

contestarán con la frase ya contenida en un libro religioso oriental: "vosotros sois como los pastores que cuentan las vacas ajenas". Pero la solución de esas relaciones podría buscarse en otro sentido. Nosotros nos limitaremos a recordar una sospecha de Simmel — quien ya había señalado toda la importancia de la mística al contraponer Eckart y Kant y reducir a las de esos dos filósofos todas las tentativas para comprender la totalidad del ser —. La sospecha de Simmel es ésta: *No sostengo que la mística deba atribuirse sin reservas a la filosofía; quizá sea una formación autónoma, más allá de la ciencia y de la religión.*

De Bergson podríamos decir, ahora, lo que él ha dicho de Plotino: "Il lui fut donné de voir la terre promise, mais non pas d'en fouler le sol". — VICENTE FATONE.

HUSSERL Y HEIDEGGER (1)

LA fenomenología es una dirección relativamente joven de la filosofía contemporánea, al menos en el sentido en que la concibió Husserl. Sus primeras afirmaciones se encuentran en las ya famosas *Investigaciones lógicas*; pero sólo en una obra posterior del mismo Husserl — las *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica* — es donde se llega a una concepción completa y rigurosa de la doctrina de las esencias. Aquí Husserl formula, en franca oposición a toda actitud psicologista, su método de contemplación de "esencias dotadas de sentido" y desligadas del individuo, del lugar y del tiempo en que empíricamente se presentan.

A partir de Husserl, la fenomenología va siendo objeto de sucesivas aprobaciones y rechazos, de elaboraciones y transformaciones. Mas, al mismo tiempo, no es raro que se la desconozca o que se la interprete torcidamente. Crece y se expande en Alemania con relativa rapidez; se pliegan a su causa pensadores como Pfänder, Scheler, Geiger, Reinach, Hildebrand, Misch. Pero al paso que se va haciendo conocer, se disgrega cada vez más. Hoy casi sería preferible hablar de fenomenologías, y no de Fenomenología. Pues aunque el pensamiento básico de Husserl se mantiene quizás invariable en sus sucesores, la *totalidad* del sistema ha sufrido muchas y grandes alteraciones. Por eso hoy se siente, más viva que nunca, la *fenomenología misma como problema*.

Paralelamente al desarrollo de la fenomenología, otros filósofos se orientaban, por rumbos distintos, hacia el viejo ideal filosófico del *conocimiento de la vida*. La filosofía de la vida, entre cuyos grandes maestros figuran Platón, Pascal, Schopenhauer, Nietzsche, tornó a ser cultivada en los últimos decenios por pensadores como Dilthey, Bergson, Eucken, Spengler, Keyserling, Simmel. Claro es que no pudo faltar una influencia recíproca entre esas dos grandes corrientes. Así nacieron obras capitales, como las de Max Scheler, en parte influidas por Bergson y en parte basadas en el método de la intuición esencial, de Husserl.

(1) Síntesis del estudio de FRANZ MUTH, *Edmund Husserl und Martin Heidegger. Ihrer Phänomenologie und Weltanschauung*. Universidad de Munich, tesis de doctorado, 1931.

A primera vista no hay dificultad ninguna en considerar que *Ser y tiempo*, de Heidegger, proceda de parecido cruce y sea justamente la más alta muestra de esa intuición de lo vital. Pero conviene guardarse de clasificaciones precipitadas. El problema de Heidegger — por lo menos el que hasta ahora ha tratado — no es el de la vida, sino el del hombre: el problema ontológico de la existencia humana, que Heidegger distingue explícitamente del de la vida. Para Heidegger, la ontología de la existencia humana es previa a la de la vida. La vida sólo puede ser indagada después de una auto-interpretación de la existencia.

I. LA FENOMENOLOGIA EN HUSSERL Y EN HEIDEGGER

1. Fuentes, influencias, métodos, fines

Husserl procede de la psicología de Brentano y se va emancipando paulatinamente de toda influencia psicologista, para andar por su propio camino (no alejado, por cierto, del de la escolástica).

En cambio Heidegger obedece a muy otras influencias: Hegel, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Yorck de Wartenburg, Dilthey, Bergson, Schelling, Lukacs, etc. Claro que no siempre hay que entenderlas en rigor como *influencias*: a menudo son simples parecidos, que acaso tengan su raíz en la parecida contextura espiritual de los filósofos de que se trate. Si de la obra de Heidegger, en oposición al acentuado intelectualismo gnoseológico de la de Husserl, puede decirse que está teñida de voluntarismo ético, sería absolutamente falso inferir de aquí que ella esté sujeta a la influencia de tal o cual pensador voluntarista. Pero sí puede hablarse con seguridad del influjo ejercido en Heidegger por Kierkegaard, Dilthey y Husserl, de modo que las diferencias entre Heidegger y Husserl no sólo se explican por la personalidad singular de Heidegger, sino por adaptación de las ideas de esos filósofos. Y aunque el método lo tome, en parte, del autor de las *Ideas*, el objeto de *Ser y tiempo* — el hombre — está aludiendo a las investigaciones de Dilthey; y las valoraciones éticas esparcidas a lo largo de la obra, de inconfundible raigambre en la teología cristiana, traen a la memoria el nombre de Kierkegaard. Lo que resalta aún más si se tiene en cuenta que el fenómeno de la angustia, al que han extraordinaria importancia asigna Heidegger, es también tema cardinal de la filosofía de Kierkegaard.

