar de teísta y otra de panteísta. En ambos casos se trata de concebir la totalidad no como ser que incluye a los entes, no como ser que explica la estructura de los entes, sino como un ente supremo.

Desde Aristóteles y, sobre todo, desde la aparición del cristianismo, la concepción religiosa determina el carácter metafísico de la filosofía occidental. Se trata de explicar la totalidad de los entes partiendo de un ente supremo, y esto — escribe Heidegger— “no es de ninguna manera verdadera comprensión del ser sino, por el contrario, significa el máximo olvido del problema del ser, ya que se le confunde con un ente aun cuando éste sea el ente supremo”. Partiendo de una concepción panteísta, el ente supremo será la naturaleza, la naturaleza en el sentido de la filosofía de Spinoza, por ejemplo. En cualquiera de los dos casos será un ente supremo lo que constituye un criterio último de explicación. En Hegel y en toda la metafísica occidental, lo mismo en la metafísica griega, que en la cristiana y que en la idealista, aparece esta concepción en una forma originaria y no es el resultado de un error subjetivo.

El hombre no puede ser a la manera de los objetos, de las piedras, las plantas o el animal: sólo puede ser hombre. Ahora bien, ¿qué quiere decir esto? Ser hombre significa comprender el ser, y esta comprensión se refiere tanto a nosotros mismos como a las demás cosas. Lo que ocurre en el caso de la metafísica occidental es que en lugar de comprender el ser o de formular esta comprensión del ser, se olvida esto y se explica todo a partir de un ente, de un ente supremo. De Dios se dice, por ejemplo, que no hay nada que lo limite. Dios, en la metafísica tradicional, significa la realidad de todo lo real. Todas las cosas son imágenes o manifestaciones de Dios. Nada hay fuera de Dios, salvo la nada misma. Dios crea todo de la nada.

En este concepto de Dios, o a partir de él, se establece una jerarquía del universo en la cual todos los entes ocupan un cierto lugar que, en último término, depende, se dirige o se orienta hacia este ente supremo. La concepción teológica que aparece en toda la metafísica de Occidente explica así la realidad humana, y el hombre es entendido como criatura, el hombre es finito por ser criatura, es decir, por ocupar un lugar dentro de este mundo, dentro de este universo concebido por Dios. Pero entre éste y el hombre, en última instancia, no hay diferencia radical sino de grado. El hombre es imagen de Dios; aquél es ente, pero Dios es también ente aun cuando sea el ente supremo; el hombre no puede enfrentarse ni al mundo ni a Dios como algo totalmente distinto; todas las cosas van hacia Dios, todas las cosas son imagen de él. Es más, de acuerdo con la tradición religiosa cristiana, la figura de Cristo es justamente el puente entre el hombre y Dios, y esto explica dentro de la dogmática cristiana — para Heidegger— por qué entre Dios y el hombre no hay en última instancia una diferencia de ser, pues se trata de entes.

Cuando el hombre habla del ente supremo, ya sea de Dios o en las concepciones idealistas del hombre mismo como sujeto último, lo que hace es hipostasiar al ser, es decir, que transforma al ser en una realidad trascendente, lo constituye como un ente o lo proyecta como un ente supremo a partir del cual se explica todo lo que hay en el mundo, incluyendo al hombre y al mundo mismo. Esto es lo que hace imposible

que el hombre desarrolle una verdadera ontología. Hay que superar la metafísica tratando de que se vuelva a plantear la cuestión radical, la cuestión del ser.

Precisemos un poco algunas de las ideas de Heidegger acerca del ser y del ente, para comprender mejor lo que significa su filosofía. Hablar del ser resulta prácticamente imposible.

El lenguaje no es simplemente un instrumento, no es el lenguaje diario; es la expresión del ser mismo del hombre. Desde Grecia se ha expresado en la metafísica. Es la metafísica de Occidente la que ha ido poco a poco constituyendo los conceptos que aparecen en el lenguaje, a tal grado que nuestro lenguaje es propiamente un lenguaje metafísico. De ahí que sea sumamente difícil pretender explicar algo en relación con el ser, sin embargo, hay ciertas ideas fundamentales que pueden señalarse, si bien en una forma todavía abstracta y general. Hay que rechazar la metafísica teísta o panteísta, y volver a la cuestión del ser como algo completamente distinto a la cuestión del ente supremo o de Dios.

La pregunta por el ser no podrá nunca hallar una respuesta y ni siquiera un planteamiento correcto mientras afirme a un ente, cualquiera que sea, como la medida última. Al decir cualquiera que sea, alude Heidegger no sólo a la tradición que culmina en el ente supremo, sino a la filosofía moderna o al existencialismo que proclaman al hombre como la medida de toda realidad o de todo ser. La metafísica tradicional es metafísica dogmática, que eleva a absoluto algo que no es más que un ente entre los demás; en la metafísica dogmática se hipostasía el ser, se le confunde con el ente. Es necesario superar esto y tratar de comprender en una forma originaria el problema del ser.

En rigor, la dificultad sería ahora la crítica al idealismo y, sobre todo, la crítica a la formulación del idealismo en el plano de la teoría del conocimiento. En las concepciones idealistas neokantianas por ejemplo, en ciertas formas del empirismo lógico se afirma que sólo podemos establecer un criterio de realidad a partir del conocimiento científico.

Se pretende que el criterio de verdad es la representación que el hombre tiene de las cosas, el criterio de verdad es el conocimiento que el hombre tiene.

A los entes — dice Heidegger—, a las cosas, les es completamente indiferente ser conocidas o no. Para el hombre puede ser importante tener conciencia de sí, porque justamente su tipo de realidad consiste en este tener conciencia o comprender; pero para la realidad objetiva, no tiene la menor importancia el ser conocida o no. El saber, contra lo que cree toda la filosofía idealista moderna, no pasa de ser una relación externa con las cosas, el saber no es más que un accidente desde el punto de vista de la realidad. Podríamos, por ejemplo, imaginar sin gran dificultad una naturaleza en que no hubiera criaturas con pensamiento, razón, representación. El conocimiento, el hombre en tanto que fundamento del conocimiento, es un mero accidente.

Podemos perfectamente pensar el ser sin que el hombre lo esté constituyendo, y en eso se ve también cuál es la diferencia con el existencialismo. El hombre conoce un sector mínimo de la realidad y pretende tener una comprensión de la totalidad. Nunca el hombre ha llegado a percibir el universo y sin embargo tiene esta comprensión o esta idea del universo. “Ningún mortal — nos dice Heidegger— ha lanzado una mirada al universo y comprobado que todas sus regiones existen o están ahí”.

Esto muestra hasta qué punto la soberbia humana se manifiesta en la filosofía moderna. El hombre, al constituirse como el ente privilegiado, pretende explicar todo a partir de sí mismo. Olvida que, si acaso, conoce un sector mínimo de la realidad; que el conocimiento experimental, el conocimiento científico que tiene de los entes “ocupa en conjunto un miserable rincón mal iluminado del universo”. En fin, podríamos recordar — como lo hace Heidegger— las palabras de Nietzsche:

En un rincón apartado, dentro de innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos discretos animales inventaron el conocimiento. Fue el momento más atrevido y falaz de la historia del mundo, mas fue solo un momento; poco tiempo después el astro se petrificó y los discretos animales murieron sin remedio. Tal podría ser la fábula no sólo ilustrativa de cuán despreciable, oscura, huidiza, sin fin, ni plan,

parece la historia del entendimiento humano dentro de la naturaleza. Durante eternidades no hubo nada, pasado él [el hombre], nada pasará.

Se recuerda a Nietzsche para indicar hasta qué grado el hombre no es más que un ente dentro de la totalidad de los entes. Es ya tiempo de superar toda concepción subjetivista y antropomórfica del ser. El hombre tiene que asumir claramente su finitud, tiene que asumir su relación con el ser como lo único realmente originario y profundo de su realidad. La mayor parte del universo no llega nunca a ser dato de la experiencia humana; el conocimiento se nos aparece como una tarea ilimitada, infinita. El hombre tiene ante sí todo un futuro infinito para llegar a conocer, pero por principio la totalidad le es ajena.

Hegel intentó, y en ese sentido en él culmina la historia de la metafísica teórica de Occidente, ofrecernos una interpretación del ser y no del ente. Si olvidamos ciertos aspectos en que su filosofía se mantiene dentro de una concepción panteísta y nos atenemos a las grandes aportaciones de la dialéctica hegeliana, encontramos un intento quizá único y grandioso por descubrir el ser de los entes y por exponer el problema del ser. Hegel descubre que lo más radical y originario es el aparecer, el movimiento. El ser aparece en los entes y los constituye, los entes son manifestación o aparecer del ser y en este sentido el ser es aparecer, en el sentido profundo del movimiento que explica todo este aparecer de los entes individuales. Lo importante es que el movimiento en Hegel no es ya, como en Aristóteles y en toda la filosofía a partir de él, movimiento de algo, movimiento de una sustancia o movimiento de un accidente. El movimiento es aquello donde se dan todas las cosas, el aparecer es aquello donde son todas las cosas. Es decir, el movimiento no es característica o atributo de una sustancia, sino al contrario, los entes, la sustancia, la esencia son en el aparecer, en el movimiento. Ésta es quizá la concepción más radical del ser que se nos ofrece como la culminación y la superación de esta metafísica. El movimiento sería esta realidad última, sería el ser, sería aquello que explica a los entes incluyendo a la naturaleza y al hombre.

Para Heidegger esta explicación de Hegel no es suficiente en la medida en que no nos indica el fundamento de este aparecer, es decir: ¿cuál es en última instancia? “En la dialéctica ontológica de Hegel — apunta Heidegger— se esfuma el problema del universo”. ¿Por qué? Porque el movimiento, como no es movimiento de algo en el sentido de la tradición, sino que es el aparecer como la fuente última de todos los entes, se explica necesariamente como surgiendo y resolviéndose en el saber absoluto, en la idea absoluta. Es por el saber por lo que el hombre alcanza finalmente este nivel radical del movimiento. Se constituye así una dialéctica en la cual la idea es el origen del cambio, del movimiento, y ésta es la mayor dificultad, porque se olvida que el ser no puede de ninguna manera entrar dentro de esta concepción cerrada de la idea, dentro de un sistema perfectamente completo y acabado.

La única concepción rigurosa del ser, la única idea del ser, aun cuando no se pueda determinar con precisión, es aquella que podemos obtener si analizamos el concepto de universo y el concepto de historicidad en un sentido radical. Cuando el hombre logra elevarse de la consideración de los entes particulares a la totalidad, el hombre se abre, por decirlo así, al ser. La realidad es aquello en lo que se dan los entes, el campo o el lugar donde aparecen. Este campo o lugar — dice Heidegger— es el mundo en el sentido del universo interpretado como el espacio-tiempo del ser. Esto es lo que no subrayó Hegel en su concepción dialéctica.

El universo es lo infinito, es la más amplia región de todo, es el aparecer mismo, es el movimiento, es en último término aquello que condiciona y hace posible a todo ente, pero el mismo no es ente sino la totalidad de los entes. Sólo por medio de esta concepción del universo puede el hombre elevarse por encima de la metafísica tradicional, sólo por esta concepción del universo como el espacio-tiempo del ser, dentro del cual se conciben y explican todos los espacios y todos los tiempos y todos los entes, se puede superar la metafísica e incluso la metafísica de Hegel donde el mundo (universo) permanece impensado.

Las cosas son en el universo, en el aparecer y el universo no tiene la forma de los entes, no es una cosa más, pero sólo se da en las cosas

individuales. El universo es la región de todas las regiones, abarca e incluye todos los tiempos y todos los lugares. El espacio cósmico encierra todos los lugares, todas las cosas extensas; el tiempo cósmico todos los tiempos, duraciones y cambios de las cosas temporalizadas en él. El espacio-tiempo del ser es la región más omnicomprensiva de todo ser de los entes. El mundo, el universo, es lo que contiene a todos los entes, pero no hay que pensarlo nunca en el sentido de un ente más grande dentro del cual estuvieran los demás, sino como el aparecer mismo de los entes.

Es en el problema de la historia misma del ser, de su manifestación o aparecer de los entes, cómo puede alcanzarse una comprensión adecuada. ¿Cuál es la importancia, cuál es la significación de esta filosofía? Se trata indiscutiblemente — como se decía al principio— de una crítica radical de la metafísica de Occidente, válida si reflexionamos en este problema central de la ontología. Efectivamente, el intento que hace Heidegger es un intento de máxima radicalidad. Es un intento por volver al origen mismo de la realidad y no sólo de la realidad del hombre, sino de la realidad en su totalidad, en el sentido de la preocupación ontológica fundamental por el ser. Es además un replanteamiento de los grandes problemas de la filosofía y representa la posibilidad de toda una serie de caminos de investigación, de una nueva forma de filosofía, que supera necesariamente otras formas que encontramos en nuestros días o en nuestro tiempo.

Frente a la tradición filosófica, el hombre debe tratar de descubrir una nueva actitud, debe tratar de plantear de nuevo estos grandes problemas de la ontología; por eso Heidegger apuntaba:

[...] es necesario intentar nueva y renovadamente la experiencia del pensar, a partir del diálogo con la tradición y, al mismo tiempo, a partir de la inteligencia de la presente época del mundo. Así podría ser preparado un camino, siguiendo el cual, el misterio del ser podría otra vez e inmediatamente interpelar a los hombres.

Segunda parte

LA LIBERTAD COMO FUNDAMENTO

Vamos a exponer las ideas de uno de los grandes pensadores de Francia, Jean-Paul Sartre, representante principal del existencialismo. Su obra fundamental, *L'Être et le Néant*, es un ensayo, como él mismo lo llama, de ontología fenomenológica. Su método es el husserliano; su punto de partida el *cogito* de Descartes, y muchos de sus temas y de sus supuestos son kantianos y heideggerianos. Su filosofía es existencialista en tanto que trata de describir, de explicar la existencia humana, el ser en el mundo como existencia concreta. El tema fundamental de su obra es la libertad del hombre, una ontología de la libertad; en ella no se tratan, sin embargo, problemas propiamente morales, sino que, por la descripción de la realidad humana, se hace posible una ética. Tampoco se trata de metafísica, pues ésta, nos dice, sería a la ontología lo que la historia a la sociología.

Nos ocuparemos, pues, de la ontología de la realidad humana, presentándola en tres grandes temas o apartados.

A la búsqueda del ser

Como hemos dicho, el método de Sartre es fenomenológico, trata de hacer una descripción de la realidad, una ontología. En la introducción de *L'Être et le Néant*, se nos expone una primera visión de la realidad; ya el título: "A la búsqueda del ser", nos da a entender su finalidad. En esta primera ojeada se nos presentan dos modos de ser irreductibles el uno al otro: la conciencia y el objeto de la conciencia. Su punto de partida es el *cogito*, la conciencia. Ahora bien, la conciencia es conciencia de algo, luego implica dos términos: la conciencia y el algo de que es conciencia. Este último es el aparecer, el fenómeno, que no es pura y simple relación con la conciencia, ya que es independiente de ella en

tanto que en-sí. La conciencia es intuición revelante, implica por tanto algo revelado; la conciencia, la subjetividad absoluta, sólo puede constituirse frente al objeto, al fenómeno, y la inmanencia de la conciencia sólo puede definirse en función de la trascendencia del fenómeno, o en otros términos, decir que la conciencia es conciencia de algo, significa “que ella es revelación revelada de algo que no es ella y que se da ya como existente cuando la conciencia lo revela”. Estos dos modos de ser irreductibles, la conciencia y el fenómeno, son llamados por Sartre: en-sí y para-sí.

El en-sí. El fenómeno, lo revelado, anuncia y devela al ser (al fenómeno-en-sí como infinitud). El en-sí es afirmación absoluta de ser, es un bloque compacto, es lo lleno, lo comprimido, es el principio de identidad, el ser a la manera de Parménides; está más allá de todas las categorías, es la trascendencia, no es ni posible ni imposible, no es necesario (en *La Náusea* se nos dirá que “está de más”); en una palabra, es. En suma, el en-sí puede ser calificado desde tres puntos de vista: a) el ser en-sí es; b) el ser en-sí es lo que es; y c) el ser en-sí es él mismo.

El para-sí. La conciencia, hemos dicho, es conciencia de algo, por tanto no es lo que es, es conciencia de otra cosa.

La primera tarea de una filosofía [...] es expulsar las cosas de la conciencia y restablecer la verdadera relación de ésta con el mundo, a saber: la conciencia es conciencia posicional del mundo. Toda conciencia es posicional, en el sentido de que se trasciende para alcanzar un objeto y se agota en esta posición misma. Todo lo que hay de intención en mi conciencia actual está dirigido hacia afuera, hacia una mesa; todas mis actividades judicativas o prácticas, toda mi afectividad del momento, trascendiéndose, apuntan a la mesa y en ella se absorben. Sin embargo, la condición necesaria [...] para que una conciencia sea conciencia de su objeto es que sea conciencia de sí misma, como siendo esta conciencia.

La conciencia es, pues, presencia de objetos y presencia de sí misma, es el sentido del saber, es saber que se sabe, conciencia de conciencia, y este es el único modo de existencia posible para una conciencia de algo, pues toda conciencia de un objeto es ya conciencia de sí sin necesitar la menor reflexión expresa.

Es decir, que esta presencia de sí misma, esta conciencia de conciencia, puede ser posicional o no-posicional: la conciencia posicional de sí, es el *cogito*; la conciencia reflexiva, el tener conciencia de ser conciencia de algo, es el cartesiano: “tengo conciencia de existir como dudando o pensando”; esta conciencia reflexiva se apoya en una conciencia de sí no-posicional, o conciencia prerreflexiva que es previa al conocimiento pues es conciencia posicional de objeto, pero al mismo tiempo conciencia no posicional de sí misma.

La conciencia reflexiva nos aparece como una nadificación, nihilización (*néantisation*) de esta primera conciencia. Recordemos el ejemplo de la pantalla cinematográfica que nos presenta los objetos sin presentarse a sí misma (conciencia prerreflexiva), y se nos presenta junto con los objetos (conciencia reflexiva).

Este somero análisis o descripción de la conciencia nos permite situarnos a distancia tanto del idealismo (constitución del objeto por una conciencia pura), como del realismo (el objeto actúa sobre una conciencia pasiva). Nos ha mostrado también la relación en-sí, para-sí, no como establecida o construida, sino como pura descripción de la realidad; no es una construcción artificial desde lo abstracto, a la manera como, para Heidegger, hace metafísica Platón al explicar el mundo desde la idea, o como la harían en nuestro tiempo los neokantianos Cohen, Natorp, etcétera. Es una descripción general a partir de lo concreto, del *Dasein*, del ser en el mundo; es un intento de conceptualizar, de comprender la existencia, la significación misma de la conciencia.

En fin, por esta descripción, “nos encontramos ante dos modos de ser radicalmente distintos: el ‘para-sí’ y el ‘en-sí’ (que es lo que es)”, que no constituyen, sin embargo, dos regiones incommunicables del ser, pues aun siendo irreductibles, “son reunidas por un enlace sintético que no es otro que el mismo ‘para-sí’ (que es la pura nihilización del ‘en-sí’).”

El problema de la nada. La descripción que acabamos de realizar nos ha llevado al problema del para-sí como nihilización, y éste lo aborda Sartre en su análisis del problema de la nada.

El primer paso para llegar a este problema, es interrogar al hombre en el mundo: esta interrogación supone siempre relación del hombre al en-sí, que se presenta siempre como respuesta a una pregunta; esta respuesta implica ya la negación. Ejemplo: si preguntamos por esta mesa, por este en-sí, la respuesta será que es esto y fuera de esto nada; si busco a Pedro en un café y no lo veo, la respuesta es negación, es nada. Por la interrogación nos aparece la negación. Pero esta negación concreta implica negar la realidad, implica el no ser; negar de un objeto que pertenezca a lo real es negar lo real en tanto que se afirma el objeto, pues las dos negaciones son complementarias: “la condición necesaria para que sea posible decir ‘no’, es que el ‘no-ser’ sea una presencia perpetua en nosotros y fuera de nosotros, es que la nada acompañe al ser”.

Ahora bien, la interrogación, la conducta interrogativa supone necesariamente la nada, que es su condición primera; para que haya negación en el mundo y para que podamos por consiguiente interrogarnos sobre el ser, hace falta que la nada se encuentre en alguna forma; interrogación y nada se implican mutuamente, sin la nada, sin el no-ser, no tendría sentido la interrogación. Preguntarnos, por ejemplo, por Pedro en el café, sólo tiene sentido si es posible su ausencia, es decir, su no-ser ahí; a la nada llegamos por la interrogación, a la ausencia de Pedro llegamos preguntando por él. Precisemos: la nada implica al ser, es negación de éste (el ser no implica la nada, es en-sí); la nada no está fuera del ser como una totalidad (el no-ser, la muerte), sino que está “en el seno mismo del ser, en su corazón, como un gusano”.

La nada no se puede concebir a partir del ser, no viene del en-sí, pues siendo éste por naturaleza lo que él es, no puede tener posibilidades; tampoco puede concebirse a partir de sí misma, pues la nada es nihilización. Tiene que ser establecida desde el exterior por un ser que no es el en-sí, que es su propia posibilidad, que es el proyecto original de su propia nada, esto es, que es la posibilidad de nihilizar,

de secretar una nada que lo aíse del mundo, de las cosas (esta propiedad es lo que los estoicos y Descartes han llamado libertad); es el ser por quien la nada viene al mundo; es la realidad humana que en tanto que conciencia es espontaneidad, libertad, es su propio pasado como su propio futuro bajo forma de liberación, de nihilización.

Tenemos pues, ante nosotros, dos tipos de realidad: el ser y la nada; el ser es el en-sí, son los objetos, las cosas, y la nada es la nihilización, la libertad, en una palabra, el hombre. Pasemos ahora a describir al hombre, el para-sí; pero antes de ello es menester explicar la forma como se nos devela el ser, o sea la náusea, y la forma como el hombre huye de su libertad, es decir, la mala fe.

La náusea. El ser es la gratuidad, la contingencia de las cosas. La náusea nos revela al hombre como existiendo no a la manera de la conciencia sino a la manera de las cosas. El hombre ha perdido su poder de negar, de nihilizar las cosas, se deja llevar por el mundo del en-sí; por eso le parece absurdo, gratuito, le da náusea. Recordemos la famosa escena del jardín en la novela *La náusea*.

La mala fe. El hombre, el para-sí, en tanto que libertad, es el fundamento del mundo y de los valores. A esto se opone el espíritu de seriedad, que consiste en esconderse la libertad, el poder nihilizante. No existir en tanto que conciencia y pretender justificar la propia existencia como cosa. Esta es la mala fe, es encontrar, por ejemplo, un mundo *a priori* de valores con validez universal; son aquellos que Roquentin llama en *La náusea* los *salauds* (inmundos). La mala fe es huir de la libertad, de la angustia, de la responsabilidad; es lanzarse en el en-sí, en el mundo de las cosas, es creer que la esencia precede y conforma a la existencia. La mala fe no es lo mismo que la mentira, pues como dice Merleau-Ponty, empleando otra terminología:

[...] hipocresía psicológica (mentira), hipocresía metafísica (mala fe). La primera engaña a los otros hombres escondiéndoles pensamientos expresamente del sujeto; es un accidente fácilmente evitable. La segunda se engaña ella misma por medio de la generalidad; llega así a un estado o a una situación

que no es una fatalidad, pero que no ha sido puesta y querida; se encuentra a sí misma sincera o auténtica cada vez que pretende ser sin reservas sea lo que fuere. Ella forma parte de la condición humana.

La mala fe es posible. Es que es la amenaza permanente de todo proyecto del ser humano. El realismo del siglo pasado (ya sea el psicoanálisis de Freud o la dialéctica de Marx) es cosificación del hombre; sus conductas se explican por los complejos o por la economía; son de mala fe, pues niegan la libertad como fundamento único de la acción humana, del mundo, de los valores.

La angustia. El hombre es el ser por quien la nada viene al mundo; es nihilización, es decir, presencia de sí y no de las cosas; es presente, pues no es esto que es (pasado), y es lo que no es (futuro). Es conciencia de..., es el no-ser, es la espontaneidad, la libertad; no es el *cogito* cartesiano, que es reflexivo y retira la conciencia fuera del tiempo y fuera del mundo; es la presencia de sí prerreflexiva de la conciencia.

La conciencia como libertad, como nada, se nos descubre en y por la angustia. La angustia no es el miedo, éste lo es de los seres del mundo; es el cuidarse de uno mismo, corresponde al vértigo de Kierkegaard, que es, por ejemplo, no cuidarse de caer en un precipicio, sino cuidarse de lanzarse en él. Nos angustiamos porque somos nihilización, porque no somos nuestro pasado y somos nuestro futuro, porque somos el ser para quien es en su ser cuestión de su ser mismo, el ser que se pone él mismo en cuestión en ocasión del menor de sus comportamientos; o como dice Heidegger “la existencia es el ser en quien su ser le va en éste”. El hombre es el ser por quien los valores existen y su libertad se angustia de ser el fundamento sin fundamento de los valores. Es el fundamento porque el hombre es elección, libertad, proyecto global de vida.

La imaginación. La realidad humana se nos ha develado por la angustia como libertad, como nihilización. Ahora bien, este poder nihilizador de la conciencia se manifiesta por la imaginación. “La imagen es presentación del objeto en tanto que ausente”; pero para que

esto sea posible, “para que una conciencia pueda imaginar, hace falta que pueda extraer de sí misma una posición de retroceso en relación al mundo, en una palabra, hace falta que sea libre”, pues “la imaginación es la conciencia en tanto que realiza su libertad”, ya que “una conciencia que no imaginara, estaría totalmente englutida en el ente y sin posibilidad de captar otra cosa que el ente” (este sería el caso de *La náusea*).

La imaginación es oposición de la conciencia al mundo, por medio de una negación de su ser ahí, por la colocación de una nada, por nihilización. La imaginación nos libera de las cosas, ya sea por la obra de arte, como en la parte final de *La náusea*, o, en un sentido más fundamental, por el proyecto vital. Ya decía Ortega y Gasset: “La vida es faena poética, es asunto de imaginación”.

La realidad humana. El ser para-sí

La conciencia por su poder nihilizador es causa de su propia manera de ser, pero nada es causa de la conciencia. El para-sí nos aparece como un hecho injustificable, sustentado en una perpetua contingencia que no logra jamás suprimir. Es consciente de su facticidad, de su completa gratuidad, se capta como estando ahí por nada, como estando de más. La conciencia, el para-sí, se angustia de no ser más que para sí, quisiera ser en-sí; es por eso que es fracaso, porque no es fundamento de sí sino en tanto que nada. La realidad humana surge ante su propia totalidad como carencia de esta totalidad, es conciencia desgraciada, desdichada, pues es su propia totalidad sin poderla ser. Esta totalidad faltante constituye el “valor” (el mundo de los valores), que es vivido simplemente como el sentido concreto de esta falta, de esta carencia, de mi ser presente. La realidad humana es, en fin, posibilidad, es evasión de sí misma hacia... lo posible, y “es en el tiempo donde el para-sí es sus propias posibilidades bajo el modo de no ser aún, es en el tiempo donde mis posibilidades aparecen en el horizonte del mundo que ellas hacen mío”.

El tiempo:

- I. *El pasado*. Es siempre tal o cual pasado, de tal o cual presente; sólo tienen un pasado los seres que tienen por ser su pasado; o como dice Raymond Aron: “Sólo el hombre tiene historia, porque su historia forma parte de su naturaleza”. El pasado es lo que hay en nosotros de en-sí, es la totalidad siempre creciente del en-sí que nosotros somos; lo tenemos por ser, pero es el ser que no somos; para identificarnos con él, hace falta elegirlo, asumirlo, y para esto, hace falta ponerse a distancia de él, nihilizarlo. El pasado es el en-sí que yo soy en tanto que trascendido, es lo que soy sin poderlo vivir; la muerte es el paso del para-sí al en-sí bajo la modalidad de haberlo sido. Como apunta Malraux: “lo que hay de terrible en la muerte es que transforma la vida en destino”. El mismo Sartre en su pieza de teatro *Huis clos* (*A puerta cerrada*) dice: “Garcin — He muerto muy pronto, no se me ha dejado tiempo de realizar mis actos. Inés: — Se muere siempre muy pronto o demasiado tarde. Y sin embargo, la vida está ahí, terminada, es preciso hacer la suma, tú no eres más que tu vida”.
- II. *El presente*. El presente es para-sí, se constituye a partir de las cosas, como negación de las cosas; no es un instante, pues sería ser, sino que es precisamente negación, evasión del ser, en tanto que éste está ahí como aquello de lo que se evade. El para-sí está presente en forma de huida, el presente es una huida perpetua en frente del ser, no es, se hace (presente) bajo forma de huida, de evasión hacia... el futuro.
- III. *El futuro*. El hombre, hemos dicho, “no es lo que él es”, esto quiere decir que es su futuro, que por serlo aún no se realiza; el hombre no es lo que es, pues es futuro, posibilidad: “Yo soy mi futuro en la perspectiva constante de la posibilidad de no serlo.” Es proyección hacia..., de aquí la angustia, la inseguridad en el futuro que yo soy sin serlo. Pero es este fin, este término de los proyectos, esta futureidad, lo que define al ser humano. A éste no se le conoce, como se cree comúnmente, por su

pasado, sino por su futuro, por su proyecto global. En este sentido dice Heidegger, que “el hombre es un ser de lejanías”.

