



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

G

# El metodo fenomenologico en heidegger y sartre.

Autor:

Penella De Silva, Christel Manolita

Tutor:

S.D

1956

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado

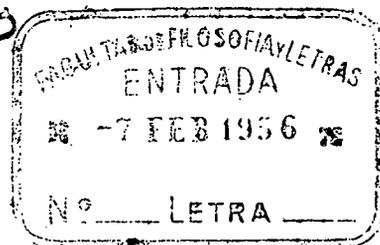


**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

D. Herrán

TEMS 18-53



Christel Manolita Penella de Silva

EL METODO FENOMENOLOGICO EN HEIDEGGER Y SARTRE

( Tesis de Licenciatura: Especialidad en  
Historia de la Filosofía Contemporánea )

Facultad de Filosofía y Letras

BUENOS AIRES, febrero 1956

EL METODO FENOMENOLOGICO EN  
HEIDEGGER Y SARTRE

## I N T R O D U C C I O N

Dice Merleau-Ponty en el prólogo a su "Phénoménologie de la perception": "La fenomenología es el estudio de las esencias y todos los problemas desembocan según ella en definir esencias: La esencia de la percepción, la esencia de la conciencia etc. Pero la fenomenología es también una filosofía que retrocoloca las esencias en la existencia y entiende que no se puede comprender al mundo y al hombre sino a partir de su facticidad... Es una filosofía trascendental que pone en suspenso, para comprenderlas, las afirmaciones de la actitud natural, pero es también una filosofía para la cual el mundo está siempre "ya ahí" antes de la reflexión, como una inalienable presencia, y cuyo esfuerzo entero busca reencontrar ese contacto ingenuo con el mundo para darle por fin una formulación filosófica" (Avant-Propos, pg. I).

Hay pues - según esta rigurosa exposición del ilustrado filósofo

francés - dos tendencias claramente divergentes dentro de la fenomenología actual: la tendencia esencialista ( o teórica, como la llama A. de Waehlens) y la tendencia existencial. La primera es debida a Husserl, la segunda a Heidegger.

En los últimos tiempos han sido varios los intentos por superar esta dualidad de concepciones, intentos todos ellos que pueden ser divididos a su vez en dos grupos. En un lado tenemos a los que extraen los elementos comunes a ambas tendencias, pero rechazan los elementos divergentes ( así el propio Merleau-Ponty) ; y en el otro, a los que no ven en esas dos corrientes dos tendencias incompatibles sino más bien complementarias por su misma oposición: Entre estos últimos, los que se esfuerzan en completar las dos tendencias - la una con la otra rectificando ambas - figura J. P. Sartre.

Sartre pertenece a la corriente existencial en tanto que como Heidegger parte de la existencia concreta, revelándose así contra la abstracción que la fenomenología pura hace de la facticidad. Pero esto no quita que se halle muy lejos de Heidegger, pues si a Husserl le reprocha el haber tomado el método por el fin y haber forjado una ontología artificial de las esencias de la conciencia pura, a Heidegger le reprocha - no menos - el haber pensado encontrar el objeto directamente, sin distancia, sin pasar por la conciencia, y haber forjado una especie de ontología natural de la existencia irreflexiva. Dicho en otras palabras: a Husserl le reprocha el fin perseguido, a Heidegger el método de investigación.

Partiendo de esta doble crítica, Sartre intenta realizar una ontología de la conciencia en situación. El objeto de su investigación, proporcionado por Heidegger, será la realidad-humana, el hombre en situación; y el método, proporcionado por Husserl, será el fenomenológico, y consistirá en definir al hom-

bre en tanto que es conciencia, centro de intenciones, poder de iniciativas etc. pero, desde luego, en tanto es todo esto en ocasión de su situación misma.

Planteada así la cuestión es fácil advertir la profunda divergencia que hay entre la concepción heideggeriana y la concepción sartriana del método fenomenológico. Y no hay que olvidar, por otra parte, que si bien Heidegger fué maestro de Sartre en muchas cosas, no fué él quien le inició en el uso del método fenomenológico. Sartre tuvo ocasión de escuchar en persona los cursos dictados sobre el método fenomenológico por su autor Husserl en la Universidad de Friburgo.

Ahora bien, antes de examinar en qué consiste ese reproche que Sartre hace a Heidegger de querer encontrar el objeto directamente, sin distancia, como está en la intención de este trabajo, necesitamos esbozar primero, por separado, el método fenomenológico en su creador Husserl, en su innovador Heidegger y en su conciliador Sartre. Porque sólo así nos será posible contemplar el problema en toda la magnitud de su planteo, de inestimable importancia para la moderna filosofía.

(1)

EDMUND HUSSERL

Bajo el poco armonioso pero preciso título "Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica" (la obra principal de Husserl desde el punto de vista fenomenológico) se halla encerrada una doble aspiración de su autor: por una parte (la primera del título), hallar una ciencia filosófica fundamental que procure un conocimiento absolutamente universal y que sirva de justificación necesariamente última para todas las <sup>ciencias</sup> ~~ciencias~~ sin excepción...

---

(1) En esta síntesis seguimos más o menos ceñidamente la obra de Theodoro Celms "El Idealismo Fenomenológico de Husserl" por parecernos su exposición clara y completa a la vez. Publicada menos de un año después de SER y TIEMPO, no cabe incluirla entre las del bloque influido por la crítica heideggeriana al método fenomenológico. En general se puede ver en ella que los discípulos de Husserl admitían plenamente el método fenomenológico, pero no todos estaban conformes en aceptar el idealismo en que paraba su maestro. Celms demuestra que considerado en sí, el método fenomenológico se halla por principio más acá de la cuestión del idealismo y del realismo. A pesar de todo, esta disputa determina dentro de la corriente "esencialista" de la fenomenología una profunda escisión, inclinándose unos por el idealismo y otros por el realismo. Entiéndase que hacemos aquí abstracción de las "Meditaciones Cartesianas" posteriores a la obra de Celms, visto que el camino de Husserl en esta obra es francamente distinto al de las "Ideas...", de modo que tener aquí en cuenta las "Meditaciones Cartesianas" sólo podría perturbar la claridad de nuestra exposición.

9

y por otra parte ( la segunda del título), fundar sobre esa ciencia una "filosofía como ciencia rigurosa", una filosofía fenomenológica. Esa ciencia fundamental sería la fenomenología en el sentido estricto de la palabra. Sobre ella funda luego Husserl su idealismo fenomenológico, como lo llama Celms. A nosotros nos interesa sólo la primera y a ella limitaremos nuestra exposición.

Es para alcanzar ese ideal de una ciencia filosófica fundamental que Husserl crea el método fenomenológico, cuya premisa básica será la de "ir a las cosas mismas", libre de todo supuesto, pues sólo así es posible hallar esa justificación absolutamente última buscada. Y si ha de ser exenta de prejuicios, sigue afirmando Husserl, la fenomenología también debería ser pre-teórica, esto es, no explicativa, pues "explicar en el sentido de la teoría es hacer concebible lo singular por la ley universal y ésta a su vez por el principio fundamental" (Investigaciones Lógicas, tomo II, pg. 26),... lo cual supone toda una serie de prejuicios, léase, todas las reglas del método deductivo.

#### LA DESCRIPCION EIDETICA

Al serle negada toda explicación, la fenomenología recurre al método ilustrativo: en ella sólo puede tratarse de una pura descripción, de una mera fijación y descripción de datos tal como se presentan éstos.

Mas ¿cómo fundar sobre una simple descripción una ciencia de validez universal, una ciencia absoluta? Una descripción empírica, individual, tal como la de Hume, conduciría irremisiblemente al escepticismo total y, por consiguiente, a la negación de esa ciencia absoluta. Por esto Husserl, refugiándose en Platón, habla de una descripción eidética.

Y es que Husserl reconoce la existencia de los "objetos universales". Existe un ser ideal ( el ser de la especie) y un ser real (el ser individual). Husserl entiende por "objeto" todo sujeto de posibles predicaciones verdaderas, independientemente de que exista en la realidad. Para él, negar los objetos universales significaría negar todas aquellas ciencias que se refieren a ellos, empezando por las matemáticas. Existen pues dos esferas del SER totalmente distintas.

Y aquí se impone hacer un breve estudio de la relación que existe entre el ser individual y la especie o ser ideal. Para encararlo, nos vamos a permitir llamar en dicha relación "camino descendente" al que conduce desde las ideas hasta los seres individuales, y "ascendente" al que desde los seres individuales nos lleva hasta la especie.

#### Camino descendente

La relación de la especie con las singularizaciones individuales no es mera matemática sino algo más, y esto precisamente es lo que aquí nos interesa. Porque si bien la relación de la especie con las singularizaciones individuales (los hechos) es la de la unidad a la multiplicidad que de ella se deriva, lo importante es que en cada una de esas singularizaciones se encuentra plena aquella unidad.