El fin, netamente ontológico, que se propone Heidegger — el sentido del ser — dirige la estructura íntegra de su obra. Heidegger no se detendría a considerar la existencia humana si ello no fuera necesario para alcanzar el sentido del ser en general. Haya sido o no alcanzado ese fin, lo indudable es que Heidegger lo plantea en términos inequívocos, reduciendo el análisis del hombre a mera etapa provisional de su investigación. Asimismo el método fenomenológico pasa a ser simple medio, indispensable, pero insuficiente.

No ocurre lo mismo con Husserl. También en él influye de manera decisiva, sin duda, el fin que se propone. Pero las relaciones entre la materia, el fin y el método de su obra son esencialmente distintas de las de Heidegger. En Husserl coinciden el fin y el método: uno y otro se identifican, en las *Ideas*, con la fenomenología misma. Y el medio o materia de su análisis es la conciencia pura y sus datos (prescindiendo aquí de las afirmaciones metafísicas de Husserl). En resumen:

- Husserl: 1. Fin que se propone: Exposición de la fenomenología y de la filosofía fenomenológica.
 2. Medio o materia: La conciencia pura y sus datos.
 3. Método: El fenomenológico.
- Heidegger: 1. Fin que se propone: Indagación del sentido del ser en general.
 2. Medio o materia: El modo de ser del hombre, la existencia humana.
 3. Método: El fenomenológico, combinado con los métodos de Dilthey y de Kierkegaard.

En Husserl nos encontramos ante la conciencia como ante una pantalla cinematográfica en la que van apareciendo distintos fenómenos, de sentido claramente analizable. En Heidegger la conciencia es como el baño fijador en fotografía, en que el "sentido de la existencia", todavía confuso, aunque ya presente en germen, es revelado mediante un cuidadoso análisis. Aquí no se trata de determinar los distintos fenómenos de conciencia — o la conciencia misma — en su esencia necesaria, sino del conocimiento *total* del hombre. Ya no basta la pantalla cinematográfica ni la lente de la pura conciencia: Lo que hay que explorar es todo ese aparato de proyección — el hombre —, con sus complicados mecanismos interiores: revelación, angustia, formas de existencia. El escenario de esta pesquisa no puede limitarse a la sola conciencia, a sus noesis y sus momentos noemáticos, como sucedía en Husserl; sino que por fuerza se requiere una base mucho mayor, en la que todos los elementos aprovechados por la fenomenología, e incluso la visión fenomenológica de esencias, no pasan de ser un factor mínimo y accesorio: una ruedecilla en el engranaje total del conocimiento ontológico de la existencia humana.

Esto importa un avance filosófico muy significativo, y de consecuencias imprevisibles. La existencia del filósofo mismo pasa a ser esencial en la revelación del mundo (y, por lo tanto, de sí propio). Es preciso que el lector sienta por propia vivencia las afirmaciones del filósofo. Expresiones como *estar arrojado, torbellino, huída*, no son para pensadas conceptualmente. De ahí, muchas veces, la dificultad de entender a Heidegger: no basta el intelecto; es necesaria la colaboración de la personalidad entera, con su vida sensible y afectiva, que tiene también su lógica especial y que sabe responder — por ejemplo al problema de la angustia ante la muerte — con un decidido *sí* o *no*. Tampoco se propone Heidegger ofrecer una visión sistemática del mundo o una determinada posición del hombre ante el mundo, sino aquellos principios de existencia humana que son válidos para todo hombre. Pues formas de existencia como el temor, la angustia, etc. tienen, según Heidegger, un sentido unitario y eterno en todos los hombres.

2. La bipartición heideggeriana de la existencia

SUS CONSECUENCIAS PARA LA FENOMENOLOGÍA

La fenomenología se propone llegar a lo esencial de los datos de la conciencia, a la fuente de todo conocimiento inmediato, allí donde los datos últimos son directamente aprehensibles. Para esto señala Husserl varios caminos. Uno de los más importantes es sin duda la reflexión de la conciencia sobre sí misma: La intuición toma entonces por "objeto intencional" a la propia conciencia. Pero cabe además una reflexión en segundo grado, cuyo objeto intencional será aquella primera reflexión

sobre la conciencia. Y así puede proseguirse, etapa tras etapa, *ad infinitum*, y siempre con perfecta unidad de método y con terminología inequívoca y rigurosa, a pesar de la extrema complejidad del objeto estudiado.