Sería menester ahora pasar a describir con mayor amplitud y precisión la realidad humana en sus relaciones de trascendencia (utensilios, conocimientos, etcétera) y en sus relaciones con los otros hombres. Asunto este último que ocupa gran volumen en la obra de Sartre. Pero nuestro designio es, como ya se ha mencionado, presentar breve y esquemáticamente los grandes temas de su filosofía, y más especialmente lo que sería en ella *to timiótaton* (“lo que más importa”, Plotino): la libertad. Por esto se ha dicho con gran acierto que su obra es una ontología de la libertad.

Hemos establecido que si la negación viene al mundo por la realidad humana, ésta debe ser un ser que pueda realizar una ruptura nihilizante con el mundo y consigo misma [...] y la posibilidad de esa ruptura es la libertad [...] Esta posibilidad de nihilizar lo que yo soy bajo la modalidad de haberlo sido, implica para el hombre un tipo de existencia particular [...] por análisis como el de la mala fe se determina que la realidad humana es su propia nada [...] Ser para el para-sí es nihilizar el en-sí que él es (es decir el pasado) [...] La libertad es nihilización, por eso el para-sí escapa a su ser como a su esencia (pasado) [...] El para-sí es lo que él no es, no siendo lo que él es [...] El hombre es libre [...] (está condenado a ser libre).

Teoría de la libertad

El gran mérito de la moral kantiana, nos dice Sartre, consiste en que es el primer gran sistema ético que sustituye al ser por el hacer, como valor fundamental de la acción. La libertad no se refiere al ser sino a la acción; pues el ser del hombre es acción y teoría de ésta ha de ser por tanto la doctrina de la libertad.

Determinismo y libre albedrío. Los partidarios del libre albedrío pretenden demostrar su tesis buscando, presentando actos humanos sin móviles, sin motivos. Pero los defensores del determinismo contestan con razón, que el acto más insignificante (levantar una mano por ejemplo), remite a motivos y móviles que le dan significación; y esto

[...] no podría ser de otro modo, puesto que toda acción debe ser intencional, debe tener un fin, y éste referirse a un motivo
[...] tal es la unidad de los tres éxtasis temporales: el fin o temporalización de mi futuro implica un motivo (o móvil), es decir, indica hacia mi pasado; y el presente es surgimiento del acto.

Pero el error de los deterministas consiste en que se detienen en el móvil; para ellos, es éste la causa del acto. Ejemplo: si acepto un salario de miseria dirán que es por miedo a morir de hambre (móvil, motivo), y olvidan que este móvil sólo se comprende, sólo tiene sentido por un fin aún no existente, puesto idealmente, que sería la conservación de mi vida en peligro, o lo que es lo mismo, la valoración de la vida, su referencia a una jerarquía de valores. Así, pues, no hay actos sin móviles, pero éstos no son la causa sino parte integrante; cada una de las estructuras reclama a las otras dos como su significación. Motivo y móvil son correlativos; se entiende por el primero la razón de un acto (los historiadores casi siempre buscan los motivos) y, por el segundo, un hecho subjetivo: deseo, emoción, pasión, etcétera (es generalmente el objeto de los psicólogos); “el motivo, el móvil y el fin, son los tres términos indisolubles del brotar de una conciencia viva y libre que se proyecta hacia sus posibilidades”. El acto, la totalidad, surge como pura nihilización temporalizante del en-sí, “es el acto quien decide de sus fines y de sus móviles, y el acto es la expresión de la libertad”.

Libertad y voluntad. “Es al *cogito* al que recurriremos para determinar la libertad, como libertad que es nuestra, como pura necesidad de hecho, es decir, como contingente, pero que no puedo dejar de experimentar”.

Yo soy en efecto un ente que aprehende su libertad por sus actos, pero también un ente cuya existencia individual y única se temporaliza como libertad [...] como tal soy necesariamente conciencia [de] libertad [...] Así mi libertad está perpetuamente en cuestión en mi ser.

Por tanto la libertad no es una cualidad de mi naturaleza, ni algo añadido a ella, ni menos aún la naturaleza, la esencia del hombre (que siempre está en cuestión).

En la historia de la filosofía encontramos que generalmente se identifica libertad con libertad de la voluntad: Descartes, por ejemplo, aceptaba esto y negaba autonomía, libertad, a las pasiones. Pero hay que tener en cuenta que “la voluntad no es una manifestación privilegiada de la libertad, es un acontecimiento psíquico de estructura propia que se constituye sobre el mismo plan que los otros, y que es soportado ni más ni menos que éstos, por una libertad original y ontológica”.

La voluntad es decisión reflexiva en relación con ciertos fines, pero estos fines no son creados por ella, sino que están ya puestos por el para-sí, “en un proyecto trascendente de sí mismo hacia sus posibles [...] La libertad es la existencia de nuestra voluntad o de nuestras pasiones en tanto que esta existencia es nihilización de la facticidad”. Según esto las doctrinas que sustentan la educación como educación de la voluntad deben ser rechazadas. En resumen:

La libertad y el ser del para-sí hacen una sola cosa. La realidad humana es libre en la medida en que tiene por ser su propia nada. Esta nada la tiene en múltiples dimensiones. En primer lugar, temporalizándose, es decir, estando siempre a distancia de sí misma lo que implica que no puede nunca dejarse determinar por su pasado en tal o cual acto; enseguida, surgiendo como conciencia de algo y [de] sí misma, es decir, siendo presencia de sí, y no simplemente sí — lo que implica que nada existe en la conciencia que no sea conciencia de existir, y por

consiguiente que nada exterior a la conciencia puede motivarla—; en fin, siendo trascendencia, es decir, no algo que sería primero para ponerse después en relación con tal o cual fin, sino al contrario un *ser* que es originalmente proyecto, es decir, que se define por su fin.

El mundo, la totalidad. Hemos visto que un acto envía a significaciones a la totalidad de la conciencia, en el sentido de que un gesto cualquiera nos envía a una *Weltanschauung* (concepción del mundo). Pero

[...] si hay un mundo es porque nosotros surgimos en él de golpe y en totalidad; el en-sí no es capaz de dar la unidad mundo por sí mismo. Nuestro surgimiento es una pasión en el sentido de que nos perdemos en la nihilización para que un mundo exista. Así el fenómeno primario del *ser* en el mundo es la relación original entre la totalidad del en-sí o mundo, y mi propia totalidad destotalizada: yo me elijo todo entero en el mundo todo entero. Pues sólo puedo captar “algo” sobre el fondo del mundo. Sólo puedo proyectarme a tal o cual posibilidad sobre el fondo de mi última y total posibilidad.

Esta es la elección original, es elección de mí mismo en el mundo y al mismo tiempo descubrimiento del mundo; elegimos al mundo en su significación (no en su contextura en sí), eligiéndonos. Este proyecto no es deliberado, pero es consciente, es conciencia no-posicional, es “nosotros-conciencia”, puesto que no se distingue de nuestro *ser*; elección y conciencia son una y la misma cosa.

Visión de conjunto de la comprensión ontológica de la libertad:

1. “Para la realidad humana ser se reduce a hacer”. “Ser para ella es actuar y cesar de actuar es cesar de ser”. Tenían razón los psicólogos del siglo pasado, sólo el movimiento es acto; en la realidad humana no encontramos *data* (a la manera de cosas)

como el temperamento, el carácter, etcétera; el hombre es unidad organizada de conductas; ser cobarde, por ejemplo, es comportarse de una manera en ciertas circunstancias. Tienen razón los *behaviouristas*: la psicología sólo debe ocuparse de conductas en situaciones definidas; es lo que hicieron Janet y los psicólogos de la *Gestalt Psychologie* con las estructuras emocionales. Igual sucede con la actitud del sabio; Heidegger ha mostrado que su conducta (perceptiva) es una toma de posición desinteresada frente al objeto.

2. Si la realidad humana es acción, su determinación a la acción debe ser esta misma, pues la existencia del acto implica su autonomía. Janet y los *behaviouristas* incurren en contradicción en este punto, por lo que se destruye por sí misma la noción de conducta.
3. El acto debe definirse por una intención. La intención es la estructura fundamental de la realidad humana y no puede explicarse por algo dado. La intención pone el fin fuera de sí, se hace ser eligiendo el fin que la anuncia.
4. “La intención, siendo elección de fin, y el mundo, se revelan a través de nuestras conductas. Es la elección intencional del fin la que revela al mundo, y el mundo se revela de tal o cual manera según el fin elegido”. “Mi fin es un cierto estado objetivo del mundo, mi posibilidad es una cierta estructura de mi subjetividad; el uno se revela a la conciencia tética, el otro fluye sobre la conciencia no-tética para caracterizarla”.
5. La intención al surgir origina una doble nihilización de lo dado: a) es nihilizado en la ruptura con él, lo que le hace perder toda eficacia sobre la intención; b) sufre una nueva nihilización al darle eficacia, a partir de una nada, la apreciación, la valorización.
6. La conciencia no puede existir sin lo dado (“sería entonces conciencia [de] sí, como conciencia [de] nada, o sea la nada absoluta”). Por la negación interna (pura y simple negación de lo dado) el para-sí es: “el ser que tiene por ser lo que él era a la

luz de lo que él será”. La libertad es el ser del para-sí, pero no una libertad indeterminada, sino una libertad comprometida, aunque siempre incondicionada.

7. Esta elección incondicionada (proyecto fundamental) es absurda, pues “la libertad es elección de su ser, pero no fundamento de éste”, es absurda porque no hay posibilidad de no elegir; no lo es como lo sería un fenómeno irracional en un universo racional, sino en tanto que es por ella que todo recibe un sentido, que las razones vienen al mundo. La elección es gratuita, está más allá de todas las razones.
8. Todos mis proyectos, mis elecciones, se comprenden a partir de un primer proyecto total, que no puede interpretarse a partir de ningún otro. Este proyecto libre, global (que Ortega llamaba “programa de vida”), es fundamental, pues él es mi ser. No está en el tiempo, pero tampoco es intemporal; él se temporaliza puesto que hace que un futuro vaya a aclarar un presente y a constituirlo como presente, dando a los *data* significación de pasado. El proyecto global debe ser constantemente renovado; “yo me elijo constantemente y no puedo nunca ser a título de haber sido elegido”, pues caería en el tipo de existencia del en-sí. Como soy libre, puedo siempre nihilizar mi proyecto anterior y hacerlo pasado, y ninguna ley puede señalar *a priori* los diferentes proyectos que yo soy, pues la “existencia precede a la esencia”; hace falta consultar la historia de cada uno. Nuestros proyectos particulares (realización de fines particulares), se integran en el proyecto global que nosotros somos; pero son, en tanto que libres, imprevisibles y absurdos, aunque “cada uno de ellos, proyectándose, es especificación del proyecto global y se comprende siempre en relación a la totalidad de mi ser en el mundo”. El proyecto global es proyecto de ser Dios, en el sentido en que el para-sí pretende ser también su propio fundamento, ser causa de sí, ser en-sí-para-sí.

El psicoanálisis existencial. Para explicar las conductas del hombre, a partir de una totalidad, del proyecto, Sartre propone una nueva fundamentación del psicoanálisis que se opone a la concepción de Freud y sus seguidores, y esto lo hace a partir de la descripción ontológica de lo humano:

[...] lo que la ontología puede enseñar al psicoanálisis es el origen verdadero de las significaciones de las cosas y su relación con la realidad humana. Sólo la ontología puede colocarse sobre el plano de la trascendencia, y captar en una sola ojeada el ser en el mundo, con sus dos términos. Porque sólo ella se coloca originalmente en la perspectiva del *cogito*.

El psicoanálisis existencial considera al hombre como una totalidad, no como una colección; totalidad que se expresa en la más insignificante o superficial de sus conductas. En esto coincide con Freud cuando éste considera las manifestaciones objetivas de la vida psíquica como símbolos de las estructuras fundamentales y globales que constituyen a la persona. Pero mientras que el psicoanálisis existencial busca una elección fundamental, el psicoanálisis se detiene en la libido, los complejos, la voluntad de poder, etcétera, como residuos psicobiológicos. “Nosotros — dice Sartre— aceptamos los resultados del psicoanálisis cuando son obtenidos por la comprensión. Pero negamos todo valor y toda inteligibilidad a su teoría subyacente de la causalidad psíquica”. El método de este nuevo psicoanálisis es la hermenéutica, apoyada en la preontológica y fundamental comprensión que el hombre tiene de la persona humana. La unidad de la conciencia es demasiado profunda y sólida para admitir el inconsciente. Aceptarnos dos planos: la conciencia irreflexiva que es fundamental y la conciencia reflexiva que le es tributaria. El concepto de censura debe ser sustituido por el de la mala fe de la voluntad. El complejo de inferioridad, por ejemplo, consiste en elegirse libremente (en plan de conciencia irreflexiva) como inferior a los demás, y esta elección es previa a las conductas volitivas. La mala fe consiste en esconder (censurar) el

proyecto libre que yo soy, por medio de la reflexión cómplice. El psicoanálisis existencial nos llevará, por medio de la reflexión pura, a la comprensión de nuestra libertad absoluta, de nuestra responsabilidad.

La situación. Libertad y facticidad. La libertad es nihilización de algo dado, pues en la medida en que es negación interna y conciencia, participa de la necesidad que prescribe a la conciencia ser conciencia de algo. La libertad es libertad de elegir, pero no de no elegir; la elección es fundamento de lo elegido, pero no del elegir. La libertad es un hecho (proyecto, evasión a partir de algo dado), esta es la facticidad de la libertad, su situación.

No hay libertad más que en situación, y no hay situación más que por la libertad. La realidad humana encuentra resistencias y obstáculos que no ha creado, pero estas resistencias y estos obstáculos sólo aparecen en y por la libre elección que la realidad humana es [...] Lo dado se manifiesta de varias maneras, aunque en la unidad absoluta de un mismo esclarecimiento. Es mi lugar, mi cuerpo, mi pasado, mi posición [...] en fin, mi relación fundamental con otro.

Vamos a examinar sucesivamente las diferentes estructuras de la situación, sin perder de vista que ninguna de ellas se da aisladamente:

- a) Mi lugar. “Se define por el orden espacial y la naturaleza singular de las cosas, de los ‘esto’ que se revelan a mí sobre el fondo del mundo”. Es el lugar que yo habito, pero es también la disposición y el orden de los objetos que me aparecen inmediatamente. Yo me capto, en cualquier momento que sea, como comprometido en el mundo, en mi lugar contingente. Pero es precisamente este compromiso (*engagement*) lo que da su sentido a mi lugar contingente, y lo que es mi libertad. Ciertamente, al nacer yo tomo lugar, pero soy responsable del lugar que yo tomo. Por ejemplo: a un funcionario pobre de Mont-de-Marsant se le aparece como limitación su lugar, si su proyecto

es ir a Nueva York o a la India (por la distancia, el alto precio de los transportes); pero sus limitaciones serían otras si su proyecto fuera llegar a ser, por ejemplo, un buen agricultor.

- b) Mi pasado. Todos tenemos un pasado, yo no podría concebirme sin pasado, pero yo soy el ser por quien el pasado viene al mundo. El pasado no cesa de existir, existe como este yo que ya no soy (como en-sí).

La significación del pasado depende estrechamente de mi proyecto presente. Esto no significa que yo pueda hacer variar a mi capricho el sentido de mis actos anteriores; sino que el proyecto fundamental que yo soy decide absolutamente de la significación que puede tener para mí y para los otros el pasado que tengo por ser [...] Así el pasado se integra a la situación cuando el para-sí, por su elección de futuro, confiere a su facticidad pasada un valor, un orden jerárquico y una urgencia a partir de los cuales motiva sus actos y sus conductas [...]

Ejemplo: no se puede explicar el ingreso en la edad madura a una orden monástica, por una crisis religiosa de adolescencia, sino que es por el proyecto de hacerse monje, por lo que se destaca en el en-sí que es el pasado, la crisis de adolescencia.

- c) Mis circunstancias (*entours*). Son las cosas utensilios que me rodean, con su coeficiente de adversidad y utilidad. El proyecto libre, surgiendo como trascendencia, hace surgir el mundo como complejo de útiles. El cambio de lugar implica generalmente cambio de circunstancias, pero puedo cambiar mis circunstancias (cambio de proyecto) sin cambiar mi lugar.
- d) Mi prójimo. Sólo vamos a apuntar aquí algunas limitaciones que nos impone esta estructura de la situación, pues como ya hemos dicho, el tema de las relaciones con los demás hombres ocupa un vasto lugar en la obra de Sartre. La existencia del otro

aporta un límite a mi libertad. Por su surgimiento aparecen ciertas limitaciones, determinaciones, que soy sin haberlas elegido; el otro me trasciende, me objetiva, me “cosifica” por la mirada, etcétera; esto da origen a las situaciones enajenadas, pues venir al mundo como libertad en presencia de los otros, es venir como enajenable. Querer ser libre frente a los otros es una lucha constante, es querer la pasión de la libertad. Por ejemplo, dice Sartre, un judío puede o no proyectarse como tal; sin embargo los otros lo objetivan como judío, sin respetar su posibilidad de elección.

- e) Mi muerte. La muerte es absurda, es contingente; tiene razón el cristianismo al decir que hay que prepararse para ella como si pudiera sobrevenirnos en cualquier momento, o Heidegger cuando habla del ser resuelto. Pero debemos concluir contra este último, que la muerte no es la posibilidad propia del *Dasein*; el ser de la realidad humana no puede definirse como *Sein zum Tode* (“ser para la muerte”). La muerte es contingencia, viene a nosotros desde afuera y nos transforma desde fuera (“la muerte transforma la vida en destino”), es un puro hecho, como el nacimiento; “es absurdo que hayamos nacido, es absurdo morir”. La muerte no es ninguna estructura ontológica del para-sí, es el otro quien es mortal en su ser; la muerte escapa a mis proyectos porque es irrealizable, y escapo de ella en mi proyecto pues la libertad es total e infinita.

Libertad y responsabilidad. El hombre es libre, está condenado a serlo; este desamparo, esta facticidad, implica que el hombre es íntegramente responsable de sí mismo. Pero como él al surgir hace que surja un mundo, es también responsable del mundo en tanto que significación (manera de ser). Es responsable en tanto que tiene “conciencia [de] ser el autor indisputable de un acontecimiento o de un objeto”. El hombre es responsable y por eso dice Jules Romains: “en la guerra no hay víctimas inocentes”, y añade Sartre: “cada quien tiene la guerra que merece”. Se dice a menudo de Baudelaire y de muchos

otros: “no tuvo la vida que merecía”; pero “¿si al contrario de las ideas recibidas, los hombres tuvieran siempre la vida que merecen?” Esta es una de las grandes aportaciones de la filosofía sartriana.

Conclusión

Hemos visto que el para-sí, al surgir, hace que el en-sí venga al mundo; el para-sí es la nada por la que hay en-sí, es decir, cosas. También hemos visto que la realidad en-sí está ahí, bajo la mano, con sus cualidades, sin ninguna deformación ni añadido. Simplemente estamos separados de él por las diversas nihilizaciones que instauramos por nuestro surgimiento mismo: mundo, espacio y tiempo, posibilidades. Hemos visto que aunque estemos rodeados de presencias (un libro, una mesa, etcétera) éstas no son captables como tales, pues no nos dan lo que son más que por un gesto o acto proyectado por nosotros hacia el futuro. No estamos pues separados de las cosas por nada, sino por nuestra libertad. Es ella la que hace que haya cosas, con toda su indiferencia, su imprevisibilidad y su adversidad, y que estemos ineludiblemente separados de ellas, pues es sobre este fondo de nihilización que aparecen y se revelan como enlazadas las unas a las otras. Mi proyecto, mi libertad, no añaden nada a las cosas; hace falta que haya cosas, es decir, realidades provistas de un coeficiente de adversidad y de utilizabilidad; hace falta que estas cosas se descubran en la experiencia, es decir, se revelen sucesivamente sobre el fondo del mundo en el curso de un proceso de temporalización. Es menester, en fin, que estas cosas se manifiesten como fuera de alcance, independientes, separadas de mí por la nada que yo secreto y que yo soy. Por esto la libertad está condenada a ser libre, es decir, no puede elegirse como libertad puesto que hay cosas, o sea una plenitud de contingencia en el seno de la cual es ella misma contingencia; por asumir esta contingencia y por trascenderla, puede haber a la vez una organización y una elección de cosas en situación. Y son la contingencia de la libertad y la contingencia del en-sí las que se expresan en situación. Sólo soy libre en situación, pero también “soy absolutamente libre y responsable de mi situación”.

La ontología nos abandona aquí: nos ha permitido determinar los fines últimos de la realidad humana, sus posibilidades fundamentales y el valor que la acompaña. Cada realidad humana es a la vez proyecto directo de metamorfosear su propio para-sí en en-sí-para-sí, y proyecto de apropiación del mundo como totalidad del ser en-sí, bajo las modalidades de una cualidad fundamental. Toda realidad humana es una pasión, en cuanto que proyecta perderse para fundar el ser y para constituirse, al mismo tiempo, en el en-sí, para-sí, que escapa a la contingencia siendo su propio fundamento, el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Así la pasión del hombre es inversa a la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria y nosotros nos perdemos en vano; el hombre es una pasión inútil.

EL EXISTENCIALISMO

¿Cómo y por qué surge el existencialismo? Desde el punto de vista histórico podríamos dar una serie de razones, mostrar el desarrollo de Occidente, para indicar de qué manera aparece esta corriente filosófica como una necesidad, en su momento, en la posguerra. Quizás lo más importante sea subrayar brevemente los antecedentes filosóficos.

Lo que explica el surgimiento del existencialismo es, por un lado, la crisis de la filosofía de Occidente, la del idealismo alemán, la de la filosofía en general. Por otro lado, a partir justamente de esta crisis, la necesidad de buscar una nueva base o un nuevo punto de apoyo, que en cierta manera se encuentra en el movimiento fenomenológico. Al indicar esto aludimos evidentemente más que a una filosofía en el sentido estricto, como la desarrolló Edmundo Husserl, a la actitud o al método fenomenológico.

Para enfrentarse a la situación crítica de la filosofía, a la situación de crisis de las concepciones vigentes en el mundo europeo, en el mundo occidental (crisis no sólo en el campo de la filosofía idealista sino también en el campo de la filosofía marxista), se impone la necesidad de volver a plantear los problemas de una manera mucho más radical. De ahí que el existencialismo francés pretenda aplicar un método diferente, un método estricto, un método riguroso que le permita, si no ofrecer nuevas soluciones, por lo menos analizar los problemas en forma original.

El mero hecho de señalar este punto es romper con ciertas interpretaciones generales acerca del existencialismo. Me refiero a todas aquellas que, desde hace años, lo han asociado con ciertas formas de irracionalismo o de vitalismo. Estos reproches son válidos para algunas formas de existencialismo o para aquellos pensadores que en algún momento formaron parte o se adhirieron al movimiento, pero no para

las figuras principales como Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y otros.

La actitud fundamental que caracteriza al existencialismo, al existencialismo francés, a Sartre, es justamente esta idea de aplicar rigurosamente el método fenomenológico entendiéndolo en un sentido muy preciso, que vamos a caracterizar brevemente. El existencialismo como interpretación de la fenomenología pretende continuar el método de Husserl y también, en cierta forma, la filosofía de Heidegger. Lo hace, sin embargo, siguiendo un camino distinto en lo fundamental.

En la primera época, tanto Sartre como Merleau-Ponty, se preocupan por señalar la conexión estrecha con Heidegger y con Husserl. Merleau-Ponty, por ejemplo, escribía que la obra de Heidegger había surgido de una insinuación de Husserl: era simplemente la aplicación del método fenomenológico al concepto del mundo o al mundo de la experiencia vivida. Heidegger sería, de acuerdo con esta afirmación, un momento en el desarrollo de la fenomenología que tendría como característica esencial el ser un método para describir rigurosamente la existencia humana.

En este sentido, “método fenomenológico” significa ya algo muy particular dentro del movimiento de la filosofía contemporánea. Significa descripción de la existencia, descripción del mundo vivido. Se trata de ir en contra de todo lo que en Husserl y Heidegger, desde el punto de vista de los franceses, había de pensamiento idealista. Se trata de rechazar una idea de la filosofía en tanto que construcción de un mundo o de una interpretación del mundo, a partir de ciertos temas tradicionales del idealismo alemán. Se trata de tomar la fenomenología como un método de aproximación a la realidad, pero no como un método a secas, sino como el método por excelencia. Esta concepción implica un cambio en las ideas o supuestos mismos de la filosofía fenomenológica. La conciencia ya no puede ser entendida en el sentido en que lo fue, por ejemplo, en la tradición idealista o en la filosofía del propio Husserl. Se ha reprochado a Sartre el que su filosofía, en tanto que parte de la conciencia, sea una filosofía idealista. Se olvida, sin embargo, que para él, desde el primer momento en *El ser y la nada* e

incluso en artículos anteriores, la conciencia no es sino la existencia concreta.

La conciencia no nos remite de ninguna manera en el existencialismo, en Sartre en particular, a un sujeto absoluto, a una conciencia pura, a un “yo” trascendental, sino que se comprende en relación esencial con el cuerpo, con la realidad concreta, con la experiencia y con la historia. El único punto de partida posible para la filosofía (de acuerdo con el existencialismo y esta es una de sus aportaciones fundamentales), es la conciencia entendida como la existencia concreta, como la realidad humana. Esto es lo que constituye lo peculiar, lo propio, lo decisivo de esta corriente filosófica.

Más aún, la conciencia sólo puede comprenderse en relación esencial con el cuerpo. Esta idea, que se desarrolló además técnicamente, es fundamental: la conciencia sólo es concebible como conciencia encarnada, la conciencia sólo es en situación. “La subjetividad, decía Merleau-Ponty, está esencialmente ligada al cuerpo y al mundo”. La existencia forma un todo que se constituye por la conciencia, el cuerpo y el mundo. No se puede condenar esta idea como un punto de partida idealista o abstracto. Sin embargo, hay algo de ello en la medida en que esta conciencia en situación, esta conciencia libre, es y se afirma como tal, independientemente de la historia real. Sólo poco a poco, en la misma evolución del pensamiento de Sartre, veremos cómo de esta conciencia, de esta libertad abstracta, se pasa a una libertad concreta.

¿Hasta qué punto el existencialismo logra, utilizando este método estricto y riguroso, dar una solución nueva a los problemas del hombre? ¿En qué medida ofrece realmente nuevas soluciones? ¿Hasta qué punto, independientemente de su contribución indiscutible al pensamiento del mundo actual, continúa siendo un camino o una posibilidad?

Los diferentes pensadores que han formado parte de la corriente, nos ofrecen respuestas distintas. Merleau-Ponty, poco tiempo antes de su muerte, se inclinaba cada vez más hacia problemas de tipo ontológico, un poco en la dirección de Heidegger y en franca oposición con Sartre. Otros autores, como Gabriel Marcel por ejemplo, se acercaron

desde un primer momento al cristianismo. Albert Camus, también en conflicto con Sartre, adopta posiciones de tipo romántico e irracionalista. Finalmente, Jean-Paul Sartre se aproxima, a través de su concepción de la libertad y de la historia, al marxismo. Para él, además, el problema de la investigación de la existencia, de la descripción de la misma, no se plantea sólo en el campo de la filosofía, sino en todos los campos de la actividad intelectual. En su obra, lo mismo en la filosófica que en la literaria, encontramos quizás la expresión más completa y más plena del movimiento existencialista. Trataremos de resumir lo esencial.

La descripción de la existencia humana implica, ante todo, una superación, una crítica radical de las viejas concepciones acerca del hombre, de la libertad y acerca de los valores. Sartre considera que el punto de partida radical es la conciencia como “ser en el mundo”, como relación concreta con los demás, con la historia, con la naturaleza.

La conciencia no es otra cosa que la existencia concreta, real. Todo intento de comprender al hombre partiendo de concepciones previas, ya sean idealistas o materialistas, religiosas, biológicas o psicológicas, está condenado al fracaso. La única posibilidad de comprender al hombre y, por lo tanto, de fundar una filosofía, una concepción del mundo y una actividad, es partiendo de la existencia humana concreta, de lo que tiene de propio y peculiar.

Para esto es necesario apartar todas las concepciones anteriores, es necesario hacer una crítica (y esto constituye una parte fundamental sobre todo de su obra literaria) de las ideas vigentes en el mundo occidental, en el mundo de la burguesía. Sartre no se ocupa de una crítica teórica a filosofías anteriores, sino de una crítica a ideologías vigentes, es decir, a las concepciones aceptadas normalmente por la burguesía en el poder.

“La ideología decadente, apunta Sartre, de la burguesía de fines del siglo XIX sigue vigente. Es necesario poner en evidencia y llevar a sus consecuencias últimas las contradicciones de esta ideología imperante”. Así, pretende mostrar la falsedad de las concepciones que se apoyan en los valores eternos. El único fundamento de los valores eternos es

Dios. La burguesía ha dejado de creer en Dios y, sin embargo, sigue creyendo en los valores eternos.

Crítica también la mala fe en sus múltiples formas, entendiendo por ésta el autoengaño, la evasión de la realidad, el esconderse la propia libertad y la propia responsabilidad. Enjuicia el llamado espíritu de seriedad, que intenta justificar la realidad con base en los valores establecidos, en nombre de un orden que pretende tener un carácter absoluto. El hombre del espíritu de seriedad es el hombre de la mala fe, es el hombre que se niega a la libertad.

La crítica de Sartre es radical. Se extiende a todos los aspectos negativos del hombre y de la cultura occidentales. Plantea incluso casos extremos. Una libertad que se afirma simplemente contra el orden establecido, sin afirmar nada, es una libertad abstracta y de mala fe, no es sino una muestra de evasión y de irresponsabilidad. En este sentido la obra de Sartre es esencialmente moral, ya que en ella se hace un llamado a la libertad y a la responsabilidad.

