

R.32702

# EL CONOCIMIENTO METAFÍSICO

## FENOMENOLOGÍA RADICAL VERSUS POSMODERNIDAD

028 498

3 - 06 - 04

Alena de la Torre

Fdo: Manuel Calvo Jiménez  
Doctorando

X 70 7A. 099

Manuel Calvo Jiménez

Depto. de Metafísica y Corrientes Actuales de Filosofía

Director: Dr. D. José Villalobos Domínguez

Fac. de Filosofía de Sevilla

Director de Tesis  
J. Villalobos

Fdo: José Villalobos

Facultad de Filosofía

010605459

b 16 561 223

a. 20573534



FACULTADES DE FILOSOFÍA Y PSICOLOGÍA  
FACULTAD DE CC. EE. (PEDAGOGÍA)  
BIBLIOTECA  
c/. Camilo José Cela s/n  
Tfno. 954 55 76 61 - 2  
FAX 954 55 76 62  
41018 - SEVILLA

TD FA 099

Doy mi autorización a la Biblioteca de esta Facultad para que mi Tesis Doctoral

*Conocimiento metafísico fenomenológico  
radical versus posmodernidad*

sea consultada, según la modalidad abajo indicada:

- Préstamo Interbibliotecario
- Reproducción parcial
- Reproducción total

Firmado:

*Manuel Calvo Jiménez*

*enviado e-mail 13-09-05*

... *Sevilla* ..... a *13* de ..... *Septiembre* ..... de 2005

Asunto: Autorización consulta tesis

De: "Manuel Calvo" <mcalvoj@hotmail.com>

Fecha: Tue, 13 Sep 2005 09:27:56 +0000

PARA:: mgallego@us.es

Estimado/a:

Mi nombre es Manuel Calvo Jiménez. Leí mi tesis doctoral en la Facultad de Sevilla el 18 de octubre de 2004 (si no me falla la memoria). En marzo recibí una carta suya solicitando mi autorización para que dicha tesis pudiera ser consultada en la Biblioteca y por ello le envío este correo.

Doy mi autorización a la Biblioteca de esta Facultad (de Filosofía y Psicología de Sevilla) para que mi Tesis Doctoral "EL CONOCIMIENTO METAFÍSICO -Fenomenología radical versus posmodernidad-" sea consultada según la modalidad de REPRODUCCIÓN PARCIAL.

## ÍNDICE GENERAL DE CONTENIDOS:

<b>I. EL CONOCIMIENTO METAFÍSICO</b>	<b>EN NUESTRO</b>
<b>TIEMPO.....</b>	<b>6</b>
§1. LA POSMODERNIDAD FRENTE A LOS DOS PILARES DE LA “NUEVA” METAFÍSICA.....	6
§2. LA NECESIDAD DE REALIZAR UNA RECONSTRUCCIÓN RADICAL DE LA FILOSOFÍA.....	9
§3. LA DIFICULTAD DEL CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD... 13	13
§4. DOS POSTURAS CONTRARIAS:.....	15
§5. EL PESIMISMO ESCÉPTICO RADICALIZADO EN LA POSMODERNIDAD.....	22
1. LA POSMODERNIDAD COMO PÉRDIDA DE UNIDAD.....	24
2. EL PRINCIPAL PROBLEMA: LA LEGITIMACIÓN.....	25
3. LOS JUEGOS DEL LENGUAJE.....	28
4. AMPLIACIÓN DEL CONCEPTO DE “SABER”.....	30
§6. EL OPTIMISMO CONFIADO O LA FILOSOFÍA TRADICIONAL.....	32
1. LA BÚSQUEDA DE LA UNIDAD PREEXISTENTE.....	33
2. LA LEGITIMACIÓN, BASADA EN LA EVIDENCIA (NO SIEMPRE EMPÍRICA).....	35
§7. EN BUSCA DE UNA NUEVA FILOSOFÍA.....	40
1. LA FILOSOFÍA “ <i>MORE RADICALE</i> ”.....	41
2. UN VOTO DE CONFIANZA EN LA POSMODERNIDAD.....	43
3. CRÍTICA PERSONAL A ESTAS DOS PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS.....	44
4. UN ANTICIPO DE NUESTRO MÉTODO FILOSÓFICO.....	45
 <b>II. VUELTA A LAS RAÍCES HISTÓRICAS DEL CONOCIMIENTO METAFÍSICO: EL “SER” Y EL “EGO TRASCENDENTAL”.....</b>	 <b>48</b>
§8. NUESTROS DOS PILARES HISTÓRICOS: GRECIA Y LA FENOMENOLOGÍA.....	50
1. LA ANTIGÜEDAD GRIEGA COMO NUESTRO PUNTO DE PARTIDA MÁS ORIGINARIO.....	50
2. LA FENOMENOLOGÍA: ESTRUCTURA BÁSICA DE NUESTRA INDAGACIÓN.....	53
§9. LOS PROBLEMAS DE LA INTERPRETACIÓN.....	54
1. LA POSIBILIDAD DE INTERPRETAR EL PASADO.....	54
2. LAS DIFICULTADES ENCONTRADAS EN LA INTERPRETACIÓN DEL PASADO.....	57
3. LAS CONDICIONES DE LA INTERPRETACIÓN.....	58
4. CONCLUSIONES.....	60
A. PARTE PRIMERA. PARMÉNIDES: PILAR LÓGICO DEL CONOCIMIENTO METAFÍSICO.....	62
§10. LOGOS <i>VERSUS</i> EMPÍRÍA.....	62
§11. LA INTERPRETACIÓN CLÁSICA DE PARMÉNIDES.....	65
§12. DIFICULTADES DE INTERPRETACIÓN.....	71
1. EL PROBLEMA DE LA COSMOLOGÍA.....	73
2. EL PROBLEMA DEL SUJETO DEL “QUE ES”.....	80
3. CONCLUSIÓN.....	87
§13. PRIMERAS CONCLUSIONES.....	89
B. PARTE SEGUNDA. HUSSERL: PILAR METODOLÓGICO DEL CONOCIMIENTO METAFÍSICO.....	95

§14. BÚSQUEDA DE UNA SOLUCIÓN PERSONAL. JUSTIFICACIÓN DEL MÉTODO.....	95
1. PRESENTACIÓN DEL MÉTODO CARTESIANO-HUSSERLIANO.....	95
2. LA IDONEIDAD DEL MÉTODO PARA NUESTRAS PRETENSIONES.....	101
I. ANTECEDENTES DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO.....	104
§15. DESCARTES, PRECURSOR DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO.....	104
1. EL MÉTODO RACIONAL: LA DUDA METÓDICA.....	104
2. APLICACIÓN CARTESIANA DEL MÉTODO.....	107
3. APORTACIONES CARTESIANAS.....	115
4. ERRORES CARTESIANOS.....	117
II. EL HUSSERL DE "LA CRISIS": CULMINADOR DEL MÉTODO DE LA DUDA.....	122
§16. BÚSQUEDA DE UNA EVIDENCIA APODÍCTICA: CONTINUACIÓN DEL MÉTODO CARTESIANO PARA FUNDAMENTAR EL CONOCIMIENTO OBJETIVO.....	122
§17. LA EPOJÉ COMO BASE PARA UN CAMBIO RADICAL DE ACTITUD. LA ACTITUD TRASCENDENTAL COMO META (SUJETO TRASCENDENTAL).....	125
§18. LA EPOJÉ DE LA CIENCIA Y EL CONOCIMIENTO OBJETIVOS: TODO ES SUBJETIVO-RELATIVO.....	130
§19. EL RESIDUO DE LA PRIMERA EPOJÉ: MUNDO DE VIDA PRE- Y EXTRACIENTÍFICO.....	135
§20. OPOSICIÓN DEL PSICOLOGISMO A LA TAREA HUSSERLIANA: RELATIVISMO ESCÉPTICO.....	141
1. PSICOLOGISMO Y ANTIPSICOLOGISMO:.....	143
§21. CRÍTICA DE HUSSERL AL PSICOLOGISMO.....	146
1. CONSECUENCIAS LÓGICAS DEL PSICOLOGISMO:.....	146
2. PSICOLOGISMO COMO EMPIRISMO Y RELATIVISMO ESCÉPTICO:.....	147
3. IDEALIDAD SUPRATEMPORAL DE LA VERDAD EN HUSSERL:.....	152
§22. LA NECESIDAD DE UN CAMBIO RADICAL DE ACTITUD: LA EPOJÉ TOTAL.....	155
1. EPOJÉ TOTAL (O EPOJÉ TRASCENDENTAL) DE LA ACTITUD NATURAL.....	156
2. LOS "FENÓMENOS" COMO <i>APARICIÓN</i> .....	160
3. ACLARACIÓN SOBRE LA IDENTIDAD DE LA SUBJETIVIDAD OBTENIDA TRAS LA EPOJÉ TOTAL.....	165
4. LOS TRES RESIDUOS FENOMENOLÓGICOS TRASCENDENTALES: POLO-SUBJETIVO, POLO-OBJETIVO E INTENCIONALIDAD.....	172
§23. DESCRIPCIÓN DEL MUNDO DESDE LA ACTITUD TRASCENDENTAL: LA ONTOLOGÍA TRASCENDENTAL.....	175
1. LA PARADOJA DE LA SUBJETIVIDAD Y SU SOLUCIÓN.....	175
2. LA ONTOLOGÍA TRASCENDENTAL: PLENIFICACIÓN DEL SIGNIFICADO MEDIANTE LA INTUICIÓN.....	182
3. INCOMPLETUD, POR DEFINICIÓN, DE LA ONTOLOGÍA TRASCENDENTAL.....	184
4. RELATIVISMO TRASCENDENTAL (NO ESCÉPTICO).....	185
§24. CONCLUSIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA ...	187
<b>III. RADICALIZACIÓN DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO: DEL EGO TRASCENDENTAL AL HABER.....</b>	<b>191</b>
§25. PRECISIONES TERMINOLÓGICAS.....	191
1. PRECISIONES EN TORNO AL USO DE "TRASCENDENTAL".....	191
2. METAFÍSICA TRASCENDENTAL <i>ONTOLÓGICA</i> U ONTOLOGÍA TRASCENDENTAL <i>PURA</i> .....	193

§26. LA NECESIDAD DE REBASAR UNA NUEVA BARRERA: DE LA METAFÍSICA TRASCENDENTAL ÓPTICA A LA ONTOLOGÍA TRASCENDENTAL PURA. ....	195
§27. LA INTENCIONALIDAD CONCRETA: BASE DE LA METAFÍSICA TRASCENDENTAL HUSSERLIANA. ....	198
§28. DESPOLARIZACIÓN DEL SUJETO DE CONOCIMIENTO. ....	200
§29. LA EPOJÉ DE TODO SUJETO Y OBJETO TRASCENDENTALES: LA EPOJÉ RADICAL. ....	202
§30. EL RESIDUO DE LA REDUCCIÓN ÚLTIMA: LA INTENCIONALIDAD EN SENTIDO GENERAL. ....	205
§31. INTERPRETACIÓN DE DICHA INTENCIONALIDAD: EL “HABER”. ....	207
1. DEL “APARECER” AL “HABER”. ....	209
2. EL HABER COMO ACTIVIDAD (NO HIPÓSTASIS VERBAL). ....	210
3. EL HABER COMO EVIDENCIA APODÍCTICA. ....	213
4. EL HABER COMO VERDAD COMPLETA Y CARENTE DE TODA RELATIVIDAD. ....	216
5. EL “SUJETO” ELÍPTICO DEL HABER. ....	218
6. LA APREHENSIBILIDAD DEL HABER. ....	221
<b>IV. VERDAD Y CONOCIMIENTO METAFÍSICO</b> .....	<b>224</b>
A. DEL “HABER” AL “SER”: RE-INTERPRETACIÓN DEL PILAR “LÓGICO” PARMENÍDEO. ....	224
§32. HABER Y SER: ¿DOS NOMBRES PARA UN MISMO CONCEPTO? .....	224
§33. CAMINO DE ASCENSIÓN PARMENÍDEO Y MÉTODO FENOMENOLÓGICO RADICAL. ....	226
§34. LA VERDAD O EL RESIDUO DEL MÉTODO PARMENÍDEO. ....	231
1. ¿QUIÉN REALIZA LA ACCIÓN DE “SER” Y DE “HABER”? .....	231
2. CARACTERÍSTICAS DEL SER-HABER. ....	234
§35. COMPATIBILIDAD DEL SER (ONTOLOGÍA TRASCENDENTAL PURA) CON UNA COSMOLOGÍA (CUALQUIER DISCIPLINA REFERIDA AL ENTE). ....	239
B. DISOLUCIÓN DE LA UTOPIA POSMODERNA. ....	244
§36. LAS APORTACIONES DE LA POSMODERNIDAD A LA METAFÍSICA RADICAL. ....	245
§37. RECUPERACIÓN DE LA UNIDAD PERDIDA. ....	247
§38. LA LEGITIMACIÓN ES POSIBLE. ....	249
§39. LOS JUEGOS DEL LENGUAJE NO SON UN OBSTÁCULO PARA LA METAFÍSICA RADICAL. ....	251
§40. NUESTRO CONCEPTO DE “SABER” ES AÚN MÁS AMPLIO QUE EL POSMODERNO. ....	252
§41. EL CONOCIMIENTO METAFÍSICO ES POSIBLE. ....	254
<b>V. BIBLIOGRAFÍA</b> .....	<b>256</b>

*“La verdad de la ciencia ya no está fundada en Dios, como en Descartes, ni en las condiciones a priori de la posibilidad, como en Kant: se funda en la vivencia inmediata de una evidencia (...)”.*

(Lyotard, *La fenomenología*, Paidós Studio, Barcelona, 1989. Traducido por Aída Aisenson de Kogan, pg. 53).

# I. EL CONOCIMIENTO METAFÍSICO EN NUESTRO TIEMPO.

## §1. LA POSMODERNIDAD FRENTE A LOS DOS PILARES DE LA “NUEVA” METAFÍSICA.

Hoy día la filosofía pasa por un período especialmente crítico que hace que todo filósofo principiante se sitúe ante un panorama de gran escepticismo frente a la posibilidad misma del conocimiento, frente a la posibilidad de obtener verdades sobre lo real. La corriente posmoderna, que por su propia esencia no es una corriente unitaria ni estructurada, ha puesto en tela de juicio no ya este o aquel sistema filosófico, sino la propia capacidad humana de sistematizar filosóficamente la realidad.

Como más adelante veremos, la Posmodernidad es el fruto más tardío de la Modernidad tal que radicaliza las posiciones kantianas defendiendo la “debilidad” del pensamiento y la imposibilidad del conocimiento metafísico. No hay, dicen, una única esencia de lo real, ni mucho menos una única perspectiva de dicha esencia. Querer abarcar con un sistema metafísico dicha perspectiva unitaria y privilegiada no es más que el deseo ancestral de dominar, no es más que la voluntad de poder humana que aplasta la diversidad, que hiere de muerte a la libertad, que anula la igualdad... Es, pues, una **utopía indeseable** la pretensión de los metafísicos clásicos de alcanzar un conocimiento universal de lo real, pretensión utópica que debemos desterrar de la filosofía presente y futura.

Pese a todo, lo que en este trabajo queremos poner sobre la mesa, al contrario de lo que la corriente posmoderna propone, es un camino, cimentado ya por dos grandes pensadores (Parménides y Husserl), a través del que nos parece posible alcanzar una

perspectiva metafísica sólida de lo real, esto es, un verdadero **conocimiento metafísico**. Creemos que es posible superar (sin eliminar) los obstáculos que Kant puso a la posibilidad de dicho conocimiento; creemos que también se pueden obtener evidencias metafísicas carentes del gran defecto del dogmatismo las cuales, a su vez, sirvan justamente para esquivar las posiciones totalitarias que engendran esa violencia (intelectual o física) y esa falta de libertad y pluralidad denunciadas por los propios pensadores posmodernos.

Si hubiese una perspectiva metafísica, accesible para todos, reproducible en cualquier parte y por cualquiera, pero sólida y basada en la evidencia; y si, además, esa evidencia metafísica, cual “constitución filosófica”, consiguiera fundamentar la pluralidad de opiniones, la “relatividad” de las verdades, la absolutez de todas y cada una de las conciencias existentes... entonces tendríamos en nuestra mano la *disolución* de la mal llamada “utopía metafísica”. Sería algo así como cimentar de forma absoluta e irrenunciable la pluralidad de perspectivas, de puntos de vista, de verdades todos ellos válidos y absolutamente respetables.

Pese a lo que pudiera parecer, la Posmodernidad no es capaz de realizar esto que nosotros queremos aquí, al menos, comenzar ya que, como más adelante intentaremos mostrar, la “debilidad” de pensamiento que la caracteriza le impide siquiera plantearse la búsqueda y adquisición de fundamentos y de verdades que le permita defender sus propias posiciones.

Aun así, en la historia de la filosofía han existido múltiples intentos de realizar esto mismo que ahora nos proponemos de los cuales nosotros hemos querido destacar tan sólo dos: la metafísica de Parménides y la fenomenología de Husserl. Aunque más adelante podrá entenderse mejor el motivo de esta elección, podemos decir ahora que la



obra de ambos autores, constituyen los dos pilares centrales del conocimiento metafísico que nosotros tratamos de alcanzar.

Parménides, como cualquiera podría aceptar, sienta las bases de la **lógica** que debe presidir toda indagación filosófica, al tiempo que adopta una actitud trascendental frente a la realidad múltiple y cambiante que nos ofrecen nuestros sentidos. El “Que Es” parmenídeo queremos que constituya la base lógica inamovible de nuestro pensamiento metafísico. No obstante, el aparente (o real) desprecio de Parménides por los fenómenos sensibles debe ser matizado, reinterpretado o corregido según se vea conveniente. Para ello contamos con el segundo y no por ello menos importante pilar del conocimiento metafísico: la fenomenología husserliana. Esta constituye el **pilar metodológico** que marcará el camino a seguir en nuestra personal, aunque guiada, búsqueda de evidencias metafísicas. A través de la fenomenología podremos ver cómo todos los fenómenos aprehendidos por cualquier subjetividad (eso sí, en actitud trascendental) no son falsos o engañosos, como podría haber dicho Parménides, sino todo lo contrario, verdaderos e indubitables.

*¿No podría la Vía de la Verdad parmenídea, única vía pensable, ser completada y aclarada por la vía fenomenológica trascendental de Husserl?*

Veamos, pues, si es posible acabar con la idea de que el conocimiento metafísico es una utopía; veamos si podemos re-construir el puente que, sobre los pilares que la historia nos ha dejado, nos lleve desde el escepticismo posmoderno hasta el optimismo de una filosofía renovada y “radical”.

## §2. LA NECESIDAD DE REALIZAR UNA RECONSTRUCCIÓN RADICAL DE LA FILOSOFÍA.

*"Necesítase, por lo tanto, una **reconstrucción radical** (radikalen Neubaues) que dé satisfacción a la idea de la filosofía como unidad universal de las ciencias insita en la unidad de dicha fundamentación absolutamente racional. Este **imperativo de reconstrucción** conduce en Descartes a una filosofía de orientación subjetiva."*<sup>1</sup>

Todos los grandes sistemas filosóficos desde la antigua Grecia han intentado reconstruir radicalmente o recimentar los conocimientos existentes sobre la realidad en la que el pensador estaba inmerso. Pero en la Modernidad, desde Descartes hasta nuestros días, esa necesidad de fundamentar o reconstruir desde la "raíz" los conocimientos ha sido un tema recurrente que ha ocupado un puesto prioritario en las inquietudes metafísicas.

Conforme más ha avanzado la ciencia, más se han dispersado los conocimientos científicos en compartimentos de especialización progresiva y, al tiempo, más se ha perdido de vista una visión unitaria y unificadora de lo real. Es algo así como analizar un cuadro al microscopio alcanzando a ver la composición última que lo constituye pero siendo imposible la contemplación de la belleza de dicho cuadro en su totalidad. Ambas perspectivas no sólo son contradictorias, sino que muy al contrario son ambas necesarias y complementarias.

La reconstrucción radical de la filosofía equivale a la construcción de una *mathesis universalis*, esto es, la construcción de un sistema filosófico a cuya base esté la metafísica (una metafísica basada a ser posible en evidencias apodícticas). Pues bien, los sistemas metafísicos que han servido de base para unas y otras reconstrucciones

---

<sup>1</sup> Husserl, *Cartesianische Meditationem und parisier Vortrage. Husserliana. Band 1. §1, pág. 44. / Traducción española de José Gaos y M. García-Baró, en F.C.E. Madrid, 1985. Pág. 38. (Las negritas son mías).*

radicales de la filosofía han sufrido grandes y serias críticas que han supuesto un gran debilitamiento de los mismos. El empirismo de Hume, el criticismo de Kant (el cual reconoce que despertó de su “dogmatismo” sistematizador espoleado precisamente por el propio Hume) o, más actualmente, la corriente posmoderna han socavado las bases de todo sistema metafísico haciendo necesario permanentemente un replanteamiento de los problemas metafísicos y un re-comenzar constante en la tarea del pensar con pretensiones de unidad y sistema.

No es deseable vivir en el caos en el que pretende situarnos (si no lo ha logrado ya) la Posmodernidad, pero tampoco nos agrada la idea de asumir como propias las ideas del pasado, acartonadas y endurecidas por el tiempo, sin antes haberlas renovado y hecho nuestras. Hay que huir del “egipticismo”, de la palabra muerta y desabrida, de los conceptos momificados (como criticaba Nietzsche precisamente a la filosofía moderna en su obra El ocaso de los ídolos). No obstante, no es tampoco nuestra la arrogante intención de querer destruir la ciudad (como ejemplificaba Descartes), incendiar los manuscritos del pasado y reescribir y replanificar toda la historia. Nuestra tarea debe consistir en re-vivificar lo ya moribundo, en flexibilizar lo acartonado, en reformar lo construido.

Así como en el ámbito social tan peligroso es vivir en estado natural como someterse a la decisión dictatorial del soberano, también en filosofía se nos hace necesario huir de los dogmatismos (ya vengan del lado del escepticismo, ya vengan del lado del absolutismo). Pero, lo mismo que la solución de los problemas sociales debe venir de la mano de la misma sociedad (del consenso principalmente) así las respuestas filosóficas han de provenir en gran medida de la filosofía ya existente. No hay que destruir o que de-construir, sino que hay que re-construir<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> No se piense que este re-construir equivale a considerar que la realidad ya “era” de una forma única dada por un creador al principio de los tiempos.

El propio Husserl, incluso, nos advierte de que esa reconstrucción es absolutamente necesaria, es un imperativo para todo filósofo. Para ratificar esto sigue afirmando lo siguiente:

*"En primer término: todo el que quiera llegar a ser en serio un filósofo tiene que retraerse sobre sí mismo 'una vez en la vida', y tratar de derrocar en su interior todas las ciencias válidas para él hasta entonces, y de construirlas de nuevo. (...) Las Meditaciones cartesianas (...) Trazan, por el contrario, el prototipo de las meditaciones forzosas a todo incipiente filósofo, de las únicas meditaciones de que puede brotar originalmente una filosofía."*<sup>3</sup>

Así como Husserl, también autores actuales como José Villalobos han recomendado, bien de palabra, bien con el ejemplo, la reconstrucción de la filosofía. Dicho filósofo se desmarca de las tendencias actuales llamadas postmodernas pretendiendo construir otra vez (o lo que es lo mismo, re-construir) aquellas filosofías omniabarcantes, que luchan por encontrar la raíz de todas cosas. Y es una reconstrucción porque no se pretende partir de cero, sino que se recogen y se "reciclan" los deseos y las ideas del pasado para construir una filosofía nueva.

*"La idea de un conocimiento absoluto y universal surge ya en los albores del pensamiento griego; podríamos hablar de un **radicalismo ontológico**: conocer todo desde su raíz (...) La episteme filosófica queda marcada con el marchamo de la universalidad y la absolutez, y difícilmente podría eludirlo"*.<sup>4</sup>

El profesor Villalobos trata de hacer una filosofía nueva ("radical"<sup>5</sup>) pero nunca olvidando el pasado ni yendo contra él, sino utilizándolo como un escalón sobre el que apoyarnos para ir más allá (o más acá, según se mire, ya que buscamos la "raíz" y no la "copa" de lo real).

*"En conclusión, Aristóteles ha descubierto en el terreno de la "episteme" la posibilidad de una demostración universal partiendo de premisas primeras necesarias,..."*  
*"Proclo habla de una "matemática común"..."*  
*"Esta tradición matemática es la que continúa Descartes y los que le siguen en la modernidad al referirse a la "mathesis universalis". (...) Por*

<sup>3</sup> Husserl. Op. cit. *Huss.* B.1., §1, pág. 44. / Trad. esp. Pág.38.

<sup>4</sup> Varios, *Radicalidad y episteme*, ORP, Editor: José Villalobos, Sevilla, 1991, Pg.20.

<sup>5</sup> Nótese el paralelismo con la expresión ya citada de Husserl "reconstrucción radical".

*eso Husserl comenta que la modernidad tiene "la convicción de que es posible realizar, con la ayuda del 'mos géométricus', un conocimiento universal, absolutamente fundamentado, del mundo" (Krisis)".*  
*"Tanto Leibniz como Hegel trasladan el problema del campo gnoseológico -y sin abandonarlo- al terreno de la ontología".<sup>6</sup>*

Se reconocen, pues, los grandes peldaños que los filósofos anteriores han sido capaces de subir, pero también se descubren elementos mejorables.

*"... hoy día, sigue pesando el pensamiento moderno, pero va abriéndose camino otro modo de pensar, que ya no es moderno, y que podríamos llamar "pensamiento radical" y a la época que comienza "época radical".*

La tarea de una filosofía actual es sistematizar el caos que muchas veces envuelve al filósofo de hoy consiguiendo dar sentido y también respuesta a muchas de nuestras preguntas.

*"Los conceptos de "radicalidad" y "episteme" con reflexión y tarea para un pensamiento de la actualidad, y ejercen de norte que señala la dirección de la nueva época. (...) Conocer y pensar desde la raíz, averiguar desde lo raigal, es un programa de futuro para la filosofía (episteme o "scientia")*

Son afirmaciones como estas las que nos han motivado para tratar de recorrer nuestro propio camino en la filosofía, eso sí, siempre de la mano de los maestros, o como gusta decir al profesor Villalobos, "a hombros de los gigantes" que son los grandes filósofos del pasado.

Pero sólo esto no sería suficiente para movernos a tratar de configurar nuevos sistemas filosóficos si no fuera porque la situación filosófica actual añade un aliciente especial a esta tarea.

### §3. LA DIFICULTAD DEL CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD.

“¿Cómo es realmente la realidad?”, es una pregunta que resuena una y otra vez en cada uno de los intentos de hacer un sistema filosófico que organice lo real. Todas las concepciones filosóficas, una tras otra, van repitiendo esta cuestión, por lo que a cada nuevo pensador que pretenda filosofar se le plantea la larga y difícil tarea de re-andar “el” camino hacia la realidad<sup>7</sup>.

Tal es la situación en la que ahora nos encontramos. Como hemos dicho, la Universidad no nos ha ofrecido un corpus doctrinal “terminado” con el que poder interpretar el mundo. ¿A qué se debe esto?

En la Antigüedad sí había escuelas que ofrecían perspectivas ya completas de lo real (léase la escuela eleata, o la platónica o la aristotélica... por ejemplo); no digamos en la Edad Media totalmente encorsetada en unas determinadas creencias; y también en la Modernidad existían tendencias claras que eran enseñadas en bloque y con la etiqueta de “verdadero”. ¿Qué ocurre hoy que nadie nos ofrece algo parecido?

Realmente esto es una ventaja ya que no nos obstruye, sino que potencia nuestra capacidad de creación, pero nos insta firmemente a que hagamos nosotros el esfuerzo de elaboración de una perspectiva propia, de un sistema personal.

Maticemos. Siempre ha habido discrepancias entre los filósofos respecto del conocimiento de lo real; unos filósofos han estado enfrentados con otros desde la Antigüedad: Heráclito versus Parménides, Sofistas versus Sócrates-Platón, platónicos versus aristotélicos, racionalistas versus empiristas... Por otro lado los discípulos siempre han querido corregir, enmendar y superar a sus maestros.

---

<sup>6</sup>Varios, *Radicalidad y episteme*, Pgs. 29-30

Sin embargo, todos esos enfrentamientos dialécticos parecían siempre compartir puntos en común, verdades admitidas por todos. Al menos nosotros creemos ver en todos esos filósofos elementos que se repiten constituyendo un hilo conductor que unifica y da sentido a todas sus filosofías.

Sea como fuere, creemos que nunca como hoy se ha dado una situación en la historia de la filosofía parangonable a la actual (salvo quizá la dura crítica de los sofistas al conocimiento filosófico).

Probablemente debido al éxito de las ciencias positivas (ya separadas del deseo de alcanzar un saber universal) la filosofía ha entrado en una profunda crisis, como muy bien supo ver Husserl. (Aunque Husserl afirmara que la crisis estaba situada en el interior de la ciencia y no de la filosofía propiamente).

“Que una ciencia esté en crisis quiere decir, en efecto, nada menos que esto: que su científicidad genuina (...) se han vuelto problemáticos”...  
 “Pero ¿cómo podríamos hablar sin más y seriamente de una crisis de las ciencias en general y, por lo tanto, también de las ciencias positivas...?  
 “Las cuestiones que excluye por principio son precisamente las más candentes (...): las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana”... “... el concepto positivista de ciencia de nuestra época es, pues, un concepto residual. Ha dejado caer y abandonado todas las cuestiones incluidas en el concepto de metafísica...”<sup>8</sup>.

La filosofía no es capaz de ofrecernos “verdades” tan tangibles como las verdades científicas; y lo que es aún más significativo, la filosofía no es capaz de generar el consenso que genera la ciencia positiva. Esto ha provocado que la filosofía, en su auto-análisis o autocrítica, se haya escindido en dos posturas contrarias.

---

<sup>7</sup> No tiene por qué haber sólo un camino, sino que, más bien, hay casi tantos caminos de indagación filosófica como corrientes filosóficas hay.

#### §4. DOS POSTURAS CONTRARIAS:

Toda afirmación acerca de la posibilidad o imposibilidad de que el conocimiento humano alcance ciertas "verdades" es, si quiere ser tenido en cuenta con seriedad, el resultado de una reflexión previa. A los filósofos modernos y contemporáneos, cuando comienzan a pensar sobre las posibilidades del conocimiento humano, se les supone una inicial imparcialidad y un limpio deseo de encontrar alguna respuesta. Lo que ocurre es que la respuesta, sea esta cual sea, puede siempre englobarse en dos grandes grupos<sup>9</sup>:

a) Los que llegan a la conclusión de que el conocimiento humano es siempre parcial, fragmentario, relativo, a-sistemático. O sea, los que afirman que no hay respuesta, que toda respuesta que quiera ser definitiva en realidad se convertirá en dogmática y totalitaria (a parte de ingenua).

Frente a las ciencias positivas, eufóricas por sus logros indiscutibles, la filosofía parece empequeñecer a los ojos de estos filósofos, aplastados por un complejo de inferioridad que les arrebatara su objeto propio, que elimina sus herramientas de trabajo. Por eso la filosofía de nuestros tiempos ha ido llenándose, hasta saturarse, del mayor de los escepticismos:

“En filosofía nada se sabe (ni aun si es cierto esto que estamos afirmando)”, podría ser el eslogan filosófico de hoy.

Cuando un filósofo llega a esta conclusión se produce en él un cambio de enfoque que le predispone negativamente hacia cualquier interrogante filosófico que se le presente. Esto es, considera que jamás se alcanzará una respuesta que pueda considerarse "científicamente" correcta, o universalmente aceptable. A esta perspectiva

---

<sup>8</sup> Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.*, Huss. B.VI, §§ 1,2,3. Págs. 1,4,6. / Traducción española de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Ed. Crítica, Barcelona, 1991. Págs. 3, 6, 9.



adoptada por ciertos filósofos desde el empirismo hasta la llamada Postmodernidad es a lo que llamamos **PESIMISMO ESCÉPTICO**.

Hoy se hace una filosofía que, sin dejar de mirar hacia la ciencia positiva, golpea con intensidad a los intentos de sistematización y universalización. El filósofo ha de conocer los estrechísimos límites de su disciplina y conformarse con ellos.

Esta corriente tiene su parte de razón, su punto de acierto: **el escepticismo**. No hemos de hipotecar nuestros sentidos, no hemos de querer sobrepasar los límites de nuestras herramientas humanas. Sólo hay conocimiento de lo que nuestras herramientas pueden manipular y no de lo que desearían manipular.

Sin embargo también tienen su punto de error: **su cortedad de visión**. Creen que el hombre es miope. Una cosa es mirar con los ojos (que está bien) y otra creer que los ojos que quieren ver más allá de lo hasta ahora visto son ojos visionarios.

Hay que ser escépticos, analizar escrupulosamente cada experiencia, cada visión para discernir la auténtica percepción de los ojos que miran firmemente al horizonte, de la visión ascética de los ojos que se vuelven en sus órbitas y, blancos, contemplan el interior místico de los deseos inalcanzables.

Ya los sofistas vapulearon los intentos clásicos de una sistematización de la realidad, pero principalmente desde la crítica **kantiana** (o, quizá, mejor desde el escepticismo radical empirista que cristaliza en la anti-filosofía sistemática kantiana) nadie ha sabido encontrar (salvo casos excepcionales como el de Hegel o Husserl) un resquicio por donde la esperanza filosófica pueda tomar aliento. La filosofía se ahoga. Kant emparedó a la filosofía, le cortó las alas, le puso límites. “Ya no saldrás jamás del mero anhelo de saber, ya no volarás jamás hacia la verdad”. Y Kant tenía razón.

---

<sup>9</sup> Hecha la salvedad de una filosofía que comienza ahora: la filosofía radical.

Kant quiso compaginar el optimismo sin límite del racionalismo (dogmático) y el escepticismo sin límite del empirismo, pero lo que consiguió fue solidificar los límites escépticos y dejar lo filosófico como un sueño fugaz pero irrenunciable. No es posible conocer algo de lo que no tenemos noticia alguna; no es posible llegar a la verdad sobre cosas de las que jamás hemos tenido experiencia. ¿Tenemos experiencia sobre Dios, sobre el mundo en general (cosmos) o sobre el “Yo” Trascendental?

Habría quien pueda afirmar: Sí, yo tengo una experiencia subjetiva y mística de la trascendencia, de la globalidad del mundo, de mi propia trascendentalidad. Sin embargo, esa forma de experimentar no le sirve a Kant, pues no permite a los demás (que no tenemos esa gracia, ni esa intuición privilegiada) corroborar o desmentir dicha realidad "experienciada". Eso quedaría dentro del sentimiento subjetivo (yo siento que Dios es tal o cual cosa, o que yo soy absoluto...), pero no dentro del verdadero **conocimiento**.

Apoyados en o arrastrados por esta realidad gnoseológica, la filosofía ha crecido en dirección hacia la **autocrítica destructiva**. Ya no se intenta criticar nuestros prejuicios para superarlos y aclararnos nuestra perspectiva en pos de conocer la "verdadera" realidad, sino que se destaca la imposibilidad de conocer nada filosóficamente. Como mucho lo que podemos hacer es opinar, consensuar una respuesta siempre relativa y parcial.

“Por poco que reflexione, aun el pensador más convencido no deja de albergar en el fondo de sí mismo a un escéptico para quien la Historia de la Filosofía se presenta a veces como una serie de blancos que se le ofrecen a su puntería. En verdad, no es más que una tentación, y la Filosofía en cuanto tal debe precisamente resistirla; una tentación como el suicidio para el hombre en general: de hecho, es también un suicidio.”<sup>10</sup>

Y aún peor, desde Wittgenstein para acá, la filosofía no puede sino disolver sus problemas, pues son pseudoproblemas, problemas absolutamente desquiciados, faltos de

---

<sup>10</sup> Gabriel Marcel, *El misterio del ser*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1964.

todo sentido. Todo es relativo al juego de lenguaje utilizado (y bien que han tomado nota de esto los posmodernos). Y Wittgenstein tenía razón.

A partir de aquí la llamada Post-Modernidad terminó por destruir los cascotes que aún quedaban erguidos. Hopenheim, Rorty, Foucault... acabaron con la aspiración filosófica. No hay suelo ni fundamento. Y tenían razón.