Heidegger quiere, en cambio, determinar ontológicamente el hombre, para llegar a través de él — o, como dice Heidegger, a través de la existencia humana — al sentido del ser en general. Lo peculiar de la existencia es captarse a sí misma como algo que es, como un ente. El órgano de captación de la existencia por sí misma es la *preocupación*. Pero la preocupación no podría posesionarse de la existencia si no estuviera receptivamente abierta al mundo. Los modos de esta actividad receptiva son la comprensión, la situación existencial y la palabra. Mediante ellas es como la existencia puede aprehenderse a sí misma como "existencia en el mundo", "arrojada" en medio de posibilidades susceptibles de realizarse en ella en todo momento.

Cuando la existencia se considera desnudamente a sí propia y se siente acercar a su fin, a la muerte, surge la angustia. La angustia es la situación primaria de la existencia, la más adecuada para revelar su propio ser inmediato. Pero la existencia tiende invenciblemente, no a considerarse a sí misma, sino a huir de esta angustiosa autocontemplación y a perderse en el mundo, especialmente en el mundo de la acción útil. Se refugia en una segunda manera de ser, en el "se..." anónimo (se dice..., se hace...) de la vida común, donde los tres modos de aprehensión del mundo subsisten todavía, pero como rebajados — *caídos* — a un plano inferior: la comprensión se torna inteligibilidad; la situación primaria de la angustia pasa a temor; la palabra, a discurso y escritura. Esta *caída* de la existencia en el mundo lleva al ser "impropio" (pero que pertenece a la esencia de la existencia con iguales títulos que el ser "propio"). Y es menester una determinación heroica para contrariar ese impulso de la existencia hacia la "facticidad".

A primera vista, ninguna relación parece haber entre estas afirmaciones de Heidegger y el método fenomenológico. Pero, bien mirado, la filosofía de Heidegger importa poner en discusión nada menos que la validez general de la fenomenología. No es el caso de decidir si Heidegger, personalmente, lo ha hecho, y si lo ha hecho con rigor científico. Ello es que el problema esencial de Heidegger interesa fundamentalmente al valor del método fenomenológico. Una existencia "arrojada" en medio de las cosas y perdida en el "se..." ¿cómo puede llegar a un conocimiento último de esencias, tal como aspira a alcanzarlo la fenomenología?

Pero cabría admitir la posibilidad de que el fenomenólogo adoptara, permaneciendo fiel a su método, la escisión heideggeriana de la existencia en propia e impropia. Esto determinaría el establecimiento de dos esferas de investigación — la del *yo mismo* y la del *se...* —, cada una con sus propios fenómenos, y ambas igualmente necesarias para la reconstitución de la existencia total. El mismo Heidegger, en *Ser y tiempo*, ha procedido de esa manera. Cierto que dedica mayor espacio a la fenomenología de la existencia humana impropia, pero no se limita exclusivamente a ella. Y como remate de su obra ensaya una exposición de las relaciones mutuas entre ambas formas de existencia. Tal procedimiento de análisis en tres etapas — existencia impropia, existencia propia, pasaje de una a otra — se advierte con claridad de esquema en *¿Qué es Metafísica?*

3. *Intelectualismo y voluntarismo*

En Husserl, la fenomenología es aún obra de la inteligencia reflexiva. Atiende también, sin duda, a todos los demás objetos de conciencia y a sus distintos modos de presentarse a la conciencia — voluntad, deseo, imaginación, presentimiento —, pero el hombre en cuanto sujeto que observa y analiza continúa sobre todo en actitud intelectual y receptiva, aunque su instrumento sea la intuición.

Para Heidegger, el hombre como pura inteligencia es incapaz de llegar al conocimiento último. Debe poner en juego todas sus capacidades de revelación para poder apoderarse del mundo, es decir, según Heidegger, apoderarse de sí mismo. Se trata de una toma última de posición ante la existencia, en la que participan todas las "partes" del hombre según su modo peculiar de servir a la revelación. Tal auto-reflexión del hombre — en que éste se coloca frente a sí mismo para ver cómo es arrastrado, de momento a momento, hacia la muerte, y cómo está "arrojado" en el mundo — es un acto de severa "voluntad de verdad", que ha de tener asimismo su papel en la fenomenología. La auténtica investigación fenomenológica exige también elevación y heroísmo. La voluntad de auto-consideración, de captación del núcleo esencial de la propia existencia, es supuesto previo de todo verdadero conocimiento fenomenológico.