La libertad no puede ser algo abstracto o ideal, tiene que ser la realización plena de la existencia humana, de la existencia concreta, de la existencia en situación. Esto quiere decir, que se trata de una libertad en relación con la sociedad y con la historia. “La libertad es una pasión”, dice Sartre. La libertad no es “algo”, sino que es una lucha y una tarea. Sólo se cumple en tanto que se vincula con los demás y con el momento histórico.

La primera consecuencia que se deriva de esta tesis de la libertad es la responsabilidad. El hombre libre es el hombre responsable de sus actos. La explicación de la conducta no puede basarse en la naturaleza, la biología o la psicología. La conducta es libre.

En general, las ideologías vigentes pretenden explicar al hombre como determinado, en mayor o menor medida, por causas anteriores. Sartre, al aplicar el método fenomenológico, describe la existencia y encuentra que el fundamento último de la acción humana es la libertad. El hombre es responsable en la medida en que está en el origen de sus actos. A partir de estas afirmaciones, la obra sartreana adquiere mayor

fuerza aún. El hombre es el responsable de la mala fe y del espíritu de seriedad, es algo que él mismo puede cambiar, superar y rechazar.

El llamado a la libertad, a la responsabilidad y al compromiso va adquiriendo en el desarrollo del pensamiento de Sartre un sentido histórico concreto. Ya en las primeras obras, desde *El ser y la nada*, aparece la preocupación histórica. Poco a poco se relaciona cada vez más con lo social y lo político, hasta llegar a la publicación de *La crítica de la razón dialéctica*. Para comprender mejor esta evolución, hay que analizar la diferencia que se da entre una concepción de la libertad en una primera etapa de su pensamiento y una concepción posterior, mucho más concreta.

En sus novelas, *La náusea* y *Los caminos de la libertad*, existe una idea de la libertad que podría ser calificada de negativa o abstracta. Se trata de la libertad como la negación del mundo burgués, es decir, del espíritu de seriedad, de los valores establecidos, etcétera. Es la afirmación pura y simple de la libertad. Lo que importa es el acto libre, no el valor moral o político de una conducta determinada; lo que interesa es fundar la libertad en su máxima radicalidad. Esta libertad no llega a un pleno compromiso o a la responsabilidad en el sentido estricto.

Dice Orestes en *Las moscas*:

Soy libre. La libertad ha caído sobre mí como el rayo. He realizado un acto, este acto lo llevaré sobre mis hombros y cuanto más pesado sea de llevar más contento estaré porque ese acto es mi libertad [...] Soy libre, más allá de la angustia y de los recuerdos, soy libre. Estoy de acuerdo conmigo. La libertad ha caído sobre mí y la naturaleza ha saltado hacia atrás y no ha habido en el cielo, ni bien, ni mal, ni nadie para dar órdenes. [Dirigiéndose a los dioses, continúa:] No volveré bajo su ley, puesto que estoy condenado a no tener otra ley sino la mía propia. No volveré a su naturaleza, sólo puedo seguir mi camino. Soy un hombre, Júpiter, y cada hombre debe escoger su camino.

Se afirma la libertad frente a los valores eternos, frente a la religión. Lo que importa es la mera afirmación de la libertad. Sartre descubre, poco a poco, a lo largo de su obra, que esta libertad abstracta no es lo decisivo. La responsabilidad que se limita a decir que somos el origen de nuestros actos, no es suficiente. La libertad sólo tiene sentido como compromiso con la situación concreta. De esta manera rechaza claramente la concepción abstracta de la libertad, que no puede llevar a la transformación del mundo. La libertad en abstracto es puramente negación, es como el suicidio, es una evasión, es el no asumir una responsabilidad histórica concreta.

Cuando se plantea estas cuestiones trata de descubrir una solución en el campo de la política. No hablaremos de sus actividades que tuvieron valor en el movimiento de la Resistencia, pero fueron discutibles en otros casos. Tomaremos como referencia una de sus obras de teatro que mayor éxito tuvo poco después de la guerra: *Las manos sucias*. En ella plantea, por primera vez, el problema de la acción política. Hay dos personajes principales: el dirigente comunista, Höderer, y un joven de origen burgués, Hugo, que pretende militar en el Partido. No nos interesa entrar en un análisis detallado, sino recordar cómo el problema planteado, que dio lugar a críticas muy violentas tanto de derecha como de izquierda, fue comentado más tarde por el propio Sartre en estos términos:

Quería ante todo en esta obra, que un cierto número de jóvenes burgueses, que han sido discípulos o amigos míos y que tienen ahora veinticinco años, pudieran encontrar algo suyo en las dudas, en las vacilaciones de Hugo. Hugo nunca ha sido para mí un personaje simpático y nunca creí que tuviera razón frente a Höderer. Quise representar en él los tormentos, las angustias de cierta juventud que, a pesar de que experimenta una indignación propiamente comunista, no llega sin embargo a unirse al Partido, a causa de la cultura liberal que ha recibido. Nunca quise decir que estuviera en un error o que tuviera razón. La obra no era de tesis, simplemente quería describir. Pero es

la actitud del dirigente comunista Höderer, la única que me parece clara.

Esto lo dice en una época en la que tiene conciencia ya de la necesidad de una idea concreta de la libertad, pero en la cual todavía se le ataca por su concepción abstracta de la libertad. Lo que interesa subrayar es la posición de Hugo, que es una concepción abstracta de la libertad, frente a una concepción concreta de la libertad en tanto que aparece como compromiso político.

Por ejemplo, en uno de los diálogos, el dirigente comunista le dice a Hugo: “Has querido probarte que eras capaz de actuar y has elegido los caminos difíciles como cuando se quiere merecer el cielo, pero esto es propio de tu edad”. Lo mismo sostiene otro personaje de la obra, Oiga, también militante, que representa igualmente lo que para Sartre es entonces la libertad concreta. Dice Oiga a Hugo: “El Partido no es una escuela nocturna, no tratamos de probarte, sino de emplearte según tu competencia, no somos boy scouts y el Partido no ha sido creado para proporcionarte ocasiones de heroísmo”.

Esta tesis podría hacer pensar que el autor de *La náusea* está de acuerdo con el marxismo, con la concepción del militante como hombre que se compromete, con la negación del héroe, negación fundamental en la obra de Bertolt Brecht, cuando dice por ejemplo en *Galileo Galilei*: “Pobre del pueblo que tiene necesidad de héroes”. Parecería que Sartre está ya de acuerdo con el marxismo y sin embargo no es así en esos años de 1946 y 1947. Considera que la libertad política es superior, como compromiso, a la libertad meramente abstracta, pero de ninguna manera acepta las tesis o la ideología marxista.

En 1946 escribía:

A los ojos del marxismo, la lucha de clases no es en modo alguno el combate del bien contra el mal, es un conflicto de intereses entre grupos humanos. No hay para el hombre más salvación que la liberación a partir de la clase obrera [...] los intereses del espíritu están del lado del proletariado, pero el

proletariado se adhiere a una doctrina, al materialismo, que destruye el pensamiento. He caído frente a un dilema que me parece inaceptable: ¿traicionar al proletariado para servir a la verdad o traicionar a la verdad en nombre del proletariado?

La concepción de Sartre en esos años es excepcionalmente importante dado que es la de un gran número de intelectuales, no sólo en Francia sino en Europa, inmediatamente después y durante la guerra. Parecería que se acepta que el proletariado, que el movimiento marxista, tiene la razón y que, sin embargo, su filosofía, su ideología, son contrarias a la verdad. Para Sartre, el intelectual tiene que optar entre la verdad, la descripción rigurosa en el sentido de la fenomenología, que es su concepción filosófica, y lo que considera que es la razón histórica, la justicia del proletariado y del marxismo.

Es el dilema que ha sido durante años “dilema de intelectuales”. Es la descripción de la libertad, es el estudio de la situación concreta y el análisis riguroso de los problemas políticos, sociales e históricos, lo que lo lleva a una posición en la que pretende resolver este dilema. Poco a poco desarrolla un nuevo sentido de la libertad, una libertad comprendida en relación con el compromiso político y social, cada vez más desde el punto de vista de la filosofía de la historia. Decía uno de sus amigos, que después se hizo militante, que en Sartre se daba una evolución de lo que podría llamarse la historia de una moral a una moral de la historia. Y esto es correcto.

Su preocupación moral se manifiesta cada vez más en los problemas históricos concretos. En su obra *Crítica de la razón dialéctica*, encontramos justamente este intento de superar la libertad abstracta y de llegar a una concepción realista de la libertad. Esta concepción puede comprenderse con máxima claridad en relación con el psicoanálisis y el marxismo.

Sartre había criticado violentamente al psicoanálisis. “El psicoanálisis, decía, es como un festín de perros sobre un león muerto”. Los psicoanalistas convierten al hombre en cosa y después se asombran de que actúe como cosa. Pero encuentra además, en la obra de Freud,

en las tesis del psicoanálisis, algo válido acerca del hombre. Descubre que en Freud, independientemente de los conceptos naturalistas, hay una concepción del hombre como totalidad, una concepción en la cual resulta posible afirmar no sólo la libertad, sino también el compromiso y la relación con lo social. Apunta que una de las tareas de nuestro tiempo será lograr la reconciliación del psicoanálisis y del marxismo. Afirma que el psicoanálisis en sentido estricto, no puede de ninguna manera olvidar el análisis social. “El psicoanálisis, dice, debe integrarse, formar parte de la concepción marxista”.

¿Qué ocurre con el existencialismo? El valor del existencialismo radica esencialmente en su afirmación de la realidad humana concreta, en la vuelta al mundo de los hombres, en la afirmación de la libertad y de la responsabilidad. Esta vuelta a lo concreto, esta vuelta a lo humano, trae como consecuencia inmediata el descubrimiento de Marx y del marxismo. Para Sartre, Marx es el filósofo de nuestra época: “nuestro tiempo es el tiempo de Marx. Así como hubo un tiempo de Descartes o un tiempo de Kant o de Hegel, el pensamiento de Marx es el horizonte de nuestra cultura”.

“Desde el punto de vista teórico, el papel del existencialismo, nos dice, consiste en completar por medio de estos análisis de la existencia, por medio de estas descripciones rigurosas de la existencia concreta, a la filosofía marxista”. El existencialismo pretende lograr la afirmación del hombre individual, del hombre concreto, la afirmación de todos sus valores, como algo que no entra en conflicto con lo social ni con la historia, sino por el contrario, como algo que debe ser asumido y aceptado por el marxismo, en la medida en que el marxismo es la filosofía o el pensamiento de nuestra época.

Y subraya: “Lo que en el existencialismo se oponía al marxismo, era la ideología burguesa”. Al mismo tiempo hay que depurar y completar al marxismo. Su posición es lo que podríamos llamar la “auto-crítica del existencialismo” y al mismo tiempo la crítica del marxismo. Afirma Sartre: “el marxismo se ha detenido, no hay investigaciones originales, no hay aportaciones importantes en el campo del propio marxismo. El marxismo se ha dogmatizado, se ha quedado en una

serie de manifestaciones establecidas. Es necesario poner esto en crisis. El existencialismo puede contribuir enormemente a su superación”.

La evolución de su filosofía y de su obra, hacen de Sartre uno de los pensadores más significativos de nuestra época. Su sentido crítico en relación con su actividad política e intelectual, se manifiesta en su ensayo autobiográfico, *Las palabras*:

El ateísmo es una empresa cruel y de largo alcance. Creo haberla llevado hasta el fin [...] pero ahora veo claro, estoy desengañado, conozco mis verdaderas tareas [...] hace casi diez años desperté curado ya de una prolongada, amarga y suave locura. Un hombre que no puede recordar sus errores sin reír y que no sabe ya que hacer con su vida. Durante mucho tiempo consideré la pluma como una espada, ahora conozco nuestra impotencia. No importa, hago, haré libros, es necesario, de algo sirve. La cultura no salva nada, ni a nadie, no justifica. Pero es un producto del hombre que se proyecta y se reconoce en ella. Sólo este espejo crítico le ofrece su imagen. Lo que amo de mi locura es que me ha protegido contra las seducciones de la élite. Nunca me he creído el feliz propietario de un “talento”, mi única preocupación era salvarme (nada en las manos, nada en la bolsa), por el trabajo y la fe. Mi pura decisión no me elevaba por encima de nadie; sin equipo, sin instrumental, me he entregado enteramente a la obra para salvarme totalmente. Si coloco la salvación imposible en el desván, ¿qué queda? Todo un hombre, hecho como todos los hombres, que vale como todos y como cualquiera.

LA AUTODESTRUCCIÓN

En la tradición filosófica de Occidente podemos encontrar momentos, doctrinas o tesis, en los que se sostiene en forma y por razones diversas, el valor y la significación positiva del suicidio. Pensamos que tales concepciones son filosóficamente contradictorias y carentes de fundamento. Trataremos de mostrarlo así, no en relación con algún autor en particular, sino con aquellas concepciones que, en el nivel más radical del pensamiento, han pretendido servir de base o punto de apoyo para la afirmación del suicidio como algo válido y dotado de sentido.

Precisemos ante todo lo que entendemos por suicidio y los límites dentro de los cuales se desarrolla la interpretación.

En sentido filosófico estricto aparece el suicidio — la privación libre, voluntaria o no, de la propia vida— como un acto, como una acción humana que por sí sola se funda y justifica; acto o acción que pretende tener sentido y razón de ser sin recurrir a otra cosa.

Hay, evidentemente, junto a este nivel, otros posibles y legítimos que pueden y deben plantearse desde diferentes perspectivas y que, al menos en algunos casos, han de distinguirse con claridad. El sacrificio de la propia vida por una causa moral, política, religiosa o por personas concretas no cae dentro de la caracterización anterior. Y hablamos no del sacrificio o entrega de la vida, sino del suicidio por razones del tipo indicado. Es evidente que el hombre que para afirmar una tesis o para salvar a otros se suicida no está sosteniendo el suicidio como acto bueno en sí, sino como medio para algo que, según él, es importante. Lo que cambia esencialmente el significado de su acción. Podría hablarse de suicidio pero sólo desde el punto de vista externo, pues se trataría, en realidad, del sacrificio (moral, político, humano-concreto, religioso, etcétera) de la propia vida por instancias consideradas como superiores.

Hay también otro nivel que debe deslindarse. Seguramente el que interesa más desde el punto de vista psicológico y social. Nos referimos al suicidio en relación con distintos grados psicopatológicos. En casos extremos no podría hablarse propiamente de suicidio, pues no se trataría de un acto humano libre; pero en su mayor parte estos casos presentan cierta ambigüedad. Habría que distinguir lo que sería una afirmación propia y real del suicidio, de los elementos de tipo patológico determinantes. El suicidio es aquí el resultado de otra cosa o es medio para alcanzar algo: agresividad y autocastigo, rechazo del mundo o del "otro", autodestrucción, melancolía, depresión, etcétera.

Volvamos al sentido filosófico estricto. ¿Cuáles son las concepciones filosóficas que pretenden fundar el suicidio como acción positiva del hombre? ¿En qué descansan? ¿Qué relación hay entre el desarrollo de la tecnología, de la ciencia, del mundo moderno, y el suicidio?

Independientemente de sus manifestaciones históricas o individuales, podríamos referirnos al escepticismo y al nihilismo. Encontramos en estas concepciones la afirmación de la nada, la negación total del mundo y de la vida. El suicidio sería entonces la conclusión lógica y coherente. El escepticismo y el nihilismo en sus expresiones últimas pretenden apoyarse en una cierta idea de la libertad, de la negación y de la nada. Decimos una cierta idea, porque se trata de una interpretación que no sólo altera el sentido de estos conceptos, sino que nos parece contradictoria.

Frente a las cosas, al mundo, a la naturaleza, concebidos como una totalidad, como una plenitud regida por el destino o determinada por la causalidad o por las leyes naturales, el hombre descubre su carácter distinto y peculiar. En el enfrentamiento originario a la naturaleza, en el trabajo, es decir, en la técnica y la industria, o si se quiere también en la angustia, el hombre descubre su ser otro, su no ser cosa, su ser no sólo naturaleza, su libertad. El "no", la negación, aparece como su estructura. El poder enfrentarse a la naturaleza y transformarla, el captarse como no determinado de manera absoluta por el destino o por la causalidad, le muestran al hombre su propio ser como posibilidades abiertas, como libertad. La nada se revela así como lo constitutivo,

como lo esencial de su ser hombre distinto y diferente de la naturaleza y de las cosas determinadas.

Frente a la totalidad de los entes concebida como lo ordenado por las leyes naturales y divinas, el hombre surge y se afirma como la libertad. Es decir, como la posibilidad de decidir su vida a partir de sí mismo, a partir de sus proyectos reales y concretos, a partir de su idea, de su concepción de esta totalidad. En su comprensión de la totalidad y de sí mismo se implican la nada y la libertad como los fundamentos últimos de su existencia. Pero descubrir esto es peligroso, pues es asomarse al abismo y al no ser. La existencia histórica del hombre no es sino el ocultamiento, la huida, el olvido de esta condición última y originaria.

En el mundo ordenado y establecido se alcanza la seguridad y la tranquilidad. La totalidad organizada: Dios, los valores, las leyes, ofrecen durante siglos una solución. A partir del trabajo, en la técnica y en la industria, parecería cumplirse, sobre todo en el mundo moderno, esta integración del hombre con la totalidad. La historia de la técnica y su culminación en la tecnología avanzada, en el dominio cada vez mayor de la naturaleza, confirma lo anterior y representa la solución “definitiva” al problema del sentido y fundamento de la existencia humana. Pero esta historia, como ya indicábamos, supone, en su esencia misma, el olvido del “fundamento”. La libertad, el ser mismo del hombre, pasan a un segundo plano y lo único decisivo es el dominio de las cosas. La enajenación del hombre y el totalitarismo creciente de las sociedades industriales avanzadas muestran con claridad que este desarrollo tecnológico no sólo no es la solución, sino que mantiene encubierto el fondo de la libertad y de la nada, que sería la única vía posible para dar un nuevo sentido, una nueva fundamentación a la historia del hombre.

Es así como podemos comprender el surgimiento del escepticismo y del nihilismo, a lo largo de la tradición filosófica occidental y especialmente en la era tecnológica. Frente al universo ordenado, la nada y la libertad se erigen como lo absoluto. El fundamento oculto, es decir, la estructura del hombre, se afirma y manifiesta contra el orden establecido,

que no sólo supone su desconocimiento, sino que en su realización se cumple como la forma más radical del nihilismo y del olvido del ser del hombre. El nihilismo se liga así con la esencia misma de la técnica y de la historia moderna de Occidente. Lo que se presenta como la realización positiva del hombre se muestra como su contrario. Se abren así las puertas, tanto a una verdadera superación en lo que sería la toma de conciencia real de la historia y de sus fundamentos, como a lo contrario: a la evasión abstracta en las concepciones que hacen de la nada y de la libertad negaciones absolutas.

El nihilismo en su forma más extrema y radical, en su manifestación histórica, consiste en el olvido del ser, del ser del hombre, lo mismo en la metafísica que en la tecnología. En su sentido abstracto e individual sería también este olvido del ser, pero se manifestaría ahora en la nada como supresión de la existencia, en la autodestrucción, en el suicidio. Podríamos decir que, esa primera forma radical, al hacer patente en multitud de aspectos concretos de la existencia su carencia de apoyo en la libertad originaria del hombre, hace posible, facilita el surgimiento del nihilismo y del escepticismo. Los valores establecidos, el orden social y político, las creencias vigentes, todo entra en crisis. Se producen el desgarramiento de la conciencia, la inversión de los valores y la irrupción de lo puramente negativo a partir del fracaso de esta gran tentativa de encubrimiento y olvido. Todo parece desmoronarse y la duda radical nos presenta la nada como lo absoluto. La libertad se afirma como pura negación. La fascinación de la nada se convierte así en lo más profundo y decisivo de la existencia humana concreta. En esta concepción pretende fundarse el suicidio como acción libre y autónoma. Pero esto es contradictorio.

¿Por qué es contradictorio? La libertad y la negación sólo adquieren realidad en el hombre en la medida en que éste se realiza históricamente. Sólo la negación y la libertad concretas se afirman y constituyen como elementos esenciales del hombre y del mundo. La negación abstracta es, si puede hablarse así, la supresión de la negación; la libertad absoluta es la negación de la libertad. En el suicidio se niega lo que pretendería afirmarse y se suprime la posibilidad misma de la libertad.

El suicidio fundado en el escepticismo y en el nihilismo es, por lo tanto, teóricamente inadmisibles pero en la medida en que se mueve en el nivel más originario, en el de la negación y la libertad anteriores a todo juicio y a toda valoración, el suicidio es “prácticamente” irrefutable. ¿Quién puede condenar al que elige el no ser? ¿Desde qué criterio podría ser juzgado?

Filosóficamente, ontológicamente el hombre, por el mero hecho de existir, es no sólo la posibilidad sino la superación del escepticismo y del nihilismo. La esencia humana consiste en asumir la nada y la libertad como el fundamento mismo del hombre y del mundo. Frente al nihilismo en todas sus formas se abre ahora como única vía la necesidad de la vuelta al origen, al fundamento, en el ser mismo del hombre. El ser mismo del hombre entendido como comunidad concreta, como construcción y creación históricas, es el único punto de partida posible. La proyección, la evasión del hombre fuera de sus límites, en la libertad o en la nada absolutas, conduce a su aniquilamiento. El olvido de la realidad humana concreta lleva a la enajenación y al totalitarismo.

PROTESTA Y REBELIÓN

Hace treinta años, Marcuse no sólo representaba una posición filosófica académica, sino que llegó a convertirse en el ideólogo de una serie de movimientos sociales que tuvieron una gran proyección a finales de la década de los años sesentas.

En esos años en Europa y en Norteamérica — y también en México— era muy importante hacer una crítica de fondo a las concepciones de Marcuse en virtud de que entrañaban una interpretación práctica y porque algunos movimientos juveniles se ampararon o encontraron apoyo teórico en tesis francamente inaceptables, no nada más desde un punto de vista filosófico, sino también desde el político.

El respaldo y la justificación que se dio a todos los movimientos de protesta, a toda una serie de movimientos, incluyendo a la guerrilla eran positivos en cuanto que implicaban una crítica profunda a la sociedad contemporánea. Ello era válido. Pero resultó, asimismo muy peligroso, pues dio aval a movimientos que condujeron a situaciones límite; situaciones que no se podían despejar o resolver en las parcelas estudiantiles juveniles o populares.

Esto ha cambiado mucho. Actualmente, ni siquiera es necesario refutar esta tesis. La historia misma ha demostrado cuáles son las vías posibles para oponerse al totalitarismo, tanto de la sociedad del mundo capitalista, como del capitalismo de Estado o del “socialismo real”. Sin embargo, considero que sigue teniendo interés la teoría o la obra de este filósofo.

Hablemos del fracaso de la filosofía de Marcuse. Pienso que su fracaso no hay que tomarlo en un sentido personal, intelectual o moral. Este pensador vive el fracaso de su concepción y de su desarrollo intelectual, como algo que le angustia profundamente. Esto se manifiesta

en su obra y en las soluciones que propone. Hay claramente una frustración en su desarrollo filosófico.

Su formación, de primer orden, en el campo filosófico, en Hegel, Marx y más tarde Heidegger fue indiscutiblemente fundamental. Incluso, la *Tesis sobre Hegel* — trabajada en parte con Heidegger — sigue siendo interesante en el plano académico. Después publicó *Razón y revolución*, estudio sobre Hegel. Vamos a mostrar cuál fue su proceso intelectual. Aquellas ideas más importantes donde se aprecian las contradicciones o fallas filosóficas de su obra.

En 1968 alguien se preguntó en París, con motivo de un seminario que hizo la UNESCO a propósito del 150 aniversario del nacimiento de Marx, “¿quién es Marcuse?”

Este pensador llegaba en ese momento a Francia, con un gran prestigio, rodeado de un halo de revolución. Y, sin embargo, se trataba de un hombre de setenta años, alto, satírico, que había dejado California para asistir en París a ese debate de la UNESCO. En San Diego, era conocido por su amor a la naturaleza, a los animales, por su horror al ruido, por su felicidad matrimonial, por su conocimiento de idiomas; en fin, se le tenía como un universitario alemán perteneciente a esa “estirpe de filósofos de cátedra”, como despectivamente decía Marx.

Nació en Berlín en 1898 en el seno de una vieja familia judía. A los veinte años, cuando estalla la revolución en Alemania, era miembro del Partido Social Demócrata. A partir del asesinato del Liebknecht y de Rosa Luxemburgo, se aparta y renuncia a las prácticas de los partidos y no ingresa ni se aproxima al Partido Comunista. Después, participa en la revista teórica *Sociedad*, de la Social Democracia Alemana, pero continúa manteniendo su independencia frente al Partido Social Demócrata. Más tarde abandona Berlín, se traslada a Friburgo donde se ocupa de su tesis sobre Hegel y trabaja con Heidegger. A Marcuse le había afectado profundamente el fracaso de la revolución socialista en Alemania y es por esto que se retiró de la praxis política.

Este filósofo era considerado, a pesar de que inicia apenas su trabajo intelectual, junto con Lukács y con Korsch, como uno de los marxistas más destacados. Eran expertos en el marxismo, que encarnaban un

movimiento de renovación en el campo de la dialéctica, como formadores de una corriente idealista o humanista en la interpretación de Marx. Lo importante era: revivir el marxismo; hacer una crítica de la burocracia y del dogmatismo. Se apoyaban fundamentalmente en el joven Marx y en sus *Manuscritos económicos filosóficos de 1844* utilizando también algunas ideas de Sigmund Freud. Al igual que el de Wilhelm Reich, el trabajo de Marcuse sobre Freud es de importancia. Coincide con Reich en la búsqueda de puentes entre el psicoanálisis freudiano y el marxismo revolucionario. Ambos tratan de encontrar estos elementos de conexión entre Freud y Marx. “La historia del hombre —decía Freud— es la historia de la represión, lo negado es la historia prohibida de la civilización”.

Marcuse trata esta problemática en uno de sus libros que más tarde tendrá gran éxito: *Eros y civilización*. En esta época se relaciona también con Theodor W. Adorno y más tarde en Francia organizan una serie de investigaciones en el campo de la sociología. Cuando ellos emigran a Estados Unidos, es realmente la Escuela de Fráncfort la que se traslada.

La frustración de 1918 en Alemania produjo efectos graves en él y en todos los intelectuales de izquierda. El auge del nazismo y la llegada de Hitler al poder, trajo consecuencias aún más graves. En ese momento, las definiciones políticas eran más precisas. Lukács, por ejemplo, había escogido desde antes, pero se inclina cada vez más a favor del marxismo tal y como se desarrolla en la Unión Soviética. Lukács acepta, decía Marcuse, el estalinismo y esto implica la burocracia que él mismo había criticado anteriormente. En París, en cambio, la Escuela de Fráncfort y las publicaciones de todo el grupo tienen otras actitudes. Más tarde, decide radicar en Estados Unidos.

Marcuse decía que Hegel murió realmente cuando Hitler subió al poder, “cuando el nazismo asciende, Hegel muere”, ¿qué significa esto?; la muerte de la racionalidad histórica que el pensamiento de Hegel representaba.

Después de la Segunda Guerra Mundial se enfrenta ideológicamente con la Unión Soviética. Unos de sus libros, *El marxismo soviético*,

muestra claramente este conflicto, en él rechaza y critica a la sociedad soviética, a su burocracia, a su estalinismo, etcétera.

Las investigaciones sobre la sociedad en Estados Unidos son importantes. Publica *Eros y civilización* y más tarde, en 1964, el libro que va a tener mayores repercusiones en tanto que recoge la crítica fundamental a la sociedad industrial contemporánea, al desarrollo de la tecnología: *El hombre unidimensional*.

Desde los años sesentas el problema es la necesidad de superar, de ir más allá de la sociedad desarrollada o del capitalismo de la sociedad industrial. Lo mismo ocurre en relación con la sociedad socialista tal y como se ha construido en la Unión Soviética.

En *Eros y civilización* muestra cómo el psicoanálisis podría permitir, se si interpreta adecuadamente, comprender y superar a la sociedad industrial. Hay sin embargo —piensa el autor de esta obra siguiendo a Reich pero con una perspectiva ya propia— una serie de limitaciones en los trabajos de Freud que provienen de la época del liberalismo. Época en la cual, a pesar de la represión, se veía mucho más viable el desarrollo de un individuo libre. En estos momentos se pensaba que era posible lograr la liberación y el desarrollo del hombre. Freud había descubierto en el mundo capitalista una serie de elementos negativos a superar, pero para Marcuse el psicoanálisis sólo podía tener efectos en el sector minoritario de la burguesía. Más aún, en los Estados Unidos el psicoanálisis había acabado por representar un mecanismo de integración, de funcionalidad social. Ello nulificó sus posibilidades revolucionarias.

“El psicoanálisis reconoce —comenta el autor de *El hombre unidimensional*— que la enfermedad del individuo es provocada y sostenida por la civilización”. La terapéutica analítica que aplica, intenta curar al individuo para que éste pueda continuar actuando como parte de la civilización. Llega a ser un curso de “resignación” que transforma, como ya decía Freud, “la desgracia histórica en desdicha trivial”. La civilización está enferma. Los hombres raquíticos, rencorosos, neuróticos son producto del desorden y del malestar general. La crítica empieza a ser radical y concluye: es necesario hacer la revolución.

En su juventud, participó activamente en la revolución. Empero, el fracaso de Rosa Luxemburgo y de Liebknecht fue una experiencia decisiva. Más tarde vinieron la Alemania expansiva y el nazismo y después aún los sesgos asombrosos de la sociedad norteamericana y de la Unión Soviética. A pesar de la derrota del nazismo, el desarrollo tanto del mundo capitalista como del mundo socialista llevan a deformaciones graves: al totalitarismo a la negación del hombre. Desembocan en algo definitivamente irracional. Es un mundo que tiene que transformarse y no puede combatirse en el plano de Marx o del mundo burgués democrático. Y no se ven vías para superarlo. A partir de esto, Marcuse desarrolla su propia concepción, su filosofía. En Estados Unidos parecía haber condiciones para luchar por la paz y por la liberación.