Advierte Husserl que las esencias no sólo pueden singularizarse en las intuiciones de la experiencia, es decir, en las que ponen la existencia (percepciones, recuerdos) sino también en las intuiciones "de la imaginación", que no ponen la existencia, o, dicho más claro, en las fantasías.

4

Sea cual sea el caso, lo cierto es que en todas las ejemplificaciones tenemos que habérmolas con la misma esencia numéricamente una. Ella se encuentra tan plenamente realizada en las unas como en las otras, sólo sus singularizaciones tienen diverso carácter: perceptivo, mnémico, fantástico etc. Husserl hasta llega a afirmar que como base ejemplar para la ideación, las fantasías libres son preferibles incluso a las intuiciones de experiencia (las que ponen la existencia).

La posición de una esencia no implica pues en lo más mínimo la posición de un hecho, ni, correlativamente, las puras verdades eidéticas contienen la más mínima afirmación sobre el ser individual (sobre la existencia).

Es decir que la especie puede existir sin las singularizaciones, mientras que éstas son de todo punto imposibles sin la especie. Ya veremos qué consecuencias tendrá esta preeminencia de las esencias para el método fenomenológico.

#### Camino ascendente

Pasemos ahora a considerar la relación inversa. Llamamos camino ascendente al que según Husserl conduce desde el ser individual hasta la especie ideal a través de la abstracción generalizadora (ideación o reducción eidética). Husserl entiende por abstracción generalizadora la aprehensión intuitiva de la especie (intuición eidética) y la define como un "elevarse de la intuición individual a la intuición de aquella especie por cuya singularización vale lo individual".

El papel de la intuición es pues primordial, mas cumple precisar aquí que este intuitivismo de Husserl no significa de ningún modo una desvalorización teórica del pensamiento. La mera intuición no es todavía un verdadero conocer. Lo es

recién la intuición adecuada, categorialmente informada y plenamente ajustada así al pensamiento. O, a la inversa, lo es el pensamiento que saca su evidencia de la intuición. Exponer esto aquí excedería los límites de este trabajo.

Clasificación de las ciencias eidéticas

Estamos pues ahora en condiciones de afirmar que la fenomenología debe ser una ciencia descriptiva, ¿ descriptiva de qué? descriptiva de esencias; ella es una ciencia eidética descriptiva. Mas ¿qué esencias deberá ella describir?

Yendo más lejos, Husserl distingue todavía entre las que llama esencias exactas ( o matemáticas) y las que llama esencias vagas ( o morfológicas).

Las esencias exactas se refieren a la multiplicidad finita. En esta multiplicidad finita un número finito de conceptos y de proposiciones determina completa y unívocamente la totalidad de las formas posibles en la correspondiente esfera, de suerte que en ésta nada queda abierto en principio. La geometría no necesita en absoluto aprehender, describir y clasificar las innumerables formas espaciales posibles en intuiciones aisladas; la geometría fija unas pocas clases de formas fundamentales, establece respecto de ellas los axiomas y deriva luego de un modo puramente deductivo todas las formas espaciales posibles y sus relaciones esenciales.

Pero estas esencias exactas son, según Husserl, "límites" ideales inasequibles por principio a la intuición inmediata. A ellas se llega únicamente mediante la ideación subestructivo idealizadora, en cuya explicación no se detiene Husserl. En cuanto al modo de ser expresables, las esencias exactas admiten una definición también exacta mediante conceptos ideales.

Las esencias vagas, por el contrario, se refieren a la multiplicidad infinita: no pueden en absoluto determinarse exhaustivamente partiendo de un número finito de conceptos y proposiciones. En ellas se está obligado a precisar cuáles son y cómo son los objetos singulares en la intuición. Son cognoscibles mediante la simple abstracción ideatoria, mas sólo pueden expresarse mediante conceptos descriptivos.

Cabe pues distinguir dos tipos distintos de ciencias: las CIENCIAS EIDETICAS EXACTAS, que operan con conceptos ideales y las CIENCIAS PURAMENTE DESCRIPTIVAS, con sus meros conceptos descriptivos. Indudablemente, la fenomenología pertenece a estas últimas.

LA ACTITUD FENOMENOLOGICA.-

De todo lo dicho se desprende que el método fenomenológico debe ocuparse de las esencias sobre la base de su simple "darse" en la intuición, o sea, del darse de las esencias en la intuición. Pero la descripción eidética no constituye la esencia de toda la fenomenología. Lo esencial de la fenomenología de Husserl reside más bien en que aplica el método de la descripción eidética a una esfera del ser totalmente peculiar. Esta esfera está, según Husserl, trazada de antemano por el ideal del conocimiento absoluto.

En efecto, ya la reflexión natural nos enseña que todo ser del que sabemos algo, del que podemos hablar con sentido, es objeto sabido de nuestro saber, objeto pensado de nuestro pensamiento, objeto consciente de nuestra conciencia. Y aunque nos llegase por obra de una revelación sobrenatural, esa revelación tendría que sernos hecha por medio de nuestra conciencia y sólo por ella. Nada objetivo existe para nosotros sino

en la medida y en la manera en que se muestra en nuestros modos de conciencia. Por ello, afirma Husserl, toda actitud radical y última frente a lo objetivo conduce a los modos de la conciencia.

Quando regresamos desde todo lo objetivo hasta los modos de la conciencia correspondientes, obtenemos como resultado lo que Husserl llama la conciencia pura de todo lo objetivo en el ser inmanente que es propio de ella. Esta conciencia pura es la esfera propia de la fenomenología, que puede definirse, por tanto, como la ciencia descriptiva de la conciencia pura. En este regreso intuitivo desde los momentos objetivos hasta los momentos de la conciencia correspondientes, consiste justamente la actitud fenomenológica. Mas Husserl precisa que no se trata de un regreso a los modos de la conciencia humana, pues esto no estaría de acuerdo con el ideal de una ciencia absoluta. Para Husserl se trata de los modos de la conciencia apodícticamente necesarios en general, con riguros\_a independencia de quién pueda ser el sujeto cognoscente, valorante etc.

Mas una vez asentado esto se hace necesario hallar el método adecuado que haga visible esos modos puros de la conciencia y este método es, según Husserl, la reflexión fenomenológica.

#### La actitud directa y la actitud refleja

Sabido es desde Husserl que la cualidad fundamental de la conciencia consiste en ser siempre "conciencia de algo", es decir, en referirse intencionalmente a algo. Aquello a que se refiere la conciencia llámase objeto intencional o simplemente objeto de conciencia. Conviene que nos detengamos algo en el estudio de esto si queremos comprender en qué consiste la

## reflexión fenomenológica.

La referencia intencional puede abarcarlo todo, sin restricción alguna. La conciencia puede incluso tenerse a sí misma como objeto, puede ser consciente de yí misma, tal ocurre en la actitud refleja. En la reflexión la conciencia es aprehendida objetivamente, es decir, la conciencia se capta a sí misma como objeto.

La actitud de la conciencia orientada hacia la trascendencia llámase, en oposición a la actitud refleja, actitud directa. La actitud directa es indudablemente anterior a la actitud refleja. Pero siempre puedo empezar a reflexionar y entonces tornarme consciente de mí yo, apareciendo una conciencia de la conciencia misma. Hay que distinguir pues entre las vivencias reflejadas y las vivencias reflejantes. Veamos cómo es esto.

En los actos no reflejados soy consciente sólo del objeto intencional, pero no del acto mismo, esto está visto. Mas este acto puede en principio tornarse patente, bien que sólo por medio de un nuevo acto que haga de él su objeto intencional, es decir, por medio de un acto reflejante. Pero este acto que le hace patente, él mismo no lo es... La serie gradual de las reflexiones no tiene límites. Lo que nos importa precisar aquí es que en todos los casos de reflexión, ya consten de un acto de reflexión o de una serie de ellos de cualquier grado, hay siempre en la base un acto directo y, por lo mismo, una referencia a los trascendente, mientras que, por otra parte, la situación entera culmina en un acto reflejante latente.

Reflexión natural y reflexión fenomenológica

Ahora bien, Husserl no se queda aquí sino que va más lejos todavía y distingue dos tipos de reflexión: aquella que toma partido ante lo trascendente (reflexión natural) y aquella que se lleva a cabo intuitivamente y se interesa por los modos de la conciencia, por lo inmanente nada más (reflexión fenomenológica).

La reflexión fenomenológica pura consiste en que el yo reflejante (latente) no toma partido ninguno ante las trascendencias propuestas por el yo reflejado. Ejercita la abstención frente a todas las tomas de posición ante los momentos trascendentes a fin de ganar intuitivamente la inmanencia pura. Esta abstención es llamada por Husserl epojé fenomenológica o "puesta entre paréntesis".