4. *La intuición fenomenológica*

El método de Husserl se basa en la visión intelectual de esencias que se dan en la conciencia. Ya sabemos, especialmente después del hermoso trabajo de Teodoro Celms sobre *El idealismo fenomenológico de Husserl*, que "visión", en ese sentido, es la aprehensión intuitiva de los datos usuales de la conciencia tal como se ofrecen directamente al sujeto observador.

El intuicionismo fenomenológico experimenta, en Heidegger, una importante transformación o, más bien, un intenso desarrollo ulterior. El concepto que Heidegger introduce en lugar del de intuición es el de *revelación*. Ya hemos visto los tres modos posibles de revelación, últimas fuentes de las que puede surgir la imagen de un mundo: el hombre es un ser que comprende, que vive una situación existencial y que articula en lenguaje el contenido de su conciencia.

Pero con esto no queda agotado el desarrollo de la idea de intuición en Heidegger. También la zona iluminada por la intuición se amplía visiblemente. En Husserl la intuición es necesaria para que el dato de la conciencia pase de objeto de arrobamiento a objeto de aprehensión intelectual. En Heidegger, todo — existencia, mundo — descansa en la revelación, que saca a luz el "estar en el mundo" como situación existencial y nos hace accesible el sentido de la preocupación. No se trata, como en Husserl, de distintos modos del ser que, gracias a la intuición, captamos en su raíz como un ser único, sino de una brusca revelación de ese ser que es el hombre y que al principio se nos ocultaba. En Heidegger la intuición es la base última, no sólo de la fenomenología como ciencia de las ciencias, sino del mundo (que en el idealismo heideggeriano es, en último instancia, el hombre mismo). La intuición radica esencialmente en el hombre, y revela el hombre a sí mismo.

5. El concepto de existencia

En el lenguaje corriente se suele entender la palabra *existencia* en dos sentidos. Hablamos de "la lucha por la existencia", de "afirmación de la propia existencia": en este caso, existir significa vivir y actuar en el mundo. Pero también decimos que una cosa "no existe" o que "no existe en la realidad": con esto nos referimos a lo que en escolástica se entiende precisamente por *existentia*, en contraposición a *essentia*. Y fuera de este sentido ontológico, la filosofía se plantea también el problema de la existencia en lógica, al ocuparse de la interpretación de la cópula es y del valor de los juicios "existenciales".

Las *Ideas*, de Husserl, presentan la existencia bajo tres concepciones distintas:

1. Como existencia *eidética*: enlazada a la esfera vivencial rigurosamente sujeta a leyes. Husserl se refiere a las posibilidades de la esfera vivencial de ofrecer una estructura de sistema perfecto (por ejemplo, de nociones espaciales).

2. Distingue entre la existencia llamada *presuntiva* y la *absoluta*. El mundo exterior sería de existencia meramente presuntiva; pero la vivencia misma, el dato de la conciencia, tienen existencia absoluta. Es posible que tal o cual objeto no exista como realidad y sea, por ejemplo, simple imaginación o ensueño; pero no hay duda de que la percepción de ese objeto, con todas sus cualidades, existe *en absoluto* como percepción.

3. Finalmente, Husserl se refiere a la existencia, en oposición a la esencia, como a lo individual o fáctico frente a lo ideal o eidético.

Aunque Heidegger no está libre de la influencia de Husserl, su concepción de la existencia es muy otra. Cuando él habla de la existencia del hombre, no se refiere, claro está, a su ser físico, pero tampoco al alma, ni a una combinación o compromiso entre ésta y aquél. Alude más bien a una forma peculiar de ser: la existencia humana; concepción original, sin antecedentes directos en la historia de la filosofía. Lo peculiar de la existencia es ser un fluir en el tiempo, que transcurre, sin embargo, según leyes firmes.

¿Qué importancia tiene esto para la fenomenología como método? ¿En qué se distingue el concepto de existencia en Heidegger del de Husserl, en relación con el método fenomenológico?

En Husserl el problema de la existencia debe subordinarse a la fenomenología. En Heidegger al revés: la fenomenología sólo se justifica sobre la base de la idea de existencia. La fenomenología como ciencia es ya un modo de existencia. Por otra parte, en Heidegger la fenomenología se vuelve, de manera consciente y radical, hacia el problema de la existencia, a fin de aclararlo, mientras en Husserl se concentra en especial sobre sus propios problemas.

Pero más importante es la respuesta a la primera pregunta: ¿Qué implica esto con relación al método fenomenológico? ¿Gana algo la fenomenología con esta nueva actitud preconizada por Heidegger? Y este cambio de rumbo — cambio del objeto de investigación — ¿determina una transformación íntima de los métodos? Sin duda. La orientación hacia lo existencial opera en la fenomenología una suerte de *intensificación*. La fenomenología se torna, así considerada, el punto más alto de la vuelta consciente de la existencia sobre sí misma: el foco absoluto de toda la actividad cognoscitiva.