La sociedad industrial avanzada podría, si se orienta en forma adecuada, pensaba el autor de *Eros y civilización*, llegar a suprimir la guerra, la crueldad, la mediocridad, la opresión.

Sin embargo, esto no es posible. La sociedad no se desarrolla hacia la liberación. Es cada vez más represiva y totalizadora. La sociedad tecnológica desvía al hombre de su liberación. Lo pone al servicio de todo lo negativo en la historia del desarrollo de la industria y de la técnica. No hay perspectivas para la liberación. Frente a esto, Marcuse, aparte de hacer una crítica a fondo y radical, empieza a buscar soluciones.

Su crítica es válida y profunda frente al mundo “desarrollado”, tanto del capitalismo como de la sociedad soviética. Los análisis son extraordinariamente valiosos. Sin embargo, en la perspectiva en que se hacen y en lo que se propone como solución, hay un error de fondo: la concepción filosófica en la que se apoyan. La reacción de este pensador coincide con la reacción de los jóvenes en los sesentas y con ciertos sectores de la sociedad. Ante la falta de caminos racionales surge la protesta. Pero no está de ningún modo encauzada en el sentido de una transformación concreta, real, de la situación histórica. Marcuse se cierra frente a las posibilidades reales de transformación, tanto en el mundo neocapitalista o capitalista avanzando, como en el mundo del llamado “socialismo real”.

En la exposición de los problemas y de la situación, es claro y profundo. Pero cuando trata de negar las posibilidades de transformación de la sociedad, tanto a la clase obrera (en la perspectiva marxista), como a la burguesía democrática, está realmente rechazando las únicas posibilidades reales, históricas de transformación del mundo al que hemos llegado.

¿Por qué llega a esta situación que evidentemente no es sino una perspectiva irracional, romántica, moralista, en fin, todo menos una perspectiva realmente revolucionaria?, ¿por qué llega a esto Marcuse? Hemos dicho con respecto a la biografía cuáles son las razones. Pero filosóficamente hay conceptos fundamentales que también nos permiten comprender cuál es esta razón última y cuál es el sentido de esta serie de tesis que no tienen una significación ni revolucionaria, ni positiva desde el punto de vista del desarrollo histórico.

Quisiera subrayar algunas ideas que tuvieron gran éxito y que muestran justamente lo anterior. Marcuse sostiene, por ejemplo, que no son ya las organizaciones obreras o las organizaciones democráticas las que pueden transformar a las sociedades, sino que son las minorías raciales, los desempleados, los delincuentes, los intelectuales, los estudiantes, los privilegiados de la cultura, en fin, siempre los sectores minoritarios los únicos que podrían hacer la revolución. Esto parece estar fuera de toda realidad histórica.

Cuando el movimiento estudiantil se inicia en esos años, o un poco antes, cuando los negros, por ejemplo, en Estados Unidos destruyen una serie de objetos simbólicos de la civilización blanca, no están haciendo la revolución, no están construyendo o eligiendo otro tipo de sociedad, sino que están simplemente negando. Cuando se trata de rechazar la sociedad en nombre del poder estudiantil, lo único que se está haciendo es negar. Son negaciones abstractas y no concretas. No se están abriendo posibilidades reales.

Marcuse, al caer en estas posiciones, renuncia al esfuerzo de analizar, de buscar los puntos de apoyo posibles para una estrategia revolucionaria, que es lo que a él mismo le importaba. Renuncia al desarrollo de una filosofía que pueda fundamentar esta acción.

Lo mismo le ocurre a la Escuela de Fráncfort y podríamos decir que llega a resultados semejantes. Alguna vez Lukács dijo refiriéndose a dicha Escuela:

[...] ustedes tomaron cuartos en el Gran Hotel del Abismo, la comida es refinada, el servicio impecable, los cuartos cómodos. Los clientes están muy contentos y nunca miran al precipicio. Pero cuando hay algún problema se les amenaza con el abismo, se les retiene por medio del terror. Esto condimenta la comida y aumenta la diversión.

Lo fundamental en Marcuse es la crítica que ya indicábamos y su base: la formación en Marx, en Freud, en Hegel, el contacto con la sociología de la época, con Mannheim y otros. Esto explica la validez y profundidad de la crítica, tanto del mundo socialista como del capitalista. La idea a la que llega es la idea del totalitarismo de la sociedad industrial, o de la tecnología del mundo moderno. Lo negativo del desarrollo de la sociedad industrial y de la técnica provocan para Marcuse, la imposibilidad de la liberación del hombre y el predominio cada vez mayor de la negación de la libertad. Es la enajenación en el totalitarismo.

La crítica que hace es válida. Se enfrenta a la situación, pero evita el análisis de las fuerzas reales objetivas. Se busca la liberación por las vías irracionales.

Hay una serie de juicios morales, una serie de afirmaciones de valores, pero no un planteamiento realmente histórico, racional, dialéctico, como podría esperarse dada su formación y sus pretensiones. Él mismo es consciente de esto, pero insiste en esta posición y en su famoso ensayo sobre la liberación llega a afirmar que la única vía para la transformación del mundo actual está constituida por actitudes de rebelión. Es en este punto donde se agudiza el fracaso de su filosofía. Los conceptos fundamentales en que se apoya para la crítica y que serían lo más importante de su pensamiento son los conceptos acerca de la sociedad, de la historiografía, de la historia real, de la racionalidad

y del arte. Justamente en el análisis de estos conceptos encontraremos el fracaso último de su filosofía política y su necesidad de desembocar en un tipo de actitudes o de soluciones aparentes que históricamente no pueden funcionar. Pueden tener valor o interés moral, pero no desde el punto de vista de la interpretación histórica.

¿Dónde radica el error fundamental en la filosofía de Marcuse? En estas concepciones que son su idea de la dialéctica, de la historia, de la racionalidad.

El hombre en la sociedad altamente desarrollada se enfrenta al totalitarismo, se enfrenta a la enajenación, a la negación del hombre mismo y esto, para él, es lo irracional. Recordemos su primera experiencia juvenil cuando fracasa la revolución en Alemania, y después asciende el nazismo. Es algo que lo lleva justamente a pensar: “muere Hegel”, es decir, es el fin de la racionalidad, es la irrupción de la irracionalidad. Esto aparece a lo largo de su obra en el plano filosófico inclusive.

Ahora bien, si esto es válido, si estamos ya en el mundo de lo irracional a partir de este desarrollo de la sociedad industrial moderna, entonces las únicas soluciones posibles son las irracionales. Y es aquí donde esto no puede aceptarse. No estamos de acuerdo en que el desarrollo de la sociedad industrial llevada a sus últimas consecuencias sea irracional, ni tampoco el desarrollo de la técnica o de la industria. El capitalismo y el “socialismo real” no desembocan en el irracionalismo. Se trata de una forma mucho más amplia de la racionalidad que no corresponde quizá a la que maneja Marcuse. Por eso llega a esas conclusiones. Lo anterior se aclara en su concepción de la técnica. Para este pensador el desarrollo de la técnica y la tecnología llevan a lo irracional; esta idea es definitivamente inaceptable.

No vamos a alargarnos demasiado, pero sí mencionaremos dos concepciones de la tecnología y de la técnica que son determinantes en su formación, y que son radicalmente opuestas a lo que desarrolla después, a pesar de que en el punto de partida haya semejanza. Nos referimos a la concepción de la técnica en Marx y a la concepción de

la técnica en Heidegger. La concepción en el primero se deriva de la de Hegel: la del segundo es determinante de la de Marcuse.

¿Qué es la técnica para Marx?, ¿qué es la técnica para Heidegger? En Marx la técnica, en última instancia, sólo puede comprenderse si nos movemos en el nivel más radical y originario de la ontología, en el plano de la investigación acerca de la estructura originaria del hombre. Es en el nivel de la praxis humana, considerada como trabajo productivo, donde se puede comprender el significado de la técnica. Es ahí en relación originaria del hombre con la naturaleza. Y es que se trata de una relación por la cual el hombre transforma la naturaleza y al hacerlo se transforma a sí mismo. En eso consiste la técnica.

Desde la perspectiva de Marx, en el plano más profundo y más radical, hay una vinculación especial entre la esencia de la técnica y la esencia del hombre mismo. Su nombre es el trabajo humano. Y no debemos olvidar que, de acuerdo con Marx, desde su origen el hombre transforma a la naturaleza, transformándose también él, construye la historia y, al hacerlo, desarrolla ciertas relaciones de trabajo que lo van a conducir a algo decisivo: el problema de la enajenación.

La historia del trabajo humano, de la división del trabajo; la historia misma de la técnica, está esencialmente ligada a la historia de la enajenación y de la negación del hombre. A partir de la relación originaria del hombre con la naturaleza y a partir de la división del trabajo y de los productos mismos del trabajo que serán después mercancías, se inicia la historia también de la negación, la historia de la enajenación del hombre. Para el autor de *El capital* el hombre se enajena desde este momento y la enajenación del trabajo se manifiesta inmediatamente en la división del mismo y en la propiedad privada. La propiedad privada se refleja en la enajenación y así sucesivamente hasta llegar al desarrollo del capitalismo moderno. En suma: en el capitalismo moderno la técnica alcanza un desarrollo que, por más extraordinariamente positivo que sea, de ninguna manera suprime la enajenación del hombre, sino al contrario. El trabajo enajenado y la enajenación están profundamente ligados con este desarrollo del capitalismo.

Marcuse no es consecuente con esta concepción de Marx. Al hacer la crítica del capitalismo olvida esto y al hacer la crítica de la Unión Soviética le ocurre algo semejante. En la Unión Soviética, independientemente de sus diferencias frente al capitalismo, no se ha suprimido la enajenación. Recordemos que escribe en la época del estalinismo. Es evidente que de ningún modo se ha superado o suprimido la enajenación. Hay todavía elementos totalitarios que son parte del concepto histórico “necesario” del “socialismo real”. Además, una de las características de la enajenación (y lo señalaba Marx muy claramente) es el rechazo de ella misma y su propio ocultamiento. Esto es parte del proceso ideológico del capitalismo y de la historia de Occidente. No es cuando se llega a extremos, como el totalitarismo que señala Marcuse, cuando aparece la enajenación o el irracionalismo.

Es sólo un momento en el cual se puede analizar la enajenación. Como decía muy bien Bertolt Brecht cuando criticaba al nazismo: “el nazismo no es sino una forma aguda del capitalismo [...], no es sino el llevar a un extremo la enajenación tal y como se desarrolla en el capitalismo”. En este sentido, el totalitarismo de la sociedad industrial avanzada y todo lo que critica acertadamente en *El hombre unidimensional* (y en otras obras), es real. Pero no es de ninguna manera lo irracional o el “rompimiento” de la historia, sino que es parte del proceso histórico, del desarrollo histórico del hombre, de la tecnología, de la industria, etcétera.

Desde el punto de vista de Marx, es frente al totalitarismo que surge la lucha contra la enajenación y contra todo lo que ella implica: la estructura económica, la propiedad privada, la división inequitativa del trabajo. Esa lucha se planteará en el nivel de la historia y de la racionalidad histórica, mas no es un rompimiento del desarrollo histórico. Esto se halla señalado a lo largo de su obra.

En el caso de Heidegger, desde otra perspectiva, podríamos afirmar algo semejante. Si queremos profundizar en la técnica, debemos darnos cuenta de que la técnica no es un invento moderno, ni algo accidental. Es algo que está ligado con la esencia, con la estructura misma del hombre. En el nivel más profundo de la estructura del ser del hombre,

está la técnica. Desde que surge el hombre surge la técnica. Es más, el desarrollo de la metafísica de Occidente lleva necesariamente al predominio de la técnica, de la ciencia en el mundo moderno. No vamos tampoco a profundizar en esta concepción, lo importante es la idea del hombre como entregado a las cosas, a los entes, a la técnica.

En este punto, Heidegger considera y comenta algunas ideas fundamentales de Nietzsche a propósito del nihilismo. Es verdad que la técnica puede asociarse con el nihilismo, pero, contra toda interpretación vulgar, no debe confundirse con irracionalismo. Se trata, más bien, de un momento fundamental en el desarrollo de la historia y de la razón. El nihilismo en el sentido de Nietzsche, en la visión de Heidegger, es la entrega a la técnica, a los entes, a la ciencia, al dominio del mundo, a la superación y transformación de la naturaleza y del hombre. Se llama nihilismo porque olvida, en última instancia, al hombre como el que da sentido a todo esto. Es, dice el autor de *Ser y tiempo*, el olvido del ser. Es olvidar que en este desarrollo el hombre se enajena. En el caso de Marx esto se plantea en términos más concretos históricamente.

Lo importante en Heidegger es que el hombre se proyecta en la técnica. Se propone el dominio de la tierra, el dominio de la naturaleza, el dominio de los entes. Esa es la técnica, independientemente ya de las variantes históricas. Esa es la esencia misma del hombre. El hombre se realiza en ella. No es lo irracional. Es “otra” forma de realizarse en la cual se olvida el ser del hombre, su estructura originaria. Y es necesario recuperarla por la vía, no de lo irracional, sino al contrario por la vía del desarrollo de la técnica, a través de la transformación del hombre y de la naturaleza. Y todo esto llevado hasta sus últimas consecuencias.

Como lo plantea Heidegger: “la solución frente a la técnica no es su negación, sino su desarrollo”. El hombre moderno, el hombre actual no puede enfrentarse a la ciencia, a la técnica por la vía de la negación o el rechazo. Como una solución “irracional” está también lo que planteó un escritor alemán (amigo de Heidegger y de gran significación actual), me refiero a Ernst Jünger, quien sostenía en algunos escritos la necesidad de que el hombre se retirara de las sociedades desarrolladas,

se fuera a los bosques, a la selva y se mantuviera en rebeldía. Esto que desarrolla poéticamente en forma extraordinaria, significa justamente una evasión, una negación de la racionalidad histórica. Quizá este tipo de ideas dio lugar después a los movimientos de los “verdes” y otros que están contra la tecnología y su desarrollo.

El problema es que no se puede ir hacia atrás, o ir hacia formas irreales que no son sino irracionalidad. Y este es el error en el caso de Marcuse. Lo mismo en Marx, que en Heidegger, la única posibilidad es el desarrollo de la técnica hasta sus consecuencias últimas. Sólo por la vía del desarrollo se podrá superar la etapa actual. Y mucho más para países como los nuestros. De ninguna manera podemos rechazar el desarrollo, buscando soluciones al margen de la historia real.

Decíamos que en las concepciones de Marx y Heidegger, en las que se formó Marcuse, había una idea de la técnica, de la tecnología, de la industria, que explica y da razón tanto de los momentos irracionales como del totalitarismo. Pero estas concepciones no nos llevan en ningún caso a la irracionalidad, ni a las soluciones abstractas o románticas.

La negación, lo sabemos desde Hegel, si es abstracta no es negación, sino evasión. Sólo la negación concreta permite ir más adelante. Y esto se puede dar sólo en un proceso histórico racional y concreto. El desarrollo de la tecnología está profundamente ligado con la racionalidad y con la historia. El rechazar lo anterior es el error fundamental de la concepción filosófica de Marcuse. El totalitarismo del capitalismo desarrollado, el totalitarismo de un momento histórico no es la supresión de la racionalidad histórica. Es una consecuencia rigurosa del desarrollo mismo de la historia de Occidente, y de la historia universal.

La enajenación en Marx lleva necesariamente a la lucha dentro del proceso histórico. La negación del hombre, la transformación del hombre en cosa, en instrumento, en mercancía, Marx lo señala claramente, es lo que indica con toda precisión hacia donde va la sociedad moderna. Es lo que critica el autor de *Eros y civilización* en un plano mucho más desarrollado, en la sociedad actual. La crítica es válida pero no debe confundirse eso con el paso al irracionalismo.

En resumen, el totalitarismo es un momento en el desarrollo del capitalismo o del “socialismo real”. Pero no significa la irracionalidad histórica o el fin de la historia. Y —vuelvo a insistir—, ello es así por igual en la perspectiva de Marx que en la de Heidegger o en la de Hegel. Lo que, por cierto, equivale a sostener lo anterior en el plano filosófico más riguroso.

Es necesario superar el totalitarismo. Pero eso sólo es posible en la esfera de la historia real y concreta, en el desarrollo mismo de la industria, la técnica y en el de la sociedad. Tal superación sólo puede alcanzarse en el desarrollo de la sociedad, en la lucha histórica concreta, en la lucha política bajo todas sus formas racionales.

¿Cómo se manifiesta lo anterior en lo concreto? En 1968, por ejemplo, era claro que el movimiento estudiantil no tenía posibilidades de acción política real, sólo de protesta. Y, sin hacer una condena del movimiento, podemos sostener que fue sumamente grave que las salidas que se le querían dar fueran la protesta y la rebelión como caminos positivos. Muchos maestros de entonces percibimos el peligro de la situación; vivimos su gravedad.

En efecto, la experimentamos al ver a jóvenes que, invocando a Marcuse, abrazaban diferentes movimientos armados, movimientos de guerrilla. Esos jóvenes se jugaron la vida, y en muchos casos, la perdieron por la vía de la irracionalidad política. Ello fue grave y doloroso. En muchas partes de Latinoamérica —pero también en la Alemania misma de Marcuse— se vieron las consecuencias. De ahí que, insisto, se deban buscar vías racionales. En el plano filosófico no podemos aceptar, no podemos fundamentar la negación de la racionalidad. Esta sería nuestra crítica esencial. En esta concepción de la historia, de lo racional y de la dialéctica, se hace patente la frustración de las ideas o propuestas de Marcuse.

Lo mismo cuando critica al capitalismo, que a la Unión Soviética, sus tesis son válidas en cuanto crítica, pero no en tanto que afirmación de una vía o solución. La crítica al totalitarismo es insuficiente si pensamos filosóficamente en la problemática de la interpretación de la historia y de la racionalidad.

¿Con qué criterio?, ¿desde qué perspectiva considera que el totalitarismo de la sociedad contemporánea es la irracionalidad? Sólo si se tiene una idea fija de la racionalidad, una idea esquemática, se puede llegar a una afirmación como la de Marcuse. Si manejamos la idea de lo racional tal y como aparece en la concepción hegeliana, en la concepción marxista o incluso en Heidegger, vemos que la racionalidad está estrechamente ligada al desarrollo mismo de la historia y es necesariamente un proceso abierto. En la perspectiva más rigurosa de la dialéctica hegeliana o marxista, no se pueden utilizar o imponer categorías desde fuera.

Esto lo sostiene muy claramente Marx siguiendo a Hegel (en contra de los hegelianos o marxistas de manual). No hay posibilidad de aplicar categorías, no hay posibilidad tampoco, y esto es muy importante, de aplicar a una nueva etapa histórica, las categorías del momento histórico anterior. Si quisiéramos, por ejemplo, utilizar en un trabajo de historiografía las concepciones o las categorías vigentes en la Edad Media para explicar el Renacimiento, éste se nos aparecería como lo irracional, ya que surge en tanto que negación de lo anterior. Esto es, esquematizando, lo que le ocurre a Marcuse en su concepción de la historia. Al quedarse con una idea de la racionalidad más o menos lineal, que llega hasta antes del nazismo, no encuentra elementos para entender el desarrollo posterior. ¿Por qué?, porque no está manejando una idea adecuada de la dialéctica, ni de la historia, ni de la racionalidad. Sus críticas son válidas, pero están hechas desde una perspectiva abstracta, ajena. Lo que interesa es comprender la historia y no hacer juicios desde fuera, sino al contrario, fundamentarlos en el propio desarrollo histórico.

Marcuse maneja un concepto limitado de la racionalidad, de la historia y de la crítica. Desemboca en criterios morales que son muy respetables, pero carecen de fundamento y de valor. La historia no es algo que pueda reducirse a esquemas. La historia es la historia del hombre real, de la sociedad concreta. El movimiento histórico implica una serie de relaciones complejas, en las cuales no podemos de ninguna manera utilizar esquemas como él lo hace. El proceso histórico,

el proceso de la totalidad, el proceso dialéctico es necesariamente un proceso abierto. Independientemente de las explicaciones que se ofrecen de la época moderna. A partir de Hegel y de Marx no podemos ya situarnos en otra perspectiva, ni explicar la historia desde fuera a partir de elementos ajenos a la historia misma del hombre.

Su concepción es, pues, equivocada desde el punto de vista filosófico. De ahí que hablemos de frustración o de fracaso. Sus tesis, insistentes, en cuanto crítica tienen validez. Hay que oponerse sin duda a una serie de situaciones establecidas en nuestra época, lo mismo en lo que queda del “socialismo real”, que en el capitalismo. Pero esto no puede lograrse por el camino de la irracionalidad, de la protesta, de la rebeldía. Sólo las vías que se apoyan en el proceso histórico, en la política concreta y, en el plano filosófico en la investigación adecuada de las estructuras más originarias, pueden permitir una superación y transformación histórica real. La etapa del totalitarismo por “negra” que pueda parecer, no es la irracionalidad. Es un momento si se quiere negativo, pero que al mismo tiempo ofrece la posibilidad de la superación. La negación abstracta es la falla fundamental de la dialéctica en Marcuse. La negación abstracta es lo que hace imposible la dialéctica. Sólo partiendo de la historia real, sólo partiendo de la negación concreta, se puede lograr la superación de un momento histórico determinado.

El autor de *Eros y civilización* abandona la racionalidad histórica. Su concepción de la historia y de la acción se convierte en algo contradictorio. Parte de un análisis que, al falsear la situación, al interpretarla mal, lo lleva necesariamente a la irracionalidad. Lo abstracto de su planteamiento hace imposible la superación de lo real. Para poder superar el totalitarismo es necesario continuar con el desarrollo de la sociedad industrial y de la técnica. El rechazo de esto, tal y como aparece en Marcuse, no puede ser la solución. El rechazo de la tecnología y del proceso histórico, lo lleva a una solución anti-histórica. Conduce únicamente a actitudes individuales que pueden llegar a ser atractivas, pero de ninguna manera válidas.

Debemos, a pesar de los años transcurridos, reflexionar sobre su obra y darnos cuenta de que hay en ella elementos positivos: la crítica, los análisis. Pero, al mismo tiempo hay una falla radical en la fundamentación filosófica y en las tesis políticas que propone. Marcuse será siempre, al igual que otros pensadores de la Escuela de Fráncfort, un pensador muy positivo para nuestra época, en tanto que nos permite comprender con mucha mayor claridad el desarrollo de la sociedad contemporánea, tan complejo y tan difícil, sobre todo si negamos los esquemas, las interpretaciones fáciles y hechas, que dividen el mundo con explicaciones maniqueas.

Es necesario analizar y tratar de ver con mayor claridad el desarrollo, por ejemplo, del socialismo real, de la Unión Soviética, de los países capitalistas, del llamado Tercer Mundo, pero en el plano riguroso de la racionalidad histórica. No en el rechazo abstracto. Es lo único que puede permitir, en el plano filosófico, la comprensión del mundo actual y su posible superación.

La lucha por la liberación tiene que darse en el nivel de la racionalidad. No en el plano de la liberación entendida como rebeldía, como protesta, sin apoyo, sin base, sin una situación real en la que pueda manifestarse la historia. Sólo la negación concreta permitirá el avance en diferentes caminos. Necesitamos afirmar el desarrollo concreto y racional, es decir, el desarrollo que asegure la participación de todos, la racionalidad y la posibilidad de la transformación. No es la posición romántica, no es la crítica tal y como la plantea Marcuse lo que nos puede ofrecer soluciones. Puede ayudarnos, pero es necesario situarnos en otra perspectiva: en la del hombre real y concreto.

Tercera parte

DIALÉCTICA Y TOTALIDAD

Cuando Hegel describe el Estado moderno lo describe tal como es, pero pretende que esta descripción corresponde a la esencia misma del Estado. Presenta al Estado moderno real y afirma que es la esencia del Estado. Esto es justamente lo que Marx critica, pues Hegel va de la realidad a la esencia, sin otro fundamento que su concepción metafísica de la identidad.

Lo real es racional y lo racional es real. La historia, y especialmente la historia política, sería lo racional. Frente a esto es evidente que la historia real no es idéntica a la historia racional. Marx muestra lo “contradictorio e incluso lo irracional de la historia real”. Parece que Hegel no puede hablar de la historia real sino de una parte de la historia, de la historia de la racionalidad, del saber, del espíritu, de lo absoluto.

Cuando Hegel habla de que lo real es lo racional y lo racional es lo real, se refiere necesariamente a una parte y no al todo. Hegel pretende, sin embargo, partiendo de su concepción de la identidad y de lo absoluto, hablar de la historia como un todo. Dice Marx en su crítica, que en Hegel lo real es lo contrario de lo que él expresa y lo que él expresa lo contrario de lo que es.

De acuerdo con lo anterior, Hegel se mueve en una concepción metafísica de la identidad y de la totalidad. La fundamentación de la dialéctica es válida pero la dialéctica se desarrolla en Hegel en el plano del saber, del espíritu, del concepto puro.

En la *Fenomenología del espíritu*, afirma que cuando el espíritu alcanza el concepto puro cancela el tiempo. Esto significa que cuando alcanza el saber absoluto termina la historia. La dialéctica sería, por tanto, un proceso cerrado con un principio y un fin. La identidad como negación y como negación de la negación fundamenta el proceso

dialéctico, pero obviamente en el mismo sentido de la historia entera de la metafísica.

La dialéctica tiene un principio y encuentra su momento más alto en el saber absoluto y en el Estado moderno. La historia en este sentido es el proceso de lo racional, es la historia de Occidente tal como Hegel la concibe, pero no puede ser una historia en el sentido más amplio, una historia universal.

Para Hegel la historia, la dialéctica, es el movimiento hacia el saber absoluto. Por ello la identidad en el sentido metafísico es el fundamento de este proceso. La racionalidad de la historia no implica ninguna dificultad, pues la historia es la historia del espíritu, la historia del saber. Se trataría, en última instancia, como diría Heidegger, de la historia del ente supremo, de Dios, del hombre, en el nivel de la ontoteología, de la metafísica.

En esta interpretación de la dialéctica hegeliana aparecen fundamentalmente los problemas teóricos acerca de la negación y su relación con la identidad. Las dificultades se plantean cuando tratamos de ir más allá de esta dialéctica, que se apoya en la idea, y tratamos de fundamentar la dialéctica en el sentido de la historia universal. Se debe buscar el fundamento de la negación y de la negación de la negación en el plano de la historia real y concreta. Se debe distinguir entre la concepción hegeliana de la identidad y una concepción de la totalidad.

En Hegel, la identidad es negación, negación de la negación, es el todo. Esta totalidad en movimiento es la dialéctica, pero esta dialéctica es la historia del saber absoluto, de la identidad, del ser y de la nada. La negación, la diferencia, aparece en el proceso, pero al principio y al fin aparece la identidad, la idea.

La historia en Hegel es real y racional; es la historia del espíritu y naturalmente no se trata de un espíritu inventado fuera del mundo. Se trata de la historia del hombre, pero la historia del hombre es la historia del saber, no es la historia de acontecimientos sino la historia de las configuraciones del espíritu, desde la figura abstracta de la certeza sensible hasta el saber absoluto.

La dialéctica puede formularse así: “El movimiento que la conciencia realiza en su saber y en su objeto”. El saber y el objeto son dos aspectos o momentos de lo mismo, esto significa que la conciencia es el espacio en el cual se manifiesta este proceso del saber. Dialéctica significa, por lo tanto, el movimiento mismo de los entes en su totalidad, entendido como el proceso de la serie de negaciones. En este proceso debe incluirse tanto al sujeto psíquico, empírico, antropológico, como al objeto, tal como ocurre en la epistemología o en la teoría del conocimiento.

El movimiento no puede ser interrumpido justamente porque se trata del proceso de la totalidad. La dialéctica corresponde al movimiento en este sentido, pues se trata no de un movimiento teórico, sino que se muestra aquí su relación esencial con la práctica; no se trata de algo que corresponda a un sujeto teórico. En este caso la subjetividad significa algo que va más allá de ella misma, la subjetividad del sujeto que comprende ya en sí esta relación sujeto-objeto y que aparece desde Descartes y Leibnitz. No se trata de plantear el problema empírico o psicológicamente, o en el nivel del idealismo subjetivo, se trata del movimiento, del proceso dialéctico, del proceso de la totalidad.

El proceso dialéctico en el sentido hegeliano estricto, en la *Fenomenología del espíritu*, se relaciona con la totalidad. Esto significa, si queremos utilizar una terminología ontológica, con el ser de los entes, lo que correspondería en Hegel a la ciencia, al saber absoluto.

La dialéctica no corresponde a un plano empírico, a un plano óntico, sino al plano del saber absoluto, de la metafísica o de la ontología. Se trata de una explicación de la totalidad de los entes. La dialéctica implica en el sentido hegeliano, esta relación con la totalidad, la esencia, el saber absoluto.

Si se trata de una explicación de la totalidad, queda claro que la dialéctica en ningún caso puede tener solamente un sentido teórico, pues su significación es mucho más amplia. Va mucho más allá de lo puramente teórico y hay que destacar aquí su significación como praxis.

La dialéctica se relaciona con la totalidad. Lo determinante y característico es, en último término, el movimiento. Todas las explicaciones de la naturaleza o de la historia remiten a esta idea de la dialéctica como movimiento, como totalidad. La dialéctica es este movimiento del saber, de la conciencia, del objeto, de la totalidad de los entes, es en esta serie, la negación y la negación de la negación.