La filosofía actual es la filosofía de aquel hombre prisionero en la caverna de Platón que, al recibir las cartas en las que un amigo fugado le cuenta sus viajes por el exterior, sonríe compasivamente mientras mueve negativamente la cabeza. El filósofo de hoy es el mortal bicéfalo que no puede ni quiere desprenderse de sus dos cabezas, que nada gustoso en la relatividad de sus pensamientos.

La filosofía ha encumbrado la actitud natural, la ha absolutizado negando así toda posibilidad de acceder a una **perspectiva universal** de la realidad.

¿A qué decir, entonces, que los pesimistas escépticos tienen razón? ¿Somos nosotros posmodernos? No exactamente. Los pesimistas escépticos tienen razón en tanto escépticos, pero no en cuanto pesimistas. Tenían y tienen razón al no querer admitir nada como verdadero sin antes pasar una dura serie de pruebas, sin antes ser aprehendido, diseccionado, experimentado. Hacer lo contrario sería propio de una actitud confiada y peligrosa.

b) Precisamente esto último, un **OPTIMISMO CONFIADO**, es lo propio de una filosofía que tradicionalmente ha dominado el panorama universitario.

Este optimismo en las posibilidades humanas de conocer el núcleo, la raíz, el fundamento de todo lo real atraviesa la historia de la filosofía de principio a fin. Parménides primero y Platón después (entre otros), trataron de alcanzar este conocimiento y salir de esa actitud relativa y verosímil para encontrar un cerro, una loma, un monte desde el que divisar la totalidad compacta de la realidad. Ellos creían

poder encontrarlo y, salvando a Sócrates, que, sólo irónicamente y no convencidamente, afirmaba no saber nada, ellos creían haberlo encontrado.

Y el optimismo confiado también tiene razón; pero no por confiado, sino por optimista. Nosotros creemos necesario ir en busca de alguna verdad en sentido fuerte, re-crear algún sistema omniabarcante y organizador de lo real. Sin embargo, por otro lado, no queremos que se malinterpreten nuestras palabras y, con ellas, nuestros deseos. No es nuestra intención montarnos cobardemente en el carro de las Helíades y huir de la prisión. No se piense ni por un momento que pretendemos derribar los altos y recios muros que construyó Kant en derredor del conocimiento humano.

Las metáforas utilizadas por Parménides y Platón, actualmente, deben ser corregidas. ¿Quién querría huir del mundo de los sentidos, del mundo que se aparece a nuestros ojos? ¿Qué científico honesto querrá hoy saltarse los dictados de la experiencia? ¿Cómo podríamos nosotros querer obviar lo evidente y lanzarnos a "experimentar" lo que en realidad no serían más que ilusiones, contemplaciones místicamente imaginadas?

No, nosotros no queremos huir de la caverna rompiendo nuestras cadenas. Más bien querríamos prolongar nuestras cadenas de forma que, sin soltarnos de nuestro origen podamos ir más allá. O tal vez, mejor sería construir una gran lámpara y espejos que nos permitiesen ver con claridad lo que nos rodea. No queremos, no, romper los muros elevados ardua y sólidamente por Kant; pero sí que necesitamos yeguas para arrastrar esos muros más lejos, para ampliar nuestra prisión. Más que huir de ella para conocer el "exterior", querríamos meter lo exterior dentro. Más que obviar o negar lo sensible, nos gustaría sentir, palpar, contemplar lo aún no palpado ni contemplado. Queremos traer a nuestra celda aquello que jamás estuvo en una celda. Si conseguimos

que nuestra prisión contenga todo lo real ¿Qué más dará ser libre o prisionero? ¿Qué diferencia habría?

En resumen, ¿No será posible salir sin salir; liberarnos sin dejar de estar presos; tener un conocimiento universal de la realidad sin abandonar la experiencia sensible de la misma? ¿No podremos compaginar el rigor actual de la filosofía con el optimismo de los primeros filósofos de la historia?

Sin embargo esta intención nuestra no es comprendida habitualmente por los filósofos actuales. Para ellos o se está dentro o se está fuera; o se está con ellos o contra ellos; o se siguen rigurosamente las noticias de los sentidos o se prescinde en absoluto de ellas.

Somos conscientes de las múltiples dificultades que rezuman de estas palabras y de los peligros que nuestros maestros pueden ver en ellas. Dependiendo de la perspectiva predeterminada (también llamada “prejuicio”) desde la que se contemple nuestro propósito así se verán unas y otros. Sin embargo, y puesto que nos asiste el derecho de presunción de inocencia (es nuestra primera obra formalmente hablando y tenemos la inocencia del que busca por primera vez), hay que ver este intento nuestro como una repetición de la pregunta que todo filósofo ha de hacerse alguna vez, y a la que ya nos aproximamos más arriba: “**¿Qué puedo conocer con seguridad?**”, independientemente de la respuesta que posteriormente encuentre cada uno.

Unos, los partidarios de la filosofía actual (postmodernos), quizá vean en nuestro propósito el intento de construir la típica fortaleza dogmática desde la que aplastar la diversidad de opiniones ajenas, desde la que aniquilar la libre multiplicidad de posiciones filosóficas, debido a nuestra metáfora de la filosofía como “casa protectora”. Creerán que el nuestro es otro intento más de absolutizar una posición abarcando “la” verdad frente a “las” verdades, mono-sistematizando la realidad. Y es cierto que

nosotros trataremos de cimentar firmemente un “suelo” desde el que contemplar lo real con un cierto sentido, ordenada en una cierta unidad; es cierto que queremos encontrar esa pieza clave que nos permita re-construir la realidad. Sin embargo, no pretendemos acabar con el diálogo filosófico sino que creemos que la única manera de participar en él es desde alguna posición concreta, con alguna propuesta concreta (de no ser así, el diálogo se convertirá en parloteo sin sentido, en caótico vocerío).

Otros, los adscritos a un pensamiento más escolástico, tradicional o dogmático, probablemente pensarán que esta tarea que aquí comenzamos es sólo plausible si se rechazan las posturas relativistas, escépticas y convencionalistas abrazando fundamentos que están más allá de lo empírico, de lo cotidianamente percibido. Y ciertamente tendremos que ir más allá de lo cotidiano para establecer ese punto arquimédico donde sustentar toda una visión de lo real, pero no se trata de un ir más allá de lo que cualquiera pudiera reproducir en una búsqueda paralela a la nuestra. En ningún caso habremos de dejar atrás nuestras herramientas humanas (los sentidos y el sentido común, entre otras) precisamente porque queremos “conocer” y no “creer”.

No sé si se trata de un camino intermediario entre estas dos filosofías (postmoderna y tradicional) que pretende compaginar las cosas más atractivas de ambas (el escepticismo de una y el afán sistemático de otra) o de si estoy en alguno de los dos caminos de forma crítica e integradora; no sé si soy un escolástico progresista, o un postmoderno melancólico. Lo que sí que creo seguro es que el camino que me dispongo a explorar es un camino por el que pretendo encontrar alguna verdad procurando al mismo tiempo esquivar en lo posible el dogmatismo.

Algunos se preguntarán a qué viene tanta soberbia, por qué quiero yo construir una “casa propia” si hay muchas que se me ofrecen ya terminadas; por qué no tomo alguna de las posiciones hoy existentes para, desde ellas, comprender lo real. Pues bien,

analizaré estos bloques de pensamiento para poner de manifiesto en lo posible sus virtudes y defectos y así responder a estos posibles interrogantes.

### §5. EL PESIMISMO ESCÉPTICO RADICALIZADO EN LA POSMODERNIDAD.

Ya vimos en el párrafo anterior que, desde la crítica **kantiana**, la filosofía ha ido entrando en una crisis cada vez más grave que culmina con la negación de todo intento de conocimiento en sentido fuerte en la Posmodernidad. Pero, ¿qué dice exactamente la filosofía posmoderna? ¿Cómo se enfrenta realmente al problema del conocimiento de la realidad, y, por tanto, a la realidad misma?

Para tratar de aclarar estas cuestiones nos gustaría analizar algo más detenidamente el pensamiento de algunos de estos filósofos para formarnos así una especie de mapa conceptual que nos sitúe dentro de lo posible en la perspectiva de ellos. Tratemos de ver la realidad desde su prisma; pongámonos en su lugar.

La historia lejana, y la reciente aún más si cabe, nos ofrece miles de ejemplos de barbarie, de guerras, matanzas, crímenes, traiciones... y casi siempre impulsados por dogmatismos, cerrazones y fundamentalismos. Recuérdense las Guerras Santas hechas por los cristianos en las Cruzadas a comienzos de la Modernidad, o las hechas por los musulmanes incluso hoy día; no nos olvidemos de guerras basadas en las pétreas ideas (“idealistas”) del comunismo o del fascismo de extrema derecha; y, cómo no, ténganse presentes las Guerras Mundiales, por citar sólo masacres “famosas” y dejando en el tintero crímenes actuales basados en ideas xenófobas o religiosas.

Las constantes persecuciones a las que se ha visto sometida la razón libre, la filosofía independiente (las Inquisiciones, las censuras, las condenas a muerte como la que ha pesado sobre Salman Rushdie,...) han hecho y hacen que los filósofos tengan hoy

un gran resentimiento hacia los intentos de universalización, totalitarismo o absolutismo. Hay que huir del sistema omniabarcante, de la verdad en sentido fuerte (universalismo) porque esas cosas matan, esclavizan, torturan e impiden el libre diálogo, el libre estilo de vida... Hay que apostar por la pluralidad, por el relativismo, por la multiplicidad de opiniones,... porque es lo que nos concede una vida libre y segura, un respeto por la opinión ajena, por los valores ajenos.

Todo esto, unido a las críticas empirista, kantiana, positivista, etc., que se apartan de una sistematización metafísica del mundo, desemboca en lo que se ha venido a denominar Posmodernidad.

Modesto Berciano Villalibre, en su obra Debate en torno a la Posmodernidad, coincide con nosotros (o, más bien, nosotros coincidimos con él) en establecer como raíces históricas de la “oleada posmoderna” a los problemas en torno a los “límites del conocimiento [Kant], crisis de la metafísica o de los sistemas, relativismo, escepticismo, etc.”<sup>11</sup>.

Precisamente porque la Posmodernidad abomina de los sistemas totalizadores, no pueden exponerse sus propias ideas de forma totalmente sistemática. Al contrario, sus distintos representantes no coinciden totalmente en sus teorías, de modo que algunos defienden como criterio de “verdad” la **performatividad** o el dominio de **lo eficiente** sobre **lo verdadero**, mientras otros (por ej. Lyotard) reniegan de ese criterio por verle defectos similares a los poseídos por la filosofía moderna (totalizante).

Por tanto, amparados en la propia afirmación de los posmodernos de que ellos no son una corriente filosófica propiamente dicha (ya que ello supondría cierta unidad y cierto sistema), vamos a exponer mediante pinceladas un pensamiento extraído a retales

---

<sup>11</sup> M. B. Villalibre, *Debate en torno a la Posmodernidad*, Síntesis, Madrid, 1998, pg. 9. (Lo que va entre corchetes es mío).



de esos filósofos que parecen pertenecer a esta misma “condición”: **la condición posmoderna**<sup>12</sup>.

## 1. LA POSMODERNIDAD COMO PÉRDIDA DE UNIDAD.

La gran mayoría de los autores, entre ellos el propio Lyotard, coinciden en la definición de lo que es la Posmodernidad:

“...la Posmodernidad, la cual se caracteriza por una multiplicidad de saberes y de lenguajes correspondientes y diferentes, que no se pueden reducir a una unidad ni legitimar desde un metalenguaje” (...) “Se trata de juegos del lenguaje distintos e independientes, de tal manera que no se puede hacer un juicio crítico de uno a partir del otro”<sup>13</sup>.

“He aquí una respuesta clara a nuestra pregunta: ¿por qué filosofar? Hay que filosofar porque se ha perdido la unidad”<sup>14</sup>.

“Ahora queda bajo la luz de la sospecha todo discurso totalizador para aprehender el mundo, y toda Gran Razón para arbitrar las reglas del conocimiento y de la acción humanas”<sup>15</sup>.

Y la más simple y definitiva definición:

“Simplificando al máximo, se tiene por ‘posmoderna’ la incredulidad con respecto a los metarrelatos.”<sup>16</sup>

Es, pues, la **pérdida de unidad** la principal característica de esta época filosófica. No podemos formarnos un mapa conceptual completo y unitario de la realidad principalmente porque no es posible alcanzar un punto de vista objetivo exterior a todo lenguaje (metalenguaje) desde el que legitimar el conocimiento de la realidad.

<sup>12</sup> Hemos querido, en esta expresión, parafrasear el título de la obra de Lyotard (*La condición posmoderna*, Ed. Cátedra, Madrid, 1988. Traducido por: M. Antolín Rato) puesto que es esta una obra clave para comprender esta concepción filosófica de lo real.

<sup>13</sup> Lyotard, Op. Cit. Pg. 14.

<sup>14</sup> Jean-François Lyotard, *¿Por qué filosofar?*, Paidós, Barcelona, 1989, Pg. 101.

<sup>15</sup> Martin Hopenhayn, *Después del nihilismo*, Ed. Andrés Bello, Barcelona, 1997, Pg. 13.

<sup>16</sup> Lyotard, *La condición posmoderna*, Pg. 10.

Podría parecer que Lyotard, en la cita anterior de su obra Por qué filosofar, no es tan pesimista pues establece que la filosofía es necesaria para tratar de recuperar esa unidad, para encontrar ese metarrelato perdido. Bien, entonces si consiguiéramos restablecer esa unidad y legitimar un conocimiento universal, la filosofía ya no sería necesaria. Sin embargo, Lyotard afirma:

“...pasaremos a (...) mostrar que el motivo que hay para filosofar es permanente, actual”<sup>17</sup>

O sea, jamás acabaremos de recuperar esa unidad, y por ello el motivo para filosofar será siempre permanente (al tiempo que vano). Al profesor Villalobos esta pérdida de unidad le parece uno de los puntos más reprobables de la Posmodernidad.

“Para un pensamiento débil, o acobardado gnoseológicamente, las construcciones sistemáticas anteriores se han derrumbado y han quedado hecha añicos. Y de esos añicos pensantes se salva lo que se puede añadiendo añicos; la filosofía es entonces un conjunto de añicos. Por eso es débil, porque no se empeña en nada pensante de modo coherente o fuerte. Cuando esos relativismos fragmentarios se oponen a un conocimiento universal y absoluto, más bien parece que lo que no quieren reconocer es que han fracasado en muchos intentos de lograr la verdad, y como han fracasado lo mejor es que no haya ninguna verdad”<sup>18</sup>.

## 2. EL PRINCIPAL PROBLEMA: LA LEGITIMACIÓN.

Precisamente Lyotard centra el problema actual de la filosofía en la posibilidad de legitimar un determinado conocimiento. Toda legitimación consiste en adoptar una perspectiva más allá (*metá*) de lo que quiere legitimarse (relato) para dar razón de por qué es (y debe ser) así y no de otro modo aquello que se está legitimando. Es, por tanto, un metalenguaje que habla de un lenguaje que a su vez habla de “la realidad”; o sea,

---

<sup>17</sup> Lyotard, Op. Cit. Pg. 102.

<sup>18</sup> José Villalobos, *Elogio de la radicalidad*, Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones, Sevilla, 1997.

una especie de nexo entre lenguaje y realidad que trata de asegurarnos que dicho lenguaje se refiere correctamente a la realidad.

Pero ya hemos visto que la Posmodernidad consiste en la incredulidad respecto a los metarrelatos, con lo cual tampoco se cree que sea posible legitimar ningún tipo de conocimiento. Lyotard afirma en el título del capítulo 2º de su obra (La cond. Posmod.) que “el problema (es): la legitimación”<sup>19</sup>.

En este capítulo se dice que “legitimar” es el proceso por el cual un legislador establece las condiciones por las cuales una comunidad científica puede y debe aceptar como verdadero un determinado enunciado. ¿Pero quién legitima al legislador? Este es el verdadero problema.

“¿Quién decide lo que es saber, y quién sabe lo que conviene decidir?”<sup>20</sup>

Aquí Lyotard está estableciendo dos elementos muy propios de la Posmodernidad:

a) Que alguien puede decidir qué es el saber; por tanto, que el saber no es algo predeterminado, sino que tenemos nosotros que determinarlo, tenemos que decidir qué es lo que queremos que sea “saber”. Así el saber cambia históricamente según cambie el consenso de las distintas comunidades científicas de la propia historia.

b) Que la decisión sobre qué sea el saber no se toma teniendo en cuenta lo que creamos nosotros que más se aproxima a “la verdad” o a “la realidad” (ya que las entidades “reales” no pueden conocerse, si es que existen), sino teniendo en cuenta la “conveniencia”, la “utilidad”.

En resumen, yo-nosotros decidimos qué es el saber según nos convenga. Decir esto y decir que no hay saber es prácticamente lo mismo.

<sup>19</sup> Lyotard, Op. Cit. Pg. 21

<sup>20</sup> Lyotard, Op. Cit. Pg. 24. (El subrayado es mío).

Corroborando el hecho de que Lyotard es uno de los primeros filósofos que han señalado el problema de la legitimación como uno de los principales problemas actuales de la filosofía, Modesto Berciano afirma:

“Según Lyotard es imposible legitimar y reunir todos estos lenguajes mediante un metalenguaje”<sup>21</sup>.

Y continúa, como haciendo un guiño a nuestra propia definición de “Posmodernidad”:

“Ante este panorama de pluralidad y de irreducibilidad a una unidad se puede caer en el pesimismo o en la nostalgia de las legitimaciones perdidas, que son pérdidas de unidad y de visiones de totalidad”<sup>22</sup>.

Al igual que Lyotard, otro posmoderno, Rorty, sostiene que no tiene sentido mantener la distinción platónica entre saber y opinión. Verdadero es lo que tenemos por recto según nuestras normas.

Y aquí podemos volver a preguntarnos quién ha puesto esas normas, si ese o esos estaban legitimados para ponérmolas, quién les legitimó, y si tales normas nos convienen.

Todo este relativismo en lo que a la legitimación del saber se refiere tiene un claro predecesor: Nietzsche. Así aparece recogido en la ya citada obra de Martin Hopenhayn (Después del nihilismo) que lleva como subtítulo “de Nietzsche a Foucault”. En ella se dice que “la muerte de Dios” ha infundido un profundo sentimiento de orfandad en el espíritu moderno. Y esto, evidentemente, porque Dios era considerado como el ser que está en aquella posición exterior y objetiva desde la que se puede legitimar un conocimiento verdadero de la realidad. Dios es el garante (legitimador) de una perspectiva unitaria de la realidad, y si Dios muere, muere también con Él la verdad absoluta, el sistema cerrado. Estamos huérfanos porque ya no tenemos

---

<sup>21</sup> Modesto Berciano, *Debate en torno a la Posmodernidad*, Pg. 19.

a un legitimador que nos proteja de la duda, que nos ampare y nos guíe en nuestra búsqueda de la verdad.

### 3. LOS JUEGOS DEL LENGUAJE.

No tenemos un “súper-sujeto” que desde una posición privilegiada nos ofrezca un metarrelato metalingüístico reconciliador de todo lo plural, unificador de la realidad disgregada. Lo único que nos queda, desde Nietzsche a la Posmodernidad, son sujetos individuales y finitos que nos ofrecen “simples” relatos lingüísticos, cada cual desde su propia posición o contexto, la cual no es ni más ni menos privilegiada que cualquier otra. Así nos adentramos en la doble problemática del lenguaje y del contexto en los que se encuentra el sujeto de conocimiento (teniendo en cuenta que el lenguaje forma parte ineludible del contexto de cualquier sujeto). Lyotard considera que el único método de legitimación (una legitimación muy parcial y provisional) son los juegos de lenguaje<sup>23</sup>. Así nos declara el propio Lyotard:

“Tres observaciones deben hacerse a propósito de los juegos de lenguaje. La primera es que sus reglas no tienen legitimación en ellas mismas, sino que forman parte de un contrato explícito o no entre los jugadores (lo que no quiere decir que estos las inventen). La segunda es que a falta de reglas no hay juego, que una modificación incluso mínima de una regla modifica la naturaleza del juego, y que una “jugada” o un enunciado que no satisfaga las reglas no pertenece al juego definido por estas. La tercera observación acaba de ser sugerida: todo enunciado debe ser considerado como una “jugada” hecha en un juego”<sup>24</sup>.

Por tanto, se reincide en la idea de que cualquier legitimación de un enunciado (de un “saber”) es algo que se decide (en este caso por contrato, pero podría ser también decidido por la fuerza o el terror).

---

<sup>22</sup> Modesto Berciano, Op. Cit. Pg. 19.(El subrayado es mío).

<sup>23</sup> Cfr. Lyotard, *La cond. Posmod.*, pg. 25.

<sup>24</sup> Lyotard, op. cit. Pg. 27.

“El consenso que permite circunscribir tal saber y diferenciar al que sabe del que no sabe (...) es lo que constituye la cultura de un pueblo”<sup>25</sup>.

La ciencia, el conocimiento no sería más que un contrato (basado principalmente en el interés, el consenso o la performatividad) hecho por determinados “jugadores” los cuales se dedican a re-batirse mutuamente para ver quién gana la partida. Todo es un juego, pues nunca se podrá decidir (no hay quién legitime tal decisión) cuándo un enunciado se aproxima a la realidad o cuándo se aleja de ella. Los únicos criterios de decisión serían las reglas de “este” juego concreto y sólo nos sirven para saber si un enunciado es aceptable por estos jugadores o no. Hablar de algo meta-normativo (más allá de las reglas contingentes del juego) sería metafísico, por tanto, dogmático, y, por recordar al padre de los juegos de lenguaje, carecería de sentido. Para ser exactos los enunciados metafísicos sólo tendrían sentido dentro de las reglas de juego metafísicas, pero no más allá, no en otros juegos. Por consiguiente, dependerá del juego en el que estemos jugando el que aceptemos ciertos enunciados como válidos: esto es lo que Habermas denomina, no sin cierta crítica y refiriéndose principalmente a Lyotard y a Rorty, un “contextualismo radical”<sup>26</sup> en el que el juego de lenguaje sería el contexto. El ya citado pensamiento de Rorty de que verdadero es lo que es recto conforme a nuestras reglas, podríamos releerlo de nuevo y formularlo ahora del siguiente modo: Verdadero es lo que tenemos por recto según las reglas de nuestro juego de lenguaje.

Retomemos de nuevo la pregunta que se hacía Lyotard pero ahora desde la perspectiva de los juegos de lenguaje: ¿Quién decide lo que es saber y quién sabe lo que conviene decidir? ¿Quién es capaz de legitimar un juego frente a otro, de decidir la verdad o falsedad de un determinado juego de lenguaje?

---

<sup>25</sup> Lyotard, op. cit. Pg. 45.

La elección de uno u otro juego de lenguaje es cuestión de decisión o de estar situado en un determinado contexto, y no de fundamentación o legitimación.

#### 4. AMPLIACIÓN DEL CONCEPTO DE “SABER”.

Puesto que ahora ningún juego de lenguaje es, a priori, superior a otro, no puede privilegiarse, como antaño, un tipo de saber frente a otro. El saber que la Modernidad ha exaltado, principalmente admirada de los logros de la Física newtoniana, era el saber científico, pero ya sabemos que la ciencia no es más que un juego de lenguaje entre otros y que no tiene mayor legitimación que la conveniencia práctica de sus resultados. Por eso los posmodernos han ampliado el concepto de “saber” más allá del mero saber científico. Ahora el saber es **NARRATIVO**.

Lo propio del saber científico es querer decir cosas objetivamente sobre la realidad (propio de los enunciados denotativos); pero lo mismo que hay otros tipos de enunciados (prescriptivos, valorativos, etc.), también debe haber otros saberes (saber-hacer, saber-vivir, saber-oir, etc.). El concepto de “saber narrativo” recoge todos estos saberes permitiendo la pluralidad de juegos de lenguaje. Así el saber científico es uno más entre otros, ya que dentro del “saber” está, como una de sus formas, el “conocimiento” y, dentro de este, el conocimiento mediante enunciados denotativos, los cuales, en alguno de sus modos pueden ser considerados científicos (según se adapten o no a las reglas de la ciencia en cada momento).

Oigamos la opinión de Lyotard que ha sido uno de los padres de este pensamiento:

“Pero con el término saber no se comprende solamente, ni mucho menos, un conjunto de enunciados denotativos, (...). Se trata entonces de unas competencias que exceden la determinación y la aplicación del único

---

<sup>26</sup> Habermas, “La modernidad: un proyecto inacabado”, en Ensayos políticos, Barcelona, Ediciones Península, 2000.

criterio de verdad, y que comprenden a los criterios de eficiencia, de justicia y/o de dicha, de belleza... Tomado así, el saber es lo que hace a cada uno capaz de emitir “buenos” enunciados denotativos, y también “buenos” enunciados prescriptivos, “buenos” enunciados valorativos...”<sup>27</sup>

“Unos y las otras se conceptúan “buenos” porque son conformes a los criterios pertinentes (...) admitidos en el medio constituido por los interlocutores del “sabiente”. Los primeros filósofos han llamado opinión a ese modo de legitimación de enunciados. El consenso que permite circunscribir tal saber y diferenciar al que sabe del que no sabe...”<sup>28</sup>

Aquí nos encontramos con uno de los puntos de conexión entre la condición posmoderna y la condición sofística. El nuevo “saber” (el narrativo) es lo que se llamó en otro tiempo “opinión” (defendida por los sofistas)<sup>29</sup>.

Parece, pues, que el saber depende de la sociedad (del consenso alcanzado por una sociedad determinada) y no de la “adecuación” de los enunciados con la realidad. Somos nosotros quienes decidimos (y no la realidad) qué es verdad y qué no.

La filosofía tradicional y la ciencia moderna han pretendido legitimar de modo universal el saber mediante lo que Lyotard llama una “legitimación especulativa”. Humboldt es uno de sus representantes ya que su proyecto filosófico incluye una clara intención: “la de derivarlo todo de un principio original”<sup>30</sup>. Pero los filósofos posmodernos ven en esta aspiración una especie de autocontradicción en cuanto que su principio no se respeta a sí mismo:

“Sea el enunciado especulativo: un enunciado científico es un saber sí, y solamente sí, se sitúa a sí mismo en un proceso universal de generación. La cuestión que se plantea con respecto a él es: ¿este enunciado es en sí mismo un saber en el sentido determinado por él?”<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Lyotard, op. cit. Pg. 44.

<sup>28</sup> *Ibid.* Pg. 44,45.

<sup>29</sup> Sólo hay que recordar la conocidísima sentencia de Protágoras (“El hombre es la medida de todas las cosas”) para comprender el nexo entre los sofistas y los juegos de lenguaje. Hoy podríamos afirmar: “Las normas de cada juego de lenguaje son la medida de todas las cosas”.

<sup>30</sup> Lyotard, *La cond. Posmod.*, Pg. 65.

<sup>31</sup> *Ibid.* Pg. 74.



En definitiva un relato es legítimo en una cultura de la narración cuando es contado, escuchado y seguido (se siguen sus enseñanzas) por el pueblo. La pregunta sobre si es verdadero es una pregunta **inútil**, vana, casi **peligrosa**.

## §6. EL OPTIMISMO CONFIADO O LA FILOSOFÍA TRADICIONAL.

Esta pregunta, la que se interroga por “la” verdad, es la que se hace, y en muchos casos cree responder con certeza, la confiada filosofía tradicional. No es la ingenuidad de determinados filósofos la que les lleva a querer alcanzar un conocimiento pleno de lo real, sino que lo que impulsa a esta filosofía es una gran **admiración** (*thaumatoso*) por lo que les rodea, la misma que movió a los primeros filósofos a preguntarse por el primer principio o fundamento de todo lo real, que llevó a otros a querer recorrer el “camino de la verdad”<sup>32</sup> y que hasta nuestros días se repite bajo múltiples aspectos resonando: “¿Por qué es el ente en general y no más bien la nada?”<sup>33</sup>.

Esta filosofía, sus interrogantes, son fruto de la desconfianza respecto de los mitos y religiones, los cuales ya nos ofrecían respuestas claras a nuestras preguntas, aunque poco creíbles. Sin embargo el factor religioso, espiritual o extra-sensorial se ha mantenido en ella lo cual ha provocado una confianza excesiva en las “verdades” obtenidas.

---

<sup>32</sup> Queremos recordar aquí a Parménides que será uno de los que nos conduzcan a nosotros por los entresijos de la filosofía en este trabajo.

<sup>33</sup> Heidegger aúna el pensamiento metafísico de la filosofía clásica en esta sentencia recogida en su obra *Qué es metafísica*, Pg. 56.

## 1. LA BÚSQUEDA DE LA UNIDAD PREEXISTENTE.

Como bien decía Lyotard, la filosofía surge cuando se pierde la unidad, y surge para tratar de recuperarla. Así la metafísica tradicional cree que la unidad está, o mejor, estuvo ahí fuera, pre-existió. Pero, claro, esta seguridad de que la unidad es real, de que las cosas son de un único y unitario modo lleva aparejada la creencia, la confianza en la existencia de un principio o fundamento unificador, conciliador. Una vez seamos capaces de encontrar dicho fundamento podremos “reconstruir” la unidad perdida<sup>34</sup>.

El profesor Villalobos, que no lo consideramos precisamente dentro de este tipo de filosofía, ha hecho no obstante algunas afirmaciones que pueden ilustrar esto que decimos:

“En metafísica hablamos de "theos" en remisión a fundamento: es el principio último de lo real y en él, como se ha dicho, no cabe creer o no creer, sino comprender la existencia del dato fenomenológico”<sup>35</sup>

Ya Platón creía en la existencia (o, mejor, pre-existencia) de un primer principio o fundamento de todo (ya fuera ideal o real) al que llamó “Bien”, y al que Aristóteles por su parte denominó “Primer Motor”. Pero, cuando el cristianismo inundó la cultura occidental, prácticamente todos los filósofos, de S. Agustín a Kant, denominaron a ese fundamento “Dios”. Esta filosofía no pierde, pues, el contacto con el aspecto religioso de la mitología antigua y medieval.

Ortega, al comparar la filosofía con la ciencia positiva, afirma que la principal diferencia es que la filosofía quiere encontrar el fundamento último de la realidad:

“Pero si el conocimiento del Universo o filosofía no da verdades del mismo tipo que la "verdad científica" tanto peor para esta. (...) Pero estas admirables calidades son conquistadas por la ciencia experimental a cambio de mantenerse en un plano de problemas secundarios, dejando intactas las últimas, las decisivas cuestiones. (...)”

<sup>34</sup> Nótese el paralelismo entre esta filosofía y la nuestra en tanto que hay que reconstruir la realidad. La única diferencia, que ya explicitaremos, es la de eliminar ese ámbito de confianza o creencia y sustituirlo por el escepticismo y el rigor científico dentro de nuestras posibilidades.

<sup>35</sup> José Villalobos, *Elogio de la radicalidad*, Pg. 110

Pero este principio tiene a su vez un principio anterior, y así sucesivamente, hasta un primer principio originario. El físico renuncia a buscar este primer principio del Universo”<sup>36</sup>.

No obstante es Martin Buber en su obra Yo y Tú quien hace una filosofía plenamente cargada de un optimismo infestado de la religiosidad más mística:

“... el Evangelio según Juan. (...) Aquí hay más verdad que... El Padre y el Hijo, uno en esencia –Dios Padre y Dios Hijo: uno en esencia- son el par de personas indestructiblemente real, los dos portadores de la relación originaria, que de Dios a los seres humanos se llama misión y mandamiento, y de los seres humanos a Dios contemplación y noticia, entre ambos conocimiento y amor; relación en la cual, en el misterio divino, el Hijo, aunque el Padre actúa y habita en él, se inclina ante Aquel que es “más grande” y le implora”<sup>37</sup>.

Y remachando la relación de realidad- unidad- Dios afirma:

“La realidad más fuerte y profunda existe allí donde todo acontece en el actuar, el hombre entero sin reservas y el Dios universal, el Yo unificado y el Tú ilimitado”<sup>38</sup>.

Este tipo de filosofía optimista confía en la posibilidad de hacer una sistematización de la realidad con validez universal basándose en el conocimiento del primer principio o fundamento de todo. La realidad es “una” o puede unificarse por analogía con la “Unidad” principal. Así Finance en su obra Conocimiento del ser afirma:

“Sólo hay unificación auténtica en el progreso hacia el ideal, en la fidelidad plena a su esencia. (...) Si el individuo se unifica según se va acercando a su ideal específico, en definitiva es porque así se va acercando al Absoluto, a la Totalidad del ser, donde se encierran los ideales, Superideal de lo existente en cuanto tal. Por el contrario, en la medida en que se aleja de él, el individuo lleva en sí un principio de división. Lo finito es menos uno que lo infinito, el ser particular lo es menos que el Ser total”<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Ortega y Gasset, *Qué es filosofía*, Alianza, Madrid, 1989. págs. 53,54.

<sup>37</sup> Martin Buber, *Yo y Tú*. Caparrós Editores, Madrid, 1995. Traducido por Carlos Díaz. págs. 64,65.

<sup>38</sup> M. Buber. Op. Cit. Pg. 67.

<sup>39</sup> J. Finance. *Conocimiento del Ser*, Gredos, Madrid, 1971. pg. 112. Versión española de Salvador Caballero S. (Este “Ser total” es lo que la filosofía escolástica y el propio Finance llaman el “*Ipsum Esse Subsistens*”, o sea, Dios.)

Ahora bien, ¿realmente existe ese principio unificador, ese Tú ilimitado? Y si existe, ¿podrá el ser humano conocerlo?

## 2. LA LEGITIMACIÓN, BASADA EN LA EVIDENCIA (NO SIEMPRE EMPÍRICA).

Estos filósofos tradicionales tratan de justificar la existencia de ese principio legitimador principalmente mediante dos caminos: el de la **fe** y el de la **razón**.

Son los filósofos eminentemente cristianos los que privilegian el primero de los caminos, como S. Agustín. Agustín de Hipona consideraba que la verdad no puede alcanzarse sin la fe, pero no con una fe ciega, sino con una fe iluminada e iluminadora. Es necesario creer para comprender ("*Credo ut intelligam*"), por lo que la fe aquí defendida no pretendería ser irracional o absurda. Es necesaria la fe en Dios ya que este trasciende toda inteligencia y hace posible a la vez la inteligencia; en este sentido es en el que S. Agustín considera a dicha fe como iluminadora. La razón dejada a su propio albedrío es ciega, la luz la recibe de la fe, por eso no se puede probar la fe, sólo se podría probar en la fe.

Es, probablemente evidente para S. Agustín la existencia de ese principio legitimador de todas las verdades que luego son encontradas en su filosofía, pero para nosotros también es evidente que su evidencia no es empírica, sino subjetiva e incompatible.

No obstante, otros filósofos han procurado seguir el segundo modo de justificación recurriendo a la razón, y han creado multitud de "vías" de demostración de la existencia de ese principio o fundamento dador de unidad y sentido a lo real. No creemos necesario repetir los conocidos intentos por demostrar la existencia del Bien, o

del Primer Motor, o las cinco vías de Sto. Tomás, o las deducciones cartesianas que tratan de derivar la existencia de Dios, etc. Todas ellas pretenden evidenciar que hay un punto arquimédico desde el que unificar y, por tanto, sistematizar la realidad, y quieren hacerlo usando la razón.

Dependiendo de estos dos modos de justificación surgen dos tipos de filosofía confiada: la que confía ciegamente en el lenguaje científico (racionalismo, empirismo, criticismo,...) y la que amplía el saber más allá de lo racional (de modo similar a como lo hacían los posmodernos).

Los unos creen que el ser humano es capaz usando la razón (y los sentidos) de encontrar una perspectiva universal y objetiva y de elaborar un lenguaje acorde cien por cien con la realidad (“el” lenguaje científico) con lo que se podrá encontrar un sistema “verdadero” que dé coherencia a esa realidad y que la unifique plenamente. Así Descartes quería encontrar un principio sólido desde el que deducir (con claridad y distinción) toda la realidad; o Kant que establece las categorías (“objetivas”<sup>40</sup>) que nos permiten sistematizar científicamente la realidad, etc. En resumen: hay un punto de vista universal y objetivo desde el que contemplar unitariamente la realidad y el hombre puede alcanzarlo racionalmente.

Los posmodernos acusan a estos filósofos (ilustrados principalmente) de echar de menos a un Dios padre y protector que estaría situado en esa perspectiva privilegiada, y les atacan con la teoría de juegos de lenguaje arguyendo la infinidad de posibles reglas y, por tanto, de perspectivas y enfoques.