Por otra parte, la fenomenología está condicionada a la vez por los factores existenciales que la rodean. Para Heidegger, es claro que la fenomenología debe atender a los problemas ontológicos, pero igualmente claro es que el camino hacia el ser sólo puede abrirse mediante una previa dilucidación de la existencia humana.

6. *La fenomenología en Ser y tiempo, de Heidegger*

La fenomenología en el sentido de Husserl es, para Heidegger, una ciencia. Tiene sus raíces — lo hemos visto — en la existencia. Pero no es más que una forma, derivada y venida a menos, del comprender existencial, puesto que tanto la intuición como el pensamiento son ya formas "rebajadas" del comprender. Pero la comprensión, como la palabra y la situación existencial, es un modo de revelación de la existencia, y por lo tanto es aquí donde en propiedad arraiga la fenomenología.

Husserl no va tan lejos. Entiende la fenomenología como doctrina descriptiva de la esencia de los datos de la conciencia pura. Su instrumento sería una visión interior que capta lo eternamente necesario de la conciencia. Pero Husserl no se refiere explícitamente a la conciencia como *humana* ni busca apoyo para su doctrina en la totalidad del hombre como tal.

II. LA FILOSOFIA FENOMENOLOGICA

1. *El problema del mundo exterior*

Husserl separa claramente la *fenomenología pura* de la *filosofía fenomenológica*. Se trataría en el primer caso de una ciencia rigurosa y sin supuestos; en el segundo, de una concepción del universo sobre base fenomenológica. Es precisamente en la filosofía fenomenológica donde mejor resalta la posición de Husserl ante el problema del mundo exterior.

Husserl no admite una interacción entre conciencia y realidad. Considera la conciencia como un complejo cerrado en sí mismo. El mundo tempoespacial tiene existencia meramente "intencional", relativa a una conciencia. Sin embargo, podría pensarse que Husserl admite la existencia de un ser, heterogéneo con respecto a la conciencia y por lo tanto no aprehensible por ella, aunque existente como "cosa en sí". Pero también esto lo niega Husserl. Según él, todo lo que es debe ser experimentable por la conciencia, aun cuando de hecho no haya sido experimentado por ella. Pero los seres esencialmente heterogéneos con respecto a la conciencia — como serían esas "cosas en sí" — no pueden ser experimentables por la conciencia.

En la obra de Husserl ocurren en rigor dos conceptos de mundo. Uno de ellos alude, en el sentido del realismo corriente, a la totalidad de los objetos independientes de la conciencia: concepto combatido en absoluto por Husserl. El otro, en sentido plenamente idealista, lo refiere todo a la conciencia, cuyas estructuras noéticas y noemáticas dadoras de sentido son lo único que pueda constituir un mundo: esta concepción es la que Husserl sostiene explícitamente. Pero entonces el idealismo de Husserl, con su yo amurallado en una conciencia para la que no existe lo exterior, debe necesariamente conducir al solipsismo. Recuerda en esto a la monadología de Leibniz, cuya "armonía preestablecida" tiene que ser aceptada también por Husserl

si admite innumerables mundos colocados uno junto a otro y que, aunque no puedan corresponderse — por las razones arriba mencionadas —, al menos parecen hacerlo.

Para llegar al sentido del ser, último fin que se propone Heidegger, es menester un profundizado análisis fenomenológico de la esencia del hombre, que es el único ente capaz de reconocer la esencia del ente. El análisis capta la manera de ser del hombre, que es un ente y que a la vez se capta como tal *en su existir*. La existencia constituye una unidad fenoménica (aunque consta de diversos *existentialia*) que tiene por característica estar en un mundo: en su mundo.

En *¿Qué es Metafísica?*, Heidegger vuelve a referirse al problema de la existencia relacionándolo con el del conocimiento científico. El hombre — un ser entre otros — “hace ciencia”. Este hacer ciencia equivale a la irrupción de un ente, llamado hombre, en la totalidad del ser, de tal suerte que en esa irrupción, y mediante ella, el ente irrumpe en lo que es y en como es: de esta manera el ente se revela a sí mismo.

Heidegger parece alejarse, por tanto, de todas las formas usuales del idealismo. ¿Será, pues, realista? No. Es verdad que se acerca más al realismo que al idealismo, como que defiende la posibilidad de existencia de lo real y distingue con todo rigor entre el *ente* (lo que es) y el *ser*. Pero Heidegger no se adscribe ni al realismo ni al idealismo, y a propósito del realismo declara su oposición, en el sentido de que “el realismo considera que la realidad del mundo necesita ser demostrada y que es a la vez demostrable, afirmaciones ambas que la posición existencialista niega”. La realidad, para Heidegger, no es demostrable: es una evidencia última que está más allá de toda demostración.