La dialéctica corresponde en el plano del idealismo alemán a la subjetividad del sujeto, al ser de los entes. En Hegel corresponde a lo real, en el sentido más profundo, en el sentido omnicompreensivo, a lo real como lo racional. De acuerdo con lo anterior, el concepto, el espíritu, lo real se identifican en el concepto de dialéctica. Por ello podemos hablar de la dialéctica como totalidad, como explicación de la totalidad.

¿Se podría hablar de una dialéctica abierta o de una historia universal? La historia en Hegel es la historia del saber. Cuando el espíritu se eleva al concepto puro cancela el tiempo. Pero esta temporalidad es únicamente temporalidad del espíritu. La naturaleza en la *Enciclopedia* es el mundo de la eternidad, de la atemporalidad. No hay historia de la naturaleza, la historia de la naturaleza es sólo, y también, la historia del espíritu.

De aquí podría interpretarse que la historia para Hegel es la historia de una parte de la totalidad. Esto es lo contrario de lo que él pretende, pues cuando habla de totalidad, de identidad, de negación de la negación, de dialéctica, se mueve en realidad en el plano de un ente, del ente supremo, del espíritu, del hombre. Se trata de la historia de un ente privilegiado, del hombre, e incluso quizá, del hombre occidental. Se trata de la historia del saber absoluto, de la historia del espíritu que ha llegado al concepto puro y cancelado el tiempo y la historia.

Frente a esta concepción deberá encontrarse, dentro o fuera de la filosofía hegeliana, otra concepción como historia universal. La concepción metafísica de la identidad y de la negación debe ser superada y transformada en una nueva fundamentación de la dialéctica y de la totalidad.

Pero si queremos hablar de otra temporalidad y de una historia universal, habrá que fundamentar la dialéctica y la negación fuera de la tradición metafísica de la que Hegel es prisionero.

¿Podría fundarse una dialéctica abierta en el plano de la historia universal y de la naturaleza? Parece evidente que la dialéctica hegeliana se mueve dentro de los supuestos de la metafísica occidental. La concepción de la dialéctica como identidad sería la forma como la metafísica occidental determina el pensamiento de Hegel. Es necesario superar esta historia de la metafísica y alcanzar la posibilidad de una comprensión real de la historia universal, en su sentido más amplio y profundo, donde no aparece ningún fundamento exterior ni en sentido teológico ni en sentido metafísico.

Filosóficamente es necesario plantear de nuevo el problema de la identidad y la negación, de la dialéctica y la totalidad, pero todo esto sobre la base de la historia universal como historia del hombre real y concreto.

LENGUAJE E HISTORIA

Preguntar ¿por qué aún filosofía?, equivale a preguntar ¿por qué o para qué filosofía? Parecería que el “¿por qué aún?”, se justifica por la situación actual, no sólo del pensamiento filosófico, sino por lo que se ha llamado la crisis de Occidente y del mundo contemporáneo.

¿Cuál es el sentido y el valor de la filosofía? ¿Por qué se inicia junto con la historia de Occidente y se desarrolla a todo lo largo de la historia mundial?

Si la filosofía ha terminado y cumplido su misión histórica ¿qué sentido tendría volver a ella? ¿Se trata de plantear acaso otro tipo de filosofía? ¿Qué es o qué ha sido a lo largo de la historia? ¿Qué es filosofía?

No es ahora la primera vez que se plantea esta cuestión. A lo largo de la historia ha surgido el problema de su existencia o de su razón de ser. Independientemente de las respuestas, es en nuestros días, cuando urge una toma de posición radical frente al momento en el que entramos al fin en el proceso real de la historia universal. Ser radical es ir a la raíz misma de las cosas. Ésta ha sido siempre la pretensión de la filosofía.

Trataremos de mostrar el desarrollo esencial y las posibilidades actuales de la filosofía.

El surgimiento de la filosofía en Grecia, es posible por una serie de condiciones diversas, pero ante todo y fundamentalmente por el desarrollo de la libertad como estructura del hombre, de cada hombre. Esta idea o descubrimiento de la libertad es definitiva y válida en todos los campos de la actividad humana. En la política se manifiesta en el proceso de la democracia frente al absolutismo. Contra imposiciones tiránicas, religiosas o de cualquier tipo, se afirma el derecho del ciudadano a elegir libremente sus leyes y a sus gobernantes. Lo mismo ocurre en el campo de la ciencia y del arte. La investigación de la naturaleza va

más allá de la explicación religiosa. La creación artística no es ya la voz de los dioses, sino la del poeta, que se inspirará en la realidad y en la historia.

La pregunta por el fundamento, por el principio de todas las cosas, por las causas últimas que dan razón de todo, se desarrolla no sólo como la cuestión decisiva, sino como incentivo para el desarrollo de la investigación y de la técnica. Surge así la filosofía como la búsqueda, afán o amor por el saber. Surge la filosofía desde que los grandes pensadores presocráticos se plantean las preguntas esenciales.

¿Cuáles son estas preguntas esenciales? Ante todo, el problema del ser y de todos los seres o entes; el ser como causa o fundamento; los primeros principios; el ser y el pensar. A lo largo de la historia se plantearán cuestiones relacionadas con el ser o el ente supremo; con el ser del hombre como animal racional; con el deber ser y en general con la acción o la praxis; con el pensar como fundamento; con el sujeto como base del conocimiento; con los valores; con la organización del Estado.

En el proceso histórico ha sido en ocasiones determinante la importancia de alguno o algunos de estos temas, como lo esencial y característico de una época. Veremos algunos momentos que han predominado a lo largo de la historia de Occidente y sobre todo lo que puede constituir la problemática que, en nuestros días, da un nuevo valor y sentido a la filosofía.

Nos parece válida, por múltiples razones, la idea de que la historia de la filosofía comienza con los presocráticos y llega a su término o culminación en la *Lógica* de Hegel y en el idealismo alemán. Se trata obviamente de una simplificación que no toma en cuenta los desarrollos, intentos, en ocasiones extraordinarios, de continuar y llevar adelante esta tradición filosófica occidental.

No es necesario entrar ahora en la discusión del problema, esencial por otra parte, de las relaciones históricas entre Occidente y el resto del mundo. Independientemente del enorme interés que esto tiene para la historia de la humanidad, pensamos que en nuestro tiempo la situación puede plantearse y resumirse en ciertos términos.

La ciencia y la técnica que constituyen la expresión dominante de la historia occidental son, ya desde hace tiempo, patrimonio de los demás, de casi todos los pueblos. Si a esto añadimos la “globalización” en el campo de la industria y del comercio, la universalización del arte y la cultura, y sobre todo la afirmación al fin de los derechos humanos válidos para todos, resulta evidente que nos movemos ya, aun cuando sea en los inicios, en la historia planetaria. La investigación historiográfica y el estudio del mundo actual mostrarán las grandes diferencias históricas. Lo determinante, sin embargo, es la perspectiva universal que mencionamos.

La historia de la filosofía o de la metafísica, desde que surge en Grecia, se enfrenta a objeciones y críticas de todo tipo. No es sólo la crítica a la culminación de esta historia en el idealismo alemán, tanto a lo largo del siglo XIX como del XX. Si se quiere hablar de la historia de la metafísica, hay que aceptar también una historia de lo que podríamos llamar la negación o la crítica de la metafísica.

Frente a la concepción determinante de la metafísica en términos generales, como explicación de la totalidad, del ser, a partir de un ente supremo, de causas o principios últimos, ha surgido siempre la posición contraria. Desde Grecia se rechazaba esta idea del fundamento último. Más tarde, especialmente en la modernidad, el empirismo radical mantiene esta tradición. La metafísica es imposible, carece de validez, se ocupa de lo que “no se puede hablar”, o incluso, como decía Borges, es “literatura fantástica”.

La metafísica, la filosofía, desde su aparición en Grecia, se mantiene a todo lo largo de la historia de Occidente. Lo que ocurre a partir del siglo XIX y lo que le da a cierta crítica un carácter esencialmente distinto, es que se trata de lo que podríamos llamar una crítica hecha no desde fuera, sino desde el campo propio de la investigación y de la reflexión filosófica.

A partir de Hegel, del idealismo alemán, la filosofía ha llegado a su expresión última y total. A lo largo de su proceso histórico, ha recorrido una serie de momentos o etapas fundamentales que le han permitido desarrollarse, conjuntamente con la historia real del hombre,

hasta llegar al momento final, al momento de la ciencia, del saber absoluto. La historia entera de la humanidad es vista como un proceso que alcanza, gracias al desarrollo dialéctico del espíritu, la etapa de la superación de todos los momentos anteriores, es el inicio de la ciencia, del Estado político moderno, del derecho y de la universalidad.

Es claro y evidente, para quien conozca a Hegel, que no se trata del “fin de la historia”, sino del fin de una serie de momentos, de un proceso que hace posible el verdadero comienzo de la historia del hombre, de la historia universal.

Esta última no es de ninguna manera un paso a la homogeneidad de culturas y pueblos distintos. Europa, Asia, la Cuenca del Pacífico, China, Japón, Estados Unidos de Norteamérica, Canadá, México, América Latina y demás países se mueven en un terreno común creado, tanto por el desarrollo de la ciencia y la tecnología, como por la evolución política real o al menos postulada en el sentido de la igualdad de los derechos y de la organización democrática del gobierno mundial.

Frente a esta concepción, surge de inmediato la crítica y la oposición desde campos muy diversos. A lo largo del siglo XIX mencionaremos sobre todo brevemente las críticas más profundas y radicales. La crítica de Feuerbach, que pretende apoyarse en el hombre real y concreto, para rechazar una metafísica que para él se identifica, en última instancia, con la religión y la enajenación del hombre. El hombre no puede ser el sujeto de la religión o del idealismo, el hombre es “lo que come”, y es este hombre lo que debe ser el fundamento de la ciencia y de la historia.

La crítica de Marx es, no sólo la más importante filosóficamente, sino también la que tendrá, al desarrollar su propia filosofía, consecuencias fundamentales y decisivas para el pensamiento y para el proceso histórico-social de nuestra época. Marx hace la crítica del idealismo, pero también la del materialismo representado por Feuerbach y otros pensadores. El fundamento de la historia no es el sujeto del idealismo, ni el hombre “abstracto” de Feuerbach. El hombre es la historia y la cultura. Ser radical, decía Marx, es ir a la raíz. La raíz del hombre es el hombre mismo. Se trata de desarrollar una concepción

dialéctica de la historia a partir del hombre y no de las concepciones metafísicas o filosóficas teóricas de la tradición occidental. La praxis es el concepto decisivo. Los filósofos, decía Marx, interpretaron al mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.

Kierkegaard representa una reacción fundamental también frente a esta metafísica de Occidente. Plantea problemas y caminos distintos, individuales, especialmente en el campo de la moral y de la religión. Profundiza en aspectos esenciales del hombre, en la libertad, en la angustia, en los diferentes niveles de la vida: estético, ético y religioso.

La aparición del positivismo, en especial en Auguste Comte, sitúa e interpreta la historia entera de la filosofía como un momento en vías de superación hacia la ciencia y el progreso. Se rechazan globalmente las concepciones del idealismo y de la historia de la metafísica. La etapa científica se instaure como la dominante en todos los campos.

En el plano de las ciencias particulares hay desarrollos y descubrimientos que, independientemente de su importancia fundamental, tienen y tendrán consecuencias definitivas frente a las viejas ideas acerca del hombre como animal racional, como centro último del mundo. Ante todo, en el campo de la biología, la teoría de Darwin acerca de la evolución de las especies y del hombre, como un momento o parte de esta evolución, es relevante sobre todo para el posterior desarrollo de la biología, al definir las concepciones modernas acerca de los seres vivos y del hombre en particular. El problema del organismo, del cuerpo humano, ocupará sitio esencial y no podrá resolverse ya dentro de la tradición de la metafísica antigua o del cartesianismo.

En el campo de la psicología surge también una idea radicalmente distinta del hombre, que pone en crisis a la antropología cristiana y moderna. La concepción de Freud acerca de la totalidad del hombre, como una realidad compleja determinada en importante medida por sectores instintivos o inconscientes, exige revisión a fondo de las ideas establecidas. En la filosofía contemporánea se incorporan, expresamente o no, las concepciones de Freud, así como las derivadas de la obra de Darwin.

Surge también a finales del siglo XIX un movimiento que, apoyándose sobre todo en la psicología empírica, en la sociología y en la historiografía, pretende rechazar toda posibilidad de un conocimiento válido objetiva y universalmente. El historicismo y el psicologismo por su carácter relativista, ponen en entredicho, no sólo a las grandes concepciones metafísicas, sino a la lógica, la epistemología y el fundamento mismo de las ciencias. Tarea esencial tanto del neokantismo, como muy especialmente de Edmundo Husserl, será la refutación y superación de todo esto.

Antes de pasar a estos movimientos que hacen también crítica de la metafísica en un plano filosófico estricto a lo largo del siglo XX, debemos mencionar al pensador que realiza la crítica más radical y profunda a la historia entera de la metafísica de Occidente: Federico Nietzsche. La religión, el cristianismo, la moral, los valores establecidos, las ideologías y concepciones políticas, todo entra en crisis con la aparición del nihilismo. En este filósofo encontramos, no sólo esta crítica a la metafísica cuya validez y alcances deben asumirse, sino la búsqueda y el anuncio de nuevos caminos para la filosofía. Las ideas fundamentales: el eterno retorno de lo mismo, la voluntad de poder, la crisis de todos los valores y la afirmación de la posibilidad de superar el nihilismo, profundizando en él, a partir de la idea de la vida y del super-hombre. “El nihilismo, decía, domina y dominará cien o doscientos años. Su superación es la tarea del hombre actual. No sólo en el plano del pensar, sino en el de la acción. El problema de la Tierra y del gobierno de la Tierra son determinantes para el proceso histórico de la humanidad.”

Desde fines del siglo XIX y a lo largo del siglo XX, surgen varios movimientos filosóficos de importancia sobre todo académica, que realizan críticas radicales y rigurosas de la historia entera de la metafísica de Occidente, pero situándose en el propio campo de la filosofía.

En primer lugar, el movimiento neokantiano que con el lema: “hay que volver a Kant”, se desarrolla con gran fuerza en Alemania, desde fines del siglo XIX hasta los años treinta. Dos grandes escuelas se constituyen, ambas tendrán relación con dos grandes pensadores: Dilthey

y Husserl. La Escuela de Baden en la que destacan Windelband y Rickert se orienta sobre todo en el campo de la historia y de los problemas de la vida y la existencia. La Escuela de Marburgo con Hermann Cohen y Paul Natorp, que encarnan el desarrollo más riguroso de la filosofía kantiana en forma sistemática: en la lógica, la ética, la jurisprudencia pura, la estética y, especialmente en Natorp, la pedagogía social.

El movimiento neokantiano se apoya rigurosamente en la crítica hecha por Kant de la metafísica tradicional. Se pretende construir un sistema kantiano que permita, tanto la fundamentación de las ciencias, como de la acción y de la historia.

Cercano a esta preocupación se desarrolla el pensamiento de Wilhelm Dilthey. Su propósito expreso es continuar y completar la obra de Kant, realizando una “Crítica de la razón histórica”. Además de obras históricas de valor, estableció el método de la hermenéutica, de la comprensión, como lo propio de la historia y de las ciencias del espíritu o del hombre.

Hay dos grandes figuras que habría que mencionar, cercanas a estos movimientos y a la obra de Edmundo Husserl: Max Scheler y Nicolai Hartman, que moviéndose en la crítica de la metafísica reconocen su valor fundamental. Toda metafísica, decía Hartman, supone una teoría del conocimiento, pero toda teoría del conocimiento supone una metafísica.

El acontecimiento más importante en el campo de la filosofía, a principios de siglo, es la obra de Edmundo Husserl. Su mayor valor radica, no tanto en el desarrollo de su propia concepción de la fenomenología como sistema filosófico, sino en el papel decisivo que desempeña frente al pensamiento del siglo XIX y frente a los movimientos filosóficos de nuestro siglo.

En las *Investigaciones lógicas*, cuyo primer tomo se publicó en 1900, nos ofrece la refutación del psicologismo y de las distintas posiciones relativistas y escépticas ligadas con él. La fenomenología propone un camino que va más allá de todo esto. La posibilidad de una *Filosofía como ciencia rigurosa*, publicada en 1910-1911. Se trata ante todo de volver a “las cosas mismas”, es decir, a las cuestiones

originarias de las que parte todo conocimiento. La idea de la “intuición” en un sentido mucho más preciso y radical que el que tenía en el pensamiento medieval, o incluso en la concepción kantiana “como referencia inmediata al objeto”. La “intuición eidética” como vía y fuente del conocimiento riguroso, de la esencia o del ser de las cosas. El descubrimiento fundamental para el pensamiento contemporáneo, de la posibilidad de plantear el carácter *a priori* del conocimiento empíricamente, es decir, sin recurrir a la construcción o a la reflexión en sentido trascendental kantiano.

Muchas otras ideas de Husserl son extraordinariamente ricas y valiosas para la filosofía actual. La crisis de la ciencia como crisis de sus fundamentos ontológicos y no de su desarrollo o resultados. La posibilidad, y ésta fue su convicción última acerca de su misión histórica, de poder desarrollar una filosofía válida, rigurosa, más allá tanto del idealismo alemán ya superado, como de todas las modalidades del escepticismo, del psicologismo, de las críticas empiristas o positivistas a la metafísica.

Para nosotros, la importancia excepcional de su obra radica en la fenomenología, como método por excelencia de toda filosofía que pretenda ser rigurosa. La fenomenología es un método o un camino que permitirá plantear los grandes problemas del pensamiento de nuestra época. El ser del hombre y de la persona, los valores, el mundo vivido, los problemas de la existencia, la moral, la religión, la política, etcétera.

La fenomenología será para Heidegger lo mismo que la ontología, es decir, la única vía de acceso posible a los problemas del ser, de la ontología y del pensamiento. “Lo esencial de la fenomenología — escribe en *Ser y tiempo*—, no es su realización como tendencia filosófica. Más alta que la realidad es la posibilidad. La comprensión de la fenomenología es su captación como posibilidad”. La fenomenología como concepción o sistema filosófico pasó ya a la historia, como decía Eugen Fink.

La crisis de la metafísica y de la historia de la filosofía de Occidente se manifiesta ya con toda claridad en los momentos de su culminación.

Tanto en el campo de las ciencias, como en el campo de la política y de la historia real, el siglo XVIII y la primera mitad del XIX representan la etapa decisiva.

Desde que surge la metafísica en Grecia, se desarrolla no sólo en relación con los problemas del ser, de las primeras causas y principios, sino también como fundamentación de la investigación científica, tanto en el campo de la lógica y de la matemática, como en el de las ciencias naturales y sociales. La biología, la psicología, la retórica, la ética, la política, etcétera.

A lo largo de la historia y especialmente en la modernidad la metafísica, aun manteniendo su primacía, se preocupa y encarna sobre todo en la ciencia y en la técnica. En el siglo XVIII, la obra de Kant pretende fundamentar y garantizar el desarrollo de la ciencia natural y de la moral, la estética y la política. En Hegel, la filosofía llega a su culminación en el saber absoluto, es decir, en la ciencia que comprende ya tanto el proceso histórico del saber y del espíritu, como los fundamentos últimos del ser y la totalidad. Todas las ciencias particulares, así como la teoría política y del Estado, se fundan a partir de esta concepción.

Parecería que se ha llegado al fin a una armonía plena entre la filosofía y la ciencia. Sin embargo, todo entra en una crisis radical y definitiva, como ya lo hemos indicado.

Hay otro campo cuya importancia es anterior y decisiva. Me refiero a la historia real de Occidente. Tanto en el plano de la economía, como en el derecho y la política, la moral y la religión, la humanidad parece haber alcanzado un momento esencial.

En cuanto al desarrollo económico se superan prejuicios y abstracciones; se llega a lo que para Hegel es el concepto fundamental de la Ilustración: la utilidad. La historia del hombre, lo mismo en el plano terrenal, que en sus proyecciones religiosas, se comprende como un proceso en el cual todo aparece como medio para otra cosa, para un fin. La búsqueda de lo útil es lo determinante. La utilidad rige la vida real y concreta. Paradójicamente, se pretende al mismo tiempo haber instituido los fundamentos del Estado moderno, de la política y de la

moral. La fundamentación kantiana del deber en la autonomía y en la dignidad del hombre, coincide con los ideales de la Revolución francesa, con la afirmación de los derechos humanos y la igualdad de todos los hombres.

Planteamos en forma esquemática y resumida la situación límite a la que llega, tanto la historia real, como la de la metafísica de Occidente a principios del siglo XIX. Las contradicciones implícitas, el tránsito al progreso industrial y tecnológico, los conflictos nacionales e internacionales, los avances extraordinarios de la ciencia y la tecnología, todo explica cómo este momento histórico es al mismo tiempo el inicio de la crisis que se manifiesta en múltiples formas. Los problemas actuales: la globalización, la crisis de los valores, los conflictos internacionales, son manifestación de lo anterior.

Pero ¿qué ha pasado en el campo de la filosofía? Ya indicamos las críticas más relevantes a la historia de la metafísica de Occidente. Trataremos de plantear ahora lo que es o puede ser el camino de la filosofía, a partir de lo que nos ofrece nuestra tradición histórica.

En la historia de la metafísica de Occidente y en su culminación en Hegel sobre todo, encontramos elementos para el desarrollo de la filosofía actual. En nuestra época, especialmente en la obra de Heidegger, descubrimos no soluciones, pero sí posibilidades y caminos para el pensar.

La filosofía actual hereda una problemática que viene de la tradición y que adquiere hoy un nuevo sentido. Estos temas han ocupado un lugar central en el pensar de los grandes autores o filósofos de nuestro siglo. Desde Nietzsche hasta nuestros días, pasando por el marxismo, la neoescolástica, el existencialismo, el estructuralismo, la Escuela de Fráncfort, las nuevas corrientes derivadas de Heidegger, la Escuela de Viena, el positivismo y la filosofía analítica, Wittgenstein y muchos otros, se discuten los problemas filosóficos que permiten responder afirmativamente la pregunta: ¿por qué aún filosofía?

Para nosotros la cuestión más originaria acerca de la fundamentación misma de la metafísica, de su relación con la ontología y sus posibilidades actuales, puede esbozarse y desarrollarse en torno a dos

grandes cauces o vertientes del pensar: la historia y el lenguaje. No se trata obviamente ni de historiografía, ni de filosofía del lenguaje. Se trata de intentar profundizar en la historia y en el lenguaje, como las estructuras ontológicas más originarias del hombre y del mundo, del ser del hombre y del ser. En el fondo mismo, en la raíz de la metafísica, el problema puede hacerse accesible, visible, por estos caminos, en la tradición, en Hegel y en Heidegger podemos descubrir orientaciones, pensamientos profundos y valiosos.

La historia y el lenguaje deben pensarse, describirse, analizarse, fenomenológicamente, tanto en el sentido de la fenomenología hegeliana, como en el método fenomenológico de Heidegger. Lo primordial sería entender que debemos movernos en el plano profundo y radical de la ontología, del ser, como base y explicación posible de la metafísica y por lo tanto, de la historia de la filosofía y de su proceso actual.

Heidegger, utilizando una metáfora de Descartes, nos ofrece una vía accesible para entender esto. En la Introducción a *¿Qué es metafísica?*, cita a Descartes y explica: “la filosofía es como un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física y las ramas que surgen del tronco son las distintas ciencias”. ¿Qué quiere decir — pregunta Heidegger— ir más allá de la metafísica? Preguntemos por la tierra, por el cuerpo o estructura de la tierra donde se apoyan y nutren las raíces del árbol. ¿Cuál es el fondo o lo escondido en esta tierra, que alimenta y da fuerza a estas raíces, que corresponden a la metafísica? La relación de las ciencias con la metafísica y la de la metafísica con el ser o con la ontología, resulta comprensible. El ser del hombre, el ser, es la base, es el terreno en el que hay que tratar de plantear los problemas actuales del pensar. En esta perspectiva, el problema de la historia y del lenguaje son para nosotros fundamentales.

No hay que confundir las imágenes o metáforas que utilizamos, con el desarrollo riguroso de los problemas filosóficos que nos parecen, no sólo actuales, sino necesarios. Necesarios en el sentido en que lo es la filosofía y la metafísica. Esto que Kant llamaba la tendencia natural de la razón humana, que se propone siempre penetrar y desentrañar los secretos juicios de la razón común. Insisto en que no se trata ni del

camino metafórico, ni tampoco de los caminos propios de las ciencias o de la lógica. Se trata del camino del pensar, a partir de la estructura más originaria del ser del hombre, ya se conciba a éste como el proceso del espíritu o se entienda la estructura del hombre como *Dasein* o *Ek-sistencia*. Es necesario tomar en cuenta que al hablar del lenguaje y de la historia se implica, no sólo la estructura metafísica y ontológica más originaria del hombre, sino la serie de elementos que se derivan y comprenden a partir de aquí.

Nos ocuparemos de estos dos grandes temas o estructuras del ser del hombre, en Hegel en primer término, ya que en él se resume y encarna la historia entera de la metafísica de Occidente, y en Heidegger, no tanto por los resultados alcanzados en *Ser y tiempo* y en su obra posterior, sino más bien por lo que él mismo reconoce como búsqueda o camino del pensar.

En Hegel, al igual que en la historia de la metafísica de Occidente, se desarrolla y formula una concepción del lenguaje como la expresión más alta del hombre, de la razón, del espíritu. Pueden darse además formas de lenguaje en el campo de lo que Hegel llama la representación, ya se trate del lenguaje ordinario o del lenguaje artístico, que tienen estructura y características peculiares.

El lenguaje es la existencia misma del espíritu autoconsciente. Es la obra del pensar. Es la fuerza más alta del hombre. El lenguaje en este sentido es el lenguaje de la lógica, de la razón y de la ciencia. En el lenguaje expresa la filosofía, partiendo del lenguaje de la vida común o cotidiana que se mueve en el plano de la “representación”, las determinaciones que corresponden al concepto y al saber. Es el medio de lo espiritual.

Esta concepción del lenguaje, como la expresión más alta de la razón y del espíritu, afirma en última instancia, que es el lugar por excelencia de la verdad. Lo verdadero se expresa en el lenguaje. Lo que no puede decirse, sentimientos, sensaciones, son lo no verdadero, lo carente de significación. El reino de la verdad y del lenguaje es la universalidad y la ciencia. El lenguaje escrito o en cualquiera de sus formas, la gramática y la ciencia del lenguaje, son el trabajo de la civilización,

de la sociedad y del Estado. Son el desarrollo sistemático del entendimiento. El lenguaje expresa esencialmente lo universal.

Hegel no niega, al igual que la tradición, otras formas o modalidades de lenguaje que se manifiestan en los diferentes niveles del desarrollo del espíritu. Hay además el lenguaje de la religión, de la interioridad, de los oráculos. El lenguaje del arte en todas sus formas y manifestaciones.

¿Cuál es para Hegel el origen último, la explicación originaria y fundamental del lenguaje? El lenguaje aparece en la historia, con el desarrollo mismo del espíritu humano. En el proceso de la formación del espíritu, desde la enajenación hasta la autoconciencia, la razón y finalmente el saber absoluto, se va constituyendo el lenguaje.

Dos serían las fuentes en el espíritu humano, las estructuras trascendentales o funciones últimas del espíritu, que explican su origen. El lenguaje se funda y desarrolla a partir del recuerdo, la memoria y la imaginación.

La memoria es, para Hegel, no sólo la representación de algo ya transcurrido o ausente. El recuerdo es un proceso de interiorización, como lo indica el término alemán (*Erinnerung*). No se trata sólo de recuperar la presencia de algo ausente, sino de incorporarlo y por lo tanto de poder expresarlo. El lenguaje se apoya en el recuerdo así entendido. El recuerdo, la memoria, se fundan, para Hegel, en la imaginación.

En la tradición de la metafísica, pero muy especialmente en Kant, la imaginación desempeña un papel fundamental en la constitución del saber, de la ciencia y en general de la estructura misma del hombre.

En Hegel, en relación con el tema del lenguaje, el papel de la imaginación es decisivo. Adelantemos que en nuestra época, en la filosofía actual, la imaginación se liga especialmente con el pensar y la filosofía. El lenguaje es la realización más alta de la facultad de imaginar. La obra más amplia y extensa de la imaginación es el lenguaje. Y, como ya decíamos, lo es también del recuerdo. El lenguaje, tanto el oral como especialmente el escrito, es la obra más importante de la memoria productiva. En el lenguaje, la imaginación y el recuerdo contribuyen

esencialmente a la formación y a la cultura. El pensar, la razón y el espíritu se expresan en el lenguaje. Este forma parte esencial del proceso o de la serie de figuras que recorre el espíritu en su camino al saber absoluto y a la ciencia. El lenguaje es la fuerza más alta entre los hombres.

A partir del lenguaje, de la memoria y de la imaginación, como lo más propio y esencial, como la fuerza más alta de la realidad humana, podemos comprender el problema y la significación de la historia en la filosofía de Hegel y en la metafísica tradicional.

No se trata de la historiografía o de la ciencia de la historia. Nos interesa el problema ontológico o metafísico. La estructura histórica del hombre, del espíritu, de la cultura. En la metafísica tradicional, en términos generales, la historia es la serie de acontecimientos que le ocurren al hombre. El hombre como animal racional o “criatura divina”, como imagen de Dios y centro del mundo, es también base y fundamento de su historia terrenal o espiritual. La cultura y la civilización son su obra, sus descubrimientos, sus conquistas.

En la modernidad, pero especialmente en Kant, se inicia el cambio radical de esta concepción antropológica y antropocéntrica. El hombre dejará de ser “naturaleza” para constituirse y comprenderse a partir de su actividad y de la creación de su historia y su cultura.