---

<sup>40</sup> Para Kant son objetivas porque son objetivamente esas categorías y no otras, aunque estas pertenezcan al sujeto.

Aun así, dentro de esta tendencia filosófica que llamamos “confiada” existen posiciones más “duras” que van más lejos ampliando el concepto de “saber” más allá de lo científico, dando cabida en él a todo lo místico, subjetivo y personal<sup>41</sup>.

Estos filósofos apelan a experiencias personales de contacto con el fundamento o con Dios y en ello basan su pensamiento. Ya hemos citado, de M. Buber, unas palabras bastante cercanas a esta actitud; ahora leeremos otras de un filósofo también muy actual: Gerd Haeffner, el cual nos acercará una vez más a esa filosofía que se confunde con la teología:

**“Quizá nos acerquemos más al fundamento, del que procedemos como seres pensantes y libres, si reflexionamos dónde yace el fundamento de lo que puede pensarse en cada caso y del pensante, de lo que en cada caso puede afirmarse y de quien lo afirma. ¿A qué se debe que se nos impongan unos problemas teóricos, cuya solución no tiene ninguna relevancia práctica? ¿A qué obedece que podamos resolver tales problemas, al menos mediante la exclusión de las hipótesis ciertamente falsas? ¿A qué obedece que en una determinada situación pueda afectarnos una obligación moral, a que una persona, un paisaje, una pieza musical puedan ser tan hermosos que nos vemos arrastrados hasta lo inefable?”**

En tales **experiencias de la verdad**, de la belleza y del bien percibimos que nos hacemos más hombres y comprendemos lo que ahí sucede, aunque sea en medida mucho menor que en los procesos de nuestra física y química, que pueden explicarse de un modo funcional-“mecánico”. Tales experiencias, a gran escala, no son muy frecuentes. Pero en una escala menor las vivimos de continuo y casi ya sin prestarles atención. Y ello remite al hecho de que la esfera, de la que proceden las experiencias extraordinarias, define en principio la esfera de nuestra vida humana en general. En último término, y **en forma decisiva**, la voluntad de comprender se adentra en **“la nube de lo no cognoscible”**, no desde una delimitación externa de nuestra capacidad cognitiva, sino **porque se trata del origen de lo cognoscible** y de la capacidad decisoria, del ser bello y de la capacidad de ser fascinado, que en tanto que origen lo abarca todo: el ser substancial y el acto-suceso siempre particular.

Que **este origen no puede ser un proceso material** es algo ya claro. Pero tampoco puede ser un derramarse de la verdad, la bondad y la belleza, en sí ideales, sobre algo material en principio separado de las mismas, posibilitado ese derramamiento por un sujeto que sería un mero transmisor. El origen, al que apuntamos, tiene que introducir de por sí la diferencia entre idealidad y realidad, justo porque esa diferencia procede de él. Ese **misterio originario**, que para la conciencia objetiva sólo puede re-presentarse mediante imágenes y analogías, es lo que el hombre religioso, con un nombre antiquísimo y polivalente, denomina “Dios”.

El origen divino es a la vez inmanente y trascendente a todo cuanto podemos encontrar a nosotros mismos. Inmanente, por cuanto que todo ser, toda cognoscibilidad, bondad, etc., todo conocimiento y

<sup>41</sup> Estas filosofías, aunque parezca contradictorio, están arrojadas por la Posmodernidad que ha vanalizado el lenguaje científico (y a la razón) y lo ha equiparado a cualquier otro modo de conocimiento. De hecho la Posmodernidad también desea ampliar el concepto de “saber”.

amor son una participación de su ser, su luz, su afirmación y su vida; y a la vez trascendente, por cuanto que a través de esa participación se establece una auténtica dependencia en lo no divino (...)

De esa relación ontológica y fundamental de nuestro ser con Dios depende la singularidad del animal hombre; y de ahí también la irreductibilidad de todas las ciencias antropológicas a la física (...) De ahí penden, en definitiva, todas las formas de una ética humanitaria. (...)

En este sentido los modernos intentos de una antropología filosófica mantienen de algún modo una relación oculta con la cristología<sup>42</sup>.

En esta cita es difícil diferenciar lo filosófico de lo profético, lo racional de lo místico. Se combinan la filosofía y la fe de forma que se presenta algo incognoscible (“la nube de lo no cognoscible” (...)) “porque se trata del origen de lo cognoscible”) como lo más importante de ser conocido por la filosofía, y, por supuesto, el misterio del que se habla es Dios (o el fundamento de lo real).

El principal peligro en el que caen frecuentemente estos filósofos “confiados” es el de creer que el objeto de la filosofía es algo ajeno totalmente a la experiencia, a lo empírico.

“Así pues, si se pretende demostrar la posibilidad de la metafísica como ciencia, será preciso mostrar que indudablemente existen de hecho afirmaciones verdaderas sobre una realidad a la que no tiene acceso la experiencia empírica”<sup>43</sup>.

Hablar de cosas empíricamente inconstatables supone hablar de algo que tampoco puede ser compartido, ni examinado a la luz del día, y por tanto, públicamente inexistente y falso, aunque uno tenga la certeza y la convicción máximas (pero también meramente “subjetivas” en sentido peyorativo) de su verdad.

Estos filósofos suelen dar su brazo a torcer frente a Kant y le conceden que los objetos metafísicos no son empíricamente aprehensibles, pero añaden que es posible también conocer los entes no empíricos, y así muerden el anzuelo de lo irracional y resbalan al lado de lo religioso. Así le sucede, a nuestro parecer, a J. Finance (EI

<sup>42</sup> Gerd Haefner, *Antropología filosófica*. Herder, Barcelona, 1986.

<sup>43</sup> Béla Weissmahr, *Ontología*, Herder, Barcelona, 1986. Pág. 39.

conocimiento del ser) cuando afirma, a propósito del carácter analógico del ser, que

“... la jerarquía de los seres no se concibe ni se afirma si no tiene su apoyo en la realidad suprema del Existir absoluto, *Ipsum Esse Subsistens*. Este *Esse*, del que todos los seres reciben su ser, es, para todos, su vínculo y su principio ordenador”<sup>44</sup>.

Y afirma taxativamente desde una posición prácticamente antifilosófica:

“El ser creado es conocido por nosotros antes que Dios: para el entendimiento humano, el orden noético es inverso al orden ontológico: nuestro pensamiento remonta la corriente de la participación. (...)”<sup>45</sup>.

Y, finalmente, Finance, claro ejemplo de filósofo confiado (yo diría más bien “dormido”), pone de manifiesto un total desinterés por la experiencia empírica cuando afirma:

“De hecho, como se muestra en teología natural, la demostración de la existencia de Dios implica siempre, en su base, una determinada experiencia”<sup>46</sup>.

Una experiencia que no es empírica, ya que

“El ser no se entrega a la descripción fenomenológica, sino a la reflexión metafísica sobre el acto mediante el cual, precisamente, el espíritu, al rebasar el fenómeno, le confiere su significación y consistencia”<sup>47</sup>.

Así queda de manifiesto que para este filósofo (y para la filosofía confiada en general) el conocimiento metafísico es algo más cercano a lo místico, exotérico, subjetivo (en sentido negativo), que a lo científico, objetivo, compartible y demostrable.

---

<sup>44</sup> J. Finance, op. Cit. pg. 70.

<sup>45</sup> *Ibid.* Pg. 73.

<sup>46</sup> *Ibid.* Pg. 75.

<sup>47</sup> Finance, op.cit. Pág. 33.



## §7. EN BUSCA DE UNA NUEVA FILOSOFÍA

¿Habremos de conformarnos con la suposición posmoderna de que la verdad no existe, o de que si existe no puede ser encontrada o, en todo caso, jamás podría ser expresada (como diría el sofista Gorgias)? ¿O, por el contrario, habremos de suponer confiadamente que la verdad está ahí y que la alcanzaremos absolutamente?

Probablemente cada filósofo moderno e incluso posmoderno ha querido encontrar o fabricar una nueva filosofía con la que huir del dogmatismo y sustituir la mística por la “ciencia” filosófica. Pero casi siempre han vuelto a caer en el mismo dogmatismo o en un excesivo escepticismo de manera que raramente eran capaces de establecer un sistema escéptico y a la vez optimista. No obstante cada uno de ellos, desde Descartes a Lyotard o Rorty pasando por Kant, Hegel, Wittgenstein, Nietzsche, Husserl o Heidegger han contribuido con descubrimientos parciales en la elaboración de un camino que nos permite intentar reunir esas pinceladas sueltas en un nuevo cuadro filosófico: lo que Villalobos denomina la “filosofía RADICAL”.

“Los conceptos de “radicalidad” y “episteme” son reflexión y tarea para un pensamiento de la actualidad, y ejercen de norte que señala la dirección de la nueva época. (...) Conocer y pensar desde la raíz, averiguar desde lo raigal, es un programa de futuro para la filosofía (episteme o scientia)

(...) Se puede asegurar que los diversos estudios se aúnan desde la dimensión de **radicalidad** –entendida como expresión trabada o medida del conocimiento conseguido. Sabiendo que, a la altura de los tiempos que vivimos, toda pretensión soberbia e imposición está destinada al fracaso; pero que, (...), no se puede abandonar la consecución del rigor y la certeza”<sup>48</sup>.

Esta “nueva” filosofía da un giro completo respecto a la forma de ser de la filosofía anterior, pues ya no se pretende, como en la Modernidad, romper con el pasado y comenzar desde cero a hacer un sistema filosófico nuevo, ni tampoco, como

---

<sup>48</sup> J. Villalobos, *Radicalidad y Episteme (Mathesis Universalis)*.

en la Posmodernidad, se renuncia al conocimiento filosófico de la realidad.

Por ello nosotros, los que pretendemos ser radicales, queremos reconocer a cada filosofía sus puntos de acierto (y de “error”). Esta filosofía radical ya había sido mencionada de modo incipiente por autores como Heidegger, el cual afirma:

“Mas ahora se ha mostrado que es la analítica ontológica del 'ser ahí' lo que constituye la ontología fundamental, o que el 'ser ahí' funciona como el ente *al que hay que preguntar* sobre su ser con fundamental anterioridad. (...) La pregunta que interroga por el ser no es, en conclusión, nada más que el hacer **RADICAL** [may. más] una 'tendencia de ser' esencialmente inherente al ser del 'ser ahí' mismo, a saber, la comprensión preontológica del ser”<sup>49</sup>.

“Esta ha de ser la última vez que las objeciones del entendimiento detengan nuestra búsqueda, que sólo una *experiencia radical* de la nada podría legitimar”<sup>50</sup>.

Y también Ortega acierta a afirmar de la filosofía actual lo siguiente:

“Exijamos de todo objeto que nos sea presente para poder hablar de él con verdad, pero dejemos que esta presencia sea adecuada a la peculiaridad del objeto. Se trata por tanto de una ampliación radical del positivismo...”<sup>51</sup>.

## 1. LA FILOSOFÍA “*MORE RADICALE*”.

El prof. Villalobos ha dedicado gran parte de su empeño filosófico a defender la metafísica como ciencia frente a los ataques de un escepticismo reduccionista. Como en toda contienda, en la que incluso el vencedor de la misma sale algo transformado, en esta pugna filosófica la metafísica ha sufrido cambios. Ya no es una metafísica con la arrogancia de antaño, sino una metafísica mucho más moderada (aunque igual de ambiciosa).

“... en la época radical (...) el ideal del conocimiento absoluto y universal tiene otro modo de presentación menos excluyente, menos arrogante que

<sup>49</sup> Heidegger, *Ser y Tiempo*, Introducción, F.C.E. Madrid, 1982. Traducido por José Gaos. pg. 24.

<sup>50</sup> Heidegger, *Qué es metafísica*, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1974. Traducido por Xavier Zubiri. Pág.45.

<sup>51</sup> Ortega y Gasset, *Qué es filosofía*, Ed. Alianza, Madrid, 1989. Pág. 105.

su modo de presentación moderno”<sup>52</sup>

“... pero un hombre radical intenta que sus reflexiones estén insertas dentro de un conocimiento absoluto y universal, pero sabe que este es una conquista histórica que no se detiene en un pensador individual, por muy seguro que él esté de lo que afirma”<sup>53</sup>.

Esta filosofía es el resultado de un proceso que podríamos denominar “dialéctico” en el que chocan los deseos clásicos de la filosofía,

(“La idea de un conocimiento absoluto y universal surge ya en los albores del pensamiento griego; podríamos hablar de un *radicalismo ontológico*: conocer todo desde su raíz (...) La episteme filosófica queda marcada con el marchamo de la universalidad y la absolución, y difícilmente podría eludirlo”<sup>54</sup>)

con la filosofía moderna, la cual, en su afán por desprenderse de los supuestos para alcanzar un conocimiento objetivo casi acaba con la posibilidad de la filosofía ya en la Posmodernidad (que en el fondo no es más que una continuación de la Modernidad):

“...el **modo moderno** de comprender el ideal de un conocimiento absoluto y universal. (...) un saber que no parte de supuestos”<sup>55</sup>.

“...el llamado “pensamiento débil...”

...que tiene la virtualidad de presentarse como el pensamiento de después de la modernidad (“post-modernos” se llaman a sí mismos), pero que -a nuestro entender- siguen siendo modernos hasta los tuétanos, ultra-modernos, y como son los últimos epígonos de la modernidad expresan, de modo caricaturesco, la visión moderna sobre el saber absoluto y universal”<sup>56</sup>.

Así la filosofía radical huye tanto de los dogmatismos como de los pesimismoes excesivos, y al tiempo aprovecha lo que las metafísicas pasadas comenzaron. Sin embargo, el aprecio por esta filosofía anterior desaparece cuando nos topamos con la filosofía posmoderna. Para el prof. Villalobos esta filosofía es algo así como la “podredumbre de lo moderno”, el cadáver ya maloliente de una Modernidad superada.

(...) *todo vale* (...) ese pensamiento débil -light- es débil de modo fortísimo, mantiene la debilidad a rajatabla y de modo excluyente para el

<sup>52</sup> Villalobos, *Radicalidad y episteme*, pg. 22.

<sup>53</sup> Ibid. Pg. 23.

<sup>54</sup> Ibid. Pg. 20.

<sup>55</sup> Ibid. Pg. 21.

<sup>56</sup> Ibid. Pg. 24.

que no piense así”<sup>57</sup>.

“Los pensadores débiles toman como "punto de referencia único" ese cierto escepticismo, que es impuesto de modo arrogante y prepotente”<sup>58</sup>.

“El relativismo es razón perezosa”<sup>59</sup>.

De este modo, esta filosofía radical se construye en oposición total respecto a la Posmodernidad:

“No podemos partir de que *todo es relativo*. Por el contrario, nosotros afirmamos que hay verdad, pero que estamos buscando y que ésta no se logra plenamente. Aquellos [los posmodernos, relativistas dogmáticos] imponen la certeza de su única verdad, estos [los radicales prudentes] están en el camino de su búsqueda”<sup>60</sup>.

Así queda claro que Villalobos aprecia a la filosofía Moderna, pero no a su excrecencia o a su mutación monstruosa: la Posmodernidad.

Nosotros hemos de reconocer no obstante que esta postura ejerce una crítica excesivamente dura respecto al movimiento posmoderno. Y esto ocurre probablemente porque aún perduran ciertos elementos de la filosofía tradicional, ciertos conceptos que, desde nuestra perspectiva, deben ser usados con mucho cuidado y definidos con la máxima pulcritud (como el de “Theos” o el de una experiencia no experimental) ya que pueden constituir la grieta por la que se cuelen dogmatismos, misticismos, etc.

## 2. UN VOTO DE CONFIANZA EN LA POSMODERNIDAD.

Por este motivo nosotros queremos dar un voto de confianza a la Posmodernidad y reconocer también los méritos que ella posee. Y uno de los principales es el de actuar como criba que impide que se cuelen en filosofía visionarios, profetas o místicos extasiados (sobre todo en cuanto relativizan todas las verdades, rebajando los dogmas aparentemente supremos al nivel de meras opiniones o

---

<sup>57</sup> Idem.

<sup>58</sup> Ibid. Pg. 29.

<sup>59</sup> Villalobos, *Elogio de la radicalidad*.

creencias). Si bien, es también verdad que tal equiparación de saberes, tal ampliación nos deja desnudos ante charlatanes o estafadores intelectuales.

La Posmodernidad puede servirnos como “contrapeso” que, al modo de aquel monje que recordaba a sus novicios cada madrugada “que habéis de morir”, nos haga caer en la cuenta de que el mundo es finito, que la verdad es parcial, que los sistemas son históricos.

Este asunto, no obstante, se tratará con algo más de detenimiento en la parte final de este trabajo cuando extraigamos las conclusiones de nuestro estudio sobre el conocimiento metafísico.

### 3. CRÍTICA PERSONAL A ESTAS DOS PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS.

No obstante, desde nuestra manera de ver las cosas, ambas corrientes (el optimismo y el pesimismo reduccionistas) son altamente peligrosas si no son tomadas *cum mica salis*. Veamos brevemente sus peores consecuencias:

Lo más peligroso para el hombre es renegar del sistema. La **a-sistematicidad** de lo posmoderno (si es que son realmente asistemáticos) implica caos, contenidos sin estructura que fluyen, chocan provocando una réplica de la ley natural en la que prevalecen los fuertes y nada es preferible a nada. “Todo vale”, es la anarquía del pensamiento que deja libre el campo para el uso de las armas indiscriminadamente. Esto, se me dirá (y se me ha dicho), es una visión reduccionista de lo posmoderno, y puede que sea verdad. ¿Pero acaso no se prestan sus ideas a estas interpretaciones alocadas? ¿Acaso ningún aprendiz de posmoderno ha caído en esta anarquía efectiva?

No menos peligroso es el **sistematismo hermético**, el cual cree tener el punto

---

<sup>60</sup> Op. Cit. (Lo que va entre corchetes es mío).

arquimédico de lo que depende todo lo real y con lo cual podemos comprender de una vez y para siempre el mundo. Desde esta perspectiva se acabó la libertad de pensamiento, la discrepancia no tiene lugar pues discrepar es estar equivocado. El diálogo es imposible pues la verdad esta ya acotada y agotada, y el diálogo es interrumpido por la vara del maestro o el látigo del dictador. Esta es la perspectiva de gran parte del pensamiento metafísico (-teológico) clásico, o mejor, esta es una visión reduccionista de este pensamiento (como también me han comentado). ¿Pero acaso nadie lo ha tomado así de burdamente? ¿Acaso no se han adorado sistemas como si fuesen la verdad ya alcanzada y se ha sacrificado vidas por “la causa”?

Si, pues, estas no son la solución al problema del conocimiento de lo real por ser ambas peligrosas, inquisitivas, anti-rationales y casi anti-humanas ¿cuál sería entonces?

Hemos de abrazar el sistema pero sin ahogarlo, sin cerrarlo herméticamente. Siguiendo el esquema del método hipotético-deductivo de la ciencia empírica, hemos de realizar hipótesis filosóficas que nos sirvan como axiomas para ordenar sistemáticamente nuestras experiencias de lo real. Así tendremos una estructura que nos permita comprender el mundo, pero no es una estructura cerrada siempre que recordemos que su base es una hipótesis, la cual, cuando aparezcan elementos (o razones) que contradigan la estructura o que no encajen en ella, esa estructura debe ser revisada. Pero también es cierto que hay que tratar de defender con uñas y dientes cada sistema procurando que todo lo nuevo encaje en ella hasta que sea imposible y la vieja teoría dé paso a la nueva.

#### 4. UN ANTICIPO DE NUESTRO MÉTODO FILOSÓFICO.

Nuestro método filosófico se apoya en toda la filosofía pasada, pero, claro, la Posmodernidad es demasiado actual y demasiado breve como para deberle tanto como le debemos a la Modernidad. Ya hemos dicho repetidas veces que nuestra filosofía no

es realmente “nueva” ya que continúa la labor de siglos, y, por ello, podemos anticipar, analizando el pasado brevemente, lo que será nuestro método de investigación.

El método que seguiremos no será otro que la **fenomenología**, eso sí, re-leída (o reconstruida) por nosotros mismos. Todos sabemos que es Husserl el padre de la fenomenología, pero él mismo reconocía la influencia que el pasado ejerció sobre su propia filosofía. Así podemos decir que fue Descartes, con su método racional de la duda, quien comenzó a “apartar” de su mirada filosófica, en un claro paralelismo con las reducciones fenomenológicas, todo lo dudoso; Kant estableció esos límites al conocimiento humano tan estrechos que lo filosófico (excepto su propia filosofía, claro) carecía de científicidad y de rigor, con lo que nos pasó la tarea de buscar una alternativa para la filosofía sin abandonar su rigurosa actitud crítica. Con Nietzsche comienza la radicalización de la crítica llevándola más allá de los límites de la filosofía, hacia la moral, y, luego, en la Posmodernidad, hacia toda ciencia y todo saber. Esta radicalización de la crítica corre también en paralelo con la actitud radical de la fenomenología que huye de los convencionalismos y prejuicios para tratar de alcanzar algo evidente y originario. El propio Hegel hace una fenomenología en la que se pretende conocer lo absoluto mediante la negación metodológica (dialéctica) de lo particular:

“(...) Hegel: "... como se sabe, el objeto de la fenomenología es llegar a lo absoluto negando dialécticamente todos los grados inferiores de la idea"<sup>61</sup>.

Como se ve, nosotros no queremos romper con el pasado, sino repensarlo para salvar ciertas dificultades que nos han llegado desde él. Queremos hacer una filosofía verdaderamente radical en la que no se desprecie el pasado, pero que tampoco se venera ciegamente; una filosofía cuya verdadera preocupación sea la de alcanzar ciertas cotas de verdad, o al menos, de certeza.

---

<sup>61</sup> Heidegger, *Qué es metafísica*, pg. 20.



## II. VUELTA A LAS RAÍCES HISTÓRICAS DEL CONOCIMIENTO METAFÍSICO: EL “SER” Y EL “EGO TRASCENDENTAL”.

“Miramos atrás a lo largo del muro:

¿no es posible derribarlo?, ¿ha estado siempre ahí? Si nos adentramos en la historia siguiendo su trazado por encima de montes y valles, contemplaremos una tierra muy lejana, unos dos mil años atrás, donde el muro se allana y desaparece y el sendero ya no se *escinde*, sino que es sólo uno. Algunos estimamos que merece la pena volver atrás y ver qué se puede aprender de esta atractiva unidad original”<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Erwin Schrödinger, *La naturaleza y los griegos*, Ed. Metatemas 48, Barcelona, 1997.

Ya hemos marcado nuestro objetivo, un objetivo casi con toda seguridad demasiado amplio para este trabajo: hacer una filosofía radical, o sea, rescatar a la filosofía del pozo pesimista, depurarla de sus elementos parasitarios no filosóficos y elevarla a la posibilidad de conocer alguna realidad de forma objetiva y plena. Hay que ir, pues, a las “raíces”.

Puede uno encaminarse hacia las raíces de dos modos distintos: un caminar hacia las raíces históricas, donde encontraremos a aquellos primeros hombres que, a su vez, trataron de encontrar la vía para acceder a las raíces ontológicas (que es lo que se halla cuando se dirige la mirada a la realidad misma y no hacia el pasado).

El verdadero y último objetivo de todo filósofo radical no debe ser el de conocer las raíces históricas, sino el de conocer las raíces ontológicas, esto es, el principio o fundamento de todo lo real, la perspectiva objetiva que le permita re-interpretar todo lo real con sentido unitario. Ahora bien, en muchos casos la historia ayuda a conocer la realidad, evita caer en errores ya cometidos y orienta hacia un futuro mejor. Por ello nosotros queremos seguir ambos caminos (el histórico y el ontológico) para ver qué podemos encontrar. Ya Hegel decía que para aprender a nadar hay que tirarse al agua, pero es también una locura tirarse al agua sin tener la más mínima noción de la natación. Así que trataremos de empaparnos bien de la “teoría”<sup>63</sup> de los clásicos, de las raíces de la filosofía, y luego nos tiraremos al agua de la realidad para ver si “funciona” lo aprendido.

---

<sup>63</sup> Como sabemos, “teoría” viene del griego “*Theorein*” (contemplación), de forma que no es algo ajeno a la realidad y subjetivo, sino en contacto con lo real.

## §8. NUESTROS DOS PILARES HISTÓRICOS: GRECIA Y LA FENOMENOLOGÍA.

### 1. LA ANTIGÜEDAD GRIEGA COMO NUESTRO PUNTO DE PARTIDA MÁS ORIGINARIO.

Para ayudarnos en nuestra propia búsqueda de “lo radical” queríamos indagar en el pasado para ver si algún filósofo anterior creyó haber alcanzado “la verdad”, haber escarbado hasta la raíz de todas las cosas, y así repetir con ellos el camino para contemplar nosotros también tales hallazgos.

De forma similar a la que recomienda Heidegger o incluso Nietzsche (refiriéndose exclusivamente a los presocráticos, claro) nosotros creemos que es imprescindible conocer el pensamiento de los filósofos de la Antigüedad clásica en general (Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles,...) para obtener esa ayuda histórica que buscamos. Ciertamente la primera conclusión que uno saca tras leer a los clásicos es que ellos tenían el pleno convencimiento de que habían alcanzado el conocimiento claro y **evidente** de “la verdad”, del “último” y más básico de los secretos, de la afirmación más originaria sobre la realidad. Ellos alcanzaron la evidencia de la verdad. No importa ahora si realmente la alcanzaron o si simplemente ellos creían que era así; lo que importa es que ellos estaban convencidos de poseer la respuesta última a las preguntas del hombre. Aquellos primeros filósofos afirmaban que el origen de todo filosofar era la *admiración*, el *asombro*, y ellos mismos quedaron tan sorprendidos ante la realidad, tan admirados por la naturaleza, que arrancaron por primera vez a hacer filosofía.

¿Qué vieron, qué “intuyeron” que les empujó arrebataudamente no ya a hacer, sino a crear la filosofía? ¿Qué les llevó a “romper” con los mitos, con los dioses para construir un edificio racional donde presuntamente habitaba “la Verdad”?

A nadie se le escapa que un filósofo en este punto del trabajo que nos ocupa ya ha seguido alguna vez con anterioridad un camino u otro de los que ahora se propone desarrollar, y que esos caminos le han llevado a vislumbrar lo que aquí anda buscando de igual manera que ha encontrado “filosofías hermanas” que le han guiado o animado a seguir una u otra ruta de investigación. Así nosotros ya sabemos a dónde nos dirigimos, qué queremos encontrar, como también conocemos filosofías en principio cercanas a nuestras intenciones. Por ello queremos desarrollar, dentro de la filosofía clásica, el análisis de uno de los filósofos que nos resultan especialmente emparentados con nuestras inquietudes: Parménides.

Nos gustaría saber qué fue lo que el encontró y defendió con tanto ardor, aquello a lo que Parménides denominó “la persuasiva verdad”<sup>64</sup> propia de sí mismo y del sabio y no de la masa ciega y sorda, de la mortal “horda sin discernimiento”<sup>65</sup>.

Este autor comparte con nosotros el afán por conseguir la posesión plena de “la verdad”, una verdad sólo alcanzable mediante el ejercicio de la razón, la cual, cuanto más se acerca a la verdad, más se separa de la apariencia, de lo sensible, de lo cambiante. Es, pues, un ejemplo perfectamente válido para ilustrar esa filosofía que busca la verdadera raíz de todo utilizando la razón, el método filosófico; eso sí, puede uno sentir cierta reticencia hacia él en cuanto que “desprecia” los datos sensibles y “renuncia” al mundo que le rodea. Hay, por tanto, que estudiarlo bien antes de juzgarlo precipitadamente y condenarlo... o salvarlo.

En cualquier caso lo cierto es que este filósofo estaba literalmente maravillado ante algo que sus “ojos” (no necesariamente empíricos) contemplaban y que le hacía

---

<sup>64</sup> Parménides, *Sobre la Naturaleza* (título probablemente no asignado por el propio Parménides, sino muy posteriormente), “Proemio”, B1.29.

Principalmente seguiremos, para referirnos a la obra de Parménides, la notación de Diels-Kranz, en su obra *Die Fragmente der Vorsokratiker. Band I*. Berlin, 1964, así como la traducción que hace Gómez-Lobo en su obra *Parménides*, Ed. Charcas, Buenos Aires, 1985 (en caso de variar de traducción se hará constar puntualmente).

preferir esa “verdad” frente a todas las pequeñas verdades, placenteras a veces, del mundo cotidiano<sup>66</sup>. Es, pues, posible alcanzar la verdad, la raíz de lo real, y es, además, lo más grandioso que un hombre puede hacer.

Parménides en el Proemio con el que abre su famoso poema<sup>67</sup> describe con el mayor ardor posible cómo fue conducido desde la mera **opinión** y apariencia de verdad hasta la presencia de “la diosa”<sup>68</sup> la cual, a su vez, le mostró la “persuasiva **verdad**”<sup>69</sup>. Parménides siente que ha llegado, no sólo tan lejos como él puede, ni como él habría podido (B1.1) sino el máximo conocimiento que es posible, no a un hombre finito, sino a cualquier ser racional:

“... yo te diré... cuáles son las **únicas** vías de investigación que son **pensables**”<sup>70</sup>

En realidad Parménides cree haber alcanzado un conocimiento suprahumano, divino. De hecho estamos frente a una revelación de una diosa. Gómez-Lobo así lo afirma:

*“Parménides, al enfatizar que va recorriendo precisamente ese camino (“por él era llevado”), indica que la suya es también una experiencia de iniciación, que él también recibirá una revelación”*<sup>71</sup>

Con que consiguiéramos contagiarnos del entusiasmo de este pensador griego y alcanzásemos a entrever esa verdad que él defiende, si, cual raíces de la filosofía, nos

<sup>65</sup> *Ibid.* B6.7

<sup>66</sup> Recuérdese cómo Platón preveía en la República que los filósofos-reyes, una vez contemplado el Bien, ya no querían siquiera gobernar detentando el poder, ni disfrutar de cualquiera otros placeres mundanos, debido al gran “placer” que sentirían en la contemplación directa de la verdad; y cómo Parménides denomina “mortales bicéfalos” a aquellos que aún persiguen los datos de los sentidos.

<sup>67</sup> Parménides, *op.cit.* B1.

<sup>68</sup> *Ibid.* B1. 22.

<sup>69</sup> *Ibid.* B1. 29.

<sup>70</sup> *Ibid.* B2. 1,2.

<sup>71</sup> Gómez-Lobo, A., *Parménides*, pág. 31. (No se tema que esto implique una intuición mística o una revelación “tradicional” pues esta es de otro tipo. Ya se verá cómo la diosa no le revela una verdad ininteligible o irracional, sino que, precisamente, lo que hace es dotar a Parménides de los principios básicos de la racionalidad, de las verdades máximamente racionales (no místicas) -(esto sin tener en cuenta que el Proemio es metafórico, no descriptivo)- lo cual implica que cualquier razón puede acceder a esta verdad re- o des-velada).

alimentara con la misma savia que él mismo bebe, entonces habríamos alcanzado la meta de nuestros deseos. Queremos que algunas de las ramificaciones de las raíces históricas se prolonguen hasta el presente arrastrándonos con ellas hasta las raíces ontológicas: de la contemplación radical del pasado a la contemplación radical de lo presente. Queremos que la vuelta a las raíces históricas, el contagio del entusiasmo clásico, constituya la clave para acceder a las raíces ontológicas.

## 2. LA FENOMENOLOGÍA: ESTRUCTURA BÁSICA DE NUESTRA INDAGACIÓN.

Junto a la admiración cuasi-pasional que movía al pensador clásico y que le hizo “gritar” estupefacto “Que Es”, también debemos agarrarnos, en nuestro intento de realizar una filosofía seria, a un método más sosegado y frío que nos permita ir alcanzando verdades con la más pulcra de las precisiones.

Tras el impulso y la vitalidad que nos contagia la filosofía griega, ha de seguir necesariamente la meticulosidad propia del investigador que nunca da un paso sin haber afianzado bien el paso anterior en el que se apoya. Y es precisamente el método cartesiano-husserliano de la fenomenología el que nos ofrece una mayor fiabilidad para nuestras pretensiones. El método fenomenológico, que comenzó con Descartes y fue culminado por Husserl, desde sus inicios se ha caracterizado por rehusar de todo prejuicio, por rechazar todo aquello que presente lagunas, dudas, intereses... de modo que jamás se dé un paso hasta no haber obtenido un firme punto de apoyo desde el que comenzar.

“Deseando yo en esta ocasión ocuparme tan sólo de indagar la verdad, pensé que debía hacer lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda con el fin de ver si, después de hecho esto, no quedaría en mi creencia algo que fuera enteramente indudable.”<sup>72</sup>

<sup>72</sup> Descartes, *Discurso del método*, Espasa Calpe, Madrid, 1989. Edición de Manuel García Morente. Cuarta parte, pág. 61.

“... alejándome de todo aquello en que pueda imaginar la menor duda, como si supiese que es absolutamente falso, y continuaré siempre por ese camino, hasta que encuentre algo que sea cierto, ...”<sup>73</sup>

“... yo no puedo formular o admitir como válido *ningún juicio que no haya sacado de la fuente de la evidencia*, de ‘experiencias’ en las cuales me estén presentes las respectivas cosas y hechos objetivos ‘ellos mismos’.”<sup>74</sup>

Con este talante, que pretende hacer de la filosofía una ciencia estricta, la fenomenología cartesiano-husserliana se nos presenta como el pilar más indicado sobre el que apoyar nuestra construcción (o, más bien, re-construcción) filosófica.

Una vez hayamos sido capaces de afianzar las enseñanzas que la filosofía nos ha dejado a lo largo de la historia, una vez hayamos saciado del espíritu que impulsó a filósofos tan comprometidos con la búsqueda de la verdad como Parménides y Husserl, habremos establecido los dos pilares fundamentales sobre los que cimentar nuestra posterior investigación: el pilar lógico, legado por Parménides, y el pilar metodológico, cedido por Husserl. Veamos, pues, si nos es posible establecer esas sólidas bases sobre las que pretendemos hacer nuestra defensa particular del conocimiento metafísico.

## §9. LOS PROBLEMAS DE LA INTERPRETACIÓN.

### 1. LA POSIBILIDAD DE INTERPRETAR EL PASADO.

Hay, no obstante, una objeción habitual a la hora de tratar de conocer el pensamiento antiguo (e incluso el más reciente), que consiste en negar la posibilidad de interpretar correctamente las ideas de otros hombres, sobre todo las de hombres que pertenecen a un pasado lejano. Puede parecer inútil la búsqueda de las verdades de la antigua Grecia ya que

<sup>73</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1989. Edición de Manuel García Morente. Meditación segunda, pág. 121.

<sup>74</sup> Ibid. §5, pág. 54.

- puede considerarse que aquella racionalidad no era idéntica a la nuestra, sino que era más primitiva y, por ello, sus verdades eran de una gran ingenuidad<sup>75</sup>.

- También puede pensarse que la interpretación fidedigna de autores pasados es imposible pues está frenada por una insalvable barrera temporal que nos prohíbe ponernos en el lugar (espacial, vital, intelectual, **cultural**, etc.) en el que ellos estaban.

Cierto es que, probablemente, el pensamiento ha ido madurando con el paso del tiempo, ha ido perdiendo ingenuidad. Sin embargo, una verdad, pese a ser ingenua, pese a que pueda tener puntos débiles, pese a que podamos ponerle hoy infinidad de dificultades, si es una verdadera verdad, debe seguir siendo verdadera. Sólo haría falta que alguien hoy haga madurar esa verdad, fortalezca sus puntos flacos, salve las dificultades.

Probablemente los griegos ya lo supieron todo, sus **tesis** captaban todo lo que de positivo puede captarse de la naturaleza... pero con ingenuidad. Huyendo de esa ingenuidad, la historia de la filosofía no ha sido desde entonces otra cosa que una oposición **antitética** (con claras excepciones) a esa posibilidad de conocer clara y distintamente la verdad, dando como resultado posiciones cada vez más escépticas que culminan en la Posmodernidad (como ya hemos visto). Ahora quedaría la tarea de **superar** esa oposición y alcanzar aquella verdad clásica sin despreciar las objeciones modernas.

Siguiendo el esquema dialéctico de Hegel, debemos recuperar aquella afirmación griega de la verdad una vez hayamos superado las negaciones medieval y

---

<sup>75</sup> Ya veremos ciertas interpretaciones de Parménides que lo consideran un filósofo ingenuo dedicado exclusivamente a la "verdad" lógica (y pedestre al tiempo) de que  $A=A$ . Sin embargo, también veremos que la lógica parmenídea no es algo vacío de contenido sino cargado del interés por encontrar el meollo mismo de lo real; no ser



sobre todo moderna de modo que, con aquellas verdades en la mano, podamos negar las negaciones mismas.