En resumen:

a) EL PROBLEMA DE LA REALIDAD Y DE LO REAL

En Husserl

En Heidegger

1. Realidad, lo real.
2. Lo real y la realidad son modos de conciencia.
3. Lo real, considerado objetivamente no puede ser exterior al mundo.
4. Husserl toma posición ante el problema de la realidad como problema metafísico.

1. Realidad, distinta de lo real.
2. Lo real es la cosa en sí. La realidad es un modo de existencia (estar presente).
3. Lo real, aun objetivamente, puede ser exterior al mundo.
4. Heidegger no toma posición ante el problema de la realidad como problema metafísico.

b) EL PROBLEMA DEL MUNDO

En Husserl

En Heidegger

1. El concepto de mundo es alterado en sentido idealista.
2. La conciencia pasa a ser la sustancia y fundamento del mundo.
3. El mundo es un ente fuera del cual no puede existir ninguna otra cosa.
4. El mundo resulta “intencionalmente” de estructura noético-noemáticas.

1. El concepto de mundo, también en Heidegger, es alterado en sentido idealista.
2. La existencia pasa a ser la sustancia y fundamento del mundo.
3. El mundo no excluye un ente exterior a él.
4. El mundo, como parte de la existencia, es afirmado necesaria y primariamente con la existencia misma.

c) EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA AJENA

En Husserl

1. Husserl habla de "corrientes extrañas de conciencia", de "mundo intencional" y de "corriente propia de conciencia".
2. En Husserl se concede lugar todavía a una conciencia unitaria que participa del "mundo intencional".
3. Tanto en Husserl como en Heidegger se prescinde, en gran parte, del tratamiento fenomenológico de los modos de conciencia objetivos, es decir, de los que apuntan hacia la existencia de otros sujetos en cuanto seres independientes. Por eso mismo no se ve cómo ambos filósofos, al aceptar existencias (o corrientes de conciencia) independientes, puedan pensar razonablemente una correspondencia o coincidencia entre ellas — sea en forma de "mundo intersubjetivo" o en forma de "se..." — sin caer en el solipsismo.

En Heidegger

1. Heidegger habla de "existencia impropia" (se...) y de "existencia propia".
2. En Heidegger, la *existencia* correspondiente a la *conciencia*, de Husserl, se escinde en dos mitades, de las cuales la "impropia" atestigua el fenómeno de la existencia ajena (coexistencia).

2. El problema del tiempo

Este punto es particularmente significativo en el estudio de las relaciones recíprocas entre Husserl y Heidegger.

En Husserl hay que distinguir entre un tiempo trascendente, es decir, situado más allá de la conciencia, — tiempo cósmico, objetivo o del mundo (en sí) — y un tiempo dado en forma inmediata en una conciencia. Este tiempo inmediato y evidente es el que la fenomenología analiza en primer término. Husserl lo llama simplemente *tiempo fenomenológico*.

En la experiencia interna puede presentarse fenoménicamente el tiempo trascendente; pero, en principio, no tiene sentido suponer entre la representación y lo representado una analogía de estructura que presupondría a su vez unidad de esencia.

Husserl no estudia con especial detenimiento el tiempo cósmico y los modos de conciencia correspondientes. Este aspecto de la investigación fenomenológica lo deja a Heidegger, que amplía considerablemente ese primer punto de arranque, elaborándolo por vías propias.

El autor de las *Ideas* se vuelve con mucho interés al tiempo fenomenológico, tanto más cuanto que destaca el extraordinario papel del tiempo como forma básica de la conciencia. Es "una forma necesaria de enlace entre unas vivencias y otras". Sólo la existencia de un pasado, un presente y un futuro es lo que permite captar y experimentar un "fluir de conciencia". Toda vivencia tiene necesariamente duración. Toda vivencia empieza por ser tensión hacia el futuro y pasa luego a ser pasado. Experimentamos la vivencia en el tiempo, y podemos, simultáneamente con ella, "vivir" el tiempo mismo. A la conciencia del ahora se enlaza por fuerza la del pasado inmediato, que, en cuanto conciencia, ya es también un ahora. Ninguna vivencia puede cesar sin que sobrevenga la conciencia del cese mismo y del haber cesado, y esta conciencia es, nuevamente, un ahora. El fluir vivencial es una unidad sin fin que abraza todas las vivencias de un yo puro.