En Hegel, la concepción del hombre y de la historia se desarrolla claramente en este sentido. Aun cuando puede afirmarse que en el proceso entero de la *Fenomenología del espíritu*, es decir, en el de la autocreación y realización del espíritu, se supone ya desde el principio al saber absoluto, esto corresponde a la visión de la metafísica y del sistema. Considero que el proceso de la *Fenomenología*, independientemente del juicio a partir del sistema, debe interpretarse siguiendo rigurosamente lo que el propio Hegel propone. Descubrimos además, si hacemos esto, no sólo la extraordinaria descripción ontológica del ser del hombre y de su proceso histórico constitutivo, sino también las enormes posibilidades de plantear, no sólo en el plano hegeliano sino para el pensar de nuestros días, una idea de la dialéctica como una forma abierta del pensar.

Sin embargo, la concepción hegeliana de la historia y del tiempo se mueve dentro de los límites de la metafísica tradicional. El enorme avance, que frente a la idea del hombre representó su concepción del proceso de la historia del espíritu y de la serie de figuras recorridas para llegar a la constitución del hombre y de la historia modernos, no logra romper las concepciones tradicionales. Hay una idea del tiempo que hace posible la comprensión de la dialéctica y del proceso histórico, pero Hegel pretende hacerla compatible con la tradición al integrar también la idea de la eternidad.

La concepción del tiempo que nos interesa es la que de alguna manera lo determina en relación con el proceso de la negación. El tiempo regula incluso este proceso. El tiempo es la existencia en proceso de autosuperación. El tiempo es la negación de la negación. La negación que se relaciona consigo misma.

El tiempo tiene prioridad en relación con el espacio, sin que esto implique ir mucho más allá de la vieja concepción aristotélica. Para Hegel, la verdad del espacio es el tiempo. En Kant, tiempo y espacio son formas puras de la sensibilidad o de la intuición. Pero el tiempo es el devenir, el surgir y el desaparecer; es el nacimiento y la destrucción. Es el proceso de las cosas reales, el proceso de hombre y de su historia.

El tiempo es el ser que, en tanto que es, no es, y en tanto que no es, es el devenir intuitivo. La eternidad, por el contrario, ni llegará ser, ni ya era, sino que es. La duración es sólo un superar relativamente el tiempo. La idea, el espíritu, está por encima del tiempo. La culminación del proceso y la visión última es la eternidad y, sin embargo, en el proceso histórico real, el tiempo y sus dimensiones: presente, pasado y futuro, aparecen incluso en la representación subjetiva, en el recuerdo y en el temor o la esperanza.

La interpretación del tiempo y de la historia en Hegel, independientemente de las dificultades señaladas, constituye la situación límite a la que puede llegar la historia de la metafísica y abre el camino hacia nuevas concepciones del hombre y de la historia, que se desarrollarán sobre todo en Marx, más tarde en Nietzsche y en la filosofía contemporánea.

Para Hegel, la historia de la humanidad es un proceso abierto. Terminan figuras o épocas históricas, pero nos movemos en el inicio de una nueva era, la de la ciencia, la razón y el saber absoluto. Se inicia la historia del hombre y la historia universal. El yo es en el tiempo y el tiempo es el ser del sujeto mismo.

Es necesario volver a reflexionar y pensar con toda profundidad y rigor, en las concepciones hegelianas del tiempo y de la historia. La dialéctica, en el nivel más profundo del pensar y como comprensión del ser y del desarrollo del hombre, es una cuestión abierta. Independientemente de las críticas de Marx y de Nietzsche, e incluso de la de Heidegger, pienso que es necesario volver a Hegel. Parafraseando al movimiento neokantiano en sus inicios, diría que hay que volver a Hegel y a Kant. Es en la crítica final y en el momento culminante de la historia de la metafísica, donde podrán descubrirse, mucho más de lo que se piensa generalmente, los nuevos caminos de la filosofía en nuestra época.

Es evidente que además de la obra de Heidegger, de la que nos ocuparemos a continuación, habría que profundizar respecto a los problemas de la historia y el lenguaje, en la obra de Marx, que nos ofrece, como decía Heidegger, la más profunda visión de la historia. La obra de Nietzsche en relación con el lenguaje, en su sentido más profundo y originario, que el encuentra en el “sueño” y la “embriaguez”, es decir, en la creación artística y en el pensamiento profundo, que desde el nihilismo intenta la superación. No habría que olvidar tampoco, en nuestra época, la obra de Wittgenstein, mucho más cercana a estas cuestiones y a esta problemática de lo que se dice comúnmente.

En la obra de Heidegger, el lenguaje y la historia no son dos temas entre otros. Planteados en el nivel ontológico más radical, forman parte de la estructura originaria, no sólo del ser del *Dasein*, sino del problema del ser y de la ontología. Se trata evidentemente de ir más allá de la tradición metafísica. De las concepciones que del lenguaje, del tiempo y de la historia se desarrollan desde Aristóteles hasta Hegel. La superación de la metafísica y la búsqueda de nuevos caminos del pensar se apoyan en esto.

En cuanto al problema del lenguaje, se ha llegado a sostener que la concepción decisiva de Heidegger se expone en sus últimas obras. El fundamento, sin embargo, se encuentra en lo que acerca del lenguaje y sobre todo de lo que Heidegger llama el “habla”, se establece en *Ser y tiempo*. La comprensión del problema implica aclarar la relación entre el lenguaje (*Sprache*) y el habla (*Rede*) como su estructura primaria.

En la concepción heideggeriana se pretende descubrir el origen del lenguaje, no en el campo de la lógica, de la razón o de lo universal. No se pone en duda la validez de este nivel, que resultaría del desarrollo de la razón y de la ciencia. Se busca el nivel más originario donde encontramos, en las estructuras ontológicas del hombre, su verdadera raíz.

La aportación decisiva de Heidegger, el planteamiento del problema del ser en forma radicalmente distinta a la tradición metafísica, está ligado al desarrollo, en una primera etapa a la ontología fundamental. Se trata de la descripción fenomenológica del ser del hombre (*Dasein*), como punto de partida necesario para la ontología y la filosofía. Frente a las concepciones del hombre como animal racional, como sujeto de la historia, es necesario ir al fondo o estructura existencial.

Conviene aclarar que no se trata de rechazar ni la razón, ni la ciencia, ni el humanismo, sino que se trata de fundarlos y explicarlos a partir del ser del hombre y no de las construcciones metafísicas o ideológicas vigentes. No insistiremos más en lo que esta concepción representa para la filosofía actual. Pasemos a exponer las concepciones que acerca del lenguaje, el tiempo y la historia, nos interesan ahora.

El lenguaje entendido como proposición o juicio, implica fundamentalmente tres significaciones: en primer lugar, indica o señala, en el sentido de permitir ver, de *Apófansis*; en segundo lugar, enuncia un predicado de un sujeto, es predicación, y en tercer lugar, significa comunicación en tanto relación con los otros y con el mundo.

Esta idea o esquema del lenguaje se utiliza sólo para mostrar cómo hay la raíz de esto en la estructura de ser del *Dasein*.

Estructuras igualmente originarias del *Dasein* (o del hombre) constitutivas de su ser en el mundo, son el encontrarse, el comprender y el habla. El *Dasein* surge en el mundo como abierto en relación con los

entes intramundanos y con los demás hombres. En este nivel primario aparecen como igualmente originales el encontrarse y el comprender. El *Dasein* se encuentra (estado de ánimo, emociones, sentimientos, sensaciones, etcétera) y se mantiene dentro de una cierta comprensión (articulaciones y referencias de las cosas o entes que lo rodean). Esta comprensibilidad será la base de la interpretación y más tarde de la proposición. Esta estructura originaria de la comprensibilidad, es lo que Heidegger llama: el “habla”.

El habla es esta articulación, es el sentido y la significación. En el nivel elemental y originario se trata del habla. Del habla, del todo de significación de la comprensibilidad, surgen la palabra y el lenguaje. El habla al expresarse es el lenguaje. El habla es el lenguaje en el nivel existencial, como forma de ser del ser en el mundo. El habla es la articulación significativa de la comprensibilidad. En el ser uno con otro, el habla se hace comunicación. De las significaciones de la comprensibilidad surgen las palabras. La significación es anterior a la palabra como lenguaje.

El resumen esquemático anterior muestra una concepción del lenguaje que pretende, no sólo ir más allá, sino dar razón y fundar las concepciones tradicionales del lenguaje y, en general, de toda forma de lenguaje: natural, científico, poético, etcétera. Si el origen del lenguaje lo encontramos en esta estructura del ser del *Dasein* y si el *Dasein* sólo puede comprenderse, para Heidegger, como momento o manifestación del ser, resulta clara la conocida definición del “lenguaje como morada del ser”.

El lenguaje es lenguaje del ser. El ser del hombre implica la palabra. No es posible pensar al hombre sin el lenguaje. La palabra, el lenguaje no se explican a partir de una concepción metafísica racionalista, ni tampoco a partir de una naturaleza humana. El lenguaje es necesariamente histórico, es necesariamente expresión del *Dasein*, del hombre, en su desarrollo histórico.

El lenguaje implica necesariamente la temporalidad. Tiempo y ser en el plano de la ontología. Ser y tiempo todavía en la ontología

fundamental. El ser del hombre es temporalidad y por lo tanto historia. Y este es el fundamento último del lenguaje.

El lenguaje surge de la relación originaria del hombre con el mundo. Esta es anterior a todos los niveles en los que se plantean tanto las concepciones tradicionales como las contemporáneas acerca del lenguaje.

El surgimiento del hombre es el surgimiento del lenguaje, así como también, según Heidegger, el surgimiento del pensar, de la poesía y de la religión. Todo pensamiento es poesía y toda poesía es pensamiento. En mundos separados, pero con este fondo común que es la palabra, que es tiempo y ser.

El problema de la historia está en Heidegger esencialmente ligado al problema del tiempo. La tesis fundamental en la que es necesario insistir es la siguiente: el hombre es un ser temporal, finito, un ser para la muerte, caracterizado ontológicamente por la *ek-sistencia*, la proyección temporal. Surge desde y a partir de una tradición, se proyecta al advenir, en un mundo con todos los demás hombres. Esta estructura temporal es la razón y fundamento de su carácter histórico.

En el plano ontológico la temporalidad del *Dasein*, si bien es nuestro punto de partida, no es base y fundamento, sino al contrario: el *Dasein* es temporal en la medida en que el ser es temporal y se manifiesta, “efectúa” o “expone” en el *Dasein*. La tarea actual de la ontología sería lograr pensar esta temporalidad del ser, su relación con el *Dasein*, en última instancia, pensar al ser.

En el campo de la interpretación de la historia, la concepción de Heidegger abre enormes posibilidades. La historia es el ser mismo del hombre en tanto su estructura originaria. La historia se funda y adquiere sentido a partir justamente del *Dasein*, del hombre.

No es posible ya interpretar la historia a partir de un sujeto abstracto o de causas extrañas. El *Dasein* no puede confundirse, para Heidegger, con el “sujeto” de la filosofía moderna y mucho menos con un sujeto absoluto, ya se trate del hombre o del ente supremo.

La historia universal posible ahora es el resultado del desarrollo histórico de Occidente y de los otros pueblos. La modernidad y el

desarrollo de la ciencia y la tecnología permiten hablar ya del carácter planetario de la historia. La ciencia y la técnica son el resultado de esta historia. Pero los problemas que plantea, especialmente lo que Heidegger ha llamado el predominio y la fuerza de la técnica, así como los derivados de aquella pregunta de Nietzsche: ¿quién debe gobernar la Tierra?, son cuestiones urgentes, no sólo en el nivel de la práctica, sino en el del pensar.

El fin de la historia de la metafísica, del predominio de Occidente y de las distintas hegemonías en la política mundial, hacen necesario replantear las grandes cuestiones del hombre y de la filosofía.

Nos movemos, decía Heidegger, en la época del tránsito de la metafísica al “pensar histórico del ser”. La pregunta por la Verdad del ser es el camino, es por ahora “ensayo”, pero es el pensamiento futuro. Es el cambio esencial de la concepción del hombre como animal racional, al hombre como *Dasein*, como relación con el ser.

Lo importante es darnos cuenta de que el mundo debe transitar a otro comienzo de la historia y del pensar. Ya pasó el tiempo de los “sistemas”. No ha llegado aún el tiempo de la configuración de los entes y del mundo desde la verdad del ser. La filosofía ahora en tránsito a la verdad del ser debe abrir los nuevos caminos. Hay que despertar al “preguntar pensante”. Este pensar en tránsito es la primera manifestación del futuro, de la verdad del ser.

Lo decisivo en nuestro tiempo es la afirmación y la toma de conciencia de que nos movemos en un nuevo comienzo, en esta etapa de tránsito. Se abre al fin la posibilidad de superar el nihilismo, de desarrollar nuevas formas y valores de vida, de lograr el paso a la historia universal.

ONTOLOGÍA Y METAFÍSICA

No se trata aquí de exponer la significación histórica del sentido de la metafísica y de la ontología. Historia *sui géneris* de estas disciplinas que ocupan, quierase o no, el lugar más importante a lo largo de la historia de Occidente y de la historia mundial. Antes de la designación o creación de estos términos: “metafísica”, en el siglo primero, “ontología” en el siglo XVII, se identifican como la base y fundamento de la filosofía y de la ciencia.

La metafísica se ocupa del ser del ente, o del ente supremo. La ontología pretendería ocuparse del ser en cuanto tal. Desde su origen puede plantearse esta problemática. Aparece la cuestión del “principio” de todas las cosas, es decir, del ser como fundamento y razón de la totalidad de los entes.

Algo esencial, que conviene señalar desde ahora, es la base que hace posible el surgimiento de esta problemática y, por tanto, de la filosofía y de la ciencia.

En su *Historia de la filosofía*, Hegel plantea la explicación, tanto del origen y surgimiento de la filosofía, como el de su culminación en la historia de Occidente, como la ciencia o el saber absoluto.

Se trata de la libertad como estructura fundamental y como realidad concreta del hombre, como la condición necesaria para la filosofía y la ciencia. Es la única posibilidad de la trascendencia, del ir más allá de los entes hacia el ser, el principio o el fundamento.

Las diferentes respuestas a lo largo de la historia, y en especial las que encuentran la explicación última en el ente supremo, determinan en gran medida la historia de la metafísica y de la ciencia. En la modernidad, en Kant y en Hegel, se llega a la cumbre del saber, al saber absoluto, que pretende ser la expresión máxima del señorío del hombre y de la ciencia. En Nietzsche encontramos la culminación de esto,

pero bajo el signo de la crítica y del nihilismo. El ser entendido como voluntad de poder, como voluntad de voluntad, es el origen teórico de la ciencia y la tecnología.

Para Heidegger, como veremos, es esta historia de la metafísica, en tanto que determinación del ser como ser o fundamento de los entes, lo que hace posible el tránsito a la ontología fundamental, que se desarrolla en *Ser y tiempo*, como la descripción y comprensión del ser del *Dasein*, que pretende por esta vía y particularmente por el tiempo y el lenguaje, abrir el camino a la ontología. Ontología que plantearía la cuestión del ser, no como ser de los entes, sino del ser en cuanto tal. Veremos que en este camino Heidegger va más allá del lenguaje y del pensar racional propio de la metafísica, para buscar nuevos caminos o formas de pensar. En este texto, parte de un ensayo crítico sobre Heidegger, expondremos algunas ideas y aspectos fundamentales utilizando, en la medida de lo posible, su propia manera de expresar.

I

La historia de la filosofía y de la ciencia son, en última instancia, en lo que se refiere a su fundamento, historia de la metafísica o de la ontología. No importa que el término metafísica sustituya al de “filosofía primera” a partir de la ordenación de los escritos de Aristóteles en el siglo primero. O que ontología en su sentido actual aparezca en los siglos XVII o XVIII, aun cuando se pretenda que la ontología sólo surge al finalizar la historia de la metafísica. Se trata del principio o fundamento de las disciplinas filosóficas y científicas. Descartes escribe a Picot, traductor de los *Principia Philosophiae*, “la filosofía es como un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física y las ramas que surgen del tronco son las distintas ciencias”. Heidegger pregunta: ¿en qué suelo o tierra hallan las raíces su arraigo?, ¿de dónde, de qué fondo, reciben raíces y árbol vigor y alimento?, ¿qué elemento oculto en la tierra se enlaza con las raíces que sostienen y alimentan al árbol?, ¿en dónde descansa y surge la metafísica?, ¿qué es la metafísica desde su fundamento?, ¿qué es en suma y en el fondo la metafísica?

Es evidente que estas preguntas apuntan a la ontología y al problema del sentido, o mejor, de la verdad del ser. La historia de la filosofía, de la metafísica, culmina en la ciencia moderna y en el nihilismo. La tecnología y su sentido planetario representan esta culminación. La culminación y fin de la metafísica hará posible la ontología.

No hay que olvidar que, a lo largo de la historia, la metafísica es acompañada siempre por doctrinas o incluso por corrientes críticas. Ejemplos importantes serían la sofística en Grecia, el empirismo moderno y el positivismo en sus diversas modalidades contrapuestas: psicologismo, historicismo, por un lado; positivismo lógico, filosofía analítica y del lenguaje, por otro. Todas estas corrientes y doctrinas, fundamentalmente reacciones críticas frente a la metafísica, son necesarias para comprender el desarrollo histórico de la filosofía y de la ciencia.

La culminación y realización plena de la metafísica se alcanza, estrictamente hablando, en la obra de Hegel, en el idealismo alemán e incluso en Marx que, con su crítica a la filosofía como interpretación del mundo y su idea acerca de la transformación, anuncia tanto la tecnología planetaria como el nihilismo radical. La culminación, independientemente del carácter grandioso del sistema de Hegel, se expresa en el nihilismo, que muestra no sólo el fin de los valores vigentes, sino el de toda pretensión de encontrar un fundamento absoluto.

La técnica, determinante del mundo contemporáneo, que rebasa incluso al hombre, exige nuevos planteamientos, nuevas formas de vida y el paso a la economía y al gobierno mundial. El desarrollo a lo largo del siglo xx, las Guerras Mundiales y la crisis en todos sentidos, muestran la necesidad de superar el pensamiento tradicional de la metafísica. La ontología pretende plantear, a partir de la cuestión última y fundamental del problema del ser, nuevos caminos.

Diferentes corrientes filosóficas o ideológicas, el llamado pensamiento "posmoderno", corresponden a esta necesidad de cambio y superación.

En el plano de Heidegger, la ontología es posible si logra superar las limitaciones de la metafísica tradicional. El pensamiento del ente, del ser del ente, constitutivos de la historia de la metafísica, pueden

hacer posible el plantear el problema del ser en cuanto tal. La superación teórica de la situación actual del mundo exige este tránsito a la verdad del ser. Esto es posible en la medida en que la metafísica de Occidente ha llegado a su fin. Lo que no significa, obviamente, ni la muerte de la metafísica, ni el fin de la historia. La metafísica forma parte, como decía Kant, de la naturaleza humana. Sólo desde la metafísica será posible la superación y el tránsito a formas nuevas del pensar.

Frente a la historia de la metafísica, Heidegger afirma que al plantear el problema del ser lo hace siempre como ser del ente, como fundamento o razón y que no llega, por lo tanto, a plantear o desarrollar la relación con el ser en cuanto tal.

Pienso que la validez de la obra de Heidegger no impide proponer ciertas reservas críticas. La idea del ser como tal, como la “tierra” que alimenta “raíces” y “árbol”, no puede excluirse de la historia de la metafísica. Heidegger piensa que hay una idea o relación con la verdad del ser en los presocráticos, en la filosofía desde sus orígenes. La metafísica de Aristóteles hasta Hegel y Nietzsche, no desarrolla expresamente la cuestión del ser en el sentido heideggeriano. Pero no es posible la explicación del ser como ser del ente sin tener, aun cuando sea implícitamente, relación con la verdad del ser. Pienso que la ontología podrá desarrollarse a partir del fin de la metafísica, sólo en la medida en que ha estado esencialmente implicada a lo largo de su historia. En Aristóteles o en Kant encontramos ideas fundamentales, no sólo en relación con la esencia o verdad del ser, sino con el ser del hombre en el sentido de la estructura existencial que desarrolla genialmente Heidegger. No sólo en la metafísica, sino también en la ética; Aristóteles demuestra lo anterior. En la razón práctica y en la estructura trascendental del hombre como fundamento del ser de los entes en tanto que objetividad, Kant va mucho más allá de la tradición.

En la obra de Hegel, a pesar de las reservas u objeciones de Heidegger, la concepción del ser y de la nada como la condición del ente y del proceso de la totalidad, no sólo van más allá de la concepción de la metafísica, sino que establecen el camino de la ontología y del pensamiento futuros cuando plantea que el ser puro y la nada pura son

idénticos. Y cuando, en la *Fenomenología del espíritu*, se describe y comprende el proceso dialéctico, histórico, del hombre, a partir de su estructura ontológica y de la verdad del ser como supuesto necesario.

Estas reservas críticas no deben impedir reconocer la radicalidad y el carácter originario del planteamiento de Heidegger acerca de la ontología fundamental y, en cierta medida, de la ontología. El propio Heidegger, a lo largo de su obra y frente al problema del ser, reconoce la dificultad, incluso en nuestra época, de resolverlo. Se requiere de un nuevo lenguaje, de nuevas formas de pensar. Desde la época de la *Carta sobre el humanismo*, escribe Heidegger: “cuando digo ser pienso *Ereignis*, es decir, ‘evento’, ‘acontecimiento’ histórico, ‘apropiación”.

II

La metafísica plantea el problema del ser. Pregunta por el ser. Pero se mueve en su desarrollo y en sus respuestas, en el plano del ser del ente. Claro que hay que rechazar interpretaciones elementales y erróneas que sostienen que se olvida del ser y se ocupa del ente. Hay “olvido” en la medida en que no se considera al ser en cuanto tal, sino que se piensa y comprende como ser del ente. No se trata de una arbitrariedad o error, sino que corresponde al desarrollo histórico del hombre, de la metafísica y de Occidente, que se inicia en Grecia y culmina en Hegel o en Nietzsche.

El ser es ser del ente en la medida en que a lo largo de esta historia no hay posibilidad de ir más allá. Será necesario llegar al fin de la metafísica. Ahora nos movemos en este final, pero aún dentro de la metafísica. La metafísica ha llegado a su término o a su culminación, pero no ha desaparecido. Su vigencia es patente. El sistema de Hegel determina al siglo XIX, que no es sino comentario o discusión del idealismo alemán. En Nietzsche el nihilismo es también la metafísica en el plano de la voluntad de poder, en todos los sentidos. Se manifiesta igualmente en la técnica actual y en la ciencia moderna. En todo esto, en los problemas del desarrollo planetario, se muestra esta vigencia y realidad.

El propio Heidegger reconoce que su obra, más que una superación sistemática o el desarrollo de una ontología, es la indicación de un camino, de una tarea, que corresponde al pensar y al hombre de nuestro tiempo. Se trata de entender de manera adecuada el problema de la verdad del ser, a partir del fin de la metafísica. Se trata, para Heidegger, de un camino abierto, de la ontología a desarrollar. O mejor, del pensar después del fin de la filosofía.

Desde esta perspectiva se puede comprender la historia de Occidente y de la metafísica, a partir de las diferentes determinaciones del ser del ente. Determinaciones que se muestran como contraposiciones que tratan de plantear respuestas al problema del ser del ente. Cuatro han sido: ser y devenir; ser y apariencia; ser y pensar; ser y deber ser.

La orientación básica de estas contraposiciones se explica, para Heidegger, en lo siguiente:

1. El ser se delimita frente a lo otro.
2. En cuatro aspectos relacionados entre sí.
3. Son necesarios y lo que separan tiende a unirse.
4. No son meras fórmulas o aspectos ocasionales, surgen y se desarrollan en relación con el ser y con la historia de Occidente.
5. Son válidas, no sólo en filosofía, sino también en el saber, hacer y decir. Incluso cuando no se enuncian expresamente.
6. En su conexión esencial e histórica hay un orden.
7. La pregunta por el ser, por la verdad del ser, debe enfrentarse a estas contraposiciones.

El séptimo punto indica la superación de la metafísica. ¿Qué pasa con el ser? ¿Por qué el ente y no más bien la nada?

El ser es el acontecimiento y la base fundamental del surgir de la existencia histórica en medio de la totalidad del ente. El ser se determina: frente al devenir como lo permanente; frente a la apariencia como lo idéntico; frente al pensar como lo materialmente existente; frente al deber ser como lo realizado o lo debido. Permanencia, identidad,

existencia material, ser preyacente, se resumen como “presencia constante”, “ser como sustancia”.

Esta idea del ser no es casual, viene desde los griegos. Actualmente, lo predominante en la concepción occidental es ser y pensar.

¿Qué significa ser y tiempo? El tiempo ha sido ocultamente la perspectiva determinante de la manifestación del ser. Desde Aristóteles, el tiempo es lo únicamente presente, el pretérito es el no más, y el futuro el todavía no. El ser como presencia es la perspectiva de esta idea del tiempo. Lo que se propone en *Ser y tiempo*, dice Heidegger y esta idea es fundamental, es preguntar y esperar. Pero nuestra época rechaza esto. Ignora que hay que esperar el tiempo justo. Como decía Hölderlin, *Denn es hasset der sinnende Gott unzeitiges Wachstum*.

En la época moderna, el pensar y el logos determinan al ser del ente como categorías. Las categorías son determinaciones del ente como tal, del ser del ente y son, desde Kant, la tarea de la ontología.

La filosofía de Occidente desde la antigüedad alcanza no en su forma inicial, sino en su final configurado de manera “grandiosa y definitiva” por Hegel, su predominio y culminación. Pero la historia auténtica no es anulada al terminar, como ocurre en biología con el animal. “La historia sólo perece históricamente”.

III

A lo largo de la historia de Occidente, de la filosofía y de la metafísica, se plantea y desarrolla como tema fundamental el del ser del ente. Con el cristianismo la respuesta remite al ente supremo, al ente creador. El ser, la totalidad del ente, se comprende a partir de esto. Explicación del ser del ente a partir del ente supremo, de Dios, es decir, ontoteología para Heidegger.

Intentar ir más allá de la metafísica implica preguntar por la verdad del ser o por lo que no es ente. Se trata de la nada, tema central de la conferencia: *Was ist Metaphisik?* Por su importancia, el tema único. Frente al dominio y la preminencia del ente, se ha olvidado lo que no

es ente, es decir, la nada. Lo que no es ente es el ser mismo. Se olvidan la nada y el ser.

En el desarrollo de la ontología fundamental, de *Ser y tiempo*, se discute el problema del fundamento de la metafísica y del paso a la ontología. Se plantea ahora la cuestión de la nada, del ser, es decir, del no ser del ente. El no ser hará posible pensar en la verdad del ser. La filosofía, decía Hegel, es “el mundo al revés”.

La nada es la negación radical de la totalidad del ente. Es anterior al no y a la negación. ¿Cómo se muestra la totalidad del ente? La nada se nos revela en la angustia. En el “aburrimiento” profundo, como bruma silenciosa, en los abismos de la realidad humana, se acerca el hombre con las cosas y cada quien con todos, en espantosa indiferencia. Lo importante es que este aburrimiento nos muestra al ente en su totalidad. La nada, en cambio, se opone al ente y hace posible, por ello, la trascendencia y la libertad del hombre. La nada, como relación con el ser y con el ser del ente, en la angustia, en la trascendencia y la libertad, constituye la realidad humana.

La pregunta por la nada, al ir más allá del ente, abre la vía de la metafísica. La metafísica tradicional, la ontoteología, afirmaban *ex nihilo nihil fit*. La nada como no ente, la materia informe, no pueden producir una idea, *Eidos*. En el cristianismo la nada es la privación o ausencia del ente. Es lo opuesto al ente verdadero, supremo, al *Summum Ens*, a Dios en tanto que *Ens Increatedum*. Si Dios crea de la nada ¿cuál podría ser su relación con ella?

El ser puro y la nada pura son idénticos, dice Hegel en la *Wissenschaft der Logik*. Esta tesis es válida para Heidegger, no porque el ser y la nada coincidan en su indeterminación e inmediatez, sino porque por esta identidad el ser mismo se nos muestra como finito en su esencia. Se manifiesta en la trascendencia como estructura del hombre, que gracias a la nada surge más allá del ente.

El ser y la nada implican a la metafísica en su totalidad. Frente a la antigua proposición de la metafísica: *ex nihilo nihil fit*, hay que afirmar ahora: *ex nihilo omne ens qua ens fit*.

En la nada, como estructura constitutiva de la realidad humana, se hace posible y se comprende al ente en su totalidad como finito. Es además por esto que el ser del hombre está determinado por el conocimiento científico. La ciencia, en términos generales, no se interesa ni se ocupa de la nada, pero es sólo gracias a ella que el ente puede ser objeto de investigación. La trascendencia hace posible la determinación del ente. La tarea esencial de la ciencia no es la acumulación de conocimientos, sino abrir el “espacio total de la verdad de la naturaleza y de la historia”.

El origen mismo de la filosofía, explicado a partir del asombro, confirma que es sólo gracias a la nada que se muestra la extrañeza del ente. De aquí surgen los “por qué” y la posibilidad de asumir como destino la filosofía y la investigación.

La relación con el ente se hace posible gracias a que la realidad humana se funda y constituye a partir de la nada. La trascendencia, el ir más allá del ente, es lo que hace posible y necesaria a la metafísica, que por lo tanto forma parte, como decía Kant, de la naturaleza humana. La realidad humana se funda, realiza y transcurre en la historia, en el plano del fundamento.