Todo esto anterior valdría siempre que aceptásemos una ingenuidad profunda en maestros como Parménides o Platón, pero nosotros, más radicalmente aún, nos preguntamos: ¿Acaso no tenían Parménides y Platón un intelecto tanto o más desarrollado que el nuestro, unos sentidos tan receptivos como los nuestros, y una realidad básicamente idéntica a la nuestra?<sup>76</sup> ¿A qué suponer tanta ingenuidad en ellos en vez de hacer una autocrítica de una posible torpeza nuestra? Nosotros consideramos que un griego de la talla de Parménides o Platón eran tan capaces de solucionar los grandes problemas filosóficos como un europeo del siglo XX.

¿Habrá, sin embargo, una barrera cultural de tal magnitud que todo lo que creemos que decían los antiguos filósofos no es más que una re-construcción falaz de su pensamiento? ¿Serán Parménides y Platón, más que maestros (pues nada pueden enseñarnos), meros modelos de inspiración?

Esta objeción, más que objetar, nos da pie para la autoestima: si no es de Parménides este pensamiento (que después trataremos de esclarecer) sino nuestro; es que nosotros hemos encontrado estas verdades; es que son nuestras. Eso sería estupendo, pero nosotros nos inclinamos a pensar que más bien no hacemos otra cosa que interpretar, des-cubrir en el sentido estricto de quitar la cobertura a un pensamiento ya existente. Nosotros creemos más fácil aprender la verdad de los labios de los maestros griegos que alcanzarla por nosotros mismos.

---

<sup>76</sup> Su realidad socio-cultural no era igual, ni parecida. Sin embargo como ambos autores afirman que su verdad no tiene nada que ver con los sentidos, sino sólo con la razón, que su verdad se olvida de toda opinión vulgar, de todo parecer socio-político, y se centra sólo en el conocimiento de algo puramente

## 2. LAS DIFICULTADES ENCONTRADAS EN LA INTERPRETACIÓN DEL PASADO.

Es, pues, más que probable que los griegos entre los que se encontraba nuestro modelo a interpretar no fuesen ingenuos ni cortos de “luces”, sino que, muy al contrario fuesen genios y grandes pensadores; asimismo, también es plausible que verdades alcanzadas mediante un uso exhaustivo y metódico de la razón puedan ser comprendidos por un uso similar de otros seres humanos en el presente. Por ello creemos posible que el pensamiento de maestros como los que hemos elegido nos guíen exitosamente hacia la contemplación de aquellas verdades que ellos descubrieron.

Ahora bien, que algo sea posible no implica forzosamente que ya se tenga o que su consecución sea fácil. Ciertamente es que los griegos vieron algo verdaderamente verdadero, asombroso y evidentemente verdadero, pero también es cierto que cada vez que un filósofo se acerca a esa verdad no acaba muy bien de entender a qué viene tanto asombro. Los filósofos no comparten ese asombro, no se contagian del ardor al leer a los clásicos pues, si así fuera, todos irían diciendo y escribiendo que hay una verdad, la verdad, y que ellos la han visto. Todos afirmarían que la verdad nos la han dejado los griegos en herencia.

Sin embargo, aunque se concede importancia al pensamiento griego, nunca es la importancia del que ha alcanzado ya la verdad total y redonda, sino que tan sólo se les concede el mérito de haber abierto una senda de investigación de la que aún queda mucho por recorrer (si es que puede recorrerse), sin saber siquiera cuánto queda de camino.

La mayoría de los intérpretes honrados afirman desconocer el sentido último de las "verdades" de ciertos de los pensadores que interpretan, reconocen tener dudas, confirman lagunas y vacíos de sentido... En definitiva, los intérpretes saben que sus interpretaciones son parciales y dubitables.

Nuestra pretensión no es superar a los más grandes intérpretes, sino tan sólo aportar algo de luz, ya que nuestra última finalidad es usar las "verdades" griegas y el talante de sus creadores como salvavidas que saque a flote el optimismo filosófico y que consiga recuperar ese asombro por lo real, esa pasión por la verdad.

Veremos, pues, cómo los mejores intérpretes hasta el momento han querido representar las ideas de estos pensadores, y cómo tales interpretaciones, sin ser incoherentes, dejan cabos sueltos, puntos sin esclarecer.

### 3. LAS CONDICIONES DE LA INTERPRETACIÓN.

Ya señalamos las dificultades que cualquier intérprete puede encontrar ante un texto, principalmente las dificultades impuestas por la distancia histórica, psicológica o cultural con el autor. Estos obstáculos pueden llevarnos a pensar que jamás tendremos una accesibilidad plena a los textos y las ideas de otros, y quizá sea esto cierto. Nunca podremos situarnos de forma íntegra y absoluta en el lugar de otro, en su momento histórico, en su vida personal (con sus pasiones, fobias, amores, traumas y frustraciones), en su vida intelectual... El "otro" es siempre, en parte, inaccesible.

Ahora bien, que en parte estemos solos, que en parte nos veamos condenados a tener que meter las ideas ajenas en moldes intelectuales propios que no son exactamente de su talla, no significa que no podamos acercarnos a nuestros antepasados, que no los comprendamos también en parte. Afirmar que conocemos en parte, y que, también en parte, desconocemos el pensamiento de autores pasados puede

encerrar una trampa de la que debemos librarnos: la trampa del **relativismo**. Esta perspectiva (relativista) de la interpretación afirmaría que, puesto que nuestra interpretación accede a las ideas del texto sólo en parte, cabrían múltiples interpretaciones (quién sabe si infinitas) que, desde perspectivas diferentes e incluso opuestas, vean en el mismo pasado otras imágenes (también verdaderas en parte). Esto equivale a preguntarse ¿cómo saber si es mayor la parte de acierto o si lo es la de desacierto? Si no pudiésemos responder a esto, si no sabemos hasta dónde llega nuestra interpretación y cuánto nos falta por hacer, entonces caemos en el relativismo, ese relativismo escéptico que, seguro, defenderían los posmodernos.

Hay que encontrar un **criterio** que, sin pretender ser el único, sin querer encontrar la verdad de los textos de forma dogmática, nos marque las **condiciones** que valoren unas interpretaciones frente a otras. No todo vale lo mismo.

El único criterio que nos parece adecuado es el que la misma ciencia utiliza. Lakatos<sup>77</sup>, aunque sea tan extremo en algunas de sus afirmaciones y en ocasiones parezca que anula la pretensión de conocer una “verdad” científica de modo objetivo, desarrolló un criterio de cientificidad que nos será de gran utilidad. Él afirmaba que una nueva teoría sólo podía ser aceptada si era capaz de solucionar los nuevos problemas científicos y los antiguos además de solucionarlos de forma más simple. La nueva teoría debe tener un radio de acción más amplio que la antigua, y una sencillez de operaciones mayor.

De aquí podemos nosotros derivar nuestro criterio adaptándolo a la interpretación de textos. Podríamos enunciarlo así:

Una nueva interpretación será aceptada en sustitución de las anteriores cuando sea capaz de explicar todo lo que sus antecesoras abarcaban y algunos nuevos

elementos antes obviados o abandonados sin explicación. Además debe evitar las contradicciones así como interrelacionar las ideas en el texto con igual o mayor coherencia que las anteriores interpretaciones.

De esta forma podemos determinar cuándo una interpretación es más acertada y cuándo lo es menos. Jamás podremos, por supuesto, afirmar con total seguridad que hemos encontrado la verdad de un texto, pero sí que tendremos a mano las condiciones que nos permitirán discernir entre “mejores” y “peores” interpretaciones.

#### 4. CONCLUSIONES.

Deseamos, pues, reutilizar los principios sólidos que el pasado, tanto remoto como reciente, nos brinda en los textos de Parménides y Husserl. De esta manera podremos realizar el intento de alcanzar algún fundamento que nos permita sentar de modo serio la tesis que defiende la posibilidad del conocimiento metafísico como un conocimiento perteneciente a la ciencia humana.

No obstante, nos encontraremos con dificultades y oscuridades en el acercamiento a esas filosofías (a la parmenídea sobre todo) aunque ello no deberá impedir que usemos sus enseñanzas para el propósito que queremos. Aun así, cuando hayamos establecido algún principio o evidencia apodíctica como base del conocimiento metafísico (si ello nos fuera posible) podremos entonces retomar el pensamiento parmenídeo para arrojar luz en lo posible sobre los puntos que los intérpretes actuales y nosotros mismos en primera instancia no hemos sabido comprender adecuadamente.

---

<sup>77</sup> Lakatos, *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid, Alianza, 1983. Editado por John Worall y Gregory Curie. Versión española de Juan Carlos Zapatero.

Si, como creemos, la metafísica ya desde Parménides había alcanzado las certezas suficientes como para establecerse con pleno derecho a la cabeza de las ciencias, certezas estas que nosotros trataremos de ajustar con las nuestras propias, entonces estaremos en situación de esgrimir tales evidencias contra ese pesimismo escéptico que hoy por hoy está corrompiendo las bases de todo pensamiento unitario y omnicomprendivo.

La Posmodernidad es una buena oposición que nos hace repensarnos a cada paso, que nos espolea a que revisemos nuestros principios cada día, pero que nunca debe llegar a gobernarnos pues eso significaría el fin del pensamiento que es capaz de revisarse y de repensarse constantemente. Por ello, sin dejar de reconocer sus méritos, hay que cerrarle el paso hacia el triunfo con argumentos que pongan en pie un pensamiento metafísico unitario y fundado en evidencias apodícticas y accesibles para cualquiera.

Parménides y Husserl nos ayudarán en nuestra tarea. Estudiemos primero su pensamiento.

## A. PARTE PRIMERA. PARMÉNIDES: PILAR LÓGICO DEL CONOCIMIENTO METAFÍSICO.

### §10. LOGOS *VERSUS* EMPIRÍA.

Como es bien sabido, en el siglo VI a.C. se comenzó a dar un importante salto que llevó al ser humano a indagar nuevos caminos para explicar los enigmas que la realidad le planteaba. En todos los libros de texto dicho cambio es denominado como “el paso del mito al logos”, y se atribuye la paternidad de este giro al milesio Tales. Aquel fue el comienzo de la ciencia en general, del conocimiento basado en experiencias y razonamientos, de la sabiduría presentada al resto de los seres humanos a cara descubierta para que pudiera ser aprehendida, comprobada y criticada por cualquiera. La “verdad” sale a la plaza pública, se deshace de las tinieblas propias de los templos y se somete al escrutinio de todo ser racional.

Sin embargo, fue Parménides quien protagonizó un nuevo giro que supuso el rechazo, al menos en apariencia, de todo lo sensible (empiría) para abrazar plenamente el puro uso de la razón (logos). Las ciencias originales (todas ellas englobadas en la “filosofía”) pretendían, y aún lo siguen haciendo, comprender el cambio, acceder a la fórmula inmóvil que explica todo lo mudable, todo lo experimentable sensiblemente. Pero Parménides se apartó de las ciencias empíricas y centró su investigación en el ámbito puramente metafísico accesible exclusivamente mediante la razón. No puede haber un verdadero conocimiento sobre aquellas cosas que cambian a cada momento pues, en tal caso, el conocimiento también debería cambiar junto con las cosas que son su objeto y, por ello, el conocimiento no sería más que opinión. “La” verdad sólo podrá obtenerse si desviamos la mirada desde lo mudable y perecedero hasta lo inmutable y eterno. Y esto, lo inmutable, no puede ser empírico, pues todo lo empírico es cambiante,

sino exclusivamente racional. Sólo hay, por tanto, una única vía de acceso a la verdad denominada “**Vía de la verdad**”, una vía que se aparta de lo sensible para alcanzar el verdadero conocimiento de lo inmutable.

“Pues bien, yo (te) diré (...) cuáles son las únicas vías de investigación que son pensables: Una, que es y que no es posible que no sea, es la senda de la persuasión, pues acompaña a la verdad”<sup>78</sup>.

Es, pues, el **logos** el único instrumento para acceder al verdadero conocimiento, el cual es, a su vez, necesariamente un conocimiento metafísico ya que su objeto está “más allá” de todo ente físico, de todo ente mundano. En este sentido, en cuanto su filosofía está plenamente basada en el uso del “logos”, podemos calificar a Parménides de pilar “**lógico**” del conocimiento metafísico.

Pero siguiendo una definición más actual de “lógica” como ciencia normativa previa a todo conocimiento que actúa como criterio para delimitar los juicios correctos de los incorrectos, también podemos decir que Parménides es un pilar lógico del conocimiento metafísico. El propio Husserl, al estudiar la lógica pura en su crítica al psicologismo (que más adelante veremos), hace ciertos guiños que ponen su pensamiento en contacto directo con el eleata:

“Para poder hablar de saber, en el sentido más estricto y más riguroso, es necesaria además la evidencia, la luminosa certeza de que lo que hemos reconocido *es*, o lo que hemos rechazado *no es*, certeza que es preciso distinguir, como es sabido, de la convicción ciega, de la opinión vaga...”<sup>79</sup>

Cuando Parménides afirma “Que Es y no puede no-ser” está enunciando los principios básicos y apodícticos de la lógica pura. Esto ha llevado a muchos intérpretes a considerar a Parménides (primer gran pensador trascendental) como un pensador “meramente” lógico, como si esa lógica no fuese un importante logro, un verdadero conocimiento metafísico en sí mismo.

---

<sup>78</sup> Parménides, *Sobre la Naturaleza*, B2, 1-4.



Por ello, consideramos que Parménides, con su defensa del logos como única vía de acceso a la verdad, así como los principios “lógicos” que son alcanzados a través de ella, constituye la base primordial que toda investigación metafísica debe tener presente para que sus conclusiones estén bien fundamentadas. Ahora bien, en qué consistían verdaderamente esos principios lógicos de Parménides, cuál era la verdad que tanto lo entusiasmaba, cómo es posible que pensara que todo lo empírico era falso (*απατηλόν*, engañoso<sup>80</sup>)... son cuestiones que han de intentar aclararse, si no inmediatamente, sí a lo largo de nuestra investigación. De ahí que lo primero que hemos de hacer sea poner en claro lo que sobre Parménides han dicho los más ilustres intérpretes de hoy día y las lagunas que ellos mismos ponen de manifiesto a la hora de comprender el núcleo de tan fundamental filosofía.

---

<sup>79</sup> Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band. Huss.* Band XVIII. Prolegomena, Cap. I, §6, pág. 28. / Traducción española de Manuel G. Morente y José Gaos. Ed. Alianza, Madrid, 1985. Pág. 41.

<sup>80</sup> Parménides, Op. Cit. B8, v. 28.

## §11. LA INTERPRETACIÓN CLÁSICA DE PARMÉNIDES.

La obra de Parménides es mucho más “simple” que la de otros autores de la Antigüedad (p.e. Platón), no en el sentido de sencilla, fácil o vulgar, sino más bien en el de concisa y lógicamente clara. Y esto no ocurre por el hecho de que este nos haya legado un sólo tratado y además incompleto, sino por el carácter sistemático de su obra, por su intento de acceder a una verdad simple lógicamente innegable y por su desprecio del complejo mundo sensible cuya problemática es descartada desde el principio del poema.

Este poema, única obra de Parménides que la historia nos ha legado, titulado “Sobre la Naturaleza” , nos ha llegado sólo en parte, mediante unos fragmentos conservados o citados por otros autores como Sexto Empírico (que conservó el Proemio) o Simplicio (que transcribió amplios extractos del mismo en obras suyas como sus comentarios al *de caelo* y a la *Física* de Aristóteles).

Pese a la brevedad de los textos conservados de la obra de Parménides, dicho poema es el primero del que se conservan tantos fragmentos relacionados entre sí que, según W. Capelle, “nos permiten conocer con seguridad no sólo sus opiniones más importantes, sino también sus motivos y sus fundamentos”<sup>81</sup>. Más allá de la euforia de estas palabras, nosotros trataremos de poner en claro las opiniones más importantes de Parménides, aquellas en las que todos o casi todos los intérpretes coinciden. No se piense que, por breve, es fácil interpretar los pensamientos y las intenciones del eleata, pues como veremos en el siguiente párrafo hay puntos fundamentales en los que los

---

<sup>81</sup> W. Capelle, *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid, 1981. págs. 87,88. Versión española de Emilio Lledó.

intérpretes no sólo no se ponen de acuerdo, sino que en muchas ocasiones reconocen no saber qué significan verdaderamente.

No obstante, haremos el esfuerzo de entresacar aquellas afirmaciones en las que todos coincidimos para posteriormente poner de manifiesto aquellas otras en las que existen discrepancias.

### **B1. PROEMIO:**

En primer lugar, Parménides abre su exposición con el Proemio. En esta parte el poeta nos describe cómo es conducido, con las Heliades como guías, en presencia de la divinidad más allá de las puertas del Día y la Noche. Y cómo allí le son revelados

“tanto el corazón imperturbable de la persuasiva verdad como las opiniones de los mortales, en las cuales no hay creencia verdadera” (B2. vv. 3-6).

Algunos intérpretes como Sexto Empírico y otros más actuales consideran que este pasaje es una especie de alegoría de iluminación por la que se pasa de la ignorancia de la Noche al conocimiento de la Luz. Sin que esto, a nuestro juicio, deje de ser cierto, pensadores como los autores de Los filósofos presocráticos (G.S. Kirk y J. E. Raven) consideran que son dos los aspectos fundamentales en los que Parménides se centra en el Proemio: el difícil obstáculo que hay que sortear para llegar a la verdad, y la naturaleza de esa verdad que tiene como meta.

“El aspecto central de la narración está sugerido, más bien, por el obstáculo que tiene que pasar y por el lugar al que ha de llegar, los dos hechos (aparte de la descripción del carro y de su movimiento) en los que el poeta piensa”.<sup>82</sup>

Queda, pues, el Proemio como algo más que una simple introducción poético-religiosa a las ideas metafísicas posteriores, siendo más bien un anticipo que nos

---

<sup>82</sup> KR, *The presocratic philosophers*. Cambridge, 1954. Título español: *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1994. Traducido por: Jesús García Fdez. pág. 352.

previene de las dificultades que nos esperan para alcanzar la verdad y nos muestra levemente en qué consistirá esa verdad buscada.

## **B2. LAS DOS VÍAS:**

En el fragmento número dos Parménides nos pone de manifiesto “cuáles son las únicas vías de investigación que son pensables” (B2.2)

“La una, que es y que le es imposible no ser, es el camino de la persuasión (porque acompaña a la Verdad); la otra, que no es y que le es necesario no ser, esta, te lo aseguro, es una vía totalmente indiscernible; (...)” (B2.3-6)<sup>83</sup>.

Estas son las dos vías que la divinidad ha revelado a Parménides como las únicas pensables: una, la Vía de la Verdad, que la razón no puede por menos que admitir como verdadera: QUE ES; otra, la del error, que la razón no puede por menos que rechazar: QUE NO ES . Qué sea lo **que es** o qué uso de “ser” (esencial o existencial) se realiza aquí son cuestiones que luego trataremos.

No obstante, queremos anticipar que nosotros no denominaríamos a estas dos vías como “pensables”, sino que más bien diríamos que son las únicas vías “**planteables**” a la razón ya que, la vía que afirma “Que no es” es indiscernible (impensable) y, tras ser “planteada”, hay que abandonarla por ilógica e irracional.

## **B6. UNA VÍA MÁS TAMBIÉN RECHAZABLE:**

Nos parece oportuno aquí, para dibujar un cuadro general sin romper la unidad de la teoría de Parménides y evitar entrar en el análisis de fragmentos cuya interpretación ha sido y es problemática, saltar al fragmento nº6, en el que se matizan aquellas dos vías mostrándonos una **tercera vía** (la opinión común de los mortales) que también se nos aconseja que rechacemos. No sólo debemos apartarnos de aquella vía

que repugna a la razón (que no es) sino de esta otra forma de pensar que lleva a los seres humanos a considerar que las cosas **son y no son al mismo tiempo**; que las cosas están ahora aquí, pero luego quizá no; que son ahora así, pero más tarde serán de otra forma; que nacen y mueren, ... La divinidad, pues, insta a Parménides a rehusar de la tercera vía,

“aquella por la cual los mortales que nada saben yerran, bicéfalos, porque la inhabilidad en sus pechos dirige su mente errante. Son arrastrados, sordos y ciegos a la vez, estupefactos, una horda sin discernimiento, que considera al ser y no ser lo mismo y no lo mismo”. (B6.4-9)

Así queda patente que la única vía pensable y admisible por la razón es aquella que afirma **QUE ES**, mientras, como se reafirmará en el siguiente fragmento, la opinión que nos informa del cambio y el movimiento del mundo sensible no es más que propio de un ser “sordo y ciego” para la verdad.

### **B7. REFUTACIÓN DE LA TERCERA VÍA:**

Parménides justifica, en boca de la divinidad, por qué la opinión común sobre el mundo no es verosímil:

“Pues jamás se impondrá esto: que cosas que no son sean” (B7.1).

Es fácil dejarse llevar por el hábito que todo mortal tiene de percibir el cambio, la pluralidad, etc. pero hay que, haciendo un uso firme de la razón, abandonar ese camino engañoso y falso.

“Tú, empero, de esta vía de investigación aparta el pensamiento y que el hábito inveterado no te fuerce a dirigir por esta vía el ojo sin meta, el oído zumbante y la lengua” (B7.2-5).

Sólo el camino de la razón que no se guía por los sentidos, aquella razón que rechaza todo atisbo de no-ser es el que debe seguirse para alcanzar la verdad.

---

<sup>83</sup>. He seguido en este fragmento la traducción de KR págs. 353,354.

“(…) juzga en cambio con la razón la combativa refutación enunciada por mí” (B7.5,6).

### **B8: QUE ES:**

Sólo queda pues el camino del “Que es”. Pero ¿cómo es eso que es? ¿Cuál es su naturaleza? ¿En qué consiste eso que es? Parménides nos lo describe todo minuciosamente. En principio enumera todas las características de eso que es y luego va argumentando sobre cada una de ellas.

“Sólo un relato de una vía queda aún: que es. En ella hay muchísimos signos: que siendo ingénito es también imperecedero, total, único, incommovible y completo” (B8.1-4).

En primer lugar, no puede *nacer u originarse*, pues si **lo que es** surgió en algún momento sólo pudo hacerlo desde lo que no es y esto, además de impensable, no pudo darse efectivamente en ningún momento como quedó claro ya en B2. Por la misma razón, **lo que es** no podrá *desaparecer o destruirse* pues, de ser así, estaría abocado a la nada (no ser) lo cual, claro es, no puede ser.

“No te permitiré decir ni pensar: “de lo que no es”, pues no es decible ni pensable que no es” (B8. 7-9).

También lo que es ha de ser *total y completo* pues de ser parcial habría algo de lo que carecería, algo que no-es. Pero lo que-no-es es impensable e imposible.

“De este modo es necesario que sea del todo o que no sea” (B8.11).

Lo que es ha de ser *único e indivisible*, ya que, de haber dos, uno no sería el otro y viceversa. No hay forma, pues, de admitir la pluralidad dentro de la vía de la verdad.

“Ni es divisible, pues es todo homogéneo. Ni hay más aquí, lo que le impediría ser continuo, ni hay menos, sino que todo está lleno de lo que es” (B8.22-24).

Por último, esto **que es** ha de ser *incommovible o inmóvil* en tanto que todo cambio sea del tipo que sea supone un llegar a ser algo que no se era o a estar en algún

lugar donde no se estaba. Como toda negación aplicada a lo que es es repugnante a la recta razón, hay que convenir en que el cambio es imposible y que lo que es es inmutable.

Basta con esto para dibujar de modo esquemático la revelación que la divinidad hace sobre la vía de la verdad, aunque sabemos que hay fragmentos que nos hemos dejado sin comentar y cuestiones sin tratar. Esos asuntos serán tratados en el siguiente párrafo que estará dedicado a la confrontación de teorías interpretativas y a problemas que no terminan de ser resueltos. Aquí sólo queremos mostrar en líneas generales la interpretación que “se” hace de Parménides desde la perspectiva menos polémica.

### **B9-19. LA COSMOLOGÍA:**

Parménides, en la segunda parte del poema, nos ofrece una cosmología completa de la que apenas nos han quedado fragmentos y los que nos han quedado son muy breves. Ya que la divinidad prometió a Parménides ofrecerle todos los conocimientos humanos, también, aunque completamente desacreditados ya, debe ofrecerle los conocimientos sobre el mundo sensible. Así, desde la descripción de la principal oposición de este mundo (Día/Noche), Parménides recorre todos los objetos de estudio del mundo común de los mortales: el éter, la luna, los astros (B10); la Tierra, la vía láctea y el Olimpo (B11); el parto, el apareamiento, el macho y la hembra (B12); la concepción, el dios Eros (B13); la relación cuerpo-mente (B16); la concepción de niños y niñas (B17); homosexualidad y heterosexualidad (B18<sup>84</sup>); y, por último, el ciclo natural de nacimiento, desarrollo y desaparición de todo (B19).

Ciertamente esta parte del poema es tratada por la mayoría de los comentaristas con suma brevedad precisamente por la ya mencionada falta de textos y por lo inconexo

---

<sup>84</sup> Esta es la interpretación que hace Gómez-Lobo de este fragmento.

de los pocos que se han conservado. Y es que, puesto que el núcleo central del pensamiento parmenídeo es metafísico, la segunda parte (cosmología) toma un papel no sólo secundario en cuanto a su posición, sino también en cuanto a importancia.

## §12. DIFICULTADES DE INTERPRETACIÓN

Hasta aquí nos hemos limitado a exponer ciertas afirmaciones sobre el poema de Parménides que, con bastante seguridad, serían admitidas por la mayoría de los intérpretes. Sin embargo, como ya dijimos al comienzo (§8.3), una interpretación será más satisfactoria que las demás cuando resuelva un mayor número de problemas y con la mayor sencillez posible. Por ello, si observamos con atención, veremos en primer lugar que no hay sólo una interpretación de lo que Parménides quería decir, sino muchas, lo que nos lleva a pensar que deben existir zonas oscuras difíciles de interpretar que generan desacuerdos. Y, lo que es aún más significativo, en segundo lugar, son los propios intérpretes (prácticamente la totalidad de los que hemos estudiado) los que reconocen tener lagunas y no saber muy bien a qué vienen o qué significan ciertos puntos esenciales del poema. Simplicio, uno de los autores gracias a los que nos ha llegado esta obra, se ve obligado a transcribir amplios extractos del poema de Parménides “debido a la rareza del tratado”.

En su ya citada obra, Kirk, Raven y Schofield afirman lo siguiente:

“Tanto los tratadistas antiguos como los modernos concuerdan en su baja estima de las dotes de escritor de Parménides. No tiene facilidad de dicción y su esfuerzo por constreñir **sus nuevas ideas filosóficas, difíciles y sumamente abstractas**, a una forma métrica, **desemboca en una obscuridad constante**, especialmente en su sintaxis”.<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> KR, *Los filósofos presocráticos*, pág. 349.



Esta es una afirmación que no sólo recoge la opinión de sus autores sino, según ellos mismos, la de toda una tradición de tratadistas, los cuales consideran que el poema de Parménides es absolutamente oscuro, difícil y abstracto. Por su parte Werner Jaeger afirma:

“Por desgracia, la posibilidad de una comprensión de Parménides se halla limitada por las lagunas de nuestro conocimiento de las filosofías más antiguas”<sup>86</sup>.

Gómez-Lobo recoge en su obra sobre Parménides la opinión que tenían Plutarco y Cicerón en lo referente a la dificultad que entraña el pensamiento del eleata:

“Pero, como observaron Plutarco (*De Audiendo*, 13.45 a) y Cicerón (*Acad. Prior* 2.23.74), el hexámetro de Parménides es de cuestionable valor poético y ciertamente contribuye, por su extrema rigidez, a **que numerosos pasajes resulten sumamente oscuros**”<sup>87</sup>.

Y el propio Gómez-Lobo añade inmediatamente una mayor rotundidad en cuanto a las dificultades que el poema presenta:

“No es exagerado decir que **los versos más importantes desde el punto de vista filosófico son casi ininteligibles** y que pese al enorme esfuerzo de comentaristas y eruditos nuestra comprensión de alguno de ellos es y seguirá siendo conjetural”<sup>88</sup>.

No puede haber mayor manifestación de impotencia por parte de un intérprete que esta de Gómez-Lobo que reconoce ser incapaz (y no sólo él, sino ninguno de los comentaristas y eruditos) de conocer con exactitud el sentido de los fragmentos más importantes del poema filosóficamente hablando.

En definitiva, muchos historiadores afirman que Parménides no era capaz de comprender, en su “todavía” pobre capacidad intelectual, todo el contenido del concepto de “ser”. Pero ¿será posible que el autor que más grado de abstracción ha alcanzado con

<sup>86</sup> Jaeger, Werner. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Primera edición alemana 1933. Edición española titulada: *Paideia*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, (Decimotercera reimpresión, 1996). Pág. 173.

<sup>87</sup> G-L op. cit. pág. 21.

respecto al concepto de “ser”, según hemos visto que reconocen muchos comentaristas los cuales sí que no alcanzan a comprender dicho concepto, no sea capaz de saber qué es lo que él mismo ha ideado?

No siendo capaces, en apariencia, de llegar a conocer en profundidad el pensamiento de Parménides, todos estos estudiosos del pensamiento antiguo creen estar ante un juego de palabras propio de un lenguaje vano, y luego lo rechazan acusando a Parménides de ser incapaz de comprender simultáneamente “ser” y “cambio”.

Son muchas, como estamos viendo, las dificultades que los autores reconocen haber encontrado a la hora de comprender el pensamiento parmenídeo. Precisamente esta última alusión toca un tema (el de la oposición ser-devenir o verdad-sentidos) que entronca directamente con el primero de los problemas o dificultades de interpretación que pasamos a comentar pormenorizadamente:

### 1. EL PROBLEMA DE LA COSMOLOGÍA.

“Es extraño y difícil de explicar por qué la revelación de la diosa habría de contener no sólo una explicación verdadera del universo, sino también una explicación que no es verdadera, como señala explícitamente. Sugiero que esto plantea el problema central del comentarista y de todos aquellos que deseen comprender, y si es posible elucidar la obra de Parménides.<sup>89</sup>”

Este es un problema sobre el que los intérpretes de más renombre no suelen tener opiniones demasiado divergentes ya que todos se hacen la misma pregunta y ninguno cree poder darle una respuesta satisfactoria. La pregunta surge del hecho de que, tras haber establecido Parménides que la verdad es que, lo que es, es inmutable, único etc., ahora en la segunda parte del poema nuestro autor se dedica a desarrollar toda una cosmología en la que se detallan todas aquellas falsedades tenidas por

---

<sup>88</sup> Ibid. págs. 21,22.

<sup>89</sup> Popper, *El mundo de Parménides*, Barcelona, Paidós, 1999. Traducido por Carlos Solís. Ensayo 6, pág. 155.

verdaderas por aquellos mortales bicéfalos incapaces de comprender la verdad. Si la divinidad ya ha revelado la verdad y el mundo que nos ofrecen los sentidos es irreal,

“¿A qué viene intentar ofrecer una exposición de este mundo ficticio?”<sup>90</sup>.

“¿Qué sentido debe atribuirse a esta filosofía y ciencia de la naturaleza, después de la ontología, rigurosamente monista, que excluye del ser la pluralidad y el movimiento? P. M. Schuhl, siguiendo los pasos de Nietzsche, considera que se trata de ‘una doctrina sincrática que fue tal vez la primera etapa del pensamiento de Parménides y que él rechaza violentamente,...’ Pero si las rechaza violentamente, ¿por qué sigue ocupándose de ellas y exponiéndolas de un modo detallado?”<sup>91</sup>

El propio Popper recoge en su obra citada anteriormente una afirmación que pone de manifiesto esta misma perplejidad frente a la paradoja que supone la cosmología en el Poema: “¿Por qué expone la diosa después de todo la parte dos, haciendo hincapié en que está equivocada?”<sup>92</sup>.

Por tanto, a un metafísico de nuestros días, que sabe que la ciencia moderna ha resuelto ya muchos de los enigmas de la Naturaleza habiendo sido capaz de configurar una cosmología muchísimo más “verosímil” que la de cualquier griego de la Antigüedad, no le interesa saber principalmente **en qué** consistía la cosmología de Parménides, sino más bien **por qué** añade Parménides una cosmología en su poema. No parece aceptable que tras haber hecho un esfuerzo lógico imponente (más allá de las capacidades demostradas por pensadores coetáneos) para demostrar la falsedad del mundo fenoménico frente a la verdad única e inmutable, Parménides prosiga ahora elaborando una completa cosmología que pretenda explicar precisamente el por qué y el cómo de esos falsos fenómenos.

Desde Aristóteles hasta nuestros días los comentaristas han mantenido, como decíamos, posiciones muy parecidas frente a este problema, por cierto, ninguna de ellas lo suficientemente convincente para nosotros.

<sup>90</sup> Guthrie, *Historia de la Filosofía griega*. Tomo II, pág. 66.

<sup>91</sup> Angel J. Cappelletti, *Mitología y filosofía: los presocráticos*, pág. 133, Ed. Cincel, Madrid, 1987.

Según el propio Guthrie, la interpretación aristotélica de Parménides considera que este describe las opiniones de los mortales como un intento de introducir un sistema y una coherencia en el mundo de las apariencias después de una insistencia inicial en que es irreal. Y él mismo, Guthrie, ve que esa descripción de un mundo falso, no es más que el intento que hace Parménides de enseñar a los hombres algo más que la verdad: lo práctico, lo útil.

“Los hombres tienen que adaptarse evidentemente a las apariencias, (...) Se trata de la absoluta diferencia existente en el mundo entre un vivir y pensar como si los fenómenos fuesen reales y un estudiar los fenómenos con la plena conciencia del abismo infranqueable que los separa de la realidad”<sup>93</sup>.

Algo así como que aunque el mundo sea falso hay que aprender a vivir en él, y eso es lo que al final pretende Parménides con la segunda parte del poema.

Autores como G.E.L. Owen<sup>94</sup> creen que Parménides, en la segunda parte del poema desea proporcionar a sus lectores la cosmología o explicación del mundo más verosímil posible de modo que no haya otra más plausible. Eso parece ser que fue hecho con la finalidad de que se comprendiera mejor aquella primera parte (la vía de la verdad) y se aceptara que lo sensible carece por completo de entidad. Este tipo de explicación como la de Owen es considerada por Guthrie errónea e inverosímil ya que no es plausible que Parménides nos ofrezca la versión más persuasiva posible sobre su cosmología con el fin de luego destruirla.

En definitiva, Guthrie considera que “para Parménides no existía una tercera vía”<sup>95</sup>, o lo que es lo mismo, nada nuevo nos da a conocer Parménides con su cosmología ya que toda ella no es más que una descripción de algo poco menos que onírico y falso.

---

<sup>92</sup> Popper, op. cit., Ensayo 5, pág. 140.

<sup>93</sup> Guthrie, Op. Cit. Pág. 67.

<sup>94</sup> Owen, *Eleatic Questions*, CQ, 1960. pág. 84-102.

<sup>95</sup> Guthrie, Op. Cit. Pág. 88.

“Lo que Parménides no consiguió fue establecer relación lógica alguna entre la verdad y su falsificación. (...) sus respectivas visiones fueron incapaces de revelar el infranqueable abismo lógico que separaba ese mundo de la verdad eterna del panorama cambiante de los objetos y acontecimientos físicos”<sup>96</sup>.

Cappelletti también considera que Parménides presenta una descripción sobre el mundo sensible que no es tenida por aquel como algo verdadero. “El hecho (comenta Cappelletti) responde más bien al fervor del converso que, habiendo descubierto el camino del ser y de la verdad, se empeña en refutar el camino del devenir y de la opinión antes transitado por él.”<sup>97</sup>

Parece, por tanto, que ni Parménides mismo fue capaz de saber por qué incluyó esa segunda parte del poema o, al menos, no supo qué relación tenía con la primera. Esto es lo que piensa Guthrie. Pero no sólo él junto con Owen o el mismísimo Aristóteles tienen presente el problema de la cosmología, sino que también muchos otros comentaristas de prestigio ponen de manifiesto las dificultades que esta les presenta a la hora de dar un sentido unitario al poema de Parménides. Así J. Hirschberger no dice otra cosa sino que “parece, a veces, no haberse contentado Parménides del todo con la vía de la verdad. Algo concede también a la vía de la opinión”<sup>98</sup>. Nótese la vaguedad e inseguridad de las palabras de este autor. No sólo no está seguro de que a Parménides no le baste con la vía de la verdad porque sólo le “parece” (y sólo “a veces” le parece) que Parménides no se ha contentado con dicha vía. Aún lo matiza un poco más añadiendo que Parménides no se ha contentado “del todo”. De modo que sólo a veces le parece que quizá Parménides no se haya contentado del todo con la primera vía y que por eso (aparte de la segunda vía, impensable) incluyó

---

<sup>96</sup> Guthrie, Op. Cit. Pág. 89.