La eliminación no afecta al yo reflejado, sino sólo al yo reflejante, y consiste meramente en que el yo reflejante se descarga de todas las tomas de posición ante las trascendencias de los actos del yo reflejado.

A todas luces, si la actitud fenomenológica se lleva a cabo de un modo radical, queda eliminado todo lo psicológico; quedo eliminado yo mismo en cuanto soy el ser humano que lleva a cabo la actitud fenomenológica. Porque la esencia de la conciencia psicológica consiste es estar ligada a una parte determinada del mundo, a un organismo como cuerpo suyo. Bien que no por eso queda eliminado totalmente el yo: el yo reflejado y sus actos permanecen sin alteración.

En síntesis: en la reflexión fenomenológica la vuelta de la conciencia sobre sí misma para captarse objetivamente, tiene lugar - a diferencia de la reflexión natural - fuera de ella, al margen, sin toma de partido.

Ahora bien, ¿ qué es lo que obtenemos mediante esta reducción fenomenológica, puesta entre paréntesis o suspensión del juicio, como se la quiera llamar? Husserl dirá que la reducción fenomenológica nos da por resultado "el reino de la conciencia pura o trascendental como reino de un ser 'absoluto'". Es éste pues el que debe estudiar la Fenomenología ya que ella pretende ser una ciencia de validez absolutamente universal y fundamento último de todo conocimiento. El ideal de lo absoluto que se sintetizó en la divisa de "ir a las cosas mismas" condujo pues a Husserl a la conciencia trascendental cuya descripción nos propone. Estudiar cómo logra esta descripción ya no nos interesa en este trabajo. Lo que sí nos interesa ahora <sup>(es)</sup> ver las líneas generales de la filosofía de su discípulo Heidegger para poder luego comparar ambas concepciones.

Pasemos pues a considerar a Heidegger.

M A R T I N H E I D E G G E R

Como es sabido, para Heidegger la cuestión fundamental de la filosofía en general es la pregunta que interroga por el sentido del SER. Tradicionalmente este estudio del SER estuvo a cargo de una disciplina filosófica especial, la ontología, pero Heidegger no está de acuerdo ni con la manera en que era concebida esta disciplina, ni con su método de investigación.

En efecto, según Heidegger, la ontología tradicional partía en su especulación de un SER previamente establecido, de un SER predefinido, esto es, de un prejuicio acerca del SER. A más de esto, sus investigaciones, emprendidas por caminos equivocados la condujeron a un callejón sin salida, cerrado por tres afirmaciones que hicieron imposible e inútil toda ulterior investigación acerca del mismo: 1) que este concepto es el más universal y vacío; 2) que es indefinible, y 3) que es comprensible de suyo y por ende no está necesitado de ninguna interpretación.

El razonamiento tradicional venía a ser el siguiente: "El

SER es el más universal y vacío de los conceptos. En cuanto tal resiste todo intento de definición que lo derive de conceptos más altos o lo explique a partir de conceptos más bajos. El SER es indefinible. Pero, al mismo tiempo, el SER resulta para nosotros "cosa tan clara como el sol" ya que todos lo usamos constantemente y comprendemos también lo que en cada caso queremos decir con él. Luego, aunque el SER es indefinible, lo cierto es que tampoco necesita mayormente de definición, ya que es algo "comprensible de suyo". No tiene sentido preguntar por el SER... Y una vez llegada a esta conclusión, advierte Heidegger, la metafísica tradicional abandonó el camino del SER para abocarse al estudio del ENTE; dejó de ser ontología para convertirse en una metafísica óptica, aunque sin tener plena conciencia de ello.

Según Heidegger el error está en el punto de partida mismo de la filosofía tradicional. Para él "no se trata en absoluto del problema de una disciplina previamente dada", como lo había sido hasta entonces la ontología, "sino más bien, es de la necesidad objetiva de determinadas cuestiones y de la forma de tratarlas requerida por 'las cosas mismas' de dónde puede salir si acaso una disciplina".<sup>(1)</sup> Tanto la disciplina como el método han de surgir de las cosas mismas. Veamos cómo es esto.

Ante todo, afirma Heidegger, si el SER es el más comprendido de los conceptos por abarcar la totalidad de los entes y al mismo tiempo es el más vacío de ellos, por no tener ningún contenido que le sea propio... el SER, lejos de resultar algo "tan claro como el sol", viene a ser, por el contrario, lo más obscuro que puede el hombre concebir. Esa suprema universalidad junto con esa absoluta vacuidad hacen de él el más apremiante de los enigmas. Y si constantemente usamos de él y en cierto modo siempre sabemos lo que con él queremos decir, lo cierto

(1) El Ser y el Tiempo, México 1951, p. 32

16

es que esta comprensión que de él tenemos no deja de ser vaga y difusa. Hay en nosotros cierta preontológica comprensión del SER, pero, según Heidegger, ella sólo alcanza para haber posible el preguntar ontológico y para guiarnos en él, pero para nada más. Mientras esta comprensión previa no devenga explícita, el SER permanece siendo algo fundamentalmente enigmático.

Y ya es curioso advertir que para Heidegger esta afirmación, tan negativa a primera vista, viene a ser, por extraña paradoja, lo más prometedor que se ha dicho hasta ahora respecto del SER. Pues el SER, que concebido como algo luminoso y comprensible de suyo, precisamente por esa claridad nos forzaba a renunciar a conocerlo, al aparecer ahora no claro sino misterioso y oculto, vuelve a despertar en nosotros la esperanza de apresararlo y conocerlo. Porque indudablemente, si hay enigma, si el SER es algo oscuro y misterioso, ya es posible y hasta necesario buscarlo, ya es posible preguntar por él... y si es posible preguntar por él, también es posible, según Heidegger, entrever nuevos horizontes para su comprensión, como luego se verá. De lo que se trata es de plantear de nuevo la pregunta que interroga por el sentido del SER de tal modo que ella tenga sentido.

Luego el camino del SER no está cerrado ni mucho menos, y esto es lo que nos importa asentar aquí. Sólo que es menester encontrar la recta manera de acceder a él. Según Heidegger ella consistirá en dejarse guiar sencillamente por las cosas mismas tal como éstas se presentan. El método ha de ser pues no atenerse a ningún método determinado. La naturaleza misma del objeto a investigar determinará el trato que debe aplicarse.

Vemos pues que Heidegger coincide con Husserl en afirmar la necesidad de "ir a las cosas mismas" (zu den Sachen selbst). De ahí su inclinación por denominar su método como fenomenológico, aunque él bien explica que tal denominación no implica en modo alguno

17

que su tratado se adscriba a una 'posición' ni a una 'dirección' determinadas (la fenomenología de Husserl). La suya es sólo la denominación de un método: "No caracteriza el 'qué' material de los objetos de la investigación filosófica, sino el 'cómo' formal de ésta!"<sup>(1)</sup>

No basta pues decir superficialmente que la fenomenología es la "ciencia de los fenómenos" lo mismo que decimos que la biología es la "ciencia de los seres vivientes", ya que no se trata de una disciplina sino de un método.

Un primer concepto de fenomenología debe salir más bien, dice Heidegger, de la caracterización de lo mentado en las dos partes del título: "fenómeno" y "logos", y de la fijación del nombre compuesto por ambos. Y aquí hace Heidegger un análisis fenomenológico del concepto de fenómeno, análisis que nos interesa mucho seguir aquí.

#### a) El concepto de fenómeno

Fenómeno, en su primitiva significación griega designa, según Heidegger, "lo que se muestra por sí mismo", lo patente. La manzana en el árbol que se muestra como manzana es un fenómeno.

Pero, advierte Heidegger, "los entes pueden mostrarse por sí mismos de distintos modos, según la forma de acceso a ellos"; En primer lugar, hay la posibilidad de que un ente se muestre como lo que no es en sí mismo: nos encontramos entonces ante un "parecer ser..." Aunque en este caso, como en todos, sólo en tanto algo pretende mostrarse por su propio sentido, es decir, ser fenómeno, conseguirá mostrarse como lo que no es.

También puede ocurrir el anunciarse algo que no se muestra por medio de lo que se muestra: tal es el caso, dice Heidegger, de la "apariencia". La palidez del rostro, en cuanto proceso corporal

(1) Das Sein und Zeit, S. 32

ques se muestra y en tanto que es lo que se muestra, es indicio de algo que no acaba de mostrarse: la enfermedad. También en este caso, si bien aparecer no es nunca mostrarse en el sentido de fenómeno, aparecer sólo es posible sobre la base de un mostrarse algo.