Volvámonos ahora a Heidegger. Característica de toda su obra (no sólo de *Ser y tiempo*) es el querer presentarse como rigurosamente científica. Este deliberado deseo se manifiesta de modos distintos. Heidegger se crea una terminología propia (a veces demasiado propia) y toma posición frente a las ideas de los grandes pensadores — Kant, Hegel, Dilthey, etc. —. Como hemos visto, lo decisivo en su método no es sólo la fenomenología. Verdad que, como para Husserl, la respuesta al problema del ser ha de nacer y desarrollarse partiendo de la conciencia trascendental (aunque extendiéndose luego a la existencia), pero, con todo, esto se realiza de manera muy peculiar en Heidegger. Comienza por adelantar una afirmación sin haberla en rigor demostrado: un "pre-ataque" al problema. Luego trata de mostrar lo admisible o inadmisible de ese a modo de proyecto o hipótesis. El problema del tiempo, tratado en Heidegger con mucho mayor detalle que en Husserl, lo es precisamente con ese método.

Recordemos la distinción heideggeriana entre existencia humana propia y existencia humana impropia. Propia es la existencia del hombre decidido a la muerte y que enfrenta sin prejuicios su situación personal de hombre. Impropia es la existencia del que huye de sí mismo y se disipa, como ser anónimo, en la sociedad. En estas dos posibles formas de existencia se basa el característico dualismo que, en *Ser y tiempo*, atraviesa de un cabo a otro el análisis del hombre, y que en la segunda parte de la obra, en el estudio del problema del tiempo, reaparece también como principio fundamental (porque, en efecto, la existencia propia vive el tiempo de modo muy distinto que la impropia).

El núcleo de la existencia es, para Heidegger, la preocupación, que está esencialmente enlazada al hecho de encontrarse el hombre en un mundo. Sólo este "estar en el mundo" es lo que posibilita el contacto con la realidad presente, con el mundo circundante y con el de los demás hombres, y es también lo único que puede explicarnos la preocupación misma. La preocupación está siempre dirigida hacia algo. No sólo en el sentido de referirse a un objeto, sino además en el de tensión o espera de lo porvenir. También tiene sus raíces en el pasado, pues de lo contrario nunca podría captarse a sí misma en su arrojamiento en el mundo (facticidad). Y el tercer modo posible de temporalidad — el presente — también está encerrado en la preocupación, pues el contacto de ésta con lo pasado y lo futuro puede realizarse sólo mediante la actualización de uno y otro. Pero el tiempo, dice Heidegger, no es una cinta, un rollo exterior de película que, a través del presente, va desenrollándose desde el futuro al pasado. El tiempo se actualiza en el "aparato" mismo de la preocupación.

Otros caracteres del tiempo se revelan en el curso del análisis de la existencia. Tal, por ejemplo, el *éxtasis*. El significado usual de este término es el de arrobamiento: el de los santos, de los místicos, de los visionarios y profetas, es decir, de hombres cuya vida interior es *arrancada* de la actividad y pensamiento cotidianos (*éxtasis* significa en griego "desquiciamiento, salida de su lugar"). Pero Heidegger no se refiere, al hablar de éxtasis, a esa peculiar situación de ánimo, sino al acto mismo de ser "arrebataado". Pasado, presente y futuro confieren a la preocupación el poder volverse hacia algo, estar en algo, esperar algo. Revelan el tiempo como un ser que traslada la preocupación hacia un objeto o situación, pero a costa de arrancarla del centro de la existencia. Desde ese punto de vista, el tiempo sería, pues, desquiciador: "extático".

De igual modo que Husserl, Heidegger también habla de un horizonte temporal.

Pero en Heidegger no es un horizonte de la experiencia interna; no se reduce al antes, ahora y después que unifican el fluir de la conciencia. Es un horizonte que da base y sentido a la preocupación: sin "éxtasis" la preocupación no sería posible. A esta concepción de las relaciones entre tiempo y preocupación está enlazada la tesis de que el tiempo es el horizonte de toda comprensión del ser, y aun del ser mismo, pues sólo él, el tiempo, es capaz de "desquiciar" el hombre hacia el ser.

Heidegger señala otros dos rasgos esenciales del tiempo:

1. *El tiempo se realiza partiendo primariamente del futuro*, "En la enumeración de los éxtasis — dice Heidegger — hemos nombrado siempre en primer término el futuro. Esto debe significar que, en la unidad extática del tiempo primario y propio, el futuro ocupa lugar privilegiado, aunque el tiempo no consiste en una acumulación y sucesión de éxtasis..."

2. *El tiempo primario es finito*. En primer lugar, es finita la existencia: Se dirige a la muerte, que es su fin seguro e irremisible. Por eso su tiempo es también finito. El tiempo que yo "vivo" instantáneamente en mí mismo y que se va realizando en mí en el pasaje de un ahora a otro ahora, este tiempo debe terminar cuando termine yo mismo como hombre, es decir, debe terminar con mi muerte. Todo hombre siente, en su interior, que su tiempo es finito, que sus horas están contadas. Quien viva su existencia propia y quiera captarse ontológicamente a sí mismo sentirá, pues, su propio tiempo como finito.