<sup>97</sup> Cappelletti, op. cit., pág. 134.

<sup>98</sup> J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, pág. 58.

una tercera. La conclusión que el lector saca de ello es que el comentarista no comprende a qué viene la inclusión de esa segunda parte del poema.

Tampoco los famosos comentaristas Kirk y Raven van más allá de los hasta ahora consultados. Ellos se limitan a interpretar esta parte empírica del poema como una especie de alarde de Parménides que, sabiendo la falsedad de sus palabras, se complace en exponer sus conocimientos sobre el mundo engañoso de lo cambiante.

“De ello se sigue que la cosmología de la segunda parte del poema debería leerse como una reinterpretación del mundo en el que creen los mortales, en términos que lo explican (de un modo falso, pero atractivo) en la medida en que satisfacen la condición de penetrabilidad”<sup>99</sup>.

Hay algo nuevo, no obstante, en la obra de Kirk-Raven que, más que aclarar, llena aún un poco más de oscuridad la comprensión de la cosmología parmenídea. Estos autores parecen creer que Parménides ha desarrollado su cosmología, no de un modo desganado y descomprometido, sino con gran afán de defender aquellas opiniones que antes ha refutado al menos aparentemente.

“(…) la hipótesis específica mediante la que Parménides trata de salvar por todos los medios las opiniones mortales”<sup>100</sup>.

Esta perspectiva coincide en parte con la visión del poema que nos ofrecía Guthrie cuando nos aseguraba que Parménides nos presenta su cosmología de la forma más persuasiva que le es posible.

W. Capelle quizá sea de los intérpretes que se muestra más sorprendido por la inclusión de esa cosmología en un poema eminentemente anticosmológico. De su obra (Historia de la filosofía griega) se desprende la impresión de que Parménides no fue capaz de mantenerse en sus posiciones estrictamente lógicas y que en el fondo estaba tentado por la idea del cambio, por la coexistencia entre el ser y el no-ser.

<sup>99</sup> KR, op. cit. pág. 366,367.

<sup>100</sup> Ibid. Pág. 368.

“Porque seguir este camino implica la idea de un nacer y un perecer; en el fondo de esta opinión yace la aceptación del “No-ente”, aceptación que el pensador demostró que era imposible en la primera parte de su obra”<sup>101</sup>.

La dificultad que tienen todos los intérpretes sin excepción para comprender e integrar con plenitud esta segunda parte (tercera vía) en el conjunto del poema parmenídeo proviene sin lugar a dudas de la oposición que todos ellos creen divisar entre la vía que nos ofrece conocimiento verdadero (que es) y aquella otra por donde andan los mortales “descarrilados” (des-viados) que sólo nos ofrece una opinión falsa (es y no es). Si Parménides ha negado el cambio y la pluralidad ¿cómo puede ahora querer componer una teoría persuasiva sobre el, según él, inexistente mundo cambiante y plural que nos rodea? Un resultado parecido a esto último que estamos afirmando es el obtenido por Popper en sus ya citados ensayos sobre Parménides. Popper busca una solución a esta paradójica convivencia entre dos afirmaciones aparentemente irreconciliables. Este autor trata de resolver la situación justo al contrario que los demás autores consultados por nosotros, esto es, aunque él mismo reconoce que la diosa señala a lo plural y cambiante (cosmología) como falso y engañoso, no obstante Popper afirma que Parménides es un cosmólogo (op. cit. Pág. 154) y que “no era un ontólogo”<sup>102</sup>. Y es que Popper considera que la primera parte del Poema es también una cosmología (“Si la segunda parte, Vía de la opinión, es una cosmología, entonces también tiene que serlo la primera parte...”<sup>103</sup>). La primera parte sería una verdadera cosmología y la segunda una cosmología que nos ofrece un mundo irreal y de ilusión.

Parménides lo que hizo realmente fue usar un argumento ontológico (es y no puede no ser) para alcanzar un resultado cosmológico (para conocer la posibilidad o imposibilidad del cambio en el cosmos). Sin embargo, para Popper el resultado fue una

---

<sup>101</sup> Capelle. Op. cit. pág. 92.

<sup>102</sup> Popper, op.cit. Ensayo 6, pág. 158

<sup>103</sup> Popper, op. cit. Ensayo 6, pág. 156.

ontología vacía, “de la que nada de interés se puede derivar”<sup>104</sup> ya que pretende demostrar un enunciado no tautológico (“no puede haber cambio alguno”) a partir de uno tautológico (“sólo lo que es, es”).

Pese a la originalidad del planteamiento de Popper, no parece ser la solución del problema de interpretación que plantea el Poema parmenídeo, ya que no nos aclara ni qué quería decir Parménides en la primera parte, ni cómo se compatibiliza esta con la segunda parte en la que se describe precisamente ese cambio cuya inexistencia pretendía demostrar al comienzo.

Siendo esto así, desde las interpretaciones existentes hoy día, ni los comentaristas más ilustres, ni yo ayudado por ellos podremos jamás responder a este interrogante más que con un encogimiento de hombros y una opinión razonable de que Parménides o bien no sabía lo que decía en la primera parte de su poema, o bien no lo sabía en la segunda.

Claro que esto sería así si tuviésemos claro qué es lo que Parménides quería decir en la primera parte de su poema. Si esto fuese así, la primera y la segunda parte serían claramente irreconciliables; pero es que, lo más desconcertante es que los intérpretes reconocen tener serias lagunas en la comprensión de la vía de la verdad, de modo que esta irreconciliabilidad no está sentada de forma irremisible. Si no sabemos con certeza qué quería decir Parménides en la primera parte del Poema, tampoco podemos estar seguros de que ello sea incompatible con la cosmología ofrecida en la segunda parte.

---

<sup>104</sup> Popper. Op. cit. Pág 158.



## 2. EL PROBLEMA DEL SUJETO DEL “QUE ES”.

Como ha quedado de manifiesto, el núcleo de la tesis parmenídea es “Que es”, o al menos así lo traducen algunos de los autores que hemos consultado. Sin embargo, y siendo este el concepto clave sobre el que se apoya toda la argumentación parmenídea, no todos los autores traducen el término “*einai*” de idéntica forma, lo que genera cierto desconcierto en el investigador. Siendo este un tema interesante, y tras una comparación de las traducciones que manejamos para este estudio, vemos que la polémica filológica no aporta excesiva luz a nuestros propósitos.

Como apuntan KR la forma, aunque algo tosca, más neutral de traducir “*estin*” es: “es”. Así lo hacen Guthrie, Gómez-Lobo y los mismos Kirk y Raven. Afirmemos, pues, sin más que la vía de la verdad se enuncia así:

**“que es y que es imposible que no sea”**

Es a partir de aquí cuando aparece el problema nuclear y la principal dificultad para entender esa aparentemente sencilla verdad que Parménides encontró. Guthrie lo expresa de forma concisa:

“El sujeto de la forma verbal “es” no aparece expreso”<sup>105</sup>.

¿Qué o quién es el “que es”? ¿Qué o quién es aquel cuyo no-ser es imposible?

Las respuestas a estos interrogantes fluyen por doquier. Diels y Cornford consideran que el sujeto del “es” sería “lo que es”, de modo que Parménides estaría simplemente mostrándonos una tautología lógica: lo que es, es. Verdenius sugirió que el sujeto del “es” sería “todo lo que existe, la totalidad de las cosas”. Otros han pensado que era erróneo buscar algún sujeto. Comentaristas de la talla de Raven y Fränkel han

---

<sup>105</sup> Guthrie. Op. Cit. Pág 29.

sugerido que Parménides hacía un uso impersonal (y, por tanto, carente de sujeto) del verbo ser, explicación esta a la que respondió críticamente Owen calificándola de poco precisa y afirmando que Parménides ha demostrado varias características del *esti*, con lo cual ha de tener algún sujeto y no ser impersonal.

Como vemos, respuestas a la pregunta por el sujeto del “es” parmenídeo hay tantas probablemente como intérpretes serios se hayan acercado al poema. Por eso, para que este trabajo no se convierta en una mera lista de opiniones, recurriremos a la obra de Gómez-Lobo en la que su autor engloba todas las respuestas dadas hasta ahora en cuatro modelos básicos. Hay, según este autor, en el fragmento B2 dos vías las cuales contienen dos proposiciones cada una:

La Vía “A”, con las proposiciones:

A’: “es”

A’’: “no es posible que no sea”

La Vía “B”, con las proposiciones:

B’: “no es”

B’’: “no es posible que sea”.

Para comprender el sentido de estas proposiciones que son el núcleo del pensamiento parmenídeo, más allá de la mera repetición de sus palabras, es necesario, a juicio de Gómez-Lobo (y nuestro también), “despejar al menos dos importantes incógnitas:(a)¿Cuál es el sujeto (o los sujetos) de las cuatro afirmaciones (A’) y (A’’), (B’) y (B’’)?” y (b) ¿En qué sentido se está empleando aquí el verbo “ser”?”<sup>106</sup>.

Desde nuestro punto de vista la segunda cuestión, pese a ser importante, sólo podrá responderse tras saber a quién le es aplicado dicho verbo, o sea, tras saber quién o quiénes son los sujetos del mismo. No obstante, KR afirmaban que “el uso parmenídeo

---

<sup>106</sup> G-L, op. cit. pág.60.

de *estin* es simultáneamente existencial y predicativo, pero no están mezclados por esta razón”<sup>107</sup>.

Vemos cómo esta explicación es harto confusa precisamente por no tener previamente esclarecido el/los sujeto/s del verbo “ser”. Para arrojar luz sobre esta cuestión es necesario, también a juicio de Gómez-Lobo, que la respuesta a la pregunta por el sujeto satisfaga estas dos condiciones:

- (1) Explicar por qué no aparece explícitamente el sujeto y
- (2) dejar abierta la posibilidad de que las cuatro proposiciones sean verdaderas.

De este modo este autor analiza todas las posibles respuestas dividiéndolas en cuatro modelos representativos:

(i) “**Lo ente**”, “**Lo que es**”: Hay quienes afirman que el sujeto de “que es” es “lo que es”, “lo ente” (*to eon*). Sin embargo, esta solución “fracasa frente a la condición (2) pues cierra en principio la posibilidad de que (B’) sea verdadera. Esta sería lisa y llanamente una contradicción o afirmación necesariamente falsa”<sup>108</sup>.

(ii) “**Lo que es**” y “**Lo que no es**”: Esta es la opción que prefiere postular que (A’) y (B’) tienen cada una sujetos diferentes, de modo que quedaría:

“(Lo que es) es” y “(Lo que no es) no es”.

Gómez-Lobo rechaza esta hipótesis por varios motivos:

- Estaríamos ante dos aserciones estrictamente tautológicas, cosa que Parménides pretende evitar a lo largo de todo el poema.

- Ambas serían verdaderas al mismo tiempo y en el poema la diosa le da a elegir a Parménides entre una u otra, de forma que parece que nos situemos ante una

<sup>107</sup> K-R, op. cit. pág. 355.

<sup>108</sup> G-L. Op. Cit. Pág. 61. No entraremos ahora a analizar si la crítica de G-L es, a nuestro parecer, acertada o no. Sólo nos limitaremos a seguir su exposición y, si cabe, a criticar su propia respuesta a la pregunta que nos ocupa.

disyunción excluyente en la que ambas proposiciones no pueden ser verdaderas al mismo tiempo.

- Además, si hubiera dos sujetos diferentes, con la confusión que eso provoca en el lector, no se explica que Parménides no lo haya hecho constar explícitamente. Si el texto no menciona el o los sujetos del “que es” “debemos suponer que el contexto permite suplirlos”<sup>109</sup> (de ahí la condición (1)).

(iii) Podría suponerse, en último término, que existe un sujeto tácito que denota un objeto determinado, por ejemplo, la *fysis* o *naturaleza*. “Pero como el contexto no permite suplirlo, esta salida debe ser también descartada por no satisfacer la condición (1): no explica por qué no se lo menciona”<sup>110</sup>.

Gómez-Lobo se decanta por una cuarta hipótesis también compartida, como hemos tenido ocasión de comprobar, por KR:

(iv) “**El objeto de estudio**”, “**cualquier objeto**”:

Según Gómez-Lobo cuando se adopta este sujeto son satisfechas las dos condiciones iniciales que se proponían. De este modo afirma:

“A estas alturas del poema se están estableciendo los parámetros fundamentales para una indagación racional **de cualquier objeto**. Frente a **cualquier objeto de indagación** hay que tomar una decisión inicial, la decisión de sostener que es o que no es”<sup>111</sup>.

Kirk y Raven afirman en esta misma línea:

“Su argumento es radical y poderoso. Parménides proclama que, en cualquier investigación, hay dos y sólo dos posibilidades lógicamente coherentes, que son excluyentes –**que el objeto de investigación existe o que no existe**”<sup>112</sup>.

<sup>109</sup> Ibid. pág.62.

<sup>110</sup> Idem.

<sup>111</sup> Ibid. pág. 63.

<sup>112</sup> K-R, Op. Cit. Pág. 349.

Pese a la autoridad de la que provienen estas palabras, esta última opción también tiene sus limitaciones y, aunque Gómez-Lobo no lo apunte ya que es la elección que él considera correcta, nosotros creemos que tiene defectos insalvables.

En primer lugar, parece algo ilógico a simple vista que ante un determinado objeto el investigador deba preguntarse si existe o no. Si dicho objeto está ante el investigador, ha de existir; si no lo está, entonces no podrá ser estudiado con independencia de que exista o no<sup>113</sup>. Cuando estamos ante nuestra comida no nos paramos a pensar si esta existe o no, sino si estará bien de sal, o demasiado caliente, o si engordará en exceso.

En segundo lugar, G-L afirma que el “es” se refiere a “cualquier objeto” lo cual entra en contradicción con otros pasajes del poema. En dichos fragmentos (principalmente en el B8) se detallan las características de eso “que es”: eso ha de ser único, completo, perfecto, inmóvil. Si esto es así, no podrá haber más que un sólo objeto de estudio, inmóvil, completo y perfecto. ¿Cómo, pues, puede hablarse de “cualquier objeto”? ¿No parece con dicha expresión que se habla de una posible multiplicidad de objetos? Parece imposible que el sujeto del “que es” sea “cualquier objeto” pues, de ser así, no cumpliría ninguna de las notas esenciales que debe poseer eso “que es”.

Ahora bien, G-L podría defender su tesis arguyendo que precisamente ese “cualquier objeto” puede que se refiera a un sólo “objeto” (en el sentido cósmico del término), el único existente que es perfecto, inmóvil, etc. De aquí es de donde ha de surgir por fuerza la tesis que atribuye a Parménides un absoluto rechazo del mundo plural de los sentidos, y por ello es por lo que parece que Parménides, al afirmar que hay un sólo objeto de estudio que es inengendrado y pleno, niega la realidad que nos

rodea con todos sus cambios y formas múltiples. Pero, si todo esto fuese así, y G-L y todos los comentaristas que defienden esta tesis tuviesen razón, entonces volveríamos a caer en la primera de las dificultades: ¿A qué viene, entonces, incluir en la segunda parte del poema la descripción más verosímil posible de una cosmología que sabemos a priori que es falsa?

Como se puede comprobar hay muchos cabos sueltos y, cuando parece que por fin hemos atado alguno de ellos, se sueltan otros que impiden cerrar una interpretación coherente y completa de Parménides.

Quizá el origen del error de Gómez-Lobo esté en aquellas dos cláusulas por las que pasamos de forma distraída algo más arriba. En concreto nos referimos a la condición (2): “dejar abierta la posibilidad de que las cuatro proposiciones sean verdaderas”. Esta cláusula, que no sabemos de dónde la ha sacado G-L, parece estar fabricada a medida de la tesis defendida por su autor. Claro es que si el sujeto del “es” fuese “cualquier objeto” esto sí que satisfaría dicha condición puesto que cualquier objeto puede ser o bien no ser. O sea, este papel puede ser verdadero que no sea, y también puede que sea verdadero que sí sea. Siendo cierto que la tesis de G-L cuadra perfectamente con esta segunda condición, también lo es que esta condición (2) entra en contradicción con el propio poema. Gómez-Lobo ha olvidado las palabras que pronunciaba la diosa cuando le mostraba a Parménides la Vía de la Verdad:

“Pues bien, yo te diré –tú preserva el relato después de escucharlo- cuáles son las únicas vías de investigación que son pensables: Una, que es y que no es posible que no sea, es la senda de la persuasión, pues acompaña a la verdad. La otra, que no es y que es necesario que no sea, esta, te lo señalo, es un sendero que nada informa pues no podrías conocer lo que, por cierto, no es (porque no es factible) ni podrías mostrarlo”<sup>114</sup>.

---

<sup>113</sup> No podemos pensar, ya que Parménides no tuvo la ocasión de pensarlo él mismo, en una investigación de partículas invisibles subatómicas o de ondas etc. Nos referimos, como también debía de hacerlo Parménides a objetos de estudio macrocósmicos como “mesa”, “árbol”,...

<sup>114</sup> Parménides, B2. 1-8.

Las dos proposiciones (A') y (A'') han de ser verdaderas una vez hayamos encontrado el sujeto que les es apropiado. Sin embargo, tal como dice la cláusula (2), no creemos que (B') y (B'') puedan ser verdaderas incluso cuando tengamos el sujeto adecuado. El propio fragmento citado y otros posteriores lo confirman. ¿Cómo pueden ser verdaderas (B') y (B'') si queda claro que estas nada informan, nada dan a conocer, y nada muestran? (B') y (B'') están ahí mencionadas, pero no pueden ser pensadas coherentemente. Pese a que en B2.2 se diga que ambas vías son “pensables” esto no es considerado con seriedad así por Parménides. Los fragmentos B3 y B8 así nos lo hacen suponer. En B3 se dice:

“Pues lo mismo es (para) pensar y (para) ser”.

De modo que **todo lo pensable** (para pensar) es (para ser). No sería, pues, posible que lo pensable sea precisamente “que no es”. No obstante, siendo conscientes que el fragmento B3 es de los más oscuros y problemáticos a la hora de ser interpretados, recurramos a B8 donde con más claridad aún la diosa renuncia a esa segunda vía (B',B'').

“No te permitiré decir ni pensar: “de lo que no es”, pues no es decible ni pensable que no es”<sup>115</sup>.

Queda, pues, claro que lo no decible ni pensable no puede ser verdadero y que, por tanto, el sujeto correcto para “es” y “es necesario que sea” (o, “no es posible que no sea”) no tiene por qué hacer también verdaderas (es más, no puede lógicamente hacer verdaderas) a (B') y a (B''). Es así puesto de manifiesto que la cláusula (2) de Gómez-Lobo entra en contradicción con el propio espíritu del poema y que nosotros, en nuestro posterior intento de solucionar estos asuntos en lo posible, no la tendremos en cuenta de forma consciente. Ciertamente es que pueden quedar dudas sobre la validez de esta

argumentación nuestra en contra de la condición (2), pero quedará más claro en sucesivas alusiones a Parménides cuando nosotros atribuyamos nuestro propio sujeto al “es”.

### 3. CONCLUSIÓN.

A esta posible crítica a la interpretación de Gómez-Lobo sobre la Vía de la Verdad pueden unirse otras que hacen tambalearse aún más si cabe a todo el constructo interpretativo de dicho autor.

En primer lugar, el propio Gómez-Lobo reconoce que, pese a que su interpretación es (a su juicio) coherente, hay grandes oscuridades en lo que Parménides verdaderamente pensó (como ya se ha anotado antes). A nosotros, ante esta actitud desconcertante, nos asalta inmediatamente una duda que no somos capaces de responder: Si Gómez-Lobo dice saber cuál es esa Vía de la Verdad de tal forma que parece creer que ha descubierto el anhelado “sujeto” al que se refiere tanto el “ES” como el “no ES”, entonces ¿cómo es que luego no acierta a comprender el resto de la revelación parmenídea? ¿Acaso su interpretación no es capaz de establecer aquellos criterios mínimos por los cuales era aceptable cualquier teoría interpretativa?

En segundo lugar, cabría añadir una objeción más no menos importante que las que la preceden, en referencia al segundo interrogante (b) que nos planteaba al principio: “¿En qué sentido está empleado aquí el verbo “ser”?”

Para responder a esta cuestión Gómez-Lobo se basa en su respuesta (iv) a la primera. Sabiendo quién es el sujeto de ES, sabremos paralelamente en qué sentido “es”. Puesto que el sujeto atribuido por este autor al “Que Es” es “cualquier objeto”, evidentemente se está decantando por un uso existencial del verbo ser (*einai*): Esto es o existe; esto no es o no existe.

---

<sup>115</sup> Parménides, B8, 7-9.



“... resulta ineludible la conclusión de que la única interpretación adecuada del verbo “ser” en B2 es la que lo entiende en el sentido en que ese verbo se emplea para hablar de la existencia de individuos”<sup>116</sup>

Esta interpretación del sentido del verbo “ser” también llevaría aparejada al menos la siguiente objeción: ¿Cómo casa aquella afirmación de nuestro intérprete sobre el sujeto del “ES” que decía que lo QUE ES es un objeto concreto existente, con las afirmaciones, que el Poema explicita, de la inexistencia de la pluralidad de objetos? Si Parménides afirma, según la interpretación clásica, que no hay pluralidad de objetos, ¿cómo decir, al mismo tiempo, que el ES se refiere a la “existencia de individuos”? ¿Cuál sería el objeto de nuestro estudio: la existencia de uno o la de varios individuos? Y, al fin, en tal caso volveríamos de nuevo al interrogante que desconocía cuál o cuáles son esos individuos; quiénes son los sujetos del “ES”.

Parece claro que el “sujeto” defendido por Gómez-Lobo no es el correcto pues este es plural, y el de Parménides parece evidente que debe ser necesariamente singular.

Esta (la del sujeto del QUE ES) es la pieza fundamental del puzzle a la que hemos de buscarle colocación. A partir de ella deberíamos ser capaces de colocar una a una las piezas que hemos ido separando anteriormente hasta reconstruir una filosofía completa: completa de sentido, completa de verdad y, por supuesto, completa de optimismo.

---

<sup>116</sup> Gómez-Lobo, op. cit. pág. 68.

### §13. PRIMERAS CONCLUSIONES.

“Pues considera, que lo mismo sucede respecto al alma. Cuando fija sus miradas en objetos iluminados por la verdad y por el ser, los ve claramente, los conoce y muestra que está dotada de inteligencia; pero cuando vuelve sus miradas sobre lo que está envuelto en tinieblas, sobre lo que nace y perece, su vista se turba, se oscurece, y ya no tiene más que opiniones, que mudan a cada momento; en una palabra, parece completamente privada de inteligencia”.

Si leemos estas palabras sin conocer de memoria el poema de Parménides, pero conociendo su núcleo doctrinal, podríamos creer sin demasiada dificultad que pertenecen al eleata. Del texto citado “fluye” hacia el lector una perspectiva filosófica que detesta lo cambiante y que lo considera como las “tinieblas” del conocimiento, o lo que es lo mismo, la cuasi falsedad. Por otro lado, se percibe, aunque indirectamente, el amor por lo inmutable, “por el ser” que es la luz que ilumina el conocimiento y lo lleva hacia la verdad. Pese a todo, aunque Parménides probablemente suscribiría tales afirmaciones, estos pensamientos son de Platón<sup>117</sup>.

Y es que desde que Parménides abrió la escisión entre episteme y doxa, entre mundo inteligible y mundo sensible, otros filósofos de la Antigüedad (sobre todo Platón) no sólo hablan de los mismos temas fundamentales para la filosofía, sino que parecen coincidir en el núcleo de sus tesis. Por supuesto, con esto no estamos queriendo concluir que sus filosofías son idénticas, ni, claro está, restar valor a uno frente a otro. Pero lo que sí se pone de manifiesto en muchas ocasiones es que ambos parecen coincidir en temas centrales de la ontología y la epistemología.

Ambos autores consideran posible (y esto es algo esencial para nosotros que queremos recuperar ese optimismo original) encontrar un camino o vía de conocimiento que nos lleve a la contemplación directa de “la” verdad. Sabemos que Platón recurre a

<sup>117</sup> Platón, *República*, 508d. Espasa Calpe, Madrid, 1995. Traducido por Patricio de Azcárate.

la Dialéctica como camino exclusivamente racional que, dejando a un lado todo lo sensible, nos puede transportar a la verdadera realidad, a la realidad inteligible presidida por el Bien. Pues bien, Parménides nos ofrece la que se ha denominado “**vía de la verdad**”, una vía que se aparta de lo sensible, si cabe con mayor rotundidad que la Dialéctica platónica, para alcanzar la verdad.

Ese conocimiento supremo al que aspiran Platón y Parménides no es, como hemos visto, un conocimiento sensible sino, muy al contrario, es la aprehensión de un objeto absolutamente ausente del mundo de los sentidos. Platón hablaba en la República del método dialéctico como una renuncia absoluta al uso de los sentidos (532 b). El alma debe girar su mirada volviéndola desde lo sensible hasta lo inteligible, haciéndola pasar de la contemplación de las cosas que cambian hasta la de las que son eternas (518 d). De igual modo, Parménides critica con vehemencia a aquellos que dan crédito a la información de sus sentidos y cree que la verdad sólo se alcanza a través de un camino estrictamente racional.

“Tú, empero, de esta vía de investigación aparta el pensamiento y que el hábito inveterado no te fuerce a dirigir por esta vía el ojo sin meta, el oído zumbante y la lengua; juzga en cambio con la razón (...)”<sup>118</sup>.

Observemos el consejo que la diosa da al filósofo, cómo le insta a abandonar el “hábito” que nos tiene acostumbrados a obedecer a nuestros ojos, oídos, etc. ya que estos carecen de un verdadero objeto, y cómo le ofrece el camino fiable de la razón como alternativa.

Ambos, pues, Parménides y Platón, creen en la posibilidad de acceder mediante un método filosófico (“camino”<sup>119</sup>) al corazón más puro de la verdad. Y no sólo eso,

---

<sup>118</sup> Parménides, op. cit. B7.2-5.

<sup>119</sup> Nótese el paralelismo entre las vías de Parménides y el “camino” que Husserl establecerá en *La Crisis* para hallar las cosas mismas.

sino que ambos admiten haber contemplado ya esa verdad después de atravesar ellos mismos esa difícil vía de acceso hacia aquella<sup>120</sup>.

Las yeguas llevaron a Parménides al lugar más “alto” al que ningún hombre pueda llegar, ante la presencia de la divinidad que le revelaría la verdad. De la misma forma Platón describe el acceso a la verdad (Bien) caracterizando nuestro mundo sensible como “antro subterráneo” (517 b) y comparándolo con el lugar donde se halla la verdad, la causa de todo cuanto hay: “En los últimos límites del mundo inteligible” (517 b).

Quede claro, pues, que ambos autores consideran el acceso a la verdad como un ascenso desde una zona inferior en la que habitamos cotidianamente hasta una zona superior que se caracteriza en los dos casos por ser lo máximamente racional o inteligible. De este modo Platón, como ya hemos visto, separaba de forma no poco problemática, eso sí, la forma de “conocer” el mundo sensible (*doxa*) de la forma de conocer (ahora sin comillas) el mundo inteligible y sobre todo la suprema de las ideas (*episteme*). Pues bien, Parménides hace esta misma distinción mostrando además, igual que hace Platón, su preferencia absoluta por el camino epistémico. Así Wilhelm Capelle afirma que es incompatible la teoría de la verdad parmenídea con la experiencia (*doxa*) habitual que tenemos acerca del mundo:

“De la ontología de Parménides se desprende su posición ante el mundo sensible. (...) el mundo de la experiencia sensible, que se halla en tajante oposición a esta Ontología, sólo puede ofrecernos un conjunto de imágenes engañosas”<sup>121</sup>.

Así la opinión generada por los sentidos nos refleja un mundo “totalmente falso”.

<sup>120</sup> Ya vimos cómo Platón, pese a decir que no conoce el Bien, luego afirmaba hablar de él “tal como yo lo concibo”.

<sup>121</sup> W. Capelle, *Historia de la filosofía griega*, págs. 91,92.

Parménides atraviesa “las puertas de las sendas de la Noche y del Día”<sup>122</sup>, lo cual significa ir más allá del cambio y del devenir cotidiano. Pero no se pretende con ello mostrar el paso de una no-realidad (nada) e ir a una realidad, sino atravesar la apariencia y el cambio para colocarse en las “traseras” de lo real (“ser”) siempre idéntico. En algo similar consistía también aquel giro que el alma debía dar, según Platón, para acceder a la verdadera realidad siempre idéntica que era el Bien.

En resumen: salvando las grandes diferencias existentes entre los distintos autores idealistas de la Antigüedad griega, y centrándonos exclusivamente en los aspectos que pertenecen a su ontología, podríamos obtener una serie de conclusiones comunes a todos ellos:

- que creen conocer una vía de acceso a la verdad,
- que esta vía de acceso supone un ascenso más allá (más “arriba”) del mundo sensible,
- que la verdad a la que se accede no es aprehensible por los sentidos, sino mediante un uso puro de la razón (puramente inteligible), y
- que la verdad escapa al devenir, y es causa de todo lo real.

Finalmente, y refiriéndonos ya únicamente al maestro eleata, podemos establecer con cierta rotundidad que constituye un pilar imprescindible para cualquier construcción filosófica con pretensiones de profundidad: el *pilar lógico*. Parménides abandona las impresiones sensibles, las intuiciones ingenuo-naturales que nos ofrecen los sentidos en primera instancia y que nos hablan de un mundo plural y cambiante y se aferra a lo que el puro *logos* establece: Que ES y no puede no ser. Así sienta al mismo tiempo el primer principio de la lógica pura (el principio de contradicción) haciéndolo prevalecer sobre cualquier otra evidencia.

---

<sup>122</sup> Parménides, Proemio, 11.

En qué sentido no hay pluralidad ni cambio; en qué sentido la lógica debe prevalecer sobre los sentidos; en qué sentido la razón es capaz de alcanzar “la” verdad, son cuestiones sobre las que ya hemos podido comprobar que los grandes intérpretes no son capaces de ponerse de acuerdo. Parménides nos ha puesto en la “vía” hacia la verdad pero no hemos sido capaces de seguirlo hasta la verdadera raíz, hasta la raíz ontológica.

Probablemente sea este fracaso de los filósofos posteriores que no han sido capaces de comprender, por las múltiples dificultades que los obstaculizan en su “descenso” a las raíces, las “verdades” filosóficas, el que nos haya ido sumiendo en un pesimismo difícil de superar. Nosotros, no obstante, creemos que los clásicos nos han puesto tras la pista de la “clave” que nos vuelva a abrir aquellas puertas de la Noche y el Día, que abran los grilletes que nos atan a este mundo de sombras y pesimismo. Este camino no puede hacerlo nadie por nosotros, nadie sino uno mismo puede contemplar la verdad y los demás sólo sirven como indicadores que marcan el camino que cada uno debe recorrer.

“En primer término: todo el que quiera llegar a ser en serio un filósofo tiene que retraerse sobre sí mismo ‘una vez en la vida’ y tratar de derrocar en su interior todas las ciencias válidas para él hasta entonces, y de construirlas de nuevo. La filosofía –la sabiduría– es una incumbencia totalmente personal del sujeto filosofante. Debe ir fraguándose como *su* sabiduría, como aquel su saber tendiente a universalizarse que él adquiere por sí mismo, de que él puede hacerse responsable desde un principio y en cada paso, partiendo de aquella evidencia absoluta.”<sup>123</sup>

Quizá sea este el principal fallo de los intérpretes, que quieren encontrar en otros lo que ellos mismos no han sido capaces o no han querido buscar.

Por ello se hará imprescindible en nuestro trabajo la búsqueda personal de las raíces lógicas y ontológicas, el intento de encontrar “nuestra” propia verdad. Puede que

---

<sup>123</sup> Husserl, *Cartesianische Meditationem ...*, *Huss. B. I*, §1, pág. 44 / Trad. esp. Pág. 38.

así comprendamos mejor la verdad de los clásicos y, con ella, recuperemos aquel espíritu perdido de la filosofía.

**B. PARTE SEGUNDA. HUSSERL: PILAR METODOLÓGICO DEL CONOCIMIENTO METAFÍSICO**

**§14. BÚSQUEDA DE UNA SOLUCIÓN PERSONAL. JUSTIFICACIÓN DEL MÉTODO.**

**1. PRESENTACIÓN DEL MÉTODO CARTESIANO-HUSSERLIANO.**

Hemos llegado, a través de nuestro camino de retro-indagación histórica, al que consideramos el autor que contiene de forma inteligible y “simple” los contenidos y el espíritu filosóficos que nosotros perseguimos: Parménides. El optimismo que fluye de su Poema y la verdad absoluta que dice haber encontrado son la verdadera meta de nuestro trabajo. Sin embargo, no parece ser suficiente con la búsqueda que nos ha llevado a los orígenes (en el tiempo) de la filosofía; y no es suficiente porque, según hemos podido comprobar, ningún comentarista ha sabido aprehender de forma unitaria y nítida (ellos mismos lo reconocen) aquella “verdad” encontrada por los padres de la filosofía. Sólo tenemos imágenes parciales más o menos claras de sus pensamientos, o bien perspectivas globales de los mismos aunque demasiado borrosas. En definitiva, o hemos de recolocar a modo de rompecabezas esas imágenes incompletas legadas por los que nos han precedido en esta tarea, o debemos volver a enfocar el objetivo de nuestra mirada para eliminar la turbiedad de la de los intérpretes.

Esta tarea de re-interpretación no puede ser delegada en nadie, ni debe basarse en otros autores cuya autoridad nos sea impuesta salvo para adoptar un método estricto de conocimiento que nos permita alcanzar nuestro objetivo. Aunque el camino ya haya sido iniciado por otros antes que nosotros y aunque de ellos heredemos íntegramente el



método, sólo nosotros podemos y debemos recorrerlo personalmente si queremos, de verdad, ir a la raíz de las cosas. No pueden interpretarse aquellos pensamientos del pasado si uno mismo no tiene con qué cotejarlos, si uno no posee previamente alguna “verdad” que, comparativamente, le permita vislumbrar hasta qué punto aquellos concuerdan o no con los nuestros.

De este modo, una vez hemos puesto de manifiesto por dónde deben encontrarse las verdades en la historia y las dificultades que su desvelamiento entraña, nos toca ahora a nosotros iniciar una nueva búsqueda que nos lleve a las raíces de las cosas mismas. Debemos apartar por un momento de nuestra mirada la filosofía del pasado, debemos dejar nuestra tarea de intérpretes de la historia y adentrarnos de lleno en la indagación sobre lo real-presente. Es necesario que comencemos una ontología propia que (eso intentaremos) nos lleve al meollo de lo real y, si somos capaces, nos transporte allí adonde las Helíades llevaron a Parménides. Si nos fuese posible evidenciar alguna “cosa” de forma apodíctica, podríamos considerar la posibilidad de usarla como modelo o como plantilla que nos permita establecer el sentido más probable de los hallazgos de la filosofía griega así como restablecer la confianza en las posibilidades de la indagación filosófica. Para encontrar alguna verdad ontológica<sup>124</sup> de tal firmeza es obvio que necesitaremos un método filosófico riguroso que nos permita sortear los numerosos obstáculos que la historia y la realidad misma presentan al investigador. Si verdaderamente se poseen pretensiones de científicidad y universalidad en una investigación filosófica, se hace necesaria la utilización de un método estricto y fiable. Siendo nuestro principal interés el encontrar algo apodícticamente evidente o, lo que vale lo mismo, algo indubitable para nuestra razón, parece que hemos de adoptar aquel

---

<sup>124</sup> Veremos cómo el objetivo principal de nuestro método es inicialmente la búsqueda de alguna verdad ontológica, pero posteriormente eso cambiará de modo que la verdadera meta se situará más allá del ente en una especie de “verdad metafísica radical”.

espíritu (y, con él, el método que lleva aparejado) que alimentó la tarea de filósofos como Descartes o Husserl.