Pudiera decirse que si el "parecer ser..." es la modificación privativa del fenómeno, la "simple apariencia" vendría a ser la modificación privativa de la "apariencia". En la mera apariencia se <sup>da</sup> ~~ve~~ <sup>da</sup> ~~da~~ meaos que el anunciarse algo que no se muestra por algo que se muestra como lo que no es en sí mismo, por un "parecer ser". Heidegger da el siguiente ejemplo: "a una determinada luz puede alguien presentar aspecto de tener las mejillas encarnadas, encarnado que en cuanto se muestra puede tomarse como anuncio del "ser ante los ojos" de una fiebre, indicio a su vez de una perturbación del organismo".<sup>(1)</sup>

Lo que nos interesa aquí es que tanto el "parecer ser...", como la "apariencia" y "simple apariencia" están fundados en el fenómeno, bien que de distinto modo en cada caso. Por ello, afirma Heidegger, la embrollada multiplicidad de los fenómenos (designados con los nombres de fenómeno, parecer ser..., apariencia, simple apariencia), sólo se deja desenmarañar cuando se ha comprendido desde un principio el concepto de fenómeno: LO QUE SE MUESTRA POR SI MISMO Y EN SI MISMO".<sup>(2)</sup>

Pero adelantemos aquí que éste no es sino el concepto formal de fenómeno, prescindiendo de qué pueda ser más detenidamente lo que se muestra de tal manera: un ENTE o un carácter del SER de los ENTES. Según Heidegger, si entendemos por lo que se muestra un ENTE, estamos ante el sentido vulgar de fenómeno: se refiere a todo aquello que se nos da en la sensación ( en la intuición empírica de Kant). Si, por el contrario, lo que se muestra es un carácter del SER de los ENTES, estamos ante el sentido fenomeno-

(1) *Por y Tiempo*, p. 35

(2) " " " p. 36



lo largo de los siglos al ser presentado como una "concordancia", como aquello que conviene propiamente al juicio.

"En ~~el~~ sentido más original y más puro, "verdadero", es decir, simplemente descubridor, de tal suerte que nunca puede encubrir, es el puro  $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ , el percibir, con sólo dirigir la vista, las más simples determinaciones del ser de los entes en cuanto tales. Este  $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$  no puede nunca encubrir, nunca ser falso; puede, en todo caso, quedarse en un no-percibir, un  $\alpha\phi\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ , un no bastar para el simple acceso adecuado".

La posibilidad de error ~~de~~ se debe a que el logos (permitir ver) posee la forma estructural de la síntesis ( $\sigma\tilde{\iota}\nu\tau\eta\sigma\iota\varsigma$ ). (Y aquí hay que rectificar también el sentido de esta palabra devolviéndose su significado primario de "permitir ver algo" en su estar junto con algo, permitir ver algo como algo.) El logos, en su estructura sintética, para permitir ver algo, recurre siempre a mostrar otra cosa, encerrando así la posibilidad de encubrir, la posibilidad de falsedad.

Según Heidegger, la función del logos no consiste sólo en la simple percepción sensible de algo, sino que también puede significar "percepción racional", "razón", "relación", "proporción". Con esto ensancha la concepción griega de verdad, según la cual sólo era verdadera la  $\alpha\tilde{\iota}\sigma\tau\eta\sigma\iota\varsigma$  o percepción sensible.

e) Primer concepto de la fenomenología

Relacionando ahora ambos significados, el de fenómeno como "lo que se muestra en sí mismo y por sí mismo" y el de logos como "hacer patente", "permitir ver", obtenemos que el significado de fenomenología es "permitir ver lo que se muestra tal como se muestra por sí mismo ( $\alpha\pi\omicron\varphi\alpha\tilde{\iota}\nu\sigma\alpha\iota\ \tau\tilde{\alpha}\ \varphi\alpha\iota\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$ ). Y así hemos llegado de nuevo a nuestro punto de partida, porque esa no es sino la expresión de la famosa máxima de "ir a las cosas mismas" a que aludimos al principio.

Ahora bien, la definición dada responde sólo al sentido formal de la fenomenología. Así, ciencia "de" los fenómenos quiere decir: tal forma de aprehender sus objetos. En este sentido la fenomenología ni designa el objeto de sus investigaciones, ni es un término que caracterice el contenido de ese objeto.

En atención a esto se pregunta Heidegger: "¿Tiene que desformalizarse el concepto formal de fenómeno para convertirse en el fenomenológico?... ¿Qué es lo que la fenomenología debe permitir ver?... ¿Qué es lo que es por esencia tema necesario de un mostrarse expresamente?"... Y responde: "Con evidencia, aquello que inmediata y regularmente justo no se muestra, aquello que, al contrario de lo que inmediata y regularmente se muestra, está oculto, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento".<sup>(1)</sup>

"Pero lo que en un señalado sentido permanece 'oculto' o vuelve a quedar encubierto, o sólo se muestra desfigurado, no es tal o cual ente... sino el SER DE LOS ENTES... Fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de ontología y la forma demostrativa de determinarlo... La ontología sólo es posible como fenomenología. El concepto fenomenológico de fenómeno entiende por 'lo que se muestra' el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y derivados. Y el mostrarse no es un mostrarse cualquiera, ni menos lo que se dice un 'aparecer'. El SER de los ENTES es lo que menos puede ser nunca nada 'tras de lo cual' esté algo que 'no aparezca'" (Das Sein des Seiendes kann am wenigsten je so etwas sein, 'dahinter' noch etwas steht, was 'nicht erscheint' (Sein un Zeit, pg. 36). Nada puede haber detrás de los fenómenos de la fenomenología, mas urge despejar lo que hay delante de ellos

Heidegger señala varias formas de estar encubiertos los fenómenos: pueden estarlo como todavía no descubiertos, o pueden es-

(1) *Per y Tiempo*, p. 37

22

tarlo como ya total, ya parcialmente enterrados, esto es, como revelados alguna vez pero de nuevo encubiertos, total o parcialmente. En este último caso (el más peligroso y frecuente) lo ya descubierto es aún visible pero sólo en la forma del "parecer ser...".

Vemos pues claramente que según Heidegger en la máxima 'ir a las cosas mismas', esas cosas a las que hay que ir son los fenómenos fenomenológicamente entendidos: hay que ir al ser de los entes. El punto de partida ha de ser el análisis que conduzca a través de los encubrimientos dominantes. Cuando se habla de "aprehensión y explicación 'intuitiva' y original de los fenómenos", no se trata pues ni mucho menos de una accidental 'visión' 'directa' o irreflexiva... sino de un activo buscar, ya que el SER es por principio algo oculto.

Tócanos pues ahora fijar qué es lo que así nos oculta el SER, haciéndonoslo obscuro y enigmático. Para ello hemos de retroceder algo en nuestra exposición.

Por lo pronto hemos de precisar que todo SER es siempre SER de alguna cosa, sea ésta real o irreal. Esto parece evidente. Y lo mismo ha de valer para la inversa: todo ENTE tiene siempre su SER. Pues bien, según advierte Heidegger, toda <sup>la</sup> metafísica tradicional se halla dominada por la confusión de estos dos términos: ENTE y SER. Resumiendo brevemente su historia puede decirse que ella quiso en primer lugar estudiar el SER abstractamente, a espaldas del ENTE. Mas fácil es advertir cómo ella no pudo menos que fallar en su propósito, ya que desde el momento mismo que se quiere concebir al SER separado del ENTE ya se le está dando cierta entidad, ya se lo está haciendo ENTE. Y ya vimos, por lo demás, a qué callejón sin salida fué a parar. Es así como ella viró en redondo para emprender su estudio por un nuevo camino, por el camino del ENTE, pero esta vez de espaldas totalmente al SER. Remontándose de ENTE en ENTE ella solía alcanzar algún

ENTE ABSOLUTO y máximo, al cual circunscribía su investigación. Mas he aquí que a tiempo aún para salvar la denominación de metafísica a este ente absoluto hallado tras penosa ascensión le atribuía, entre otras perfecciones la de poseer el SER en modo eminente, en poseer la plenitud del SER, hasta el punto que se terminaba por identificarlo con el SER SUPREMO. Lo cierto es que a lo largo de la historia siempre se ha atribuido al SER un determinado contenido.

Es a Heidegger a quien toca totalmente el mérito de haber vuelto a poner las cosas en su lugar al afirmar rotundamente que si bien el SER siempre se da unido al ENTE, el SER NO ES UN ENTE. Para dejar esto asentado de una vez para siempre, Heidegger denominó esta diferencia insalvable entre ENTE y SER ( la más insalvable que puede existir) con el nombre de "diferencia ontológica". Ella es el sólido cimiento de toda su filosofía.