La verdad de la metafísica y de la filosofía radica en esta estructura del hombre, en su relación esencial con la nada, en “este fondo sin fondo”, *abgründiger Grund*. La posibilidad del error más profundo es cercana. Desde que existimos nos movemos ya en ella. Decía Platón, en el *Fedro*, que por el hecho de existir el hombre, existe el filosofar.

La filosofía no es sino el poner en marcha la metafísica. Surge y se hace posible a partir de la existencia propia y de las posibilidades fundamentales del *Dasein*. El *Dasein*, el hombre, desde la nada, permite que se muestre el ente en su totalidad, se libera de los dioses y plantea la cuestión fundamental de la metafísica: “¿por qué es en general ente y no más bien la nada?”, *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*

La pregunta *Was ist metaphisik?* se plantea ya en la vía de la superación de la metafísica. Se muestra la incapacidad en la que se mueve para captar la verdad del ser. Su verdad es la verdad acerca del

ente y la metafísica es la historia de esta verdad. Establece lo que es el ente y concibe la “entidad” del ente. No logra llegar a pensar la esencia o la verdad del ser. Se mueve, sin embargo, en el dominio de esta verdad, pero su estructura misma permanece desconocida e infundada.

Toda investigación a lo largo de la historia de la metafísica de Occidente se ha movido en el plano del ente, sin la posibilidad de plantear lo “no ente”, lo “otro del ente”. La nada y el ser mismo. La nada en la angustia esencial remite a la verdad insondable del ser. Sin esta base, el ente permanecería en la carencia de fundamento y de ser. Nunca un ente es sin el ser, pero también el ser no es sin el ente. *Zur Wahrheit des Seins gehört, dass das Sein nie west ohne das Seiende, das niemals ein Seiendes ist ohne das Sein.*

Sólo el hombre, entre todos los entes, experimenta gracias a la voz del ser el milagro de los milagros: el ente es.

Was ist metaphisik? no es, contra interpretaciones comunes y corrientes, filosofía heroica o de la angustia. Se ocupa de lo que Occidente ha olvidado: la cuestión fundamental de la ontología, el ser. El ser, es importante subrayarlo, no es construcción del pensar. Al contrario, el pensamiento más profundo y esencial es una manifestación o acontecimiento del ser: *ist das wesentliche Denken ein Ereignis des Seins.*

Decía Heidegger, desde la época de la *Carta sobre el humanismo*, “sigo escribiendo *Sein*, pero pienso *Ereignis*”. La lógica, continúa, se mantiene en el plano de la relación con los entes. Nunca es el pensamiento exacto el más riguroso. El pensamiento esencial se relaciona con el ser y la verdad del ser. El pensar del ser no se apoya en el ente.

El pensar que corresponde a la voz del ser, busca la palabra que hace posible que la verdad del ser llegue al lenguaje. El pensar del ser abraza a la palabra y cumple en este abrigar su determinación o destino. *Das Denken des Seins hütet das Wort und erfüllt in solcher Behutsamkeit seine Bestimmung.*

Se trata de la “cura” del lenguaje, de la palabra. Es en esta “cura” o “cuidado” que se asemejan el pensamiento y la poesía, el pensador y el poeta. Están, sin embargo, esencialmente separados. El pensador

dice el ser. El poeta nombra lo sagrado. Está por aclararse la semejanza y la distinción. Probablemente surjan del pensamiento originario. Mucho se sabe acerca de la relación entre la filosofía y la poesía, pero nada acerca del lenguaje del pensador y del poeta que “habitan cercanos en las montañas más alejadas”.

En la angustia y en el terror frente a la nada falta el lenguaje. La nada, como lo otro de los entes, es el velo del ser. En el ser se desarrolla el destino del ente. Sófocles dice en el *Edipo*: “Cesad, nunca más la queja, en todas partes lo advenido guarda una decisión de cumplimiento”.

IV

El ser es el camino único del pensar, la ontología es la superación de la metafísica. Es necesario buscar un saber esencial válido para el porvenir.

En su curso de Freiburg im Breisgau en 1941, dice Heidegger:

El pensar sobre el que meditamos no necesita actuar ni ser útil. Somos en él responsables de nuestra libertad. La ruina del saber es proporcional al quehacer de la época. La decadencia, al igual que la tarea, es gigantesca. El inicio de la historia está donde hay libertad. Relación con el ser del ente y su verdad.

Para Nietzsche, el ser es el humo final de la realidad que se evapora. La acción es guiada por la libertad y la libertad es la participación en la ley interna de la época. Es tener libertad de autorresponsabilidad. Es equivalente a la tesis de Kant: libertad es autolegislación, es decir, emplazarse a sí mismo bajo la ley de sí mismo. Para Nietzsche este sí mismo es la voluntad de poder o la libertad como voluntad de voluntad, que asume el cuidado del ente en total.

Nos movemos en la diferencia ente y ser, más esencial que toda diferencia en el ente. A partir de esta diferencia, cómo podemos pensar al ser. ¿Es lo más vacío?, o ¿es también plenitud y exuberancia? Veamos algunos términos:

1. El ser es lo más vacío y lo más común de todo.
2. El ser es lo más comprensible y desgastado.
3. El ser es lo más fiable y lo más mencionado.
4. El ser es lo más olvidado y lo más coactivo.

Pero frente a esto el ser es al mismo tiempo:

1. El ser es lo exuberante y la unicidad.
2. El ser es la ocultación y el origen.
3. El ser es el abismo y el acallamiento.
4. El ser es el recuerdo interiorizante y la liberación.

Al pensar el ente en total, diferenciamos ya ente y ser. Pero es imposible decir lo que son el ser o la nada sin convertirlos en un ente. Sólo podrá decirse que “hay”, que “se da”. Más tarde Heidegger hablará cada vez más de *Ereignis*, “acontecer,” “acaecer”, “evento”.

El ser es lo más común de todo y la unicidad. No como se ha planteado en la tradición. Cuando en la filosofía escolástica se dice: *omne ens est unum*, se habla del ente y no del ser.

En Hegel, la identificación del ser y la nada muestra que esta relación fundamental se había pensado ya. Pero se trata de abstracciones en relación con la realidad efectiva. Hegel no se atrevería a decir que la realidad y la nada son lo mismo.

La nada es lo más vacío y lo único. Lo mismo rige para el ser. Pero no son lo nulo.

Hölderlin escribe a su hermano el dos de noviembre de 1797:

Mientras más nos inquieta la nada, que como un abismo por doquier amenaza, o la sociedad y actividad de los hombres, que carente de figura, alma y amor, nos persigue y dispersa, tanto más apasionada, vehemente y violenta debe ser por nuestra parte la resistencia, ¿o no?

El ente es dicho. El ser es acallado. El acallamiento debe venir del ser mismo y éste es el fundamento de la posibilidad del callar y el origen del silencio. Aquí se gesta la palabra.

Debemos pensar el ser, pero al hombre moderno en tanto que “sujeto” se le da el ente como objetividad. Cuando se nombra al ser, se mienta al ente.

El hombre es una especie de ser viviente, animal, sobre la tierra y en el universo. Nietzsche en *Warheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* dice:

En algún apartado rincón del universo [...] hubo un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el momento más arrogante y falaz de la historia universal, pero fue solo un minuto. Tras algunos respiros de la naturaleza, el astro se petrificó y los animales inteligentes perecieron.

No nos interesa ahora el hombre como ser natural, ni como ser racional. Nos interesa la esencia del hombre históricamente y la relación con el ser mismo. La esencia oculta de la historia. Que nos haga recordar e interiorizar. El recuerdo interiorizante del inicio primero del pensamiento occidental. Esto es meditación sobre el ser.

El pasado es lo “ya no ente”, la historia trata de entes que ya no son. Pero el recuerdo interiorizante concierne a lo “sido”, a lo todavía “esenciante”, al ser.

Pienso que quizás esta idea del pensar se da en Hegel cuando afirma: *Wesen ist was das Gewesen ist*. Y cuando desarrolla la significación profunda de *Erinnerung*.

Recordar interiorizando es ir al fundamento. El ser mismo es el inicio y el fundamento. Recordar el inicio es ir al ser que aún se muestra, es concebir al ser como fundamento. La meditación sobre el ser sería el recuerdo del primer inicio del pensamiento occidental.

No se trata de la actualización externa y anacrónica de lo que pensaron sobre el ser los primeros filósofos, sino de interiorizar al ser. Interiorizar en relación con el ser es algo distinto a elevarlo a

conciencia. Concebir el ser es concebir el fundamento, es “estar comprendido en el ser”.

Todo intento es provisional, pero precursor del porvenir de la historia acontecida. Sólo lo “iniciante es venidero”, lo presente es algo pasado. “El inicio no conoce prisa alguna. La meditación sobre el inicio es un pensar sin premuras, que nunca viene demasiado tarde y todo lo más demasiado temprano”.

V

En su obra *Beiträge zur Philosophie (Von Ereignis)*, desarrolla Heidegger el primer intento global, después de *Ser y tiempo*, de plantear de nuevo la cuestión del ser, en sentido histórico y originario. Se pregunta por el sentido de la verdad y de la esencia, es decir, de la manifestación del ser pensado como *Ereignis*. Se propone mostrar el tránsito de la metafísica al pensar histórico del ser, que como hemos dicho, está aún en camino.

En esta obra fundamental se explica por qué, para Heidegger, no debe hablarse de su “obra”, sino de “camino”. Trabajos posteriores como la *Carta sobre el humanismo*, la *Superación de la metafísica*, la *Cuestión del ser* y otros, siguen los lineamientos de esta obra, voluminosa y decisiva, realizada a finales de los años treinta, pero publicada en 1989.

Desde *Ser y tiempo* la superación de la metafísica da lugar a equívocos e impide el acceso al fondo, a partir del cual puede aparecer la historia del ser. La búsqueda de nuevos caminos del pensar es determinante. En *Zur Seins Frage*, en 1956, se habla ya de superar el nihilismo, haciendo a un lado el modo metafísico de representación del ser, pero no para liquidar a la metafísica, sino al contrario para aceptarla, para liberar su ser propio y dejar que su verdad venga a nosotros. Para salvar la metafísica en su ser hay que volver al lugar donde tiene su origen.

La metafísica nos da la verdad del ente, su “entidad”, si se entiende también como apropiación del olvido del ser. La metafísica es cosa pasada, pero en el sentido en que ha entrado en el tiempo en el que

transcurre, pasa y finaliza. Este “pasar”, no olvidemos, dura más que la historia transcurrida hasta ahora de la metafísica.

No es posible hacer a un lado a la metafísica. Se manifiesta a partir del ser mismo y sólo se supera como aceptación del ser. La metafísica superada no desaparece. La declinación de la verdad del ente significa, no su negación, sino que pierde la exclusividad.

Esto es necesario como acabamiento de la metafísica, cuyo resultado es el hundimiento del mundo y su relación con la “devastación” de la Tierra. Hundimiento y devastación aparecen antes de que el ser pueda mostrarse. Es necesario que se liquide el ser como voluntad, que se invierta el mundo, la Tierra sea devastada y el hombre no sea sino “trabajo”, “bestia de labor”.

El fin de la verdad de la metafísica, su último estadio, se muestra en los hechos de la historia mundial característicos de este siglo. La realidad contemporánea pretende ignorar la verdad oculta de la esencia del ser; del ser que se rehúsa al hombre producto de la metafísica, la ciencia y la tecnología. La “bestia de trabajo” esta entregada al vértigo de su obra, se desgarrar, se destruye en la nada.

La metafísica, hemos dicho, forma parte de la naturaleza del hombre como animal racional. No percibe aún la diferencia y se mueve en este mundo construido en la modernidad.

Para Descartes la ontología es filosofía trascendental y teoría del conocimiento. Esto alcanza su mayor desarrollo en Kant, para quien la entidad del ente es presencia y objetividad, desde la perspectiva trascendental. El final de la metafísica se inicia propiamente, para Heidegger, con la metafísica hegeliana del saber absoluto. Aún no aparece la voluntad de la voluntad. Sin embargo, la filosofía hegeliana determina la realidad del ente en el sentido de la certeza. Las críticas a Hegel siguen formando parte de esta metafísica. El problema de la realidad se plantea a fondo en Aristóteles, cuando piensa la *Energeia* en conexión con la *Ousia*. En la modernidad se habla de “naturaleza”, derivada de *Phisis*. La metafísica, frente a la naturaleza, coloca la razón y la libertad frente al ser, el deber y el valor. Finalmente el ser se convierte en valor que depende de la voluntad.

La metafísica es la fatalidad de Occidente y la condición de su dominio en la Tierra. Se inicia apenas el dominio incondicionado de la metafísica. Es una fatalidad de la historia de Europa.

Con el final de la metafísica se inicia lo que le era inaccesible, la aparición del ser y del ente, incluso cuando no se muestre la verdad del ser. El “acontecimiento”, *Ereignis*, es el signo precursor y la primera manifestación de la verdad del ser. La superación de la metafísica sólo es posible a partir de la metafísica. Comienza la época de la metafísica acabada o su equivalente en la técnica planetaria. La metafísica de Nietzsche se inicia en este momento.

Parece tratarse del fin de la filosofía, pero no es de ningún modo el fin del pensar. Se abre la posibilidad de la verdad del ser.

En 1886, en sus notas a la última parte del *Zarathustra*, dice: “Jugamos la carta de la verdad. La humanidad morirá quizá. ¡Y bien, sea!” En *Aurora* escribe: “Lo que hay de nuevo en nuestra posición es la convicción, que no se ha dado en ninguna época, de que nosotros no poseemos la verdad. Los hombres de otro tiempo, incluso los escépticos, ‘poseían’ la verdad”.

La filosofía en la época de la metafísica acabada se desarrolla sobre todo como antropología, física, biología, psicología, y así parece como metafísica. Predominan la técnica y la ausencia total de meditación. La técnica, forma suprema de la conciencia racional, y la falta de meditación son la misma cosa.

El estado del mundo no podrá cambiarse sólo por la acción. La voluntad de voluntad, la técnica, uniforman todo y surge el sinsentido de la acción humana como lo absoluto.

Frente a esto, ya Hegel pensaba que la historia de la metafísica, culmina en la conciencia absoluta y en el principio del pensar.

Para Heidegger, a partir del ser como *Ereignis* que llama al ser del hombre, es posible que algunos mortales lleguen al habitar pensante y poético.

El pensar y la poesía son inicio y apertura del camino al ser. El ser como *Ereignis* lo hace posible ahora, así como lo hizo con la verdad del ser del ente y con la historia entera de la metafísica.

Es el momento en el que, desde dentro de la metafísica, puede el *Dasein* preguntar, como dice Heidegger en *Beiträge zur Philosophie*, “¿por qué la verdad del ser?” *Ereignis* hace posible el preguntar. No ya por el ente y por el ente supremo. La pregunta del tránsito: “¿por qué es en general ente y no más bien nada?”, debe situarse, no en el plano de la metafísica, sino en el ontológico y preguntar por la nada, el por-qué, su fundamento y la cuestión misma como “pensar del ser”.

¿Por qué el ser? Porque el ser se muestra desde él mismo. ¿Qué significa él mismo? La fundamentación del ser, su fundamento es la relación del ser como abismo. El saber sin fundamento, abismal, como *Da-sein*. *Da-sein als er-eignet. Grund-los, abgründig*.

La realidad humana es histórica. No puede hablarse de fin de la historia. El fin de la metafísica durará y el tránsito se ve sólo como camino del pensar del ser. El hombre es finito y sólo al terminar el hombre acabará la historia.

La metafísica forma parte de la naturaleza humana, así como el pensar del ser, como el camino. El lenguaje, hablado o callado, es la primera y más amplia humanización de los entes. El lenguaje se funda en el silencio. El lenguaje es fundamento del *Dasein* y de la relación entre el mundo y la Tierra.

El ser como *Ereignis* es la historia, historia de la metafísica y apertura a la historia del ser.

SITUACIÓN ACTUAL

I

Trataremos de analizar la situación actual de la filosofía, cuáles son sus perspectivas y cuál es la idea que tenemos nosotros de estas perspectivas. El tema es peligroso, porque estamos divididos entre la constatación de algo real y la tendencia a profetizar o anunciar lo que va a ocurrir. Hay que procurar, pues, mantener una posición lo más objetiva. Para esto es necesario señalar desde qué punto de vista se mueve nuestra reflexión.

Nos situamos en la tradición de la metafísica o concretamente de la llamada ontología que, a partir de Heidegger, pretende ser la continuación de la filosofía. Desde este punto de vista vamos a mencionar algunos de los problemas filosóficos que me parecen determinantes en nuestra época.

Nuestro punto de partida es esta idea de la filosofía como la historia misma de la metafísica; historia que, culminaría en el saber absoluto de Hegel y sobre todo en el nihilismo, tal y como lo plantea Nietzsche. Más que de una situación de crisis, que desde hace muchos años hemos tratado de comprender y superar, se trataría claramente de una época de transición. Recuerdo aquellas palabras de Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, donde dice que hay signos de que se acerca otra época; no hay aún otra época, sin embargo, hay signos muy claros de que algo nuevo y radicalmente distinto va a ocurrir; no es que se anuncie un acontecimiento específico, sino que va a cambiar la "estructura", la "figura" de la historia o del pensamiento.

Estas palabras de Hegel, tienen vigencia y actualidad. Pero no se trata de llegar al saber absoluto como él lo pretendía, sino al contrario, del fin de una época y del paso a otra. También es excepcionalmente

significativa la posición de Federico Nietzsche, cuando anuncia el nihilismo como la crisis de todos los valores y en especial la crisis de los valores que pretenden tener una base mucho más sólida, por ejemplo, la verdad y la ciencia. La ciencia que aspira a la verdad objetiva y que pretende apoyarse en hechos indiscutibles, implica en el fondo una elección, una voluntad de poder, una determinada creencia. De igual manera resulta evidente en Marx el anuncio de esto mismo. No en el Marx que se convierte en el teórico de un marxismo dogmático, que dio lugar entre otras cosas al desarrollo del socialismo real, sino en aquél que hace la crítica de la metafísica anterior, que habla del hombre como transformación y de la posibilidad de enfoques distintos a los tradicionales de la filosofía occidental.

Posteriormente en Heidegger, en Husserl, se expresa todo esto. Es muy importante ver cómo a partir de la obra de este último podemos desarrollar, dentro de esta tradición y de esta perspectiva, la idea de que la crisis de estos valores objetivos, la crisis de estas pretensiones de la ciencia, de ninguna manera desemboca en una concepción historicista, psicologista o relativista. La superación de todo esto se ha planteado a lo largo del siglo y se origina y formula desde la tradición kantiana, desde la gran tradición de la historia de la metafísica.

A lo largo del siglo se dan una serie de elementos que permiten prever en cierta manera lo que estamos viviendo ahora. En estas obras que mencionamos y en especial desde la perspectiva de Heidegger. Tanto en *Ser y tiempo* como en *¿Qué es metafísica?*, donde anuncia el tránsito a un nuevo tipo de filosofía, a un nuevo tipo de ontología, donde plantea el problema del ser frente a la metafísica tradicional. O en una obra, la segunda en importancia después de *Ser y tiempo*, que acaba de publicarse hace poco en Alemania: *Beiträge zur Philosophie (Contribuciones a la filosofía)*, donde se pretende desarrollar de manera expresa, la problemática del camino al ser. Creo que este problema es fundamental. Sin embargo, hay que decir con absoluta claridad y objetividad que, la obra tanto de Heidegger como de los discípulos, no ha logrado avances esenciales en la solución de la cuestión; pero sí, en cambio, en el planteamiento de la importancia de esta problemática.

Si nos enfrentamos a la situación de la filosofía en nuestra época, la característica fundamental sería este tránsito. Se trata de una época de transición, no sólo en sentido teórico, sino en todos los niveles. Independientemente de que esta crisis o esta transición sea patente o no en todos los campos, es algo frente a lo cual todos de alguna manera estamos colocados. Desde esta perspectiva general de la historia de la metafísica, lo que parece evidente es que el fin de la metafísica, que llega a su culminación en Hegel y en Nietzsche, se anuncia ya claramente. Esto implica una crisis radical en todo el orden de valores y en las concepciones del mundo. Las concepciones del mundo, las ideologías, las creencias, que de alguna manera se apoyaban directa o indirectamente en una concepción metafísica, se han venido abajo. La muerte de Dios, como planteaba Nietzsche, la crisis de los valores de Occidente, todo está en cuestión en esta etapa que vivimos.

Contra lo que se ha dicho, no es que en este momento se dé algo así como el “fin de la historia”. Consideramos que se trata del fin, pero no del fin de la historia, sino del fin de una época en la cual, tanto el marxismo como el socialismo real, como el liberalismo clásico y el capitalismo, han llegado a su término. En esta transición se llega a otro tipo de problemas, a otro tipo de orden desde el punto de vista político y desde el punto de vista social.

La famosa oposición burguesía-proletariado, no se ha resuelto con el triunfo de la burguesía, sino con el anuncio muy claro de la modificación de la antítesis burguesía-proletariado y de la desaparición del capitalismo y del realismo socialista en el sentido en que ha estado vigente hasta hace unos cuantos años, especialmente en el nivel del concepto o de la teoría.

Este nihilismo que anunciaba Nietzsche, que duraría doscientos años por lo menos (llevamos cien), se manifiesta lo mismo en el campo de la ciencia que en el campo de la realidad concreta, de la técnica, de las concepciones del mundo, de las ideologías y de todas estas ideas que han estado en conflicto a lo largo del siglo xx. Obviamente este proceso de transición no se puede pretender que sea rápido, es un

proceso lento que apenas si permite ahora que veamos algunas de las líneas más generales.

Los planteamientos de tipo irracionalista: “la decadencia de Occidente”, “el fin de la historia”, carecen de validez. No se trata de suprimir la racionalidad, sino de comprender, de manera distinta, la racionalidad y de darse cuenta de que tiene que haber un enfoque mucho más amplio y mucho más profundo, si queremos comprender la historia no sólo en la perspectiva de Occidente y de la razón occidental.

Resumiendo: se trata del fin de una época, del tránsito a otra, del anuncio de algo diferente. En el lenguaje de Hegel, podríamos decir que viene otra “figura”, otra estructura del espíritu, después del fin, del saber absoluto. No podemos decir nada acerca de la nueva figura, que está apenas en proceso. Lo importante es la negación de lo anterior. Lo que sí es claro es que la historia centrada en Occidente, en la metafísica de Occidente, ha terminado. No es el fin, pero sí es el fin de Occidente como centro de la historia universal. Es el tránsito a un mundo diferente, a un mundo en el cual lo universal, como la unificación de todas estas perspectivas, es ya una realidad. Una realidad en proceso.

Podríamos además anunciar en el plano político, un mundo multipolar. En el futuro próximo, el problema será el de los conflictos entre una serie de centros de poder. Los conflictos de los centros de poder, de las nacionalidades van a permitir, a largo plazo, el desarrollo de esta universalidad, que es la dirección en la que obviamente se mueve el proceso histórico.

Se trata de un tránsito. Desde el punto de vista filosófico, consideramos que en la situación actual pueden replantearse los grandes problemas de la metafísica, pero en una perspectiva diferente. Se trataría de asumir la crítica que viene desde Nietzsche, Husserl y Heidegger, para analizar una nueva problemática y recuperar los grandes temas de la metafísica que como decía Kant, son parte inherente de la razón humana.

Urge darse cuenta de que la universalidad y la posibilidad de una nueva filosofía, dependen de la superación de esta metafísica tradicional, de las pretensiones de una sola verdad objetiva y de la búsqueda

de otros caminos, otros métodos, otras vías, que ofrezcan soluciones distintas a las ya ensayadas a lo largo de la historia de Occidente. Tienen que darse nuevos planteamientos. Debe renovarse nuestra idea del hombre.

¿Cuál es la relación última del hombre con la naturaleza y con la historia? El problema de la técnica. El capitalismo, la burguesía y el proletariado. El trabajo y el trabajo enajenado serán temas centrales. Hay que recordar la crítica de Ernst Jünger y de Bertolt Brecht.

La idea del “trabajador”, de un nuevo tipo de hombre, con otros conflictos que se han desplazado al orden mundial será lo dominante. Un mundo plural con varios centros de poder replanteará la discusión acerca del poder mundial. Nietzsche preguntaba: “¿quién debe, quién puede gobernar la Tierra?” Este problema del gobierno de la Tierra no es un problema moral, es un problema real. El planteamiento de las relaciones entre lo universal y lo nacional adquiere una relevancia extraordinaria. Hemos visto los primeros signos, las primeras manifestaciones aún muy primitivas, muy peligrosas inclusive, del nacionalismo exagerado.

Ya no podemos discutir los problemas situados en una perspectiva teórico-científica que nos permita hablar del hombre, de la moral, de la situación política. La idea de Marx de que había llegado a su término la metafísica anterior como contemplación o interpretación y que era necesario pasar a la transformación, puede considerarse válida si no la comprendemos en la perspectiva inmediata que se le quiso dar al marxismo, sino como la idea de que el hombre no es lo que desde Grecia quedó establecido a lo largo de la historia de la metafísica. No es el hombre un animal político, ni un animal racional. Todo esto eran definiciones, caracterizaciones metafísicas limitadas, que necesitamos superar.

Hay que plantear de nuevo y desde otro enfoque los grandes problemas de la historia de la filosofía. La superación de la metafísica tiene que dar lugar, no a la supresión del pensamiento, sino a otras formas, a otras vías del pensar. ¿Cuáles pueden ser los fundamentos de esto?

Ante todo la idea de la libertad, la idea de la libertad en el sentido en que Kant lo plantea en la *Crítica de la razón práctica* y en trabajos posteriores como la *Antropología filosófica*, donde la libertad es fundamento del concepto y de la realidad. Es decir, la libertad no es algo derivado, sino que es fundamento de la actividad humana. El hombre no es objeto de la psicología, de la antropología, sino que el hombre es el que construye, realiza y decide; no en el sentido de un sujeto como se considera en la metafísica anterior.

Esta idea de la libertad es fundamental en el desarrollo posterior a Kant, en el idealismo alemán y sobre todo en un pequeño tratado de Schelling sobre la *Esencia de la libertad humana*, que establece la posibilidad de ir más allá del mal, de la moral, de la religión y de abrir la cuestión de la ontología, del ser, como el gran problema de la filosofía.

¿Cómo decir esto sin caer en lo que ya Kant superó en la *Crítica de la razón pura*? ¿Cómo decir esto sin volver a la metafísica tradicional o a los métodos de la metafísica tradicional? Pensamos que hay una vía o varias posibles. La reflexión en el sentido trascendental, es decir, en el sentido en que Kant formula en la *Crítica del juicio* el juicio reflexionante, como un camino para descubrir una estructura que no corresponde a la estructura objetiva o a la determinación de los objetos por medio de la ciencia o de la aplicación de las categorías. Una reflexión practicada con todo el rigor que corresponde al método trascendental.

Esta idea de Kant de la reflexión trascendental, tomada en este sentido como una orientación que se alcanza en la *Crítica del juicio* es recogida en el idealismo alemán como fundamento de la metafísica y como una vía posible en la concepción dialéctica de Hegel. Pero no en el sentido que se quiso aplicar después en el marxismo, ni en el sentido en el que el propio Hegel lleva al saber absoluto y al sistema. Se trataría de una concepción de la dialéctica como el método descriptivo de la realidad, de su descubrimiento en la realidad histórica y de la estructura del concepto para su comprensión racional. Esto implica una idea de la razón mucho más amplia que la que se maneja en la metafísica tradicional, una idea del hombre como acción y transformación.

Este método, esta descripción, esta comprensión de la realidad ligada con esta idea kantiana de la reflexión trascendental, puede constituir un camino que permita en este momento de transición, en que no hay muchos puntos de apoyo, encontrar vías para plantear de nuevo los grandes problemas. Kant decía, que para pensar, hay que pensar, primero, por cuenta propia; segundo, ponerse en el lugar de otro, y tercero, ser coherente.

Podemos lograr nuevas formas de pensar que puedan corresponder a esta situación de tránsito y de cambio radical. Superar la metafísica, pero continuar la investigación que forma parte de la esencia misma de la razón humana; la búsqueda del principio, del fundamento. ¿Cuáles son nuestros temas urgentes, en esta perspectiva del tránsito?

II

Lo que fue la filosofía de la historia es algo que pasó totalmente al olvido. En relación con la historia como profesión en el sentido del relato del pasado y de la biografía, Heidegger criticando a la antigua filosofía de la historia, decía que en última instancia la historia tenía que ser narración y biografía. Si se plantean los problemas, no de la historiografía, sino de la historia como acción y realización, entonces el problema es el del ser del hombre: el de la finitud, el del tiempo, que es lo que sería reflexión filosófica, más que historiografía como tal.

Las grandes dificultades en el campo de la historia vienen desde el origen mismo de la preocupación por la narración del pasado, por la biografía, por todo lo que entendemos por historiografía. Los problemas están justamente en el origen mismo de Occidente, en Grecia, donde no se da un lugar destacado a la historiografía o a la historia, a pesar de que hay obras de alto nivel. ¿Por qué? Ahí empieza lo que podríamos llamar el “viacrucis” de la ciencia histórica.

Aristóteles, por ejemplo, considera que la historia no es tan verdadera como la poesía, porque no se ocupa de lo general sino de lo individual. Lo verdadero es lo universal. Lo individual, lo particular, lo anecdótico, la narración, no pertenecen al mundo de la sustancia, de

la esencia, de la verdad, sino al mundo del accidente, es decir, a todo lo que en última instancia no había que tratar de formular.