La intención de Descartes es alcanzar alguna evidencia indubitable, de modo que esta constituya “el primer principio de la filosofía”<sup>125</sup> en el que apoyarse para, a partir de ella, alcanzar todas las verdades que nuestra razón nos permita. Pero, al tiempo, se hace también evidente en qué dirección hay que dar los primeros pasos, cuál es el comienzo del camino hacia ese primer principio. Sólo si partimos desde el mayor de los escepticismos (claro es, un escepticismo puramente metódico), sólo si dudamos de todo aquello que muestre el más mínimo temblor de la dubitabilidad podremos avanzar con paso firme hacia la claridad y distinción.

“... y continuaré siempre por ese camino, hasta que encuentre algo que sea cierto, o por lo menos, si otra cosa no puedo, hasta que haya averiguado con certeza que nada hay cierto en el mundo”<sup>126</sup>.

Con un método similar, si no idéntico, se enfrenta Husserl a la tarea de hacer su propia filosofía animándonos a nosotros, principiantes en la tarea del filosofar, a seguir dicho camino pero de forma autónoma. Husserl elogia y admira la creación de un método filosófico racional por parte de Descartes de tal forma que dedica el título de una obra suya al padre de la filosofía moderna: Meditaciones cartesianas. En dicha obra afirma:

“Las meditaciones cartesianas no pretenden ser, pues, una incumbencia meramente privada del filósofo Descartes... Trazan, por el contrario, el prototipo de las meditaciones forzosas a todo incipiente filósofo, de las únicas meditaciones de que puede brotar originalmente una filosofía”.<sup>127</sup>

El mismo Husserl, como filósofo que pretende elaborar una filosofía original, sigue los pasos de Descartes comenzando por asumir metodológicamente una posición escéptica radical:

---

<sup>125</sup> Descartes, *Discurso del método*, pág. 6.

Husserl es plenamente consciente de que la fenomenología, método que intenta un acercamiento riguroso y racional a las cosas mismas, es deudora en un grandísimo porcentaje del método racional de Descartes basado en la duda. Así se recoge en Las conferencias de París, subtituladas “Introducción a la fenomenología trascendental”:

“... la nueva fenomenología... Ningún filósofo del pasado ha influido tan decisivamente en el sentido de la fenomenología como el más grande pensador de Francia, René Descartes. A él tiene ella que honrarlo como su verdadero patriarca. Hay que decir expresamente que el estudio de las meditaciones cartesianas ha intervenido muy directamente en la renovación de la fenomenología naciente y le ha dado la forma de sentido que ahora tiene y por la cual está casi permitido llamarla un nuevo cartesianismo, un cartesianismo del siglo XX”.<sup>128</sup>

Husserl comparte con Descartes el espíritu destructivo de toda verdad adquirida por tradición, autoridad o revelación de forma que considera que sólo uno mismo puede y debe reconstruir el entramado de verdades que vayan a ser sostenidas. Así, en estas mismas conferencias parisinas, Husserl cita a Descartes en lo que parece ser el punto de armonía entre ambas filosofías: “*Funditus omnia semel in vita esse evertenda, atque a primis fundamentis denuo inchoandum*”<sup>129</sup>.

En esta cita, en la que Husserl hace referencia al maestro Descartes, se refleja de la forma más precisa y concisa posible el espíritu que debe inspirar a cualquier filósofo que indague sobre la verdad y su conocimiento. Toda búsqueda sincera de verdades no puede por menos que comenzar, al menos una vez en la vida, derribando todo lo hasta ese momento “sabido” para ver qué es lo que uno mismo es capaz de construir con total seguridad.

<sup>126</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Meditación segunda, pág. 121.

<sup>127</sup> Husserl. Op. Cit. *Husserliana*. Band 1. §1, pág. 38.

<sup>128</sup> Husserl. Op. Cit. *Husserliana*. Band I, pág. 3.

<sup>129</sup> Ibid. notas del apéndice crítico, nota 1. Traducción: “Todo debe ser derribado de raíz al menos una vez en la vida, y debe ser comenzado de nuevo desde los primeros fundamentos”.

Las capacidades deductivas y de análisis que uno ejercita en el estudio tradicional<sup>130</sup> de la filosofía no son más que simples simulacros carentes de verdaderos contenidos puesto que no se apoyan en auténticos principios sino en prejuicios admitidos acríticamente. Aun cuando los resultados de estos ejercicios fuesen los correctos, un verdadero filósofo debe ser capaz de ponerlos a prueba y tratar de reconstruirlos *a primis fundamentis*. Esto sólo puede hacerse a través del método cartesiano-fenomenológico (o cualquiera otro que contenga elementos esencialmente idénticos a los de este).

Esta tarea de retroceso y reconstrucción es imprescindible para todo aquel que quiera ser filósofo de veras. Descartes ya nos lo avanzaba en su Discurso del método<sup>131</sup>, y Husserl recogía el testigo en sus, precisamente, Meditaciones Cartesianas (Cfr. *Husserliana*, B.I, §1, pág.44).

No hay, pues, otra forma de comenzar en la filosofía que siguiendo el método compartido casi idénticamente por ambos maestros: el método de la duda. Husserl caracteriza a dicho método como “conocido y sumamente notable”, el cual se dirige “con radical consecuencia al objetivo del conocimiento absoluto”, y por el cual “el meditador se niega a admitir como existente nada que no resulte incólume ante toda posibilidad imaginable de tornarse dudoso”<sup>132</sup>. De aquí podemos extraer varias conclusiones sumamente interesantes para nuestro propósito. En primer lugar, queda de manifiesto que los procesos cartesiano y husserliano de reconstrucción filosófica son paralelos de tal forma que ambos pretenden ejercer una crítica “radical” a todo aquello que no se presente de modo **evidente** (claridad y distinción) ante la mirada del filósofo.

---

<sup>130</sup> Con esto no nos referimos al estudio que tradicionalmente se hace de la filosofía en las instituciones, sino al estudio basado en verdades de *tradición*.

<sup>131</sup> “...por lo que toca a las opiniones, a que hasta entonces había dado mi crédito, no podía yo hacer nada mejor que emprender de una vez la labor de suprimirlas, para sustituirlas luego por otras mejores o por las mismas, cuando las hubiere ajustado al nivel de la razón”. (Op. cit. Segunda Parte, pág. 45).

<sup>132</sup> Husserl, *Huss.*, B. I, §1, pág.45.

“¿No será tiempo, pues, de renovar su radicalismo de filósofo que inicia su actividad...?”<sup>133</sup>

Esto, a su vez, nos lleva a una segunda consecuencia: esa crítica radical de lo dudoso ha de conducirnos ante alguna realidad indudable, ante alguna **evidencia apodíctica** que pueda ser tomada como *primer fundamento*, si es que puede alcanzarse algo así de forma racional. En la vida cotidiana nos basta con poseer verdades y evidencias relativas ya que los fines que en ella perseguimos son también cambiantes y relativos, pero “la ciencia busca verdades que sean válidas y continúen siéndolo *de una vez para todas y para todos*”<sup>134</sup>. Por tanto, esta ciencia nuestra que pretende fundar los conocimientos de forma radical no puede conformarse con evidencias cambiantes y relativas, sino que ha de buscar alguna evidencia apodíctica. Se plantea, en esta tarea de comienzo, lo que Husserl denomina la “*cuestión del punto de partida*” (*Frage des Anfangs*), “la cuestión de los conocimientos primeros en sí que deban y puedan soportar el edificio entero del conocimiento universal”<sup>135</sup>. Parece claro que la “última” finalidad que debe perseguir el método cartesiano-fenomenológico, que a continuación desarrollaremos, debe ser la de encontrar “evidencias (...) que traigan apodícticamente consigo la evidencia de preceder como “primeras en sí” a todas las evidencias imaginables, y respecto de las cuales sea evidente al par que son apodícticas ellas mismas”<sup>136</sup>. Este método debe “servir como vía hacia una filosofía con voluntad de ser desarrollada realmente “sin prejuicios”, una filosofía con voluntad de fundamentación máximamente radical...”<sup>137</sup>

<sup>133</sup> Husserl, *Huss.B.I*, §2, pág.47 / Traducción española: §2, pág. 42.

<sup>134</sup> Op. cit. §5, pág. 52, 53.

<sup>135</sup> Ibid. §5, pág 54.

<sup>136</sup> Op. cit. §6, pág.56.

<sup>137</sup> Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Huss.*, BandVI, Cap.2, §22, pág.88. / Traducción española: *Crisis*, §22, pág. 90.

Evidentemente existen diferencias notables entre las filosofías de Descartes y Husserl, no en cuanto al punto de partida (en el que coinciden casi plenamente), sino en cuanto a la interpretación que cada uno hace de sus propios logros y en cuanto al desarrollo filosófico ulterior que, a partir de esa primera evidencia, realizan. Más adelante tendremos tiempo de analizar estos aspectos.

Lo que sí queda claro en este momento es el camino que se nos presenta como un camino de necesario recorrido según nos aseguran las grandes figuras de la filosofía. No parece posible que haya un método más radical que este que rompe con todo prejuicio y aspira a conocer de forma racional y evidente alguna verdad. Siendo fieles al espíritu cartesiano-husserliano, no hemos de temer recorrer este método a nuestro ritmo y hacer indagaciones novedosas según nos guíen nuestras propias luces. No debe ser este precisamente un método que haya que remedar punto por punto sino tan sólo hasta donde sea necesario para seguir uno mismo la indagación por sus propios medios. Husserl, en una carta recogida por Daniel Christoff, lo expresa con claridad:

“Tenga en cuenta que mis escritos no aportan resultados que haya que aprender formalmente, sino fundamentos para poder construir uno mismo, métodos para poder trabajar uno mismo, problemas para resolver uno mismo. Ese uno mismo es usted, si pretende llegar a ser filósofo”<sup>138</sup>.

## 2. LA IDONEIDAD DEL MÉTODO PARA NUESTRAS PRETENSIONES.

Teniendo en cuenta el punto en el que nos quedamos en nuestra indagación histórica, hemos creído que el método cartesiano-husserliano es el idóneo para tratar de arrojar luz a las filosofías del pasado al tiempo que profundizar en el conocimiento de lo real-presente. Parece que el nudo principal y aún no desatado de la filosofía parmenídea era esa ausencia de sujeto del QUE ES; por ello se nos presenta la

---

<sup>138</sup> Daniel Christoff, *Husserl*, carta al filósofo Dorion Cairns.

necesidad de intentar nosotros alcanzar a postular un sujeto que elimine esta incógnita y que, con ello, nos permita clarificar el posible pensamiento original del eleata.

Si esta tarea de interpretación histórica es posible, sólo podrá realizarse tratando de zambullirnos nosotros mismos en lo real y buscando en su raíz misma aquello que creamos que responde a las características de la “verdad” asombrosa de la que nos hablaban aquellos venerables griegos. Ya que los más eminentes historiadores nos pasan un testigo interpretativo de la filosofía griega más que incierto, no hay otra salida para el estudioso interesado que la de aventurarse a contactar con las cosas mismas para emular la investigación de los grandes padres de la filosofía y, colocándose en su lugar todo lo posible, revivir aquella admiración filosófica y cotejar posteriormente esta experiencia con las ideas heredadas de antaño.

Esta tarea no sería posible sin tener previamente un apoyo metodológico consistente que permita que nuestros pasos sean firmes hacia la verdad. Y no parece que haya un método más adecuado a nuestros propósitos que el anteriormente iniciado y continuado por Descartes y Husserl respectivamente. Además de la ya mencionada instancia que ambos hacen a todo filósofo a seguir sus pasos metodológicos, dicha vía de investigación filosófica debe ser tenida muy en cuenta por nosotros ya que su objetivo, como el nuestro, es llegar a la raíz de las cosas, contactar con el meollo de evidencia de lo real de forma científica, estricta, rigurosa y plenamente racional.

Nos dedicamos ahora, pues, al análisis del método que utilizaremos y de los resultados que dicho método ofreció a sus creadores. Sin embargo, diseccionar exhaustivamente los pormenores de cada tendencia filosófica (racionalista, criticista o fenomenológica) no será tarea nuestra en esta ocasión, sino que tan sólo queremos extraer de ellas lo fundamental para una indagación filosófica personal. Ya hemos leído la carta de Husserl en que se nos anima a ello sin menoscabo de la pulcritud filosófica

de su pensamiento. Permítasenos, por tanto, elaborar un estudio del método de Descartes con los éxitos y fracasos que con él cosechó, para luego, pasando por la crítica kantiana al conocimiento de verdades metafísicas, culminar nuestro aprendizaje metodológico con la fenomenología husserliana. Si somos capaces de extraer de estos autores sus principales aportaciones al método filosófico podremos recorrer nosotros mismos sus senderos y ver con nuestros propios ojos el lugar donde nos conduce.



## I. ANTECEDENTES DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

### §15. DESCARTES, PRECURSOR DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO.

#### 1. EL MÉTODO RACIONAL: LA DUDA METÓDICA.

Quien, como Descartes, desee construir su propio edificio intelectual de la forma más firme posible debe necesariamente emprender el camino que el padre de la filosofía moderna comenzó. Toda opinión que se asiente sobre otras opiniones infundadas o aceptadas por simple respeto a la autoridad o a la tradición es un “ladrillo” inútil para el investigador exigente. Por ello, Descartes, queriendo cimentar bien todas sus opiniones de forma que dejen de ser tales y pasen a ser verdaderos conocimientos, tomó la resolución de “emprender de una vez la labor de suprimirlas [las opiniones], para sustituirlas luego por otras mejores o por las mismas, cuando las hubiere ajustado al nivel de la razón”<sup>139</sup>.

“Hace ya mucho tiempo que me he dado cuenta de que, desde mi niñez, he admitido como verdaderas una porción de opiniones falsas, y que todo lo que después he ido edificando sobre tan endeble principios no puede ser sino muy dudoso e incierto; desde entonces he juzgado que era preciso acometer seriamente, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a que había dado crédito, y empezar de nuevo”.<sup>140</sup>

Pero la tarea de reconversión de las opiniones en conocimientos fundados es una tarea que requiere gran precisión y sinceridad de forma que el investigador esté dispuesto a no admitir nada que no haya sido probado con la máxima evidencia. Cuando uno camina solo hacia la verdad ha de ir con la máxima cautela posible:

<sup>139</sup> Descartes, *Discurso del método*, II parte, pág. 45.

“Mis designios no han sido nunca otros que tratar de reformar mis propios pensamientos y edificar sobre un terreno que me pertenece a mí sólo. (...) Pero como hombre que tiene que andar solo y en la oscuridad, resolví ir tan despacio y emplear tanta circunspección en todo que, a trueque de adelantar poco, me guardaría al menos muy bien de tropezar y caer”.<sup>141</sup>

Es claro que Descartes afirma que la facultad que permite el conocimiento y que, por tanto, debe estar a la base de su investigación es la razón. De ahí su afirmación de querer ajustar todas sus opiniones al nivel de la razón. Las otras facultades del sujeto no hacen sino ayudar a la propia razón siendo que estas, propiamente, no conocen.

“En nosotros hay sólo cuatro facultades que pueden servirnos para conocer las cosas, a saber: la razón, la imaginación, los sentidos y la memoria. De estas, solamente la razón es capaz de concebir la verdad. Sin embargo, debe ayudarse de la imaginación, de los sentidos y de la memoria para no omitir ninguno de los medios que están a nuestro alcance.”<sup>142</sup>

Hay dos modos de auténtico conocimiento por medio de la razón, una vez rechazada la experiencia<sup>143</sup>:

- a) Intuición: Este es un concepto clave no sólo en Descartes sino también en Husserl, como tendremos ocasión de comprobar. La intuición es el modo más fiable de conocimiento pues su objeto son las naturalezas simples. Por la intuición captamos inmediatamente los conceptos simples emanados de la razón misma, sin que quede posibilidad alguna de duda o error. Existirían unos pocos elementos que son captados por la intuición y que son los que Descartes denomina “naturalezas simples”. La intuición tiene un carácter puramente intelectual y nos procura una certeza absoluta.
- b) Deducción: Es una intuición sucesiva de las naturalezas simples y de las conexiones entre ellas. Entre unas naturalezas simples y otras, entre unas

<sup>140</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Meditación primera, pág. 115.

<sup>141</sup> Descartes, *Discurso del método*, II parte, pág. 46,47.

<sup>142</sup> Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, Regla XII, pág. 411).

<sup>143</sup> Este rechazo del conocimiento sensible será posteriormente analizado así como la restante aplicación de la duda sobre los demás ámbitos.

intuiciones y otras aparecen conexiones que la inteligencia descubre y recorre por medio de la deducción.

Sólo mediante la elaboración de un método puramente racional a cuya base se encuentre la intuición y, por tanto, la evidencia apodíctica de alguna naturaleza simple que haga las veces de primer principio, podrá establecerse la base sólida del conocimiento que se busca. Luego, la deducción nos permitirá derivar de ese primer principio el resto del edificio gnoseológico-ontológico.

Este es, según Descartes, el único método de la razón única. De modo que, si ha funcionado en la construcción de las matemáticas, no tiene por qué fallar en el resto de los ámbitos del saber. Es la *mathesis universalis*.

Estas intenciones de realizar una investigación pulcra de la verdad y de construir una ciencia universal empujan necesariamente a Descartes a establecer el primer y más importante paso de su método: la DUDA UNIVERSAL. Descartes no puede admitir ninguna opinión como verdadera si sobre ella puede recaer, aun de forma remota, la más mínima sombra de duda.

“Fue el primero, no admitir como verdadera cosa alguna como no supiese con evidencia que lo es: es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda.”<sup>144</sup>

También, en la meditación 1ª de las Meditaciones metafísicas, afirma de forma similar:

“(…) voy a aplicarme seriamente y con libertad a destruir en general todas mis opiniones antiguas. Y para esto no será necesario que demuestre que todas son falsas, lo que acaso no podría conseguir, sino que –por cuanto la razón me convence de que a las cosas que no sean enteramente ciertas e indudables debo negarles crédito con tanto cuidado como a las que me parecen manifiestamente falsas-, bastará, pues, para rechazarlas todas, que encuentre, en cada una, razones para ponerla en duda.”<sup>145</sup>

---

<sup>144</sup> Descartes, *Discurso del método*, II parte, pág. 49.

De esta forma, Descartes quiere poner a prueba todos sus antiguos conocimientos, todas sus viejas opiniones de manera que sólo sean admitidas aquellas que superen esa radical criba que supone la duda. La claridad y distinción que nos muestre aquella verdad, antes opinión y ahora conocimiento, debe ser tal que habremos obtenido la máxima evidencia a la que un ser humano puede llegar. La o las evidencias primeras u originarias que resulten de este primer paso del método serán tenidas por los primeros principios o fundamentos<sup>146</sup> de todo el edificio racional.

A partir de aquí podrán luego aplicarse los restantes pasos del método, bien para diseccionar los ámbitos de conocimiento y aplicar sobre ellos correctamente la duda metódica, bien para obtener de forma deductiva las consecuencias que se deriven de esos primeros principios obtenidos. Estos pasos serían los siguientes:

“El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinare en cuantas partes fuere posible...  
El tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco...  
Y el último, hacer en todos unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada.”<sup>147</sup>

## 2. APLICACIÓN CARTESIANA DEL MÉTODO.

Teniendo estas sencillas reglas presentes, Descartes en la “cuarta parte” del Discurso del método, así como en la primera de las Meditaciones metafísicas, procede a aplicarlas tal como había dicho anteriormente sobre sus propias opiniones para ver si de verdad hay algo en ellas enteramente indudable o si por el contrario nada puede conocerse con absoluta seguridad. Con esta meta siempre ante su vista, comienza Descartes a aplicar la duda sobre la fuente más inmediata de nuestras opiniones: la sensibilidad.

---

<sup>145</sup> Descartes. Op. Cit. Pág. 115.

<sup>146</sup> *Primis fundamentis*.

<sup>147</sup> Descartes, *Discurso del método*, II parte, pág. 49

“Todo lo que he tenido hasta hoy por más verdadero y seguro, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos”.<sup>148</sup>

Ahora bien, la sensibilidad, si bien es verdad que nos ofrece útiles perspectivas sobre lo que aparentemente es real, no aporta con ellas la requerida evidencia que busca Descartes. Es probable que muchas de las cosas de que los sentidos nos informan sean verdaderas, pero es cierto también que otras veces nos equivocamos y damos por buenas ciertas percepciones sensibles que no lo son. Sería el caso del sueño y de la alucinación en los que estamos persuadidos por los sentidos de que cosas falsas son verdaderas.

“Pero si pienso en ello con atención, me acuerdo de que, muchas veces, ilusiones semejantes me han burlado mientras dormía; y, al detenerme en este pensamiento, veo tan claramente que no hay indicios ciertos para distinguir el sueño de la vigilia, que me quedo atónito, y es tal mi extrañeza, que casi es bastante a persuadirme de que estoy durmiendo.”<sup>149</sup>

Así pues, Descartes concluye:

“Así, puesto que los sentidos nos engañan, a las veces, quise suponer que no hay cosa alguna que sea tal y como ellos nos la presentan en la imaginación...”<sup>150</sup>

“... ahora bien: he experimentado varias veces que los sentidos son engañosos, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado alguna vez”.<sup>151</sup>

Puesto que la información sensible no posee el carácter de indubitabilidad que debe poseer ese primer principio que buscamos, Descartes la aparta “como si” fuese toda ella falsa. Este es un paso puramente metódico, esto es, que no es que se considere vital y cotidianamente con seriedad la falsedad de todo conocimiento sensible, sino que el método nos obliga a descartar como falso, de modo estrictamente teórico, aquello que presente la más mínima oscuridad o indistinción. Así la duda cartesiana se nos

<sup>148</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Meditación primera, pág. 116.

<sup>149</sup> Descartes. Op. Cit. Pág. 117.

<sup>150</sup> Descartes, *Discurso del método*, IV parte, pág. 61.

<sup>151</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Meditación primera, pág. 116.

muestra como teórica y metódica. Pero aún no ha sido aplicada de forma plena sobre todas nuestras opiniones. De la sensibilidad ya no obtendremos la evidencia apodíctica que pretendemos, pero aún queda todo el ámbito de la pura razón, el ámbito de las matemáticas y la lógica principalmente.

A primera vista, parece que la razón, en su uso independiente de la experiencia, sí que alcanza verdades claras y distintas. Así los principios de las matemáticas no parecen ser dubitables. Sin embargo, la exhaustividad con la que Descartes aplica la duda hace que hasta dichos principios se tornen inseguros. En primer lugar, hay ciertos hombres que, creyendo ellos que aplican su razón correctamente y no percibiendo en su uso ningún error, se equivocan y cometen, por ejemplo, paralogismos. Por tanto, si a algunos les pasa que estando ellos seguros de alguna verdad matemática y, por tanto, racional se equivocan, cualquier uso de la razón de cualquiera también podría ser falso.

“Y puesto que hay hombres que yerran al razonar, aun acerca de los más simples asuntos de geometría, ..., juzgué que yo estaba tan expuesto al error como otro cualquiera, y rechacé como falsas todas las razones que anteriormente había tenido por demostrativas...”<sup>152</sup>

En segundo lugar, aunque nosotros mismos no seamos capaces de encontrar en tales razonamientos matemáticos ningún motivo para dudar de ellos, la duda aún encuentra motivos para instalarse en tales dominios. Descartes radicaliza universalmente la duda con la denominada “hipótesis del genio o espíritu maligno”.

“Supondré, pues, no que Dios, que es la bondad suma y la fuente suprema de la verdad, me engaña, sino que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda en engañarme; pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las demás cosas exteriores no son sino ilusiones y engaños de que hace uso, como cebos, para captar mi credulidad”.<sup>153</sup>

No hay, así, reducto alguno en nuestras opiniones que consiga zafarse de la dura prueba de la duda. Esta abarca universalmente todo lo real dejándonos en un, también

<sup>152</sup> Descartes, *Discurso del método*, IV parte, pág. 61,62.

universal, **escepticismo metódico**. El escepticismo cartesiano no pasa de ser metódico, esto es, no llega a afectar radicalmente el espíritu optimista de Descartes por cuanto es precisamente dicho escepticismo el camino hacia el conocimiento de la verdad: “*mathesis universalis*”. Sin embargo, sin una aplicación radical de la duda no parece posible alcanzar universal y evidentemente la verdad. De esta forma, en cuanto se llega al escepticismo fruto de esa duda radicalmente aplicada, surge ante nosotros de forma intuitiva la primera evidencia sobre la que, más tarde, tratará Descartes de construir su sistema filosófico.

“Pero ya estoy persuadido de que no hay nada en el mundo: ni cielos, ni tierra, ni espíritu, ni cuerpos; ¿estaré, pues, persuadido también de que yo no soy? Ni mucho menos; si he llegado a persuadirme de algo o solamente si he pensado alguna cosa, es sin duda porque yo era”.<sup>154</sup>

“Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era muy necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: ‘**yo pienso, luego soy**’, era tan firme y segura que (...) juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como **el primer principio de la filosofía** que andaba buscando”.<sup>155</sup>

Hemos alcanzado el punto de apoyo cartesiano, el primer principio sobre el que se alzaría el edificio racional *more geometrico*. Esta verdad, que es a la vez principio y fin en cuanto que es fruto de una reflexión previa y origen de una nueva filosofía que ahora comienza, bajo su aparente simplicidad oculta una riqueza tal que Descartes debe ahora analizarla con sumo cuidado.

En primer lugar, yo, que, porque pienso, tengo la certeza de que existo, no poseo o, mejor, no puedo estar seguro de que posea cuerpo alguno. Todo cuerpo, y el mío también, puesto que es aprehendido sensiblemente, quedó excluido de la dirección de nuestra mirada. ¿Qué soy yo si, a pesar de no ser cuerpo, existo? Soy un ser cuya

---

<sup>153</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Meditación primera, pág. 120.

<sup>154</sup> Op. cit. Med. segunda, pág. 122.

<sup>155</sup> Descartes, *Discurso del método*, IV parte, pág. 62. [Las negritas son nuestras].

esencia es pensar; lo que habitualmente se conoce como *res cogitans*. Descartes lo explica así:

“... conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, ... de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es”.<sup>156</sup>

El yo que realiza la aplicación metodológica de la duda solamente sabe con evidencia que él mismo, en cuanto piensa, existe; y, por tanto, que su ser es esencialmente pensante. Ahora bien, el pensamiento es siempre pensamiento **de** algo; todo el que piensa, piensa algo. Todas las cosas pensadas por el yo resultante del método cartesiano también **son**, sola y exclusivamente (de momento), en cuanto pensadas. Descartes ha rechazado como dudosa la existencia objetiva o en sí de las cosas de las cuales nosotros tenemos ideas, pero no han sido rechazadas las ideas mismas en cuanto ideas.

“Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma...; pues como he notado anteriormente, aunque las cosas que siento e imagino no sean acaso nada fuera de mí y en sí mismas, estoy, sin embargo, seguro de que esos modos de pensar, que llamo sentimientos e imaginaciones, en cuanto que sólo son modos de pensar, residen y se hallan ciertamente en mí.”<sup>157</sup>

Por tanto, la verdad primera de Descartes, el yo, se nos presenta preñado de ideas o pensamientos cuya existencia es también evidente (*qua cogitata*).

“y ahora, en lo que concierne a las ideas, si se consideran solamente en sí mismas, sin referirlas a otra cosa, no pueden, hablando con propiedad, ser falsas, pues ora imagine una cabra o una quimera, no es menos cierto que imagino una y otra.”<sup>158</sup>

Según la forma clásica de estudiar y explicar a Descartes, estas ideas pueden ser, atendiendo a su origen:

---

<sup>156</sup> Idem.

<sup>157</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Meditación tercera, pág. 131.

<sup>158</sup> Ibid. pág. 133.



- Adventicias: aquellas que proceden de la experiencia sensible o que pensamos que proceden de ella. Descartes no distingue, en este momento metodológico en el que nos encontramos, entre, por ejemplo, ‘ver’ y ‘pensar que se ve’, ya que es dudosa la existencia de cosas visibles, pero no del pensamiento sobre cosas visibles o la visión misma.

“... no puede suceder que cuando veo o cuando pienso que veo –no distingo entre ambas cosas- ...”<sup>159</sup>

- Ficticias: ideas elaboradas por el pensamiento a partir de otras ideas.
- Innatas: poseídas por el sujeto desde su nacimiento.

“Pues bien: entre esas ideas unas me parecen nacidas conmigo, y otras extrañas y oriundas de fuera, y otras hechas e inventadas por mí mismo.”<sup>160</sup>

Todas estas ideas en cuanto ideas son evidentemente reales, de ellas no cabe la menor duda. Todo el mundo que nos rodea, en cuanto se nos presenta, en cuanto nos es dado a nuestra conciencia (**fenómeno**), es real; es realmente dado, realmente presenciado, realmente aprehendido. De ninguna de nuestras sensaciones en cuanto sensaciones cabe la menor duda así como tampoco cabe duda de nuestros razonamientos en cuanto tales. El sujeto cartesiano, fruto de la rigurosa aplicación de la duda, contiene dentro de sí todo el universo de cosas pensadas; lo que ocurre, y aquí está el problema que Kant más tarde tratará de solventar, es que no es tan evidente que ese universo evidentemente aprehendido corresponda a o represente fielmente lo que la realidad es verdaderamente **en sí**. Es la **cosa en sí** la que Descartes apartó, como dudosa, de su mirada.

Sin embargo, el anhelo de Descartes es recuperar la certeza de que nuestras ideas y razonamientos se corresponden con exactitud con el mundo verdadero

---

<sup>159</sup> Ibid. pág 129,130.

extramental. No cabe duda de mi propia existencia y de la existencia de mis pensamientos en cuanto tales; pero el cordón umbilical que, de forma inocente y acrítica, unía (antes del recorrido metódico por los senderos de la duda) mi yo pensante con mi yo corporal, y también, mis pensamientos con las cosas en sí que los habían provocado, ese cordón umbilical había sido cortado por el método cartesiano. Queda así el yo, mi yo que ha realizado el recorrido hacia la evidencia, en soledad tan sólo acompañado por sus propios pensamientos, los cuales no nos ofrecen ni la más mínima seguridad de que se refieran con veracidad a la realidad verdadera, a la realidad extramental a la que debe referirse (según Descartes) todo verdadero conocimiento. Yo, que pienso y sólo en cuanto que pienso, y mis pensamientos, sólo en cuanto pensados, existimos, sí, pero puede que nuestra existencia sea absurda y falsa por ajena y equivocada con respecto al mundo verdadero que quedó al otro lado de la duda. Hay que recuperar la realidad en sí perdida procurando agarrarnos a este único asidero seguro que hemos conseguido.

Con este objetivo trata de encontrar un garante que avale la veracidad de la información de los sentidos, así como las deducciones racionales: trata de demostrar la existencia de un Dios bueno y veraz. Si un Dios tal existiera, no sería posible que permitiese que sus criaturas estuvieran en un error constante, y que sus razonamientos cayeran siempre en paralogismos y otros equívocos de la razón. No es posible, si Dios existe, que exista a un tiempo ningún genio o espíritu maligno. Tres son los argumentos esgrimidos por Descartes para, a partir de esta verdad y su contenido eidético alcanzados, intentar demostrar la existencia de Dios. En general estas demostraciones están hechas a priori en cuanto que se basan en las ideas innatas de perfección e infinitud. No nos extenderemos en la aclaración de las mismas por lo consabidas que

---

<sup>160</sup> Ibid. pág. 134.

son y su limitada relevancia en lo que al método se refiere. Descartes, de la presencia de ideas como la de infinitud o perfección en nuestro intelecto, deduce que dichas ideas deben ser innatas porque es imposible que provengan ni de la experiencia (ya que nada infinito hay en el mundo sensible) ni que hayan sido hechas por nosotros (seres finitos e imperfectos). ¿De dónde pueden proceder, pues, estas ideas si no de un ser él mismo infinito y perfecto? Por otra parte, Descartes usa un argumento que ya San Anselmo construyó previamente: el argumento ontológico, según el cual de la esencia de Dios (por poseer todos los atributos en grado sumo) se deriva necesariamente su existencia (cualidad sin la cual la perfección divina se vería reducida a la nada). Queda así demostrada la existencia de Dios.

“... hay que concluir que, puesto que existo, y puesto que la idea de un ser sumamente perfecto, esto es, de Dios, está en mí, la existencia de Dios queda muy evidentemente demostrada.”<sup>161</sup>

Según Descartes, Dios ha de ser veraz, puesto que el engaño y la mentira son efectos de algún ser defectuoso. La luz natural nos permite evidenciar que “el engaño depende necesariamente de algún defecto”<sup>162</sup>. Y, como ha quedado patente, Dios es un ser perfecto y, por tanto, carente de defecto alguno.

Descartes confía en que de su demostración de la existencia de Dios se sigue necesariamente la posibilidad de conocer la realidad en sí con evidencia.

“... descubro un camino que nos llevará de esta contemplación del Dios verdadero, en quien se hallan encerrados todos los tesoros de la ciencia y la sabiduría, al conocimiento de las otras cosas del universo”<sup>163</sup>

De hecho no era otra su intención sino la de establecer firmemente la existencia de Dios como garante que asegure la veracidad de nuestros conocimientos. Existiendo Dios, ese Dios todopoderoso y veraz cuya existencia Descartes cree haber demostrado,

---

<sup>161</sup> Ibid. pág. 146.

<sup>162</sup> Ibid. pág. 147.

no puede haber duda alguna de que mis pensamientos, si han sido obtenidos de forma metódica y racional, se corresponden con exactitud con la realidad extramental. Quedaría así demostrado, por ejemplo, que las ciencias están en un verdadero contacto con la realidad y que sus verdades son tales sin duda alguna.

Hemos creído suficientemente desplegado así el método cartesiano y sus principales conclusiones en lo que a nuestros propios intereses metodológicos concierne. Pasemos ahora a analizar qué elementos de dicho método nos serán verdaderamente útiles para nuestra propia búsqueda de la verdad y cuáles no.

### 3. APORTACIONES CARTESIANAS.

Teniendo presente el lugar a donde se dirigen nuestros pasos (la fenomenología), podemos poner de relieve aquellos elementos de la filosofía cartesiana que contribuyeron de forma decisiva, aunque todavía incipiente, a la elaboración posterior de dicho método. Ya destacamos más arriba la deuda que Husserl reconoce tener con Descartes. Es nuestra intención señalar ahora cuáles de los elementos del método cartesiano constituyen verdaderos cimientos para la fenomenología.

a) En primer lugar, en su afán por conseguir alcanzar una verdadera evidencia, Descartes establece unas reglas la primera de las cuales constituye una novedad importante y un acierto de gran magnitud: la DUDA. Dicha duda cartesiana posee tres características que al lector no le resultará difícil ponerlas en relación con la epojé husserliana:

El carácter universal de la duda, según el cual ningún ámbito de la realidad puede ni debe escapar al riguroso examen de la razón (cuyo criterio es la evidencia), se asemeja al carácter estricto y radical que ofrece la suspensión del juicio husserliana.

---

<sup>163</sup> Descartes, Meditación cuarta, pág. 148,149.

Por otro lado, la duda se caracteriza por ser teórica, esto es, que no afecta, mientras no se encuentre esa primera verdad, al discurrir cotidiano-práctico de la vida del filósofo.