Pero es necesario advertir que no fué la parte negativa de su descubrimiento la que mayor luz ha aportado para el esclarecimiento del problema del SER ( esto es, la parte que niega que el SER sea un ENTE), sino la parte positiva del mismo: la que dice que el SER es siempre el SER de un ENTE. Sencillamente es iluso querer desprender el SER del ENTE o viceversa. Una de dos, dice Heidegger, o estudiamos el ente en su SER y entonces hacemos ciencia, o estudiamos el SER de un ENTE, y entonces hacemos metafísica. Estos son los dos únicos caminos abiertos al conocimiento humano.

El SER viene pues a estar como enterrado en el ENTE; el misterio del SER es pura y exclusivamente con relación al ENTE. Pero si por una parte es el ENTE el que en cierto modo eclipsa nuestra comprensión del SER, también es el ENTE el único que puede darnos noticia acerca del SER. En otras palabras: es al ENTE al que debemos preguntar por su SER si queremos saber algo acerca del mismo. Para llegar al SER hemos de partir del ENTE. Por esto el concepto

vulgar de fenómeno se torna fenomenológicamente capital, como dice Heidegger. En este descubrimiento el que debe <sup>permitirnos</sup> ~~permitirnos~~ ahora plantear la pregunta que interroga por el SER de tal modo que ella tenga sentido.

Todo preguntar, si es un recto preguntar, consta, según Heidegger, de los siguientes elementos:

- 1) aquello por lo que se pregunta
- 2) aquello a que se pregunta
- 3) aquello de que se pregunta

Pues bien, la pregunta ontológica, rectamente planteada, constará de los mismos elementos que ya estamos en condiciones de precisar: ella será un interrogar por el SENTIDO del SER al ENTE, un "dirigir a través del ENTE la mirada al SER para comprender su SENTIDO, guiados por esa previa, bien que vaga comprensión que de él tenemos. Porque el preguntar también encierra esto: el tener ya cierta noción de aquello por lo que se pregunta; que nadie busca lo que ignora totalmente.

Llegados a este punto, sólo nos resta dejar asentado cuál pueda ser el ENTE ejemplar al cual nos hemos de dirigir en nuestra indagación. ¿Cuál es el ENTE más cercano a nosotros y que revele de modo más eminente su SER? Heidegger advierte que el preguntar, eso mismo que estamos haciendo ahora, no es otra cosa que un modo de SER, ¿un modo de ser de quién?, un modo de ser de este ENTE que soy yo. El preguntar de la pregunta ontológica en cuanto modo de ser de un ente esta pues determinado esencialmente por aquello que se pregunta en ella, esto es, por el SER. Luego el ENTE ejemplar al que nos hemos de dirigir en nuestra indagación somos nosotros mismos. Heidegger llega muy lejos en la realización de este programa. Aquí sólo hemos intentado hacer un esbozo del mismo que nos permita luego comparar su concepción con la de los demás fenomenólogos.

25

J E A N P A U L S A R T R E

Veamos pues ahora cómo entiende Sartre las cosas.

1) El SER y la Esencia con relación a la Apariencia

Por lo pronto Sartre comienza su exposición de su ensayo de ontología fenomenológica ("EL SER Y LA NADA") haciendo tabla rasa con el tradicional dualismo del SER y del APARECER, destruyendo así de un plumazo toda la sutil obra heideggeriana. SER es lo mismo que APARECER y APARECER es lo mismo que SER. La EXISTENCIA no es otra cosa que la serie de las APARICIONES que la manifiestan.

Según Sartre, la APARIENCIA no tiene por qué enmarcar a una realidad oculta, ella no es algo puramente negativo, algo así como una manifestación inconsistente del SER. Mientras se ha podido creer en realidades noumenales, dice, la apariencia era representada como "lo que no es el SER", como una ficción, un error... Pero una vez perdida "la ilusión de otros mundos" como la llamaba Nietzsche, ella dejó algo positivo cuya esencia es su a-

parecer, que no se opone al SER, sino que es su medida.

No hay nada tras la aparición, no hay un SER-tras-la-aparición: el SER de algo existente es precisamente su APARIENCIA. Y digamos de paso que para Sartre aparición, apariencia y fenómeno son una y la misma cosa.

Ahora bien, consecuencia inmediata de esta supresión del dualismo del SER y del APARECER debe ser, según Sartre, la supresión del dualismo de la APARIENCIA y de la ESENCIA: la apariencia, lejos de ocultar la esencia, como hasta entonces se había pretendido, la revela, ella misma es la esencia. Si la existencia es la serie de sus apariciones, la esencia es el nexo unificante, la ley manifiesta que preside esa sucesión, la razón de la serie.

Según afirma Sartre, lo mismo podrían suprimirse todos los demás dualismos tradicionales... Y es que en el fondo todas esas oposiciones (ser-parecer, esencia-apariencia, potencia-act9) interior-exterior) no son tales sino porque se fundan en un único dualismo extremo: el de lo infinito y de lo finito.

Porque, si por una parte (la del SER) el fenómeno es, como hemos visto, algo absoluto ya que se manifiesta tal como él es, por la otra (la del APARECER) el fenómeno es algo relativo "desde que aparecer supone, por esencia, alguien a quien aparece". El fenómeno es lo relativo-absoluto y es de este carácter del fenómeno donde surge la oposición de lo finito y de lo infinito.

De lo infinito porque, como dice Sartre, "la existencia no podría reducirse a una serie finita de manifestaciones, desde que cada una de ellas es una relación a un sujeto en perpetuo cambio" (SN, 13).

28

De lo finito, porque la serie total de las manifestaciones no puede nunca aparecer entera. Siendo como es infinita a lo sumo aparecerá una parte.

Nunca pues nos podrá ser develado el SER del fenómeno ( la serie total); a lo sumo podremos conocer su esencia (la razón de la serie).

Fácil es advertir la importancia <sup>que</sup> que esta conclusión ha de tener para la ontología en general. Pero a ella llega Sartre no sólo por este camino aquí expuesto, sino también por otro, no menos rico en consecuencias. Veamos pues cuál sea éste.

## 2) El SER de la apariencia y la aparición del SER

Indudablemente, dice Sartre, la apariencia, no encontrándose sostenida por ninguna existencia diferente de ella, debe tener en sí su propio SER. Este SER propio de la apariencia es el primer SER que encontramos en nuestra investigación ontológica. Es pues conveniente preguntar de qué modo nos es cognoscible este SER.

Para que sea cognoscible , el SER debe, por lo pronto, manifestarse de algún modo, esto parece evidente: <sup>no</sup> ~~no~~ podemos conocer lo que de ningún modo ~~de~~ nos muestra. ¿El SER de la APARICION es entonces él mismo una APARICION?

Bien mirado, dice Sartre, el conocimiento del SER no nos es totalmente ajeno: debe haber en nosotros una cierta comprensión del mismo desde el momento que podemos hablar de él. Parece pues necesario admitir la existencia de un FENOMENO DEL SER, de una APARICION DEL SER, que haga posible ese conocimiento que de él tenemos.

Ahora bien, este FENOMENO DEL SER así alcanzado, ¿es él ya necesariamente el SER DEL FENOMENO? ¿Hemos de admitir que el SER del fenómeno se agota y coincide totalmente con el SER fenoménico que se nos aparece? Esta es la gran pregunta que Sartre se plantea.

Recordemos que para Heidegger la realidad-humana se definía como siendo "óntico-ontológica", esto es, como teniendo en todo momento la posibilidad de rebasar el ENTE hacia su SER. Y también Husserl creía en la cognoscibilidad del SER cuando afirmaba su famoso "esse est percipi", refiriéndose al noema. Ambos pues, al tiempo que afirmaban la fenomenalidad del SER proclamaban la cognoscibilidad del mismo. Para ellos entonces el SER del fenómeno era lo mismo que el SER fenoménico que se nos aparece.

Es justamente de la crítica a esta confusión de ambos seres (el SER del FENOMENO y el FENOMENO del SER) de dónde parten las investigaciones de Sartre sobre el SER y sobre la NADA y de dónde surgió toda su ontología fenomenológica. Por esto nos ha de interesar mucho profundizar este planteo que, por lo demás, es de innegable trascendencia para la orientación de la fenomenología entera.

Ante todo, Sartre niega que el SER se refiera a una cualidad sensible o al sentido o significado de un objeto, y para negarlo se funda nada menos que en la definición del SER. "El SER no es ni puede ser nunca develado "en razón de que el SER es precisamente la "condición de posibilidad de todo develamiento", lo que hace posible que algo se muestre, que algo sea fenómeno. Al ser la condición de posibilidad de todo develamiento el SER no puede manifestarse, ya que en caso de manifestarse dejaría de ser condición para trocarse en algo condicionado que, a su vez, en caso de manifestarse, reenviaría a algo distinto de él como a su condición... no pudiendo tener nunca fin la serie de las condiciones.