La historia no es ciencia y no puede ser ciencia. Se intenta superar este problema por la vía de lo que será la base misma de la historia de Occidente en el plano teórico: la metafísica, desarrollada a partir del cristianismo, que se apoya en la idea del hombre como ser creado, como un ser que no tiene nada más una historia en este mundo, sino que tiene una historia que terminará en otro. Esto implica que los hechos por pequeños, por individuales que sean, se sitúan dentro de una cierta universalidad. El hombre no es ya el mero individuo, sino que está situado dentro de un mundo perfectamente ordenado, desde el punto de vista metafísico y teológico. Quizá la culminación de la historia, en este sentido, sea *La ciudad de Dios* de san Agustín, obra que desarrolla una idea de la historia profunda y radical. Nos presenta la historia del hombre en su esencia, en su realidad última, en su proyección hacia Dios y en la unión con Dios.

Pero al mismo tiempo, la tradición cristiana recoge la concepción griega, la idea del hombre como animal racional. Es necesario descubrir un fundamento de la historia si queremos que la historia sea ciencia, que se apoye en esta estructura racional del hombre. Si no logramos hacerlo estamos fuera del mundo de la razón, del mundo de la verdad, de todo lo que cuenta en el plano de la ciencia.

El problema es cómo elevarse a esta perspectiva y lograr esta fundamentación. La culminación de esta corriente se alcanza en la obra de Hegel. Es en él, donde se llega a formular una idea de la historia que tiene este carácter total, absoluto y que no desemboca en una historia trascendente, en una historia religiosa. Lo religioso ocupa un lugar dentro de la historia, pero la historia se desarrolla en el plano de la razón, en una serie de momentos históricos fundamentales y llega finalmente al saber absoluto, a la ciencia, al concepto.

Para Hegel — muy esquemáticamente — el proceso culmina en el momento en que el espíritu llega a la razón, a la ciencia, al saber absoluto, pero en ese momento, todo lo que era proceso histórico, todo lo que era proceso temporal de la historia del hombre se cancela. Al llegar

al saber absoluto el “concepto cancela al tiempo”. Alexandre Kojève plantea el problema del fin de la historia. Con Hegel, en el siglo XIX, terminaría la historia de Occidente. Llegamos al “final” desde el plano de la ciencia, desde el punto de vista de la ética, de la política. Si llegamos a esto, entonces se podría hablar del “fin de la historia”.

No se ha analizado a fondo lo que en Hegel puede ser comprensible y explicable como de un momento de la *Fenomenología del espíritu*. Si se ve en abstracto, desde el punto de vista de la razón, se reduce y convierte en lo que podríamos llamar una “historia cerrada”. Si se parte de una determinada idea de la razón y de la racionalidad, la historia del hombre es una historia que ya terminó sólo queda lo anecdótico en el sentido más elemental, la biografía y la narración, porque ya no hay nada nuevo, “todo está logrado”, se ha llegado al máximo desde el punto de vista del desarrollo político del Estado. El liberalismo, las formas del Estado que establece Hegel, son la culminación de la historia y con esto ya se terminó el proceso “formativo” del hombre.

¿Qué es lo que ha pasado en realidad? En el caso de Hegel, la *gran filosofía de la historia* es la última *filosofía de la historia* de Occidente; así el idealismo alemán representa el término de esta historia de la filosofía y de la metafísica occidental y mucho más en el caso de la filosofía de la historia. Ahí es donde se ve con máxima claridad el fracaso rotundo de los intentos por construir una visión filosófica de la historia con pretensiones de “ciencia”, de validez absoluta, de saber absoluto.

Poco después la crítica de Nietzsche será definitiva al mostrar el fin de todos los valores, el nihilismo. En el caso concreto de la ciencia y refiriéndose no sólo a la ciencia natural sino a la ciencia histórica, afirma Nietzsche: no hay hechos, no hay estados de hecho — como dirán después los positivistas— hay *interpretación*. Entramos ya a un nivel cercano a lo que se va a plantear en relación no sólo con la historia, sino con la ciencia a partir de la filosofía en el siglo XX.

A partir de Dilthey y de Husserl se intenta fundamentar la historia con carácter riguroso, como ciencia, sin necesidad de apoyarla en la metafísica anterior, pero tampoco considerándola como un mero relato o acumulación de hechos particulares. ¿Hasta qué punto estos intentos

que son muy importantes en la fundamentación de las ciencias del espíritu, de las ciencias del hombre, de las ciencias históricas, sobre todo en Dilthey y en Husserl, resuelven los problemas? Pienso que en realidad nos ofrecen únicamente algunas vías o caminos. A partir de Husserl sabemos que la ciencia no es necesariamente ciencia de lo general, sabemos también que no es cierto que el rigor científico sea exclusivo de las ciencias exactas. Una cosa son las ciencias exactas, la matemática o las ciencias experimentales que tienen determinado rigor científico y otra cosa es que este sea el único tipo de ciencia.

No es historia científica sólo la que reúne, clasifica o tiene semejanza con algo universal o general, sino que en el relato, en la narración, en la historia regional, se puede plantear, abrir, descubrir la verdad, en su sentido más profundo y radical. La verdad no es ya exclusiva ni de la lógica, ni de la universalidad, ni de las ciencias exactas, sino que nos movemos en otros niveles donde la verdad se puede “abrir” de muchas maneras. Lo que ha entrado en crisis no es sólo esta concepción de la verdad, sino la concepción del hombre como *animal racional*. Basta con leer a Freud, para preguntarnos ¿dónde está ese animal racional?

Otra pregunta que suele plantearse es: ¿la historia es subjetiva u objetiva? Este es también un falso problema. Hay por ejemplo ensayos y tratados que discuten si hay o no “sujeto histórico”. La historia no puede ser subjetiva ni puede ser objetiva. Está mucho más allá de esto.

Estas ideas, que el desarrollo del pensamiento en nuestro siglo ha puesto ya en crisis, son conceptos, puntos de vista, que hay que hacer a un lado y movernos en perspectivas o planos distintos frente a la problemática del pensamiento actual. Creo que la historia puede pretender perfectamente el rigor propio de la investigación científica y alcanzar la verdad, en el sentido en que decíamos.

La crítica y la crisis de la historia de la metafísica de Occidente abren nuevas posibilidades. Hay una serie de problemas que ya no son vigentes, que han pasado, en el sentido literal, a la historia. Primero la idea del hombre como sujeto. El hombre considerado como sujeto fuera de la realidad, independiente de la realidad, es pura abstracción. Lo mismo frente a la tradición de la metafísica antigua, que de la filosofía

moderna, es necesario darnos cuenta de que el hombre es relación con el mundo, es ser en el mundo. El historiador sabe que no puede plantear un problema separado, que no hay posibilidad de hacer una historia del hombre fuera del mundo en el cual se mueve, ni del mundo en el que se mueve sin el hombre.

La idea del hombre solo, del hombre aislado, culmina en el solip-sismo. Este problema del idealismo ha sido superado en todos los niveles. Esta idea del sujeto está ligada a la idea del hombre como sustancia. La sustancia en el hombre, en la tradición metafísica, es el ser animal. Lo racional es lo que lo salva de ser animal y le permite hacer cultura. Hoy sabemos que el hombre es cultura, es temporalidad, es historia.

La idea de que el ser, de que la verdad es lo universal, no tiene ya ningún sentido. Podemos encontrar mucho más en lo individual, en lo único, en lo singular, como lo que vale en última instancia. Pero todavía aparecen teóricos de la lógica y de la filosofía de la ciencia, que en la actualidad siguen afirmando la verdad como la certeza, como la adecuación de la representación a la cosa, como reza la antigua tradición. Se afirma incluso una idea de la verdad como algo que corresponde al cálculo y al experimento. Sólo lo que se puede calcular y comprobar empíricamente es verdadero.

Robert Musil artista, ingeniero, científico, en su novela *El hombre sin cualidades* decía: “El empirismo es la enfermedad infantil de la época moderna”. Se refería a este afán de confirmar todo por el experimento. Lo que no quiere decir, que esto no sea válido en el campo de las ciencias exactas y en el de las ciencias experimentales, lo erróneo es aplicarlo a otros campos.

La idea del mundo, como un mundo constituido por una serie de cosas racionales, perfectamente integradas dentro de este orden, es algo que también ha caído fuera de la validez del pensamiento. La cuestión del sentido, de la significación, de la interpretación — como decía Nietzsche— es mucho más importante.

El arte ha dejado de interpretarse como se hacía tradicionalmente. Se decía que el arte no era sino la expresión de las emociones, las

vivencias y los sentimientos. El arte es una de las formas de abrir, de mostrar, de descubrir la verdad. En este sentido, Marcel Proust decía que él carecía de fantasía y de imaginación, que observaba las cosas, reunía los hechos y luego podía decir algo al respecto. Lo que busco, decía, no es lo anecdótico, sino la verdad en las cosas concretas, en las conductas concretas. El arte es la única forma de recuperar el tiempo y lo real. Creo que esto es excepcionalmente importante en relación con la historia. El historiador al narrar, al penetrar en el acontecimiento, por particular e individual que este sea, de alguna manera recupera el tiempo.

La historia deja de ser simplemente el relato de lo establecido, de lo usual, de lo que para todos es evidente. La historia se vuelve una tarea creativa. No hay hechos históricos puros, hay interpretaciones de hechos.

Algo semejante ocurrió en relación con la naturaleza y la ciencia de la naturaleza. Hubo un tiempo en que todo el mundo pensaba que la naturaleza era lo real, la sustancia, luego venían los investigadores y la “razón observante” de Hegel. En la modernidad se transforma esto. A partir de Descartes, Newton y Kant, se sostiene que lo verdadero es la ciencia de la naturaleza y no hay separación entre naturaleza y ciencia. Quien pretenda una sustancia fuera del conocimiento está al margen de la historia de la ciencia. Esta idea de la “naturaleza” y de la “ciencia de la naturaleza” se ligará también con la idea de la realidad como el mundo de lo explorable, de lo transformable, de la técnica y a partir de ahí también se convierte la naturaleza en lo destructible. Es necesario abrirse a un planteamiento distinto. Aceptar esta tradición pero darnos cuenta de que se da ya otro tipo de verdad y de posibilidades distintas a las de la ciencia.

Bastaría pensar en las reflexiones de Kant acerca de lo sublime, de lo que representa para el espíritu humano y para el hombre la contemplación de una tormenta, o de un cielo estrellado. Toda esta concepción que se da en un nivel distinto al de la determinación por medio de leyes o técnicas de dominio de la naturaleza.

Lo mismo ocurre en el campo de la historia e incluso en algo que para la tradición de Occidente parecía ser aparte: el problema de la religión. Parece claro que la modernidad no es sino el proceso de “desdiosamiento” de las cosas y del mundo. Este proceso encarna, en el siglo XVIII, en los conflictos del materialismo y de la religión y se resuelve en el concepto de utilidad como decía Hegel y se desarrolla en el XIX. Pero esto es algo que tampoco se acepta ya en el pensamiento actual. Decía Heidegger, que la verdadera tarea de la religión es la de plantear el problema de la lejanía o la cercanía de los dioses en el plano del ser del hombre.

El mundo no puede ser la técnica entendida como el dominio y la destrucción. Es necesario cambiar de perspectiva y de concepción, pero afirmando la ciencia, la técnica, la actividad humana; todo esto que es fundamental. Es en la historia concreta donde se puede plantear la verdad, independientemente de la ciencia en el sentido tradicional. La filosofía de la historia en el sentido de san Agustín, de Hegel o de Marx, está fuera del pensamiento contemporáneo.

No quiere decir esto que las ideas de Hegel o de Marx no sigan teniendo importancia en la actualidad, lo que no se puede aceptar es que una interpretación a partir de la totalidad pueda tener validez y carácter definitivo. Es obvio que no podemos seguir moviéndonos en un mundo que interpretamos a partir de un ente o principio último, de una idea de la totalidad necesariamente restringida y limitada propia de la historia entera de la metafísica tradicional.

Esta crisis, estas ideas permiten esperar caminos nuevos en el campo de la historia, del pensamiento, de la filosofía. Es necesario replantear la idea del hombre, de la temporalidad, de la finitud y de la historia en un sentido mucho más profundo. No sólo la historiografía sino el sentido de la historia como algo que no puede reducirse a la interpretación tradicional.

No podemos dar por terminada la historia porque a alguien se le ocurrió interpretar a Hegel en forma elemental y esquemática. Se puede hablar de crisis, del fin de una época, pero como el tránsito a otra. La verdad es descubierta por historiadores, artistas, escritores, igual que

por científicos y filósofos. Decía Musil que no sabemos cuánto podrá durar esta época de transición: quizá dos mil años o quizá cien, pero un día va a terminar y se va a abrir un nuevo camino. En la actualidad se abren una serie de posibilidades en el campo de la historiografía, de la ciencia, de la reflexión y de la filosofía. Se trata de otro comienzo de la historia, de nuevos caminos.

III

En los años treinta, hace sesenta años se plantean las nuevas corrientes fundamentales del pensamiento de Occidente y, en especial, la filosofía de Heidegger que es determinante de la situación actual.

Después de la publicación de *Ser y tiempo* (1927), aparece *¿Qué es metafísica?* (1929), que viene a ser el “manifiesto” de esta filosofía. Se requerirá, sin embargo, de un epílogo (1943) y de una introducción (en 1949) para darle su verdadero sentido. En 1936, escribe Heidegger: “Contribuciones a la Filosofía”, que da a conocer como libro más tarde.

¿Cuál es la situación de la filosofía en los años treinta? La tradición idealista que pretende reafirmarse en algunas obras decisivas: el neokantismo con Natorp y Cohen, con Windelband y Rickert. La obra de Ernst Cassirer y la de Nikolai Hartmann y, sobre todo, la de Edmundo Husserl, quizá el último gran filósofo del “estilo antiguo”. En su obra *La crisis de la ciencia europea*, trata de superar la crisis de la metafísica y de la ciencia volviendo a los fundamentos mismos de la gran tradición del idealismo moderno. La filosofía como ciencia rigurosa puede ofrecer soluciones al mundo occidental. El filósofo es un “funcionario de la humanidad”. Europa, Alemania, el desarrollo del idealismo, ofrecen vías de solución. El positivismo y, en general, la filosofía anglosajona, por un lado, el marxismo y el bolchevismo, por el otro, constituyen tendencias que parece necesario superar.

En esos años la situación de Europa y de Occidente era ya verdaderamente grave. El surgimiento del nacionalsocialismo y del fascismo anuncian la Guerra Mundial. Parecería que, como anunciaba Nietzsche, el nihilismo triunfa y se extiende. Se inicia el fin de todas estas con-

cepciones que se apoyan en última instancia en la metafísica de Occidente.

En la obra de Heidegger se parte de la crisis y se afirma la necesidad de hacer la crítica de la metafísica y de las concepciones de la ciencia y de la técnica, que se fundan en esta metafísica y, sobre todo, de las formas extremas de la negación del espíritu y del pensamiento que aparecen en el positivismo y en el marxismo. Los extremos dominados por lo que llama Heidegger el “pensamiento calculador”, amenazan a Europa y al mundo.

La idea fundamental, y la gran aportación de Heidegger, es la crítica radical a la metafísica. Pero no la crítica desde fuera como un mero rechazo, sino la necesidad de superarla y asumirla como la historia misma de Occidente, como nuestro pasado. Es necesario recuperar lo que hay de fundamental en esta historia y tratar de buscar nuevas formas de pensar.

Es necesario abrir nuevas vías en el plano filosófico estricto. Superar la crisis de la racionalidad y del pensamiento.

Las ideas de Heidegger se afirman frente a las distintas manifestaciones del idealismo que mencionábamos o a las que aparecerán más tarde, como en los pensadores de la Escuela de Fráncfort o incluso, en aquellas que intentan recuperar aspectos del racionalismo del siglo XVIII, como en el caso de Habermas. Frente a las diferentes corrientes del positivismo y de la filosofía analítica y la obra profunda de Wittgenstein, frente al marxismo encarnado en el “socialismo real”, a la metafísica de Occidente, al desarrollo de la ciencia y la tecnología como prolongaciones de esta metafísica, es necesario según Heidegger, pensar a fondo esta historia de la metafísica, profundizar en el nihilismo y lograr su superación.

En el plano filosófico se plantea en *Ser y tiempo* la vía, se da el primer paso. En el plano de la historia real será necesario asumir la crisis de Occidente y abrirse a lo que Nietzsche anunciaba al hablar del gobierno de la Tierra y de la historia universal.

Lo importante en la obra de Heidegger es esta toma de conciencia radical y esta apertura a nuevas formas de pensar y de filosofar. La búsqueda de nuevos caminos más allá de la metafísica tradicional.

En la obra de Kant encontramos antecedentes fundamentales y decisivos. Pero no en el Kant del racionalismo, de la ilustración, sino en su idea de la filosofía trascendental, de la reflexión y del juicio reflexionante, de la crítica a la metafísica, de la investigación y avance en lo que él llamaba “la metafísica de la metafísica”.

En la obra de Hegel y en la de Marx, la idea del hombre y de la historia como el fundamento de la realidad y del saber. En la idea del saber y del concepto en Hegel y de la historia universal. En la crítica de Marx y su afirmación de que para que se inicie la “historia mundial” debe terminar antes la prehistoria, en la crítica que hace Nietzsche a la metafísica anterior, en la crítica de Freud a la idea del hombre como conciencia, como ser racional, etcétera, en todo esto, encontramos la necesidad de la búsqueda de nuevos caminos y formas de pensar. La necesidad de ir al fundamento mismo de la metafísica, de superarla e ir más allá del nihilismo.

En la obra de Heidegger se plantea la superación de la historia de la metafísica como un ir hacia el fundamento, como un elevarse a aquello que la hace posible y que, sin embargo, ha permanecido en el olvido. No se trata obviamente de algo accidental, sino de la estructura misma de la razón humana a lo largo de su historia.

La metafísica habla de los entes, de las cosas, de la totalidad de los entes, del ser de los entes. Pretende construir el conocimiento y la verdad del ser por medio del conocimiento, de la lógica, del juicio. La metafísica a lo largo de la historia de Occidente expresa y representa necesariamente al ser, pero no logra ni que se muestre en el lenguaje, ni pensarlo en su verdad.

La metafísica se queda en el campo del ente, de la totalidad del ente. Construye el conocimiento de los entes y de la totalidad, pero piensa al ser sólo como ente. Pretende nombrar al ser y habla del ente en cuanto tal. Pero la verdad del ser, que es el fundamento de toda determinación de los entes, permanece oculta. Desde Anaximandro hasta

Nietzsche, la verdad del ser permanece en el olvido. Hay una confusión permanente del ente y del ser, se oculta e impide la relación originaria del ser con la esencia del hombre.

Lo propio de la metafísica, su destino esencial, es que su propio fundamento se le escapa.

Este olvido del ser, determinante de la metafísica a lo largo de la historia y sobre todo en la época moderna, se vuelve mayor y aumenta en nuestros días. La estructura de la razón, su relación con la lógica y la teoría del conocimiento en la modernidad, confirman y mantienen esta orientación.

En la obra de Hegel, en su concepción profunda de la historia se inicia la posibilidad de la crítica. En la concepción del hombre, en Marx y en Freud, se manifiesta con todo rigor y profundidad el error de la determinación del hombre como razón lógica, como sujeto.

El pensamiento “calculador”, el desarrollo de la técnica orientada al poder, al dominio, a la destrucción. Las concepciones políticas vigentes, tanto en el capitalismo como en el extinto socialismo real, manifiestan esta orientación de la metafísica moderna.

En la obra de Heidegger se insiste en la necesidad de buscar un pensamiento que se mueva en un plano distinto. No en el plano de la representación, de la interpretación, de la lógica. No a partir de un sujeto, teórico y práctico, determinante del conocimiento o de la acción.

Para superar el nihilismo y la crisis de la metafísica y de la historia de Occidente es necesario abrir otros caminos, moverse en un plano más originario, recuperar el pensar en el nivel del ser mismo, de la verdad del ser, de aquello de donde surge todo pensar metafísico.

Determinar, constituir a los entes a partir de la totalidad o del ente supremo. Situarse en el plano del devenir, de la esencia, del pensar, del deber ser, todo debe comprenderse en su lugar histórico.

El nihilismo es la culminación de esta historia de la metafísica y es, en última instancia, el olvido del ser.

Hay que pensar, inventar, “abrir caminos”, como decía García Baca, o “recordar”, palabras de Heidegger refiriéndose al origen mismo de la metafísica, que la esencia del hombre es la relación con la verdad del

ser. *Ser y tiempo* es un camino, una vía que pretende justamente hacer posible el “recuerdo”, el pensamiento del ser en su verdad. La verdad del ser se manifiesta en la finitud del ser en el mundo. El hombre como ser en el mundo no es sujeto, no es conciencia racional en el sentido tradicional. Ser en el mundo es la forma de ser, la existencia en el sentido originario. Es posible sobre la base de la comprensión del ser. Sólo hay ser donde la finitud se ha hecho existente.

Ser y tiempo no es sino la búsqueda de este camino, que hará posible nuevas formas de pensar, de relación con el ser y de comprensión del hombre. En el plano más profundo es el camino a la verdad del ser, a su presencia. Tiempo es el nombre para la verdad del ser. El olvido del ser corresponde a una esencia no pensada del tiempo.

El tiempo es el horizonte mismo del ser. Ser y tiempo son lo mismo. Es la historia del ser y del ser del hombre. Es la posibilidad de superar el nihilismo, el oscurecimiento mundial del espíritu, lo demoniaco y, finalmente, la apertura al ser en el mundo como finitud. Era lo que Kant pretendía al hablar de la metafísica de la metafísica.

Sólo por este camino podrá lograrse la superación de lo que Marx llamaba la “prehistoria”, al menos en el plano teórico, y fundarse la historia mundial.

IV

Se trata de una época de crisis. Se habla del “fin de la historia”. De la decadencia de Occidente. Del fin de la modernidad. De la posmodernidad. Nosotros pensamos que nos movemos en una época de transición. Transición que anunciaba ya Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, donde podía presentirse el “fin”, a largo plazo, del racionalismo, del utilitarismo, en una palabra, de la modernidad. Transición que anunciaba Marx cuando hablaba del “fin” de la prehistoria y de la posibilidad del paso a la historia mundial.

Crisis de concepciones dogmáticas en el campo de la religión y búsqueda de nuevas perspectivas en lo religioso y en lo moral en la

obra de Kierkegaard. Crisis de la metafísica de Occidente y aparición del nihilismo en Europa, en la obra de Nietzsche.

Frente a la idea del hombre como ser racional, aparecen concepciones que descubren niveles más profundos, como las de Freud, y más tarde en el desarrollo de la psicología.

La crisis de las ciencias, no en lo referente a su desarrollo y a sus resultados, sino en el campo de sus fundamentos, de su sentido para el hombre, es tema de la obra de Husserl. La significación de técnica y tecnología y su relación con el nihilismo son ideas centrales en la obra de Heidegger, y en escritores como Musil y Jünger.

La historia de Occidente en este siglo, las dos guerras mundiales, los últimos años, revelan el fracaso de las ideologías e incluso de las llamadas “concepciones del mundo”. El fin de la historia de Occidente como poder único cede su puesto a una posible historia mundial y al planteamiento de aquella cuestión de Nietzsche: “¿quién debe gobernar la Tierra?”

Se trata de una época de transición que quizá dure, como decía Musil, “hasta el final del planeta [...] pero un día, pasado mañana o en dos mil años, se abrirá un nuevo horizonte [...]”

Esta situación mundial se muestra cada vez más claramente, no sólo en el plano de la temía, o del arte, sino en todos los niveles de la vida concreta. La crisis de los valores establecidos. El desprestigio de las palabras solemnes y grandiosas, de las ideologías. La decadencia del mundo, de la burguesía, del capitalismo y del liberalismo. El desamparo, la indiferencia, la soledad en un mundo cada vez más extraño. El rechazo de las actitudes irracionalistas y estetizantes. La distancia cada vez mayor entre la técnica y el hombre. El fin de las grandes pretensiones de la ciencia y el empirismo. El fracaso del individualismo y del socialismo real.

En el mundo actual, los valores, las formas de vida, la realidad concreta, carecen de base y de sentido. La técnica y la idea del progreso nos han conducido al nihilismo, al pensamiento cuantificable y calculador. El mundo se muestra como absurdo e incoherente. “Ya no hay mundo...” La tarea urgente y esencial es la superación de todo esto.

No se puede volver a fórmulas anteriores. Hay que profundizar y recuperar en la historia misma de Occidente y en la de los demás pueblos, la problemática originaria, el sentido del ser del hombre y de la historia. Asumir la transición en los niveles más radicales y profundos que hemos señalado, es la única vía posible. La verdad no es ya exclusiva de la lógica o de la ciencia. Hay que abrirnos a campos mucho más amplios y a niveles distintos de relación del hombre con el mundo.

La ciencia y la técnica deben desligarse de la metafísica de Occidente, de la voluntad de poder, del dominio y la destrucción, del nihilismo. La ciencia y la técnica desde la perspectiva del ser del hombre son posibilidades únicas para lograr el tránsito a la historia universal. La vuelta a su fundamento originario nos permitirá abrirnos a la realidad, a la verdad, en múltiples formas. La investigación, el trabajo y la producción; la creación artística, la acción política y moral. La transición a la historia universal, la superación del nihilismo, son el camino que hay que descubrir o, mejor dicho, que hay que construir.

En el caso de México es necesario y urgente tener conciencia clara de la situación, tanto en nuestro país, como en el mundo. Si pretendemos incorporarnos a la historia mundial, hay que entender claramente lo que esto significa y todo lo que implica para nosotros.

En primer lugar, la incorporación a la modernidad debe lograrse no sólo en el plano de la ciencia y de la tecnología que están en proceso de transformación, sino con la conciencia de la crisis que hemos señalado. Ciencia y tecnología desde una fundamentación distinta a la de la historia de la metafísica y del nihilismo occidentales. Al mismo tiempo debemos incorporarnos al proceso que hemos señalado, para no llegar tarde a las nuevas etapas históricas que se anuncian claramente.

En segundo lugar, es necesario asumir la participación de todos en la transformación. No puede desarrollarse la revolución científico-técnica en un país escindido, en el que un porcentaje muy alto de la población está al margen de la producción y sobre todo de la cultura.

En conclusión, es necesario lograr la participación de todos los mexicanos en este proceso de modernización y de unificación por la vía democrática y de respeto a la pluralidad en todos los planos.

La democracia, la ciencia, la tecnología, no en los niveles del racionalismo, del utilitarismo, del positivismo, de los siglos XVIII y XIX. Hay que incorporarse a lo que todo esto significa en la actualidad. A la necesidad de ir al fondo mismo, a la búsqueda de nuevos caminos que permitan afirmar y desarrollar nuestra propia idea del hombre y de la historia. Nuestra afirmación como pueblo en un orden internacional distinto. Contribuir a superar el nihilismo y la crisis, a rechazar ideologías y valores caducos, nacionalismos particularistas y agresivos, pero afirmar nuestra propia realidad, nuestra identidad y nuestra historia en un proceso mundial abierto y plural.

La prioridad de la revolución científico-técnica, de la modernización, no puede rechazarse. Pero si no logramos al mismo tiempo la formación cultural de nuestro pueblo en esta dirección que hemos apuntado, no podremos participar en la historia universal ni recuperar nuestra tradición y nuestra historia.

Concluimos que es urgente plantear en México estos problemas políticos, filosóficos e históricos. La cultura y la formación no pueden manejarse con criterios cuantitativos. Hay que participar en la historia mundial y en la búsqueda de nuevos caminos en esta época de cambio y transición.

El compromiso del hombre se plantea con claridad en las nuevas circunstancias históricas. El desarrollo de sus trabajos en el marco de la investigación científica no deberá impedir la actitud crítica y la posibilidad de entender esta problemática histórico-filosófica que hemos esbozado.

La ciencia del hombre está abierta necesariamente a todas sus posibilidades. Al aclararlas y precisarlas, al profundizar en ellas, deja de ser meramente teórica, para contribuir abriendo posibilidades de cambio y transformación. Su sentido y su importancia para nuestro proceso histórico son fundamentales. Especialmente ahora cuando descubrimos que la verdad y la realidad misma se abren o manifiestan

en formas diversas, plurales y, sin embargo, válidas y necesarias. Enriquecer nuestra idea, nuestra concepción del mundo es ahora más que nunca tarea de todos. Historiadores, científicos, pensadores, poetas, políticos abren caminos donde no los hay. Nuestra historia, la historia universal empiezan a ser nuestra propia responsabilidad.

ÍNDICE

Introducción.....	11
-------------------	----

Primera parte

La filosofía como investigación.....	19
La facultad de juzgar.....	33
La fenomenología.....	47
El camino del pensar.....	59

Segunda parte

La libertad como fundamento.....	75
El existencialismo.....	95
La autodestrucción.....	107
Protesta y rebelión.....	113

Tercera parte

Dialéctica y totalidad.....	131
Lenguaje e historia.....	137
Ontología y metafísica.....	157
Situación actual.....	175

Filosofía y fin de siglo, de Ricardo Guerra, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir en el mes de mayo de 2024 en Fides Impresiones, 2da. Cerrada de Hidalgo #5, col. Prolongación Barrio de San Miguel, Alcaldía Iztapalapa, CDMX, México, C. P. 09360. Se tiraron 300 ejemplares impresos offset en papel cultural de 95 gramos. La tipografía se realizó en tipos Adegas Serif. El diseño de los forros e interiores fueron realizados por Alejandra Torales M., con colaboración de Daniela Macías Galván. La formación estuvo a cargo de Fides Ediciones. Cuidó la edición Beatriz Espriella Ramírez.

Ekató, serie coordinada por Frances Rodríguez Van Gort, Roberto de Jesús Villamil Pérez, Federico José Saracho López y Juan Carlos H. Vera.

EKATÓ