En último lugar, y ocupando un lugar destacado con respecto a nuestros intereses, se encuentra su carácter metódico. La duda constituye un escepticismo que no es existencial o vital, sino cuya finalidad es positiva, pretendiendo obtener un contacto directo con la realidad. La duda es un camino con una meta precisa: la evidencia de la verdad.

b) En segundo lugar, nos parece una aportación muy interesante el hecho de que Descartes se percatara de que sólo la evidencia (claridad y distinción) de la razón puede establecerse como criterio de certeza. No es posible, para alguien que pretenda alcanzar seguridad en sus conocimientos, aceptar una verdad que su razón no ve con claridad y distinción y, sea suficiente o no, no poseemos otro mecanismo de adquisición de verdades que no sea nuestra propia e insoslayable evidencia racional. Todo ha de pasar por el tamiz de la razón si queremos alcanzar la máxima seguridad a que un ser humano puede aspirar. Otras verdades quizá lo sean mucho más que aquellas propias de los humanos pero, por su propia inaccesibilidad racional, no pueden ser conocidas por nosotros con lo que no pasarán de ser “creencias” (y no es este el objeto que nuestro trabajo, ni el de Descartes o Husserl, pretende).

c) Quizá una de las principales aportaciones del método cartesiano a la epistemología posterior haya sido aquello que el propio Descartes consideró como el primer principio, la verdad apodíctica fundamentadora de su sistema filosófico: el EGO. No hay otra verdad más evidente ni más cercana que la propia existencia del que filosofa, nada es más cierto que la existencia de un yo (el yo que realiza el recorrido metodológico de la duda) que aprehende todo un mundo de realidades dudosas

(dudosas en cuanto realidades objetivas, no en cuanto realidades aprehendidas). Sólo a partir de este *Ego cogitans* puede construirse un sistema filosófico evidente; sólo este *Ego* es capaz de desterrar la duda del ámbito filosófico.

d) Pero este *Ego*, obtenido a través de la eliminación metodológica de todo lo dubitable, no es un Yo vacío, un Yo que se autocontempla sin ver nada más que a sí mismo. El *Ego* cartesiano posee el único atributo (al menos por ahora) de ser un ser pensante (*cogitans*) y el pensar es una actividad que necesariamente debe poseer un objeto sobre el que realizarse. Si el Yo es pensamiento, entonces ha de ser pensamiento “de” algo o “sobre” algo pensado. El *Ego* está, pues, cargado de *cogitata*, de cosas evidentemente existentes, no en cuanto objetos (en sentido ontológico), sino en cuanto pensadas. El mundo entero que percibimos en cuanto percibido se mantiene intacto en la actividad que constituye el *Ego* aunque no sepamos nada sobre su fiabilidad con respecto a la realidad (el mundo en sí) que representa.

Con algún matiz (no sin importancia) estos son logros que todo método que se precie debe mantener basándose precisamente en la evidencia de los mismos. Kant y Husserl, autores que estudiaremos a continuación, conservarán estos elementos, sobre todo los que constituyen resultados y conclusiones, aunque, claro es, los ampliarán y corregirán.

#### 4. ERRORES CARTESIANOS.

Siendo verdad que Descartes sentó las bases de una posterior elaboración de un método filosófico de conocimiento riguroso, no lo es menos que no concluyó su tarea todo lo satisfactoriamente que hubiese sido deseable. No nos referimos en esta ocasión a los aspectos del método que, precisamente por ser pionero, estaban en Descartes faltos de una mayor elaboración y de un más amplio despliegue. Ciertamente Descartes sembró la semilla del camino filosófico de forma plenamente acertada y consiguió que

arraigara, pero no pudo contemplar cómo se alzaba, fuerte, el árbol de la ciencia estricta sobre la tierra. Luego veremos cómo otros autores continuaron la tarea cartesiana.

Ahora lo que más nos interesa poner de manifiesto son los errores en los que el padre de la Modernidad incurrió.

#### **a) Las demostraciones de la existencia de Dios:**

Muchos autores han puesto de manifiesto el error de considerar que poseemos una idea perfecta de “perfección”, así como una idea infinita de “infinitud”, conceptos estos en los que se basan las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios que definimos supra. Se argumenta contra Descartes afirmando que lo único que el ser humano posee son ideas finitas e imperfectas de modo que los argumentos probatorios que de ellas se derivan no nos conducirían a la existencia de ningún ser infinito y perfecto: de Dios.

Por su parte, Kant se encarga de poner de manifiesto las contradicciones que entrañan argumentos como el, también usado por Descartes, ontológico de S. Anselmo y la consecuente invalidez lógica de sus conclusiones. Así argumenta Kant:

“Si en un juicio idéntico elimino el predicado y conservo el sujeto, surge una contradicción, y por ello digo que el primero corresponde al segundo de modo necesario. Pero si elimino a un tiempo sujeto y predicado no se produce contradicción ninguna, ya que *no queda nada* susceptible de contradicción. Es contradictorio poner un triángulo y suprimir sus tres ángulos. Pero no lo es suprimir el triángulo y los tres ángulos a la vez. Exactamente lo mismo ocurre con el concepto de un ser absolutamente necesario. Si suprimimos su existencia, suprimimos la cosa misma con todos sus predicados. ¿De dónde se quiere sacar entonces la contradicción?”<sup>164</sup>

#### **b) Un prejuicio autoignorado:**

El error anterior, y, quizá, esta precipitación en el juicio cometida por Descartes, no son sino el resultado de un error en sus propósitos mucho más importante y esencial:

---

<sup>164</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, “Dialéctica trascendental”, cap. III, sec. 4ª, págs. 501,502. Alfaguara, Madrid, 1999. Traducido por Pedro Ribas.

el deseo de recuperar la realidad en sí dejada atrás en el proceso de duda. Descartes, huyendo del solipsismo en el que se había quedado en su proceso de “limpieza” de prejuicios, proceso por el cual toda realidad sensible y toda cosa en sí habían sido puestas en duda, pretende encontrar algún asidero que le permita salir del ámbito cerrado de la conciencia, de la estrechez de la pura subjetividad. Ahí es cuando busca, forzando la verdadera composición de las ideas que poseemos, esas ideas innatas con las que recurrir a Dios como garante de nuestro conocimiento objetivo.

Esta tendencia cartesiana a traspasar los límites marcados por la conciencia, por la propia subjetividad y alcanzar el mundo en sí fuente de nuestras percepciones, a parte de ser un prejuicio infundado de Descartes, será criticada también por Kant como una actitud que, si bien es propia de toda racionalidad humana, constituye un uso trascendental de la razón y, por tanto, no científico ni demostrable.

**c) La “errada automalinterpretación de Descartes: el falseamiento psicologista del ego puro logrado mediante la epojé”<sup>165</sup>.**

A su vez, esa pretensión de objetividad, ese deseo de alcanzar la realidad en sí perdida, provienen del principal error cometido por Descartes: Descartes no acierta a interpretar bien los verdaderos resultados de su investigación; no llega a entender bien qué es ese *Ego cogitans* que ha logrado alcanzar.

Husserl, con el título que nosotros hemos parafraseado en este punto, parece indicar que este autor acepta que el proceso de duda a través del cual Descartes ha alcanzado el *ego cogito* equivale grosso modo al proceso fenomenológico de la epojé. Lo que, no obstante, es señalado por Husserl es que, siendo ambos procesos intercambiables entre sí, apuntando hacia las mismas conclusiones, Descartes no supo comprender la verdadera naturaleza de las mismas. Y es que, según Husserl, Descartes

---

<sup>165</sup> Título tomado de *La Crisis* de Husserl, §18, pág. 82. (Obra original: *Huss.*, B.VI, Cap.2, §18, pág.80)



no se percató del carácter trascendental del *ego cogitans* e hizo una interpretación psicologista del mismo.

Descartes, al no haber sido capaz de dejar a un lado verdaderamente todos sus prejuicios, cometió el gravísimo error de no entender lo que había encontrado, esto hace que la espléndida semilla sembrada por él generara, tras una horrenda mutación de su esencia, una inservible mala hierba.

“Saldrá así a la luz una *oculta ambigüedad* de las ideas cartesianas...  
... lamentablemente, ... se debe al hecho de no haber llevado Descartes el radicalismo original de sus pensamientos hasta sus últimas consecuencias efectivas, al hecho, en fin, de no haber sometido (‘puesto entre paréntesis’) realmente todos sus prejuicios y el mundo en todos sus aspectos a la epojé...”<sup>166</sup>

Ciertamente que a través del método racional se alcanza una verdad indubitable, apodíctica y única, fuera de la cual nada (nada “en sí”) hay. Sin embargo, Descartes no alcanza a ver la grandeza que ha descubierto en ese *Ego* sin necesidad de anhelar, como indicábamos anteriormente, la recuperación de las “cosas en sí” perdidas.

“... no haber extraído, cegado por la urgencia de su meta, precisamente lo más importante que había logrado en el ‘ego’ de la epojé...”<sup>167</sup>

Descartes no concibió ese *Ego* como la meta de sus investigaciones, sino como un simple medio que sirviera de puente hacia la objetividad extra-egológica.

“Descartes tiene previamente ya un *objetivo* de cara al que el acceso a ese ‘ego’ tiene que jugar el papel de medio.”<sup>168</sup>

Y es que Descartes realiza una psicologización del yo, interpreta a ese yo (*Ego*) como un yo psicológico cuando lo que ha encontrado es un *Ego* trascendental. Intentando no adelantar a estas alturas de nuestro trabajo demasiado sobre qué sea ese *Ego* trascendental, necesitamos aquí al menos describir qué es un yo psicológico. Un yo

<sup>166</sup> Huss., B.VI, Idem.

<sup>167</sup> Idem.

<sup>168</sup> Ibid. pág. 81. / Trad. esp. Pág. 83.

psicológico es el yo que somos cada uno de nosotros en actitud natural, esto es, en la actitud según la cual el mundo me es dado como “lo otro”, como estando ahí-afuera de forma objetiva y para el que yo soy (en cuanto me relaciono con él de esta forma) un objeto más entre objetos (sólo que un objeto que tiene la característica de relacionarse cognoscitivamente con los restantes objetos).

Para Husserl, si se hace la epojé (léase, la ‘duda metódica’) con seriedad, no queda evidencia alguna de la existencia de realidades exteriores al *Ego* (entendido este de forma trascendental). Pretender partir del *Ego* como escalón que nos permita acceder al mundo objetivo o en sí es síntoma de haber conservado ciertos prejuicios y, por tanto, de falta de seriedad o de radicalidad en los planteamientos.

“La epojé tiene que ser efectuada seriamente y así tiene que persistir. El *Ego* no es ningún residuo del mundo, sino la posición absolutamente apodíctica, que sólo es posibilitada por la epojé, sólo por la ‘puesta entre paréntesis’ de la *entera* validez mundanal, siendo ella, además, lo único así posibilitado.”<sup>169</sup>

Descartes habla de cosas (que pone como meta de sus indagaciones) de las que el método no posibilita hablar, busca fines para los que no tenemos licencia (según un uso estricto de la razón) y ello le lleva a considerar erróneamente, esto es, psicológicamente el carácter del *Ego* obtenido en dicho proceso. Por ello,

“(…) todo cuanto Descartes saca a la luz, por original y ampliamente influyente que pueda ser, resulta, en cierto sentido, superficial, quedando, además, desvalorizado por su propia interpretación.”<sup>170</sup>

## II. EL HUSSERL DE “LA CRISIS”: CULMINADOR DEL MÉTODO DE LA DUDA.

### §16. BÚSQUEDA DE UNA EVIDENCIA APODÍCTICA: CONTINUACIÓN DEL MÉTODO CARTESIANO PARA FUNDAMENTAR EL CONOCIMIENTO OBJETIVO.

Ya vimos en el comienzo de este apartado (“Husserl: pilar metodológico del conocimiento metafísico”) que el método cartesiano sería continuado por Husserl hasta tal punto que el propio autor reconoce, en las llamadas “Conferencias de París”, que la fenomenología puede ser considerada con razón una especie de cartesianismo del siglo XX.

Ambos autores, tanto Descartes como Husserl, pretenden depurar nuestro conocimiento de elementos indeseables para delimitar el ámbito de aquellos conocimientos que pueden ser tenidos como “objetivos”. Pero, para ello, es necesario previamente saber si, al menos, hay uno de esos conocimientos indubitables: debemos alcanzar alguna **evidencia apodíctica**.

Husserl, tras el análisis de los intentos que hicieron Descartes y Kant por alcanzar ese ámbito objetivo de conocimiento, y la certificación de un fracaso parcial de aquellos, recoge esa inquietud que aún perduraba en su época (y que, hoy día, es más acuciante si cabe): el deseo de encontrar un **fundamento del conocimiento objetivo**.

Para el objetivismo la objetividad del mundo venía dada directamente por la experiencia. Sin embargo esa fundamentación del conocimiento objetivo ya no puede venir de la mano del objetivismo puesto que la psicología ha introducido una relativización de

<sup>169</sup> *Huss.*, B.VI, §18, pág.81. / Trad. esp. págs. 83,84.

<sup>170</sup> *Ibid.* pág. 80.

todos los conocimientos (no sólo ya de los conocimientos científico-objetivos, sino también de los conocimientos propios de la conciencia cotidiana del mundo [*Crisis*, §13]). Con ello la objetividad del mundo dada por la experiencia (según afirmaba el objetivismo) se pone en entredicho. Lo que la psicología afirma es que todo conocimiento (incluso el llamado "objetivo") posee un fundamento subjetivo; ya que todas y cada una de las afirmaciones (objetivas o no) acerca del mundo son afirmaciones de un sujeto, y, por ello, dependen de la "evidencia" que ese sujeto tenga del mundo. Esto es lo que impulsaba a Husserl a la búsqueda de una subjetividad que fuera el fundamento de todo saber objetivo y de todo "estar en vela por el mundo" en cualquiera de sus modos de dación sin, por ello, caer en la relativización subjetiva de los conocimientos.

Husserl cree que debe "ser minuciosamente examinado como tema propio de reflexión" el hecho de que las verdades científicas puedan estar fundamentadas (y que de hecho lo estén) en las verdades situacionales (subjetivas "práctico-cotidianas") sin que por ello se vea afectada su objetividad<sup>171</sup>. Esta dependencia de lo objetivo respecto de lo subjetivo es lo que se le muestra a Husserl como el principal "enigma" filosófico, el cual parece poder resolverse mediante un riguroso estudio trascendental de la subjetividad. Con esto comienza a dibujarse cuál será esa evidencia que Husserl adoptará como apodíctica: la subjetividad trascendental<sup>172</sup>. ¿Cómo puede la subjetividad alcanzar el objeto con seguridad?

Husserl considera que sólo el trascendentalismo puede proporcionar una respuesta esclarecedora de ese enigma. El trascendentalismo afirma que el mundo en el que cotidianamente nos desenvolvemos (el "mundo de la vida" dado con anterioridad a todo conocimiento científico) "*es una configuración subjetiva*"; y que "el mundo objetivamente verdadero es una configuración de más alto grado", con lo cual se nos está diciendo que es

<sup>171</sup> Cfr. *Die Krisis...*, *Huss.*, B.VI, §34, f, pág.135. / Trad. esp., §34, pág. 139.

<sup>172</sup> Husserl mismo reconoce que esa subjetividad sólo en virtud de un equívoco se denomina "yo".

la subjetividad la que constituye "el sentido de ser último del mundo"<sup>173</sup>. Por tanto el mundo no tiene sentido más que en y para una subjetividad. Sólo una investigación acerca de la subjetividad que está a la base del mundo nos hará inteligible el sentido del mundo. De hecho lo trascendental es el motivo y la tarea que, según Husserl, ha movido a toda la filosofía moderna a filosofar.

Sin embargo, no todo trascendentalismo (no toda filosofía trascendental) es un camino de solución correcto, ya que hasta el momento (hasta Husserl) la filosofía trascendental ha "malinterpretado" la subjetividad que está a la base del mundo, o sea, no ha descubierto plenamente a la subjetividad trascendental.

La crítica que Husserl hace a la filosofía moderna en su intento por desvelar la subjetividad fundamentadora del sentido del mundo no es propiamente nuestro objetivo, sin embargo esperamos que, tras este recorrido fenomenológico guiado por Husserl, estemos en mejores condiciones de captar dicha crítica. Por ahora tan sólo podemos indicar que Husserl considera a otros trascendentalismos como inmaduros (y los denomina idealismo psicológico) frente a su propio trascendentalismo que es, según sus palabras, una "consideración radical del mundo (...) interna sistemática y pura de la subjetividad (...) "<sup>174</sup>. Y es que esos otros trascendentalismos se muestran incapaces de deslindar la subjetividad psicológica de la subjetividad trascendental con lo que caen en el ya mencionado "idealismo psicológico". El trascendentalismo más maduro, por el contrario, sustituye a este sujeto psicológico por una subjetividad trascendental.

El verdadero problema que se nos plantea con respecto a la subjetividad es saber si cuando Husserl habla de subjetividad trascendental y de subjetividad psicológica se está refiriendo a dos subjetividades independientes (subjetividades psicológicas mundano-vitales por un lado y, por otro, la subjetividad trascendental) o si, por el contrario, son dos

---

<sup>173</sup> Cfr. Op. cit. §14, pág.70 / Trad. esp. pág.72

<sup>174</sup> Ibid. §29, pág.116 / Trad. esp. págs.118,119.

"consideraciones" metodológicas sobre una misma y única subjetividad; o sea, si toda subjetividad puede ser considerada tanto bajo el "aspecto" psicológico, como bajo el "aspecto" trascendental.

Nos encontramos, pues, en el caso de Husserl, con el proyecto de re-interpretar aquella evidencia cartesiana (*ego cogito*) que fue malinterpretada y, por tanto, también nos encontramos con la necesidad de reconstruir aquel método de forma más radical y sistemática. Así surge la fenomenología trascendental.

#### §17. LA EPOJÉ COMO BASE PARA UN CAMBIO RADICAL DE ACTITUD. LA ACTITUD TRASCENDENTAL COMO META (SUJETO TRASCENDENTAL).

Ya hemos señalado en varias ocasiones que Husserl detecta en sus predecesores un parcial desacierto en cuanto a la interpretación que ellos hacen de sus propios logros. Así, por ejemplo, Descartes hizo una lectura psicologista del Ego trascendental obtenido de la duda o, por otro lado, Kant no supo calibrar con toda la radicalidad deseada ese mundo fenoménico que relegaba a las cosas en sí a un plano puramente problemático y formal.

El origen de estos errores radica en la **actitud** desde la que el sujeto (Descartes o Kant) contempla la realidad. Ninguno de los dos grandes maestros fue capaz de abandonar del todo la actitud natural e ingenua que todo sujeto tiene en principio frente a lo real, lo que Husserl denomina actitud ingenuo-natural.

“Como hombre en actitud natural, como era yo antes de la epojé, me encontraba ingenuamente viviendo en el mundo;...”<sup>175</sup>

---

<sup>175</sup> Husserl, *Huss.*, B.I, *Die Parisier Vortrage*, pág.15 / Trad. esp. Las Conferencias de París, lecc.II, Pág. 19.

Al no haber dado el paso que nos lleva a cambiar totalmente de actitud frente a lo dado, estos predecesores de la fenomenología no pudieron observar con plenitud el fruto de sus propias obras. Sería algo así como querer contemplar el valor estético de una obra de arte desde una actitud puramente financiera o económica; o, tal vez, esa diferencia en cuanto a la actitud con la que un sujeto se enfrenta a cualquier objeto dado, podría compararse con la diferente visión que tiene del mar un pescador en cuanto tal, que sólo mira la climatología para navegar y los bancos de peces, y un turista, cuya mirada se centra en la temperatura del agua para el baño. Ante una misma realidad, la actitud del observador condiciona la imagen que se obtenga de ella.

¿Y qué es lo que hace que un observador tenga una u otra actitud? Los conocimientos previos, las experiencias previas, en definitiva, los pre-juicios del sujeto. Así, quien posee deseos previos de ganar dinero ve la obra de arte de distinta forma que quien está realizando una tesis sobre la historia del arte.

Husserl, de la misma forma, y teniendo presente ese deseo de alcanzar una evidencia apodíctica que fundamente definitivamente el conocimiento objetivo, quiere acabar con todos aquellos prejuicios o ideas previas que no hayan estado sustentados por la base de la evidencia. Al igual que Descartes aplicó de forma universal la duda sobre todos sus conocimientos sin excepción, del mismo modo Husserl quiere suspender el juicio, poner entre paréntesis todo aquello que no sea apodícticamente evidente. Así, cambiando todos aquellos elementos que dirigen y condicionan nuestra actitud como sujetos de conocimiento, deberá ir cambiando, paralelamente, nuestra actitud cognoscitiva. Al ir apartando de nuestra mirada todos aquellos objetos no evidentes, tendrá que ir apareciendo ante nosotros un mundo de evidencias hasta ahora no contempladas. A este “poner entre paréntesis” lo no evidente Husserl lo denomina EPOJÉ.

“Esta universal suspensión (“inhibición”, “invalidación”) de todas las posiciones tomadas ante el mundo objetivo dado, (...) o como también suele ya decirse, esta *epoché* fenomenológica, o este “poner entre paréntesis” el mundo objetivo (...)”<sup>176</sup>

Sin embargo, ahora Husserl no se conforma con mantener aquella actitud ingenuo-natural, sino que afirma:

“... yo no puedo formular o admitir como válido *ningún juicio que no haya sido sacado de la fuente de la evidencia*, de “experiencias” en las cuales no estén presentes las respectivas cosas y hechos objetivos “ellos mismos””<sup>177</sup>

Por tanto, el hecho de aplicar la *epoché* (o la duda, en el caso cartesiano) y, con ella, el de eliminar todo lo no evidente de nuestro conocimiento, supone para Husserl un abandono de aquella actitud inicial y el “giro” hacia una nueva actitud, cada vez más radical que nos llevará a una contemplación objetiva de la realidad.

“Al llegar aquí, damos, siguiendo a Descartes, el gran giro que, llevado a cabo de manera justa...”<sup>178</sup>

La meta última de esta *epoché* y su consecuente giro de la actitud del sujeto de conocimiento es que dicho sujeto llegue a adoptar plenamente una actitud trascendental descubriendo la trascendentalidad que, inconscientemente, siempre ha poseído.

“Yo era trascendental también en cuanto yo que vivía naturalmente, pero no sabía nada acerca de ello. Para percatarme de mi absoluto ser propio, tuve precisamente que practicar la *epoché* fenomenológica.”<sup>179</sup>

Parece, pues, que sólo mediante una *epoché* consecuentemente llevada a cabo el sujeto puede adoptar una actitud a partir de la cual se alcanza una evidencia apodíctica

<sup>176</sup> Husserl, *Huss., B.I. Cartesianische Meditationem*, §8, pág.60 / Trad. esp. Meditaciones cartesianas, Med. Primera, §8, pág. 63.

<sup>177</sup> *Ibid.* §5, pág. 54.

<sup>178</sup> *Ibid.* §8, pág. 58. Nótese que Husserl, pese a atribuir ese “gran giro” a Descartes, luego apostilla que debe ser llevado a cabo de la manera justa, dando a entender que Descartes no lo hizo así y que, por ello, ahora debe ser corregido aquel rumbo.

<sup>179</sup> Husserl, *D.P.V., Huss., B.I*, pág. 15. / Trad. esp. Las Conferencias de París, Lección II, pág. 20.



desde la que se superan las dificultades de la epistemología anterior y se fundamenta el conocimiento objetivo.

“... la filosofía, así pues, que no puede tolerar bajo sí ninguna presuposición, ninguna esfera fundamental de lo ente de la que nadie sepa nada, que nadie haya cuestionado científicamente y de la que nadie se haya adueñado por medio del conocimiento?”<sup>180</sup>

Hay que adoptar una posición completamente carente de prejuicios; hay que tener la mirada limpia para ver qué podemos observar con absoluta evidencia.

- ADVERTENCIA -

Antes de adentrarnos propiamente en el método fenomenológico y de recorrer sus vías principales, debemos destacar las numerosas advertencias que el propio Husserl nos hace con respecto a dicho método. Estas advertencias van encaminadas a prevenir al lector ante lo que el autor considera que son ideas tan novedosas que nunca antes han sido consideradas como, sobre todo en La Crisis, lo van a ser. Así Husserl advierte al lector de que las ideas que entrarán en juego en la citada obra serán de gran dificultad no sólo por su profundidad o complejidad, sino esencialmente por la novedad de las mismas. Y, no sólo considera a sus ideas como nuevas y extrañas, sino que además las tilda de “peligrosas” probablemente por la elevada posibilidad que hay de no interpretarlas correctamente.

“El carácter prolijo y la dificultad de las reflexiones previas que todavía nos esperan se justificará desde sí mismo, y no sólo por la magnitud de la tarea, sino por la esencial extranjería y peligrosidad de los pensamientos necesarios que entrarán en función a este respecto.”<sup>181</sup>

Pese a que este deseo de fundamentar el conocimiento objetivo así como los estudios sobre la trascendentalidad de la subjetividad ya han sido objeto de innumerables reflexiones filosóficas a lo largo de la historia, no obstante Husserl considera su tarea absolutamente novedosa, de tal modo que afirma:

“Ninguna ciencia objetiva, ninguna psicología (...), ninguna filosofía, ha tematizado este reino de lo subjetivo y, en esta medida, tampoco lo han descubierto realmente. Tampoco la filosofía kantiana...”<sup>182</sup>

Y continúa en este mismo párrafo:

“Se trata de un reino de lo subjetivo absolutamente cerrado en sí, que es a su manera, que funciona en todo experimentar, en todo pensar, en todo vivir, así pues, que no puede disolverse en lo anterior y que, sin embargo, nunca ha sido captado, nunca ha sido aprehendido ni conceptualizado.”

Tanta dificultad observa Husserl en sus investigaciones que, sólo un par de páginas antes de comenzar el denominado “Camino hacia la filosofía trascendental fenomenológica...” advierte:

“Esta dilucidación provisional de un *subjetivismo trascendental radical* despertará, naturalmente, extrañeza y escepticismo. Pero si este escepticismo no equivale a una decisión previamente tomada de rechazo, sino a una libre abstención de cualquier posible juicio, nada podría serme más bienvenido.”<sup>183</sup>

O sea, Husserl sólo nos pide que nos enfrentemos a la fenomenología con la sinceridad de quien busca la verdad y comprende nuestra posible y “natural” extrañeza ante dichas consideraciones fenomenológicas.

Teniendo esto presente, nosotros también queremos utilizar estas advertencias y hacerlas nuestras para que aquellos que estén ante nuestro propio recorrido por la fenomenología nos juzguen con benevolencia.

---

<sup>180</sup> Husserl, *Huss.*, B.VI, *Die Krisis...*, §29, pág.115 / Trad. esp. : *La Crisis...*, §29, pág. 117.

<sup>181</sup> Op. cit. §34, f, pág. 137. / Trad. esp. pág. 141.

<sup>182</sup> Op. cit. §29, pág. 114 / Trad. esp. pág. 117.

<sup>183</sup> Op. cit. §26, pág. 101 / Trad. esp. pág. 103.

## §18. LA EPOJÉ DE LA CIENCIA Y EL CONOCIMIENTO OBJETIVOS: TODO ES SUBJETIVO-RELATIVO.

Para Husserl, el camino fenomenológico a cuya base está la epojé consiste en un constante retrotraernos desde lo dado naturalmente de forma ingenua y acrítica hasta lo que se muestre iluminado por la más absoluta evidencia. Ese ir hacia atrás (retrotraerse) supone una vuelta a lo más originario, a lo más básico y radical; lo que nosotros hemos denominado “vuelta a las raíces”. La suspensión del juicio (epojé), que pone a prueba la validez de todos nuestros conocimientos eliminando metodológicamente y teóricamente todos aquellos que no subsistan a dicho proceso, genera unos “residuos”. Estos “residuos”, lejos de poseer un sentido negativo o peyorativo, son aquellos conocimientos que han restado o resistido la dura prueba de la epojé, o sea, son aquellos elementos que conservan en sí la fuerza de la evidencia.

Debemos comenzar a retrotraernos, desde allí donde estamos situados epistemológica y vitalmente de modo natural, hasta esos primeros fundamentos o esas evidencias apodícticas para realizar nosotros con Husserl la dura “peregrinación” que todo verdadero filósofo debe emprender. Hemos de analizar todos los modos en los que nos encontramos pensando o siendo en el mundo para apartar metodológicamente aquellos modos no apodícticamente evidentes y extraer los “residuos” que hayan superado este “escéptico” proceso de interrogación fenomenológica. Partimos, pues, de la actitud natural en la que ingenuamente se nos da el mundo. Husserl parte del mundo dado, “del único mundo de experiencia, común a todos, en el cual también Einstein y cualquier investigador se sabe en tanto que hombre”<sup>184</sup>: **el mundo de la vida**. ¿Cómo es esa dación ingenuo-natural del mundo? ¿En qué consiste esa actitud del sujeto que vive de forma ingenuo-natural?

<sup>184</sup>Op. cit., §34, b), pág. 128. / Trad. esp. pág. 132.

En principio, todo sujeto en actitud natural se enfrenta al mundo como “lo otro”, como lo no-yo, de forma que todo conocimiento es un salir de sí mismo hacia lo exterior-objetivo.

“Toda consideración objetiva del mundo es consideración en el “afuera”, y sólo aprehende “exterioridades”, objetividades”<sup>185</sup>.

Desde esta consideración ingenuo-natural del mundo todos vemos lo real-objetivo como algo que está frente a nosotros, que se nos opone. En este mundo de vida, no obstante, se establece también, a juicio de la fenomenología, de forma ingenua una distinción entre un conocimiento objetivo de la realidad y otro puramente subjetivo-relativo. Así surge, como paradigma de conocimiento objetivo, la ciencia (las ciencias positivas) las cuales son consideradas como aquellas que consiguen aprehender con verdad las realidades del mundo, esto es, exteriores a la subjetividad. Desde un positivismo ingenuo parece que es posible hacerse con el verdadero ser de las cosas, captarlo, explicarlo, predecirlo, en definitiva, controlarlo.

Por otro lado estaría el conocimiento que de la realidad tiene un individuo particular que, sin teorías, ni paradigmas, ni comunidad científica, aventura una opinión sobre lo real. Este sería un conocimiento meramente subjetivo del mundo de vida que circunda a todo sujeto de conocimiento.

Las ciencias objetivas, sin embargo, se sienten con capacidad de elevarse por encima de las relatividades procedentes de un conocimiento meramente subjetivo y de alcanzar científicamente la objetividad. Desde esta actitud ingenua en el mundo de vida circundante el sujeto no es más que un sujeto psicológico que se encuentra frente a objetos (cosas) a los que debe acceder procurando no “mancharlos” de su propia subjetividad; en eso consiste el conocimiento científico-objetivo.

---

<sup>185</sup> Op. cit. §29. pág. 116. / Trad. esp. pág. 118

Pero, ahora hemos de hacernos una pregunta fundamental: ¿Esta actitud natural perteneciente al mundo circundante inmediato está carente de prejuicios? ¿Es apodícticamente evidente la distinción entre conocimiento científico (y, por tanto, objetivo) y conocimiento subjetivo-relativo? La respuesta de la fenomenología Husserliana es claramente negativa.

En primer lugar, los errores de Descartes, Hume y Kant contribuyeron a fijar el denominado “prejuicio objetivista de la ciencia” fruto de la actitud ingenuo natural que aquellos autores no supieron abandonar completamente.

“(…) la ciencia es una realización espiritual humana que (...) presupone tomar como punto de partida el mundo de vida circundante intuitivo, dado previamente como siendo para todos en común; pero tal mundo de vida circundante intuitivo también presupone continuamente en su ejercicio y prosecución este mundo circundante en su modo correspondiente de darse para el científico.”<sup>186</sup>

Ese prejuicio objetivista de la ciencia consiste precisamente en lo que antes hemos descrito como conocimiento objetivo propio de la ciencia natural. Aparentemente eran afirmaciones que a nadie le costaría demasiado admitir como verdaderas (“la ciencia conoce objetivamente el mundo”) pero que realmente, para Husserl, no hay evidencia de su verdad. Es un prejuicio aceptar acríticamente la validez objetiva del conocimiento llamado científico frente a la invalidez del conocimiento denominado subjetivo-relativo.

En cuanto analizamos con detenimiento el hecho mismo de la ciencia objetiva, es cuando se nos manifiesta como altamente dudosa la posibilidad de alcanzar subjetivamente un conocimiento objetivo “inmaculado”. A Husserl se le presentan “paradójicas incomprendibilidades” en cuanto a la ciencia objetiva:

“Una supuesta superación de las relatividades meramente subjetivas por medio de la teoría lógico-objetiva, la cual, sin embargo, en tanto que praxis teórica de los hombres, pertenece a lo meramente subjetivo-relativo

<sup>186</sup> Husserl, *Huss.*, B.VI, *Die Krisis...*, §33, pág. 123 / Trad. esp. pág. 127.

y, al mismo tiempo, tiene que tener sus premisas, sus fuentes de evidencia, en lo subjetivo-relativo”<sup>187</sup>.

Husserl considera que esas "verdades objetivas" son encontradas por los científicos a partir de evidencias obtenidas precisamente de este mundo "práctico-cotidiano" de la vida. Todas las regularidades observadas son regularidades de fenómenos mundano-vitales; todas las mediciones hechas por los científicos son mediciones recogidas de aparatos de este mundo cotidiano, vistas con ojos (los del científico) mundanos, referidas a fenómenos también mundanos...

“Si la ciencia plantea cuestiones y las responde, entonces se trata del comienzo, y del mismo modo necesariamente con posterioridad, de preguntas planteadas a partir del suelo y de la consistencia de este mundo previamente dado, mundo al que se atiene su praxis vital, al igual que se atiene toda otra praxis vital. En esta praxis vital, el conocimiento en tanto que conocimiento precientífico ya juega un papel constante con sus metas.”<sup>188</sup>

No es, pues, apodícticamente evidente que la ciencia posea un conocimiento objetivo de la realidad, sino, al contrario, es altamente dudoso que así sea puesto que cada científico ha de partir necesariamente de su praxis vital, ha de basarse en los fenómenos que a él particularmente como objetos de conocimiento se le presentan de forma inmediata y natural... Todo conocimiento, incluido el científico, es relativo a intereses particulares, propios de sujetos, como pueden ser los científicos mismos.

“Los hombres no siempre tienen intereses científicos, e incluso los científicos no están siempre ocupados con tareas científicas; (...). Así pues, el mundo de vida existía para la humanidad ya antes de la ciencia, (...).”<sup>189</sup>

Se ponen así de manifiesto esas incomprendibilidades de las que Husserl hablaba: todo conocimiento, por más pretensiones de objetividad que tenga, ha de basarse en un

<sup>187</sup> Op. cit. §34. f, pág. 135-136 / Trad. esp. pág. 139.

<sup>188</sup> Op. cit. §33, pág. 124. / Trad. esp. pág. 127.

<sup>189</sup> Ibid. Pág. 125. / Trad. esp. pág. 129

sujeto y en su contexto mundano-vital. No hay objetividad que no dependa inmediatamente de un sujeto.

“Si cesamos de estar sumergidos en nuestro pensar científico, si nos percatamos de que nosotros los científicos somos, en efecto, hombres y de que somos en tanto que cointegrantes del mundo de vida, el mundo que siempre es para nosotros, que siempre está dado previamente, entonces, junto a nosotros, toda la ciencia vuelve al —meramente “subjetivo-relativo”— mundo de vida.”<sup>190</sup>

Así la ciencia está inmersa en el mundo de vida como lo está cualquier otro modo humano de referirse al mundo.

“Esta hipótesis, que a pesar de la idealidad de las teorías científicas posee validez actual para los sujetos científicos (los científicos en tanto que hombres) ¿no es *una* entre las muchas hipótesis y proyectos prácticos que constituyen la vida del hombre en su mundo de vida —aquella siempre les está dada de antemano conscientemente como disponible?”<sup>191</sup>

No puede comprenderse, por tanto, cómo podríamos acceder subjetivamente a ese pretendido conocimiento objetivo de las ciencias. Por tanto, hemos de hacer el primer movimiento de regreso hacia las bases autoignoradas de todo conocimiento objetivo: hemos de retrotraernos al *mundo de la vida*. Para ello es necesario realizar el primer paso de la epojé trascendental que nos propone la fenomenología: la epojé de la ciencia objetiva<sup>192</sup>.

“Empezamos, pues, cada uno para sí y en sí, con la decisión de poner fuera de validez a todas las ciencias que nos son pre-dadas”<sup>193</sup>.

Esta epojé de la ciencia objetiva no consiste en criticar la validez de sus resultados, sino en abstenerse de todo juicio crítico sobre ella ya que, de hecho, lo que

<sup>190</sup> Op. cit. §34, pág. 133. / Trad. esp. pág. 137

<sup>191</sup> Idem.

<sup>192</sup> Husserl titula el §35: “LA ANALÍTICA DE LA EPOJÉ TRASCENDENTAL. LO PRIMERO: LA EPOJÉ DE LA CIENCIA OBJETIVA”. §35, pág. 142 (Obra original: *Huss.*, B.VI, *Die Krisis...*, §35, pág. 138).

<sup>193</sup> Husserl, *D.P.V.*, *Huss.* B.I, pág.5-6, / Trad. esp. *Las conferencias de Paris*, Lecc. I, pág.6.

andamos buscando es alcanzar alguna evidencia apodíctica inmediatamente dada desde la que re-construir con seguridad todo el conocimiento.

“Pero en esta epojé no desaparecen para nosotros, los que la ejercemos, las ciencias y los científicos. Siguen siendo lo que, en cualquier caso, también eran antes: hechos en el contexto de unidad del mundo de vida previamente dado”<sup>194</sup>.