¿Qué debe entenderse por *tiempo de la existencia impropia*? Recuérdese que esta forma de existencia es la del hombre que, huyendo de la carga del conocimiento propio y de la existencia propia, se orienta hacia las cosas, con lo que encubre sin cesar incluso la realidad de los problemas relativos a esas mismas cosas. El hombre que no se atreve a mirar de frente su propia muerte, se refugia en ese "se..." colectivo en que "se suele morir", en que la propia muerte, "nivelándose", pasa a ser un acaecimiento usual y cotidiano. Para este tipo de existencia, el tiempo se resuelve en una sucesión de horas puntuales, con los que "se cuenta" y a los que "se utiliza". Y ése es el único tiempo que miden los relojes.

Semejante forma impropia del tiempo tiene su raíz en el tiempo propio. Si la existencia del hombre no fuera esencialmente temporal, nunca podría llegar ni siquiera a la concepción impropia del tiempo. El tiempo propio es, por tanto, condición necesaria del impropio. Y es también su causa, pues su angustiosa finitud empuja a la existencia a admitir un tiempo "nivelado", infinito, despojado de toda coloración de destino individual, aplastado bajo el "nivel" de las preocupaciones diarias.

La concepción heideggeriana del tiempo impropio puede resumirse en las siguientes proposiciones:

1. El tiempo impropio deriva del propio, que es su fundamento y su causa.
2. El tiempo impropio es la "nivelación" del tiempo existencial a las cosas, a las relaciones útiles, a las pequeñas preocupaciones diarias.
3. El tiempo impropio estorba el acceso al recto conocimiento, en todas las ciencias relacionadas de algún modo con el problema del tiempo.

Veamos ahora las afirmaciones presentes en las *Ideas*, de Husserl, que han podido servir a Heidegger de punto de partida para su concepción del tiempo.

- I. En primer lugar, la *distinción entre tiempo objetivo o cósmico y tiempo*

fenomenológico. Heidegger hace suyo este dualismo, pero ilumina de manera totalmente nueva las dos formas de tiempo:

1. Ya no se refieren, en Heidegger, a la "conciencia fenomenológicamente depurada", sino a la existencia: El punto de vista fenomenológico es sustituido por el ontológico.

2. Las dos formas del tiempo constituyen una compleja y trabada estructura de la existencia, cuyos hilos va siguiendo Heidegger detalladamente.

3. Y constituyen, finalmente, un destacadísimo factor de la escisión de la existencia en propia e impropia.

II. *El tiempo cósmico*. Son indudables las relaciones entre el tiempo cósmico, de Husserl, y el tiempo impropio, de Heidegger. En ambos casos se trata de un tiempo del mundo, tiempo pretendidamente "objetivo". Pero en *Ser y tiempo* las expresiones *mundo* y *objetivo* cobran un significado muy particular, lo que determina también una concepción peculiar del tiempo objetivo. Este no es, para Heidegger, un tiempo realmente independiente del hombre, ni es tampoco el tiempo de un mundo objetivo: Hay que entenderlo más bien como un tiempo que ha sido artificialmente objetivado y "mundanizado" para regular el curso de la existencia impropia. Con lo cual Heidegger se aleja decididamente del idealismo de Husserl y entra en pleno análisis ontológico de la existencia.

III. *El tiempo fenomenológico* como forma unitaria del fluir de la conciencia. A esta idea de Husserl parece remontarse la concepción heideggeriana del tiempo propio. En efecto, Heidegger alude, al hablar de tiempo "extático" propio, a aquella forma de existencia que hace posible, en el momento actual, la aceptación de la muerte y el conocimiento del "estar arrojado en el mundo" (facticidad): forma de existencia que, por encima del ahora, revela al hombre su pasado y su porvenir, determinando por consiguiente la unidad de su destino.

En Husserl, el tiempo fenomenológico modifica y configura el horizonte de las vivencias que a través del presente van pasando sin cesar del futuro al pasado. En cambio en Heidegger el tiempo propio forma y hace posible la experiencia interna y el horizonte vivencial. Es la sola dimensión psíquica en que pueden tener lugar el "desquiciamiento" y la objetivación como modos de captación del ser. — R. L.

PSICOLOGIA CIENTIFICO - CULTURAL Y PSICOLOGIA DE LA "GESTALT" (1)

LA imposición de las categorías y métodos naturalistas a la realidad mental es procedimiento característico de la psicología clásica. Es natural que tales métodos y categorías, fundamentalmente inadecuadas a su objeto, llevaran a una incomprensión radical de la vida creadora del espíritu. De ahí tentativas como las del asociacionismo, behaviorismo, psicología sin alma, reflexología, donde el afán de explicar lo psico-

(1) Notas del seminario libre de psicología dirigido por el profesor Francisco Romero.