Es verdad que yo puedo en todo momento rebasar esta mesa (mesa-

fenómeno) hacia su SER y plantearme la cuestión del SER-MESA ( ser-fenómeno)... pero he aquí que este SER develado no es en modo alguno el SER condición de que algo se me dé (la mesa), sino una aparición, algo develado que como tal tiene a su vez necesidad de un SER sobre cuyo fondo pueda develarse... la serie de los SERES FENOMENICOS podría prolongarse hasta el infinito sin llegar por eso nunca al SER ABSOLUTO condición del mostrarse de todos ellos.

Vemos pues claramente que el fenómeno del SER exige algo así como la transfenomenalidad del SER, que éste es el nombre que Heidegger le da. Y esta transfenomenalidad del SER no significa ni que el SER se encuentre oculto detrás de los fenómenos (como, lo pretendía Heidegger) ni que el fenómeno sea una apariencia que reenvíe a un ser distinto ( fenómeno en sentido kantiano). Sencillamente, lo que quiere decir es que si bien el ser del fenómeno es coextensivo al fenómeno, el SER del fenómeno escapa necesariamente y por entero a la condición fenoménica ( que consiste en no existir sino en la medida en que se revela). Este SER absoluto ( este SER-EN-SI, como Sartre lo llama) a la par desborda y fundamenta el conocimiento que del fenómeno tenemos.

Y es de notar que esta conclusión sobre el SER aquí alcanzada no difiere en nada de la anteriormente obtenida en nuestro razonamiento sobre lo finito y lo infinito. En ambos casos el SER se nos ha revelado como algo necesariamente inasible, en el primer caso debido a su carácter relativo... en el segundo debido a su carácter de absoluto. ?

Cabe pues ahora preguntar si no pudiendo rebasar el fenómeno hacia su SER es posible al menos rebasarlo hacia su esencia. Sartre afirma que esto es perfectamente legítimo pues el paso del objeto singular (por ejemplo este rojo singular) hacia su esencia (aquí la esencia de rojo) es paso de lo homogéneo a lo homogéneo, no habiendo dificultad para ello. Vemos pues de nuevo que el camino de la ESENCIA no nos está vedado, ya sea considerando el fenómeno desde su

aspecto relativo, tal como lo hicimos antes, ya sea considerándolo en su aspecto absoluto, como lo estamos haciendo ahora.

3) La relación del SER del fenómeno con el fenómeno del SER en la CONCIENCIA

Tócanos ahora ver cómo queda el problema del SER una vez asentada la transfenomenalidad del mismo. ¿Significa ésta acaso la negación de la ontología entera? A primera vista parecería que sí, si nos fijamos en aquello de que el SER del fenómeno es transfenomenal. Pero Sartre no se queda estancado en esta parte negativa de su descubrimiento ( como Heidegger tampoco se quedó en la parte negativa del suyo cuando asentó la diferencia ontológica), por el contrario, Sartre se agarra a lo único positivo que hay en todo esto, y es que si algo podemos saber acerca del SER esto sólo será posible consultando a ese ser fenoménico que se nos muestra, aunque tan sólo sea para alcanzar aquel conocimiento que antes mencionábamos y que decía que ese ser absoluto "ES".

Lo primero entonces que deberá precisar toda investigación ontológica es la relación exacta que une el FENOMENO DEL SER con el SER DEL FENOMENO. Esta es la tarea que Sartre emprende.

Para seguirle conviene entonces recordar aquello que decíamos al principio acerca del SER y del APARECER. SER y APARECER son una misma cosa, pero así como el primer término alude al carácter absoluto del FENOMENO, el segundo alude más bien al carácter relativo del mismo: todo aparecer supone siempre alguien a quien aparece.

Hemos pues de introducir un nuevo factor en nuestro análisis, factor que es precisamente ese término correlativo de todo aparecer, ese alguien a quien ya no podremos en adelante ignorar. Este alguien no es otro que la CONCIENCIA. Es en la conciencia en donde hemos de buscar el punto en que se tocan ambos seres, el absoluto y el rela-

tivo o fenoménico, ya que es en ella de dónde surge la diferencia entre los mismos: Ella nos revela el FENOMENO DEL SER al mismo tiempo que ella capta el SER DEL FENOMENO, no en sí mismo, pero sí como la inalienable objetividad que ella de él tiene.

Bueno es que veamos esto más despacio.

Sabido es desde Husserl que " toda conciencia es siempre conciencia de alguna cosa". Esto quiere decir, conforme al principio de intencionalidad, no que la conciencia tenga siempre un cierto contenido, que esta es la imagen tradicional que <sup>de</sup> ella se nos da, sino que ella es siempre "posición" de un objeto trascendente. Sartre dice que la filosofía debe expulsar de una vez las cosas de la conciencia para restablecer por fin la verdadera relación que ella tiene con el mundo: a saber, que la conciencia es POSICIONAL del mundo. Toda conciencia es posicional en la medida que ella se trasciende para alcanzar un objeto al mismo tiempo que ella se agota en esa posición misma: "todo lo que hay de 'intención' en mi conciencia actual está dirigido hacia afuera, hacia la mesa; todas mis actividades judiciales o prácticas, toda mi afectividad del momento, trascendiéndose, ven la mesa y se absorben en ella. Por lo tanto la condición necesaria y suficiente para que una conciencia cognoscente sea conocimiento de su objeto, es que ella sea conocimiento de sí misma como siendo ese conocimiento." ( SN. 26 )

Toda conciencia del mundo es entonces al mismo tiempo conciencia de la conciencia. Mas ¿cómo hemos de comprender esta última? Sartre anota el peligro que encierra el considerarla como un conocimiento de conocimiento, una especie de idea de la idea: en este caso tendríamos una conciencia posicional de la conciencia misma, un conocimiento de la conciencia en la reflexión, con lo cual no habríamos adelantado nada ya que se haría necesario un tercer término... y así en adelante.

El dilema sería éste: o nos detenemos en un miembro cualquiera de la serie... y entonces es la totalidad del fenómeno la que cae en lo desconocido ya que siempre tropezamos con una reflexión no consciente de sí y término último... o bien afirmamos la necesidad de una regresión al infinito, lo cual sería absurdo.

Husserl, que había estudiado en las "Ideas..." la conciencia desde el punto de vista del conocimiento, cayó en semejante regresión, como ya vimos, mas no debió desconocer el argumento sartriano en contra de ella pues ya había sido formulado por su maestro Brentano como una de las pruebas en contra de la existencia del inconsciente. Según Sartre hemos de abandonar el primado del conocimiento si queremos llegar al conocimiento en su ser.

La conciencia de sí no es conocimiento, en ella no se da la dualidad cognoscente-conocido; ella debe ser más bien, dice Sartre, "relación inmediata y no cognoscitiva de sí misma". Toda conciencia de un objeto es ya conocimiento de sí misma, sin necesitar la menor reflexión. Esto lo expresa Sartre diciendo que "toda conciencia posicional del objeto es al mismo tiempo conciencia no-posicional (no-tética) de sí misma". Bien mirado, apunta Sartre, es justamente "la conciencia no-reflexiva la que hace posible la reflexión. Hay un cogito prerreflexivo que es la condición del cogito cartesiano". (SN, 18 )

La conciencia no puede revelar una cualidad objetiva del mundo sin revelarse a sí misma en su propia operación revelante: "La conciencia primera de la conciencia... forma una unidad con la conciencia de la cual ella es conciencia. De un solo golpe se determina como conciencia de la percepción y como la percepción misma..."(SN

Pues bien, según Sartre, esa conciencia (de) conciencia es la subjetividad absoluta, es la inmanencia de sí mismo, y a ella podría aplicarse todo lo antedicho acerca del FENOMENO. También en

ella se da la identidad de la APARIENCIA y de la EXISTENCIA. La conciencia existe en la medida en que ella se aparece... pero, como en el caso del fenómeno, su ser no se agota en la multitud de las vivencias y manifestaciones, sino que los rebasa... También el SER de la CONCIENCIA es TRANSFENOMENAL. En la conciencia de sí mismo, en la autoconciencia es donde este ser es percibido, bien que no se agote en la misma, sino que la rebasa. y fundamenta.

Falta pues ahora preguntar si el SER de la conciencia es el mismo SER del fenómeno...

Ya vimos cómo el SER de la conciencia era intencional... Ello quiere decir que ella no es nada si ella no es intuición revelante. "La subjetividad absoluta no puede constituirse sino frente a algo reglado... la inmanencia no puede definirse sino en la aprehensión de algo trascendente... la conciencia implica en su SER un SER no consciente y transfenomenal... que se da como existente ya cuando ella lo revela" (SN, 32 ).

En consecuencia, "el mundo no es fenomenal, no es sólo mundo-para-nosotros, sino que el ES, el ES-EN-SI, existe independientemente de la conciencia, no es reductible a ella. Y la conciencia misma tampoco es fenomenal: ella es subjetividad absoluta, irreductible al modo de ser del mundo", ella es SER-PARA-SI.

4) La relación del SER-EN-SI y el SER-PARA-SI

Y es así como se nos plantea un nuevo problema: el de la relación o comunicación de estos dos tipos de SER (el ser-en-sí del fenómeno y el ser-para-sí de la conciencia). Según Sartre, esta relación no podrá ser establecida sino mediante un retorno a lo concreto: el SER-EN-SI y el SER-PARA-SI considerados en sí mismos y aisladamente son puras abstracciones. Lo concreto sólo podrá ser la totalidad sintética de la cual tanto la conciencia como el fenómeno constituyen sólo momentos. Lo concreto es el hombre en el mundo, el hombre en situación. Estudiar la

relación entre ambos seres es lo que toca a la Fenomenología. Es así como Sartre ha ampliado enormemente la esfera de estudio de la misma, bien que quitándose ese carácter de absoluto que sus predecesores quisieron darle. Lo cierto es que su filosofía resulta más accesible y por momentos parece que también menos artificial que la de éstos. Pero no nos detengamos en valoraciones precipitadas y pasemos ya a considerar el tema que nos interesa y que nos ha exigido esta larga preparación.

E L M E T O D O F E N O M E N O L O G I C O E N  
H E I D - E G G E R Y S A R T R E

Luego de esta aridísima pero indispensable exposición del punto de partida de la filosofía de nuestros dos autores Heidegger y Sartre, así como también de la de su común maestro Husserl, creemos estar en condiciones de comparar sus respectivas concepciones del método fenomenológico.

1.- Una misma divisa: "ir a las cosas mismas"

En efecto, de nuestra exposición salta a la vista que el punto de coincidencia y el punto de divergencia entre los tres (Husserl, Heidegger y Sartre) es uno y el mismo: todos parten de la divisa de "ir a las cosas mismas" (zu den Sachen selbst), pero he aquí que cada uno lleva a cabo esta búsqueda en una dirección distinta. Y es que, en verdad, nunca se ha visto premisa más prometedora y alegre... bien que tampoco se ha visto otra más oscura y problemática, como punto se verd

Aparentemente, el acuerdo entre nuestros tres filósofos llega algo más lejos: todos ellos coinciden en denominar a esas cosas mismas a las que hay que ir con el nombre de "fenómenos" y en definir a éstos como "lo que se muestra por sí mismo y en sí mismo". Además, el nombre

que dan al método que estudia los fenómenos es el de "método fenomenológico" y el que dan a la disciplina que se ocupa de ellos es el de "Fenomenología. Esa misma nomenclatura la encontramos repetida tanto en Husserl, como en Heidegger y Sartre, pero fuerza es decir que en cada caso designan cosas bien distintas.

Y es que una vez fijado este concepto formal de fenómeno (lo que se muestra por sí mismo) queda completamente en suspenso la pregunta de qué es lo que se muestra de tal manera. Es aquí donde comienzan las divergencias.

Como vimos, Heidegger distingue, según su contenido, dos tipos de fenómenos. Cuando lo que se muestra es un ENTE estamos ante el concepto vulgar de fenómeno ("lo que se muestra" simplemente), y cuando lo que se muestra es un carácter del SER de los ENTES, estamos ante el concepto fenomenológico de fenómeno ("lo que se muestra en sí mismo y -por sí mismo"). La Fenomenología se ocupa de los fenómenos fenomenológicamente entendidos.

También Husserl distingue entre fenómenos reales y fenómenos trascendentales. Para él la fenomenología no es una ciencia eidética de los fenómenos reales (fenómenos físicos, psíquicos, históricos), sino que es una ciencia eidética de los "fenómenos trascendentalmente reducidos", que son los únicos que subsisten en la conciencia trascendental.

2.- Distintas direcciones en la investigación: dirección inmanente y dirección trascendente.

La fenomenología busca pues una verdad trascendental; por encima de la REALIDAD coloca la POSIBILIDAD. Heidegger y Husserl están perfectamente de acuerdo en esta necesidad de rebasar el ENTE (lo real) hacia su condición de posibilidad (lo trascendental).

Lo que ocurre es que ambos realizan este rebasamiento en direccione

diametralmente opuestas: Husserl coloca esa condición de posibilidad en la inmanencia pura, en la conciencia trascendental; Heidegger, en cambio, la coloca en la trascendencia.

Veamos más detenidamente cómo ocurre esto.

Husserl, de acuerdo con el principio de intencionalidad, afirma que nada objetivo existe para nosotros sino en la medida y en la manera en que se muestra en nuestros modos de conciencia. Luego toda actitud radical y última frente a lo objetivo, conduce necesariamente a los modos de conciencia. De esto, como observa Sartre, a afirmar el famoso "esse est percipi" (idealismo) y concebir que la condición de todo develamiento está en la conciencia, sólo media un paso. Bien entendido que no se trata aquí de la conciencia psicológica, sino de la conciencia trascendental: sólo ésta es absolutamente en sí misma y por sí misma, La existencia del mundo y del yo empírico no es más que un presupuesto entre tantos y, por lo tanto, sucumbe a la epojé fenomenológica. La Fenomenología estudia pues la esencia de ese SER absoluto que es la conciencia pura trascendental.

Heidegger, en cambio, entiende ~~el~~ asunto de un modo mucho más sencillo. El sentido y fundamente de todo lo que de algún modo se muestra, esto es, la condición de posibilidad de todo develarse, es el SER; cada objeto (ENTE) tiene en sí mismo su razón de ser y sentido: basta aguzar la vista y analizar adecuadamente para que el SER del objeto surja vigoroso ante la vista, pues éste se manifiesta tan pronto como no lo encubren las sombras de la apariencia. Hay pues un SER absoluto trascendental cognoscible directamente, y ese es el que, según Heidegger debe estudiar la Fenomenología.

3.- Imposibilidad de un conocimiento trascendental

Réstanos ahora ver la posición de Sartre. Sartre, al igual que Heidegger, también coloca la "condición de posibilidad de todo develamiento" en el SER, pero es más pesimista que éste acerca de su accesibilidad. Porque, si el SER del fenómeno fuese también un fenómeno, es decir,

si el SER del fenómeno se mostrase de alguna manera ¿no requeriría otro SER previo que fuese la condición de posibilidad de su develamiento? Según Sartre no tiene sentido querer que el SER se muestre, pues la cadena de seres sería infinita, no siendo ninguno de ellos el SER básico condición del mostrarse de los demás SERES fenoménicos.

Y no es que Sartre niegue la existencia de un fenómeno del SER tal como lo quiere Heidegger; lo que niega es que ese SER fenoménico que se nos muestra sea el SER-EN-SI condición de posibilidad de todo develamiento. El SER-EN-SI es transfenomenal... Y lo mismo dice del SER de la conciencia trascendental de Husserl: también el SER-PARA-SI de la conciencia es transfenomenal.

Vemos pues que para Sartre no tiene sentido hablar de fenómenos reales o vulgares y fenómenos trascendentales o fenomenológicos: todos los fenómenos tienen igual jerarquía. Dice en alguna parte: "las apariciones que manifiestan la existencia no son ni interiores ni exteriores: ellas se equivalen mutuamente, reenvían todas a otras apariciones y ninguna de ellas es privilegiada" (SN, 11).

Lo curioso es observar que con esto no se destruye la definición de "fenómeno". Para Sartre "fenómeno" sigue siendo "lo que se muestra en sí mismo y por sí mismo", bien que para él esta definición tenga muy distinto significado que para sus predecesores, si es que no significa todo lo contrario. Y es que según él, el SER trascendental (la "cosa misma" de Husserl y Heidegger), por lo mismo que es trascendental, es lo que en sí mismo justo "no se muestra"... al tiempo que para él, todo lo que se muestra (lo que él llama "las cosas mismas"), por lo mismo que se muestra, se muestra por sí y en sí, pues SER es lo mismo que APARECER y APARECER es lo mismo que SER. Luego todo lo que de algún modo se muestra es fenómeno para la fenomenología y añadir lo de "en sí mismo y por sí mismo" viene a ser una tautología.

Si esta vendría a ser brevemente la crítica que Sartre hace a sus

predecesores con relación al SER, no menos grave es la que les hace en lo que respecta al APARECER. Es ésta la que debemos analizar ahora.

4.- Doble imposibilidad de una "ontología de la conciencia pura" y de una "ontología del objeto puro"

a) Crítica a Husserl: Según Husserl, la conciencia puede, mediante un simple cambio de perspectiva (reducción fenomenológica) instalarse en un plano trascendental... y a raíz de este cambio, el mundo no sólo deja de ser tema de mi investigación, sino que se convierte en un mundo para mi conciencia. La conciencia existe absolutamente en sí misma y para sí misma, es lo absoluto, y el ser de ese mundo no es más que "aquello que se me aparece, aquello que me es presentado, aquello de que en algún modo soy consciente" (Epílogo)... Con esto, afirma Sartre, Husserl es infiel a su propio principio de la intencionalidad, según el cual "toda conciencia es siempre conciencia de alguna cosa". Según Sartre esta definición puede ser tomada en dos sentidos diferentes: o bien entendemos por ello que la conciencia es constitutiva del SER de su objeto, o bien significa que la conciencia en su naturaleza más profunda es relación a un objeto trascendente. La primera acepción de la fórmula se destruye a sí misma; dice Sartre: Ser conciencia de alguna cosa significa ser frente a una presencia concreta y plena que no es la conciencia..." (SN.31). "Jamás lo objetivo podrá salir de lo subjetivo, ni lo trascendente de lo inmanente, ni el SER del NO SER"(SN, ... Porque la conciencia sea conciencia de alguna cosa, no por esto la trascendencia ha de ser una estructura constitutiva de la misma. Lo que ocurre es que Husserl ha desconocido el carácter esencial de la intencionalidad. "La ~~int~~ conciencia es un SER que implica un SER distinto de él".

b) Crítica a Heidegger: Inversamente, es totalmente vano querer aprehender lo no reflejado como tal, es decir, suprimir la dimensión de conciencia, ya que todo lo que se me da se me da a través de la misma. Heidegger habla de una comprensión preontológica... mas Sartre afirma que por muy inmediata que sea la comprensión vivida de sí misma que

caracteriza a la "realidad-humana", todavía faltan para que sea comprensión, que ella se capte a sí misma en tanto que comprensión... Esta exigencia no puede ser eludida: lo puramente irreflexivo es tan inaccesible a la filosofía como lo, puramente trascendental.

Queda pues claramente asentado que tan imposible es una ontología de la conciencia pura (tal como lo entiende Husserl) como una ontología del objeto puro (tal como lo pretende Heidegger). Un resumen de todo esto lo tenemos en la crítica que hace Sartre a los diversos usos del cogito: "Descartes había interrogado (al cogito) sobre su aspecto funcional: 'yo pienso', 'yo dudo', y por haber querido pasar sin hilo conductor desde ese aspecto funcional a la dialéctica existencial (ergo sum) ha caído en el error sustancialista. Husserl, advertido por ese error, permaneció miedosamente en el plano de la descripción funcional; por este hecho jamás ha sobrepasado el plano de la descripción de la apariencia en tanto que tal, sino que se ha encerrado en el cogito, por lo que merece ser llamado a pesar de sus protestas, fenomenista más que fenomenólogo... y su fenomenismo colinda a cada paso con el kantiano. Heidegger, a su vez, al querer evitar este fenomenismo de la descripción que conduce al aislamiento megárico y antidialéctico de las esencias aborda directamente el análisis existencial, sin pasar por el 'cogito'" (SN, 16)... privando así a la realidad-humana de su dimensión de conciencia.

#### 5.- La solución de Sartre

¿Cuál será pues la solución que Sartre da al problema del cogito? Sartre afirma sencillamente que si bien es necesario partir del mismo (contrariamente a lo que pensara Heidegger), no es lícito por esto permanecer encerrado en él (como lo hiciera Husserl): "A decir verdad, dice, es necesario partir del cogito, pero se puede decir de él, parodiando una fórmula célebre, que él conduce a todo, con tal de que se salga de él."

Y es que ~~no~~ el SER-EN-SI del objeto logra justificar por sí mismo su presencia, ni el SER-PARA-SI de la conciencia logra por sí mismo rendir cuenta de su existencia. A la vez que son en sí, ambos términos revelan su propia insuficiencia, remitiendo el uno al otro para su comprensión. Este es el último fundamento de aquello que decíamos de que el fenómeno es lo relativo-absoluto: relativo en su APARECER, absoluto en su SER.

Husserl y Heidegger, cegados por su ideal de lo absoluto, no alcanzaron a ver esta doble dimensionalidad del fenómeno, aunque la estaban palpando a cada paso. Para ellos el fenómeno era lo absoluto nada más ... y como ambos colocaban este absoluto en distinto lugar, sus filosofías resultaban ser opuestas y contradictorias entre sí.

Lo que observa Sartre es que una vez admitido el carácter relativo del fenómeno, a la vez que el carácter absoluto del mismo, esta contradicción manifiesta entre ambas filosofías desaparece totalmente hasta el punto de que la una resulta ser el natural complemento de la otra... No que sean conciliables entre sí; de lo que se trata más bien es de aceptar las dos en su misma oposición. Esto es lo que hace Sartre cuando a la tendencia "esencialista" de Husserl opone la consideración de la existencia de las esencias... y a la tendencia "existencial" de Heidegger, opone la consideración de la esencia de la existencia. Es así como su filosofía resulta ser una FENOMENOLOGIA ESENCIALISTA en la cual la esencia misma de la conciencia no es válida si no con su manera de ser en el mundo y viceversa, en la cual la esencia del mundo no es válida sino relacionada con la esencia de su darse en la conciencia. Porque ya habíamos visto cómo para Sartre el camino abierto a la descripción era el de la ESENCIA y no el del SER, como Heidegger lo pretendiera.

IR A LAS COSAS MISMAS

Consideradas así las cosas, la filosofía de Sartre tiene un fundamento ciertamente sólido con relación a sus predecesores. Las críticas que a ellos hace y sobre las cuales se basa parecen ser consistentes, al mismo tiempo que se apunta el mérito de haber sabido valorar y aprovechar los aciertos que ellos sin duda tuvieron. Sólo cabe que nos preguntemos ahora si esta crítica que Sartre hace es bastante profunda y de raíz para que sea definitiva.

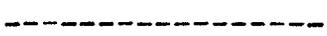
Como hemos visto, toda la crítica sartriana a Heidegger gira en torno al concepto de "fenómeno", a la discusión de lo que sean esas "cosas mismas" a las que hay que ir. Bien mirado, las distintas corrientes fenomenológicas existentes se fundan precisamente en las distintas interpretaciones a que dicho término puede dar lugar. Ello nos hace pensar que el problema es más hondo de lo que parece. ¿No será que esa falta de luz en lo que respecta a la dirección a seguir

es trasunto de una ignorancia mayor que a todos envuelve por igual y que se refiere al propósito inicial que alienta su empeño? Porque todos sin discusión se proponen llevar a cabo la famosa premisa de "ZU DEN SACHEN SEBBST GEHEN" sin reparar bien en lo que esto implica. ¿Qué es lo que se nos propone con estas breves palabras?

A nuestro parecer hoy en día, a raíz de la multiplicidad de corrientes fenomenológicas, lo que está en crisis es precisamente la tan mentada premisa, no tanto como el concepto de fenómeno. Ella es a la vez la piedra de toque y la piedra de escándalo de la moderna filosofía. Es la piedra de toque porque dentro de ella se desarrolla el programa entero de la Fenomenología: ésta no quiere rebasar los límites que aquélla le propone. Pero, al mismo tiempo, ella es piedra de escándalo ya que todavía no nos ha sabido revelar su secreto. Una de dos, o la premisa ha sido hasta ahora mal interpretada o ella es de por sí insuficiente para fundamentar toda una filosofía. Nosotros no estamos aún en condiciones de contestar a esta pregunta, pero sí nos atrevemos a señalar la urgente necesidad de su planteo. No es que queramos desvalorizar el estimable esfuerzo hecho por la filosofía contemporánea, lo único que queremos es llamar la atención sobre un problema hasta ahora descuidado.

Esta es pues la tarea que proponemos a la Historia de la Filosofía Contemporánea como resultado de nuestro trabajo: analizar su premisa básica de "IR A LAS COSAS MISMAS" para ver si la misma tiene sentido.

*Christel M. Penella de Silva*



B I B L I O G R A F I A

- Teodoro Celms - "El idealismo fenomenológico de Husserl"  
(Madrid, 1944, trad. Gaos)
- Martin Heidegger - "El Ser y el Tiempo" ( Méjico, 1951,  
trad. Gaos)
- Jean Paul Sartre - "El Ser y la Nada" (Buenos Aires, 1954 ,  
trad. Virasoro)

I n d i c e

	Pg.
INTRODUCCION .....	1
EDMUND HUSSERL.....	4
MARTIN HEIDEGGER.....	14
JEAN PAUL SARTRE.....	25
EL METODO FENOMENOLOGICO EN HEIDEGGER Y SARTRE	35
IR A LAS COSAS MISMAS.....	42
BIBLIOGRAFIA.....	45