Esta primera epojé consiste, pues, en suspender el juicio acerca de todo conocimiento científico-objetivo eliminando así la distancia que separaba a las ciencias con respecto al resto de los saberes. Todo saber está situado en el mismo plano, a saber, en el plano de lo subjetivo-relativo. Con esta epojé hemos eliminado uno de los “desniveles” existentes en el ámbito del conocimiento poniendo todos los saberes al mismo nivel y eliminando el prejuicio objetivista aceptado acriticamente en nuestro mundo de vida ingenuo-natural.

### **§19. EL RESIDUO DE LA PRIMERA EPOJÉ: MUNDO DE VIDA PRE- Y EXTRACIENTÍFICO.**

Antes de la epojé de la ciencia y el conocimiento objetivos éramos sujetos empíricos (yo psicológico) frente a objetos empíricos, y se presuponían dos formas de relación cognoscitiva entre estos: una meramente subjetiva y otra objetiva (ciencia). Ahora, tras la epojé llevada a cabo, hemos puesto entre paréntesis esa forma científico-objetiva de relación entre sujeto y objeto por no ser en absoluto evidente y, tras esa reducción, nos ha resultado que todo conocimiento de un sujeto empírico con respecto a un objeto empírico es siempre subjetivo-relativo, pues siempre parte de una aprehensión

---

<sup>194</sup> Husserl, *Huss.*, B.VI, *Die Krisis...*, §35, pág.139 / Trad. esp. *Crisis*, §35. pág. 143.



subjetiva de la realidad. Tanto las ciencias como los científicos han quedado reducidos a “hechos en el contexto de unidad previamente dado”<sup>195</sup>.

Al apartar nuestra mirada de dichas ciencias, nos encontramos inmersos en el “residuo” de esta primera reducción fenomenológica que no es otro que el **mundo de vida pre- y extracientífico**, base de todo conocimiento (sea este, o no, científico).

“El mundo de vida es el mundo espacio-temporal de las cosas tal y como las experimentamos en nuestra vida pre- y extracientífica y tal y como las sabemos como experimentables, más allá de que de hecho sean experimentadas. Tenemos un horizonte mundano como horizonte de posible experiencia de cosas.”<sup>196</sup>

Por tanto, el mundo de vida no es más que lo que cotidianamente vemos a nuestro alrededor, antes de entrar en contacto con los modos científicos de experimentación o independientemente de estos. Desde esta nueva actitud las cosas del mundo se nos muestran como relativas a mi propia aprehensión de las mismas. Yo veo las cosas así o de tal otra manera, y tú las puedes ver de distinta forma. Podemos llegar a amplios acuerdos sobre cómo es el mundo pero siempre desde una perspectiva subjetivo-relativa muy distante de aquella apodicticidad que anhelamos.

“Cosas: estas son piedras, animales, plantas, también hombres...; pero todo ello es ahí subjetivo-relativo.”<sup>197</sup>

Desde esta perspectiva el conocimiento de las cosas del mundo se basa en un conocimiento de fenómenos, de apareceres de cosas que, realmente, están ocultas a nuestra mirada. No es este conocimiento de fenómenos el propio de la fenomenología, puesto que, desde la actitud mundano-vital, “fenómeno” no es más que la aparición de algo no dado, de algo existente en sí, de suyo, pero que no aparece ni es aprehendido por subjetividad alguna. Se nos hace evidente que aquello que percibimos

---

<sup>195</sup> Idem.

<sup>196</sup> Ibid. §36. pág. 141. / Trad. esp. págs. 145-146 (La cita posterior es continuación de esta).

<sup>197</sup> Idem.

cotidianamente existe, es en sí un algo, pero que sólo se nos da en parte, subjetivo-relativamente.

“En suma, no sólo la naturaleza corporal, sino el total y concreto mundo circundante de la vida, es desde luego para mí un mero fenómeno, mera apariencia de realidad, en lugar de realidad.”<sup>198</sup>

Estamos, desde esta nueva actitud, situados frente a la realidad la cual nos muestra solamente su **apariciencia** de forma que la verdadera realidad, la cosa en sí (podríamos decir), queda oculta bajo ese aparecer fenoménico. Una vez comprendemos que todo saber parte de evidencias subjetivo-relativas, quedamos situados en una actitud que, si bien es novedosa, aún conserva no poca ingenuidad natural. Nuestros intereses siguen teniendo su meta en objetos. Seguimos actuando en tanto que sujetos psicológicos para los cuales los objetos, los “*onta* espacio-temporales” estarían “afuera”, presentándose como meta exterior a la propia subjetividad.

Desde esta actitud podemos seguir distinguiendo aún dos “estructuras máximamente generales”: “cosa y mundo, por una parte, consciencia de la cosa, por otra”<sup>199</sup>.

La subjetividad que ha realizado esta primera epojé percibe, por un lado, las cosas (*onta* espacio-temporales) que forman el *universum* óntico, y, por otro, su propio ser consciente (subjetivo-relativamente) del mundo y de sí mismo en tanto que viviendo en el mundo. No habría más que un mundo que se muestra siempre subjetivo-relativamente a los sujetos. Sigue habiendo una tajante diferencia entre el mundo y las cosas de que se compone, por un lado, y los sujetos a los que se le muestra (apariciencia), por otro. No habría más que apariciones relativas de cosas ninguna de las cuales puede poseer el sello exclusivo de la objetividad.

---

<sup>198</sup> Husserl, *Huss. Bl, Cartesianische Meditationen*, §8, pág. 59. / Trad. esp. *Meditaciones cartesianas*, §8, pág. 60.

Así hemos conseguido eliminar aquel prejuicio que creía posible obtener un conocimiento objetivo de verdades en sí, pero aún prevalece en esta actitud una tesis no evidente: la diferenciación entre cosa y consciencia de la cosa.

Dado que Husserl considera que sólo desde una actitud trascendental puede alcanzarse la perspectiva adecuada desde la que obtener esa deseada verdad apodíctica, hemos de admitir que la actitud alcanzada a partir de esta primera epojé no es suficiente todavía.

“El Ego no es ningún residuo del mundo, sino la posición absolutamente apodíctica, que sólo es posibilitada por la epojé, por la “puesta entre paréntesis” de la *entera* validez mundanal, siendo ella, además, lo único así posibilitado.”<sup>200</sup>

Así, al comienzo de La Crisis, en ese mismo §18, Husserl nos advirtió que no tiene sentido un “afuera” respecto de esa esfera egológica, o sea, que no tiene sentido un “afuera” respecto de la subjetividad trascendental. Por lo tanto, la subjetividad que se relaciona mediante un “estar en vela” con el “*universum* óptico” no es aún la subjetividad trascendental, origen de la apodícticidad de la evidencia. La subjetividad trascendental no es, en fin, aquella subjetividad que ve a los objetos como “lo otro” que hay que conquistar porque esté “afuera”. Desde esta actitud no podemos alcanzar la perspectiva propia de ese Ego que Husserl pretende.

“Toda consideración objetiva del mundo es consideración en el “afuera”, y sólo aprehende “exterioridades”, objetividades. La consideración radical del mundo es una consideración interna sistemática y pura de la subjetividad (...)”<sup>201</sup>

En definitiva, hemos apartado toda consideración objetiva del conocimiento relegándolo a simples aprehensiones subjetivas de la realidad; en esto consiste esta primera epojé. Sin embargo, aún percibimos, desde esta actitud, ciertas consideraciones

<sup>199</sup> Husserl, *Huss.*, B.VI, *Die Krisis...*, §37, pág.145: “*Ding und Welt einerseits, Dingbewußtsein andererseits*” / Trad. esp. *Crisis*, §37, pág. 149.

<sup>200</sup> Op. cit. §18, pág. 81. / Trad. esp. págs. 83,84.

no evidentes que son admitidas de forma acrítica por quien permanece en ella. Lo acabamos de mencionar: nos referimos a esa admisión de la existencia de cosas exteriores o distintas a la subjetividad que las aprehende. No es evidente que haya un mundo de realidades ónticas más allá de o bajo las realidades tal y como son aprehendidas por la subjetividad. No es posible bajo ningún punto de vista que analice exhaustivamente el conocimiento admitir la existencia de cosas en sí sustentadoras de los fenómenos. Afirmar desde esta actitud que todo es subjetivo-relativo implica una cierta añoranza de ese mundo objetivo (en sí) que contiene la verdad y que queda ahí inaccesible.

En este punto es donde, salvando las diferencias que antes analizamos, se quedó Kant; sólo podemos conocer los fenómenos en cuanto apariencias captadas subjetivamente quedando siempre en un más allá inaccesible lo verdaderamente real: las cosas en sí.

Pretender alcanzar desde esta perspectiva un conocimiento universal basado en alguna evidencia apodíctica (una ontología mundano-vital) es, como muy bien supo ver Kant, imposible. Lo en sí, que se muestra fenoménicamente, quedará siempre oculto a nuestra mirada y sólo su apariencia se nos hace en parte accesible. Desde esta ingenuidad natural propia del sujeto en actitud mundano-vital es inviable el desarrollo de una ontología con pretensiones de universalidad. El sujeto queda imposibilitado desde esta actitud (a menos que actúe de forma dogmática y, entonces, inútil para nuestros propósitos) para alcanzar un conocimiento evidente de lo real. No es, pues, la evidencia que buscábamos esta que nos muestra cosas mundanas como existiendo-ahí. Tenemos que despojar de su ingenuidad la experiencia del mundo propia de esta actitud.

---

<sup>201</sup> Op. cit. §29, pág.116. / Trad. esp. págs. 118-119.

Los sujetos que habitan permanentemente en esta actitud ingenuo-natural caen en un relativismo escéptico: es el caso del psicologismo. Los psicólogos, por ser incapaces de adoptar una actitud que esté por encima de la realidad dada ingenuamente al sujeto, son incapaces de aprehender verdades universales. Ellos basan todo el conocimiento humano en los hechos psicológicos en los que este parece basarse, siendo, por tanto, todo conocimiento relativo a dichos hechos. Ante la pregunta por algún conocimiento universal ellos responden escépticamente puesto que el sujeto no puede prescindir de su propia subjetividad para acceder a nada objetivamente verdadero y, por tanto, universal y apodíctico. Si el conocimiento humano depende de o es relativo a hechos contingentes (los hechos psicológicos propios de cada individuo o de cada especie) entonces él mismo es contingente y relativo. No es posible acceder más que a principios contingentes distantes siempre de la verdad de forma imponderable.

¿Podremos abandonar esta actitud desde la que sólo nos percibimos a nosotros como algo extraño al resto de cosas mundanas, en la que todo lo existente está ahí afuera, en la que todo conocimiento no es más que apariencia en tanto que muro infranqueable hasta la cosa en sí? ¿Podremos alcanzar una nueva actitud que esté “*por encima* de la dación previa de la validez del mundo, ..., *por encima* de todo el torrente de lo múltiple”, una nueva actitud en la que quede “de antemano fuera de acción por la epojé y, en esta medida, quede fuera de acción toda vida-allí natural, que está dirigida hacia las realidades “del” mundo”<sup>202</sup>? ¿Habremos siempre de quedarnos en las relatividades del mundo de vida, base, no obstante, de toda indagación fenomenológica?

Husserl responde rotundamente: “en modo alguno es ya suficiente [este] primer paso”, en el cual aún queda un “afuera” de la subjetividad pretendidamente objetivo,

---

<sup>202</sup> Husserl, *Huss.*, B.VI, *Die Krisis...*, §40, pág. 153. / Trad. esp. pág. 158.

sino que ahora debemos conducirnos “al *universum* de lo puramente subjetivo”<sup>203</sup> (*des rein Subjektiven*”).

Sin embargo, antes de dar este nuevo paso, debemos detenernos en analizar de forma más pormenorizada la crítica que el psicologismo hace a este tipo de pretensiones gnoseológicas y la respuesta que da Husserl a ella. No podemos acceder a la “epojé total” sin habernos cerciorado previamente de que ningún obstáculo nos lo impide.

## §20. OPOSICIÓN DEL PSICOLOGISMO A LA TAREA HUSSERLIANA: RELATIVISMO ESCÉPTICO.

Como hemos señalado en distintas ocasiones, Husserl, principalmente en la última parte de su obra, busca alcanzar una evidencia apodíctica que constituya unos cimientos sólidos para el conocimiento.

“(…) se plantea como una primera y precisa cuestión de toda filosofía que se inicia, la de si podemos aducir evidencias que, como tenemos que decir ahora, traigan apodícticamente consigo la evidencia de preceder como “primeras en sí” a todas las evidencias imaginables, y respecto de las cuales sea evidente al par que son apodícticas ellas mismas; (...)”<sup>204</sup>

Sin embargo, en una de las primeras obras de corte decididamente filosófico, concretamente en las Investigaciones Lógicas, fue donde Husserl, enfrentándose con el relativismo psicologista, comenzó el camino de la fundamentación de un conocimiento universal. En principio fue de corte puramente lógico aunque posteriormente derivaría hacia un estilo más cercano a la metafísica. En cualquier caso, estamos hablando de los primeros ladrillos que Husserl puso para la construcción de una filosofía trascendental.

<sup>203</sup> Op. cit. §38. pág. 150. / T.esp. pág. 155.

<sup>204</sup> Husserl, *Huss.*, B. I, Cartesianische Meditationem, §6, pág. 56. / Trad. Esp., Meditación Primera, pág. 57.

Husserl nos plantea en las Investigaciones Lógicas (“Prolegómenos”) la problemática de la posibilidad de aprehender de forma absoluta algunos principios de la lógica. No obstante, dicha problemática está enmarcada en el más amplio interrogante sobre la posibilidad de alcanzar alguna evidencia apodíctica. La meta de todo filósofo en sus inicios como tal es la verdad, la evidencia, la certeza.

“Para poder hablar de saber, en el sentido más estricto y más riguroso, es necesaria además la evidencia, la luminosa certeza de que lo que hemos reconocido *es*, o lo que hemos rechazado *no es*; certeza que es preciso distinguir, como es sabido, de la convicción ciega, de la opinión vaga...”<sup>205</sup>

Pero defender la posibilidad del objetivo de la filosofía (y de toda ciencia) no es tan sencillo como parece según nos muestra el propio Husserl. Todo conocimiento científico debe seguir los dictados de una ciencia normativa previa que sirva como criterio que delimite los juicios correctos de los incorrectos, los verdaderos de los falsos. Sin esta ciencia normativa no sería posible hablar de conocimientos científicos, de evidencias, deducciones o certezas. Es el caso de la **lógica pura**, que es la norma que ha de acompañar a todo juicio con pretensiones de verdad o de científicidad.

Sin embargo, también la validez de los principios lógicos debe ser probada. Dicha prueba no puede consistir en derivar tales principios de otros superiores, pues, precisamente dichas “verdades” de la lógica son las condiciones *sine qua non* de toda demostración deductiva. Por tanto, la única forma de “probar” (en el sentido etimológico de la palabra) tales principios lógicos sería la de tener una **evidencia inmediata** e intuitiva de los mismos.

“Es evidente, pues, que no tiene sentido posible el exigir que se justifique por principios todo conocimiento mediato, si no somos capaces de conocer de un modo inmediato e intelectual ciertos principios últimos,

---

<sup>205</sup> Husserl, *Huss.*, B.XVIII, *Logische Untersuchungen*, §6, pág.28. / Trad. esp. *Investigaciones Lógicas*, Tomo I, §6, pág. 41.

en los cuales se funda en último término toda fundamentación. Los principios justificativos de todas las fundamentaciones posibles deben poderse reducir deductivamente, según esto, a ciertos principios últimos e inmediatamente evidentes;...”<sup>206</sup>.

## 1. PSICOLOGISMO Y ANTIPSIKOLOGISMO:

Deben pues, para que sea posible la consecución de alguna verdad, poderse utilizar algunos principios lógicos inmediatamente evidentes de cuya absoluta verdad no pueda dudarse (pertenecientes estos, de existir unos principios tales, a la lógica pura). Aquí es donde aparece el principal escollo al que se enfrenta Husserl en sus “Prolegómenos” a las Investigaciones Lógicas, puesto que no es asumido por todos la existencia de unos principios de la lógica objetivamente válidos. Dos son las posturas enfrentadas a este respecto: **psicologistas** y **antipsicologistas**.

Los **psicologistas** defienden que **la lógica tiene su fundamento en los procesos psicológicos**, bien en los procesos psicológicos de los sujetos particulares (lo cual nos llevaría a un “relativismo individual”), o bien en los de los seres humanos en general (lo cual nos llevaría a un “relativismo específico” o “antropologismo”<sup>207</sup>). Así St. Mill afirma, siguiendo una línea claramente psicologista, que “la lógica no es una ciencia distinta de la psicología y coordinada con esta. En cuanto ciencia, es una parte o rama de la psicología... La lógica debe sus fundamentos teóricos íntegramente a la psicología...”<sup>208</sup>. Lipps, por su parte, en la obra Principien der Logik, dice:

“La lógica es una disciplina psicológica, tan cierto como que el conocimiento solo se da en la psique y el pensamiento, que llega en él a su plenitud, es un proceso psíquico”<sup>209</sup>.

<sup>206</sup> Op. cit. §26. (Apéndice a los dos últimos párrafos [25,26]) pág. 94. / Trad. esp. págs. 91-92.

<sup>207</sup> Op. cit., cap. 7, §34. pág. 122. / Trad. esp. pág. 112.

<sup>208</sup> Ibid. §17, pág. 64. / Trad. esp. pág. 67.

<sup>209</sup> Cita hecha por Husserl de *Principien der Logik*, §3.



De esta forma, la postura psicologista no ve en los principios lógicos más que generalizaciones obtenidas de los procesos que, de hecho, realiza la psique al pensar.

Husserl sintetiza los argumentos de los psicologistas en tres fundamentales<sup>210</sup>:

- El uso necesario del entendimiento, el uso que prescribe la lógica, no es más que un uso del entendimiento mismo; de ahí que tanto el entendimiento en su aplicación fáctica como en su aplicación normativa (lógica) pertenezcan al ámbito de la psicología. Lipps lo describe de la siguiente forma:

“Pero entonces las reglas conforme a las cuales debemos proceder para pensar justamente no son otra cosa que las reglas conforme a las cuales debemos proceder para pensar como piden la naturaleza propia del pensamiento y sus leyes especiales; o dicho más brevemente, estas reglas son idénticas a las leyes naturales del pensamiento mismo. La lógica es una física del pensamiento, o no es absolutamente nada.”<sup>211</sup>

- Es cierto que la lógica posee problemas distintos a los de la psicología (no son ciencias idénticas), pero no puede aquella prescindir de las conexiones causales y naturales psicológicas. No puede encontrarse ningún principio del pensamiento más allá o con independencia de las prescripciones a las que nuestras facultades psicológicas nos constriñen.

- Toda ciencia (incluida la psicología) debe inferir “según” las leyes lógicas, pero no “de” ellas (como si fuesen sus premisas). Las leyes lógicas no son los primeros principios de las ciencias y, por ello, su fundamento, sino que dichas leyes están ellas mismas fundamentadas por la psicología.

Frente a estas argumentaciones que defienden la lógica como una ciencia de hechos, cuyas leyes se infieren de los hechos psíquicos humanos, es habitual (no sólo en Husserl) una oposición teórica de parte de los que se denominan “**antipsicologistas**”, en clara oposición a los anteriores. Estos defienden una

<sup>210</sup> Husserl, Op. Cit. §19. Págs. 65-70.

<sup>211</sup> Lipps, *Die Aufgabe der Erkenntnistheorie*, pág. 530.

**independencia** y, más aún, una supremacía **de las leyes de la lógica frente a hechos o cadenas causales psicológicas**. Así Kant, en sus lecciones de lógica, redactadas por Jaesche, consideraba tan absurdo introducir en la lógica principios psicológicos, como sacar la moral de la vida. Apostilla en propio Kant:

“Si tomásemos los principios a la psicología, esto es, a las observaciones sobre nuestro entendimiento, sólo veríamos *cómo* tiene lugar el pensamiento y *cómo es* bajo las muchas y variadas trabas y condiciones subjetivas; pero esto sólo nos conduciría al conocimiento de leyes meramente *contingentes*. Ahora bien, en la lógica no se pregunta por reglas *contingentes*, sino por *necesarias*; no se pregunta cómo pensamos, sino cómo debemos pensar”.

Así, podría decirse que la psicología es una especie de “física del pensamiento”, por cuanto estudia las leyes de conexión real de los procesos de conciencia; mientras que la lógica sería algo así como una “ética del pensamiento”, por cuanto estudia las leyes de conexión ideal para que dicho pensamiento y sus conexiones reales sean correctas. La lógica, siendo esta perspectiva la correcta, no debería estar supeditada a los hechos psíquicos, pues es ella la que fundamenta esos procesos reales. Es la lógica la que fundamenta la psicología y no al contrario ya que la lógica es fundamento de toda ciencia (en cuanto sus leyes son condiciones de posibilidad de todo pensamiento real correcto).

Esta es la situación de la cuestión según nos la hace llegar Husserl en la obra que estamos analizando. Husserl, a partir del capítulo 4, comienza su particular análisis del psicologismo con la intención de mostrar sus errores y, así, salvar a la lógica como conjunto objetivo de leyes que regulan el pensamiento con independencia de los hechos psicológicos.

## §21. CRÍTICA DE HUSSERL AL PSICOLOGISMO.

Husserl, en su análisis del psicologismo, extrae una serie de consecuencias que ponen de manifiesto la inconsistencia de tales tesis. Posteriormente tratará, desde una postura anti-psicologista, de solventar las dificultades que, no obstante, le ha dejado presente el psicologismo.

### 1. CONSECUENCIAS LÓGICAS DEL PSICOLOGISMO:

En primer lugar, extrae tres consecuencias para la lógica que se derivarían de las afirmaciones psicologistas y que, en realidad, la lógica misma contradice. Siendo la psicología una ciencia de hechos (de hechos psicológicos) sus leyes no son más que generalizaciones de dichos hechos, generalizaciones caracterizadas como “vagas generalizaciones de la experiencia” por Husserl. Teniendo esto en cuenta, sucedería lo siguiente:

1. Si las leyes psicológicas son fundamento de las leyes lógicas, estas deberían carecer de exactitud, pero las leyes lógicas (que son auténticas leyes y no meras aproximaciones empíricas) poseen una **exactitud absoluta**.

2. Toda ley natural (como lo son las psicológicas) es cognoscible sólo a posteriori (proveniente de hechos de experiencia) y, por ello, **meramente probable**. Dichas leyes naturales son fruto de la inducción. Así también deberían ser las leyes lógicas si estuvieran fundadas en dichas leyes naturales, y, sin embargo, las leyes “lógicas puras” son cognoscibles a priori y, por ello, se nos hace **apodícticamente evidente su verdad**.

También se piensa que la lógica es una “purificación” (de hábitos, tradiciones, inclinaciones...) de las leyes naturales del pensamiento (psicológicas). En cualquier caso, esto llevaría a aceptar un **extremo probabilismo** en las leyes lógicas, lo cual nos impediría obtener certeza sobre la rectitud de ninguna afirmación.

3. Si la ley lógica tuviera su fuente en los hechos psicológicos entonces:

- estos hechos obedecerían a dichas leyes lógicas y
- dichas leyes lógicas implicarían la existencia de hechos psicológicos,

y ambas cosas son falsas. Ninguna ley lógica es una ley para los hechos de la vida psíquica, y tampoco supone nada psicológico. De ninguna ley lógica puede deducirse un hecho psicológico.

De esta forma, queda diferenciada toda ley empírica de las leyes lógicas. Y es que cualquier ley empírica, incluso aquellas leyes exactas de las ciencias empíricas, tienen un contenido de hechos. Toda ley empírica no es, desde un punto de vista epistemológico, una verdadera ley sino “ficciones idealizadoras”, eso sí, *cum fundamento in re*<sup>212</sup>. Dichas leyes no excluyen otras infinitas posibilidades. Las leyes lógicas puras, por el contrario, cada una de ellas “es una verdad única y sola, que excluye toda posibilidad distinta y que se mantiene pura de todo hecho en su contenido y en sus fundamentos, como ley conocida *con intelección*”<sup>213</sup>.

## 2. PSICOLOGISMO COMO EMPIRISMO Y RELATIVISMO ESCÉPTICO:

En segundo lugar, Husserl muestra que, aparte de las contradicciones que las afirmaciones psicologistas provocan con respecto a lo que la lógica realmente es, el psicologismo abriga en su interior un profundo **empirismo** que, junto con el

<sup>212</sup> Husserl, *Huss.*, B.XVIII, *Logische Untersuchungen*, §23, pág.83. / Trad. esp. §23, pág.83.

<sup>213</sup> Idem.

**relativismo escéptico** que este conlleva, hacen del propio psicologismo una **teoría auto-contradictoria**.

El psicologismo equivale, por su remisión a hechos, a un empirismo. No importa si este empirismo psicologista es moderado o extremo en sus posiciones pues en ambos casos ha de contener una auto-contradicción en sus juicios.

“Adviértase que el resultado no es mejor para el empirismo moderado... También esta posición epistemológica se revela insostenible, e incluso absurda...”<sup>214</sup>

El problema del empirismo en general y del psicologismo empirista en particular, es que niegan toda fundamentación racional del conocimiento mediato y usan para ello una justificación mediata. Este es uno de los puntos en los que los empiristas se contradicen. Es verdad que todo conocimiento debe fundamentarse de forma mediata, pero la mediación a través de la que se justifica cualquier conocimiento mediato está formada por principios inmediatamente evidentes, y eso es lo que niegan los empiristas. Estos creen que todo conocimiento debe proceder de la experiencia de forma inductiva, o sea, mediatamente. Pero ¿en qué se justifican los empiristas para justificar este tipo de justificación? ¿Qué mediación inductiva utilizan para fundamentar su propia posición empirista? Lejos de admitir la inmediatez de ciertas evidencias y, con ello, la posibilidad de fundamentar el conocimiento de forma racional a priori, los empiristas recurren, para responder a estas cuestiones que atacan a los principios mismos del empirismo, a “la experiencia cotidiana, ingenua y exenta de crítica”<sup>215</sup>.

Husserl no puede aceptar que principios de la lógica pura, como el principio de no contradicción, sean justificados de forma psicologista de modo que su verdad dependa de las conexiones psicológicas naturales o de los hechos psíquicos

<sup>214</sup> Husserl, op.cit. Apéndice al §26, pág. 95. / Trad. esp. pág. 92.

<sup>215</sup> Idem.

(justificación mediata) en vez de la **inmediata evidencia racional de su verdad lógica**, a priori e independiente de todo hecho empírico.

Tras este análisis del empirismo psicologista Husserl extrae los principales errores del mismo y los resume literalmente del siguiente modo:

“... la identificación de las leyes lógicas con las leyes psicológicas borraría toda diferencia entre el pensamiento justo y el pensamiento erróneo; pues las formas erróneas del juicio no son menos el resultado de las leyes psicológicas que las justas. (...)

Es visible aquí la influencia de los equívocos analizados anteriormente. Se identifica evidencia de la ley lógica, que dice que las proposiciones contradictorias no son verdaderas a la vez, con la “sensación” instintiva y presuntamente inmediata de la incapacidad psicológica para llevar a cabo simultáneamente actos de juicio contradictorios. Se confunden en una sola cosa la evidencia y la convicción ciega, la universalidad exacta y la empírica, la incompatibilidad lógica de las situaciones objetivas y la incompatibilidad psicológica de los actos de fe, en suma: el no poder ser verdadero a la vez y el no poder creer a la vez”<sup>216</sup>.

El empirista justifica la utilización de principios lógicos como el de no contradicción apelando a la imposibilidad psicológica del sujeto humano de aceptar juicios contradictorios, y no por verdadera imposibilidad lógica de la existencia de dos juicios tales. De ahí que Husserl afirme que la inconvencionalidad sentida por nuestra psique ante un juicio justo no debe ser confundida con “la auténtica necesidad lógica que es peculiar a todo raciocinio justo, y que no significa ni puede significar nada más que la validez del raciocinio **con arreglo a una ley ideal**”<sup>217</sup>.

Cuando una teoría se fundamenta exclusivamente en hechos, como hace el empirismo, se carga de un “absurdo” **relativismo escéptico**. Dicho relativismo es absurdo porque va contra las condiciones de posibilidad de una teoría en general.

Y es que para que sea posible aceptar que una teoría o juicio cualquiera aprehenden una parte verdadera de la realidad es necesario aceptar previamente dos

<sup>216</sup> Ibid. cap. 6, §30, págs. 112-113 / Trad. esp. págs. 104-105.

<sup>217</sup> Ibid. §31, pág. 115. / Trad. esp. pág. 106. Las negritas son nuestras.

condiciones (que son precisamente las condiciones de posibilidad de todo juicio o teoría verdaderos):

a) Condiciones subjetivas, o **noéticas**: que afirman la preeminencia del juicio evidente sobre el juicio ciego.

“Así pues, por condiciones subjetivas de la posibilidad no entendemos las condiciones reales que radican en el sujeto individual del juicio o en la variable especie de los seres capaces de juzgar ..., sino las condiciones ideales que radican en la forma de la subjetividad en general y en la relación de esta con el conocimiento”<sup>218</sup>.

b) Condiciones objetivas o **lógicas**: Consisten en el reconocimiento de la existencia objetiva de las verdades, principios y leyes.

“Una teoría se anula a sí misma, en este sentido lógico-objetivo, cuando choca en su contenido contra las leyes sin las cuales ninguna teoría tendría un sentido “racional” (consistente)”<sup>219</sup>.

Pues bien, todo relativismo escéptico afirma o implica que las condiciones lógicas o la noéticas de la posibilidad de una teoría, en general, son falsas. Así lo expresa Husserl en el mismo párrafo que andamos analizando:

“Sentar una teoría y conculcar en su contenido, sea expresa o implícitamente, los principios en que se fundan el sentido y la pretensión de legitimidad de toda teoría, no es meramente falso, sino absurdo radicalmente ...  
... *teorías escépticas*; y comprendemos bajo este último título todas las teorías cuyas tesis afirman expresamente, o implican analíticamente, que las condiciones lógicas o noéticas de la posibilidad de una teoría, en general, son falsas”<sup>220</sup>.

El relativismo pretende afirmar, puesto que para él es evidente (condición noética), la objetiva (condición lógica) inexistencia de juicios objetivamente verdaderos

<sup>218</sup> Ibid. §32, , pág. 119. / Trad. esp. pág.110.

<sup>219</sup> Idem.

<sup>220</sup> Husserl, op. cit. cap.7, §32, págs.118-120. / Trad. esp. pág. 109,110.

dados de forma inmediatamente evidentes a un sujeto; o sea, la invalidez de ninguna de las dos condiciones en las que él mismo ha de basarse para formular su juicio.

Este es el absurdo que Husserl ponía de manifiesto al referirse a las doctrinas relativistas y que analiza en mayor profundidad en el §36 en el que critica desde todos los flancos posibles a una forma particular de relativismo: el **relativismo específico** o **antropologismo**. Dicho relativismo afirma que todo juicio es relativo, si bien no a cada individuo en concreto y a sus hechos psíquicos particulares, sí a una especie en general (por ejemplo la especie *homo*) de cuyas leyes psíquicas específicas depende. Sin embargo, este tipo de relativismo escéptico, pese a la máxima generalidad de sus afirmaciones no puede zafarse de la crítica de auto-contradicción y absurdidad propia de todo relativismo. Recogeremos aquí los dos argumentos principales de Husserl contra el relativismo específico en general y contra en antropologismo en particular:

En primer lugar, porque afirmar que puede haber juicios contrarios y, ambos, verdaderos (uno para una especie y otro para otra) va contra el principio de contradicción.

“Lo que es verdadero es absolutamente verdadero, es verdadero “en sí”.  
La verdad es una e idéntica, sean hombres u otros seres no humanos,  
ángeles o dioses, los que la aprehendan por el juicio”<sup>221</sup>.

En segundo lugar, fundar la verdad en la constitución de una especie es fundarla en un hecho; y esto es confundir el juicio (en cuanto la verdad contenida en él) con el acto de juzgar concreto y real que sí es temporal y depende de causas (el otro no).

Así argumenta Husserl contra este tipo de relativismo específico hasta concluir diciendo que la relatividad de la verdad supondría la relatividad del universo y, por ende, la relatividad del yo, lo cual es absurdo también.

---

<sup>221</sup> Op. cit. §36, pág. 125. (“*Was wahr ist, ist absolut, ist ‘an sich’ wahr*”) / Trad. esp. pág. 114.



Si todo conocimiento humano dependiera de la especie a la que pertenece, los principios lógicos que usa para elaborar y deducir sus “verdades” o sus juicios verdaderos también dependerían de dicha especie. Eso es lo que parecen afirmar antropologistas lógicos como Sigwart<sup>222</sup>. Dicho autor reduce la verdad a ciertas vivencias de la conciencia, de tal modo que “es una ficción... que un juicio pueda ser verdadero, prescindiendo de que alguna inteligencia lo piense”<sup>223</sup>. Este antropologismo es claramente psicologista ya que, en otra parte de su obra, Sigwart niega que las normas de la lógica, incluso los principios lógicos puros, puedan conocerse de otro modo que basándose en el estudio de las fuerzas y funciones que han de ser reguladas por ella.

### 3. IDEALIDAD SUPRATEMPORAL DE LA VERDAD EN HUSSERL:

Husserl, por descontado, está completamente en contra de esta perspectiva psicologista-relativista pues él considera que los principios lógicos puros son verdades supratemporales que en ningún sentido dependen de las vivencias concretas de los individuos ni de las especies.

“Las vivencias son realidades individuales, temporales, que empiezan a ser y dejan de ser. La verdad, empero, es “eterna”, o mejor, es una idea; y como tal es supratemporal. No tiene sentido señalarle un lugar en el tiempo, o una duración, aunque esta se extienda a través de todos los tiempos”<sup>224</sup>.

Permítasenos parafrasear a Husserl en lo referente a su toma de posición respecto al status de la verdad (y de los principios lógicos puros en los que se basa). Para Husserl la verdad es una idea y, como todas las ideas, la vivimos en un acto de

<sup>222</sup> Sigwart, *Logik*, I. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1904.

<sup>223</sup> Husserl, *Investigaciones lógicas*, §39, pág.134. / Trad. esp. pág. 120.

<sup>224</sup> *Ibid.* pág. 134. / Trad. esp. pág. 121

ideación fundada en la intuición. ¿Qué pasaría si fuese absolutamente imposible la existencia de seres inteligentes que “vivan” intuitivamente dichas verdades, que enuncien juicios que contengan dichas verdades? No ocurriría, como dirían los antropólogos lógicos (psicólogos al cabo), que no existiera verdad alguna, sino, por el contrario, la verdad como posibilidad ideal quedaría sin realidad que la cumpla, quedaría sin realización en parte alguna. Pero esto no significa que la verdad deje de ser verdad, sino que toda verdad sigue siendo lo que es, conserva su ser ideal.

“No existe “en un punto del vacío”, sino que es una unidad de validez en el reino intemporal de las ideas. Pertenece a la esfera de lo que vale de un modo absoluto, en la cual incluimos, en primer término, todo aquello de cuya validez tenemos *intelección*, o al menos presunción fundada, y en segundo lugar, el círculo –para nuestra representación vago- de aquello cuya validez presumimos... que es válido, mientras que nosotros no hemos llegado todavía, ni quizá lleguemos nunca, a conocerlo”<sup>225</sup>.

Parece ser que Husserl pretende distinguir entre **verdad** y **realidad**, aproximándose a la imagen de lo que Platón denominó “mundo inteligible” existente con independencia del, o mejor, pre-existente al mundo “real” o sensible. De tal forma que el mundo ideal o inteligible es **absolutamente verdadero** con independencia y anterioridad a su **realización** en el mundo sensible.

Una verdad, diría Husserl, cuando no es realizada por ninguna conciencia, cuando nadie la ha pensado, e incluso cuando fuera absolutamente imposibilitado por la naturaleza que nadie la piense ni la enuncie jamás, sigue conservando su verdad de forma ideal, yo diría, potencial. Esto implica que, por la existencia ideal de esa verdad, queda imposibilitado el juicio que la contradice (a no ser que se viole el principio de no contradicción). Por ejemplo: el juicio que afirma que “ $2+2=4$ ”, aunque nadie lo realice, aunque no exista en ninguna conciencia jamás, es verdadero pues nadie podrá decir con verdad que “ $2+2=5$ ” o que “ $2+2 \neq 4$ ”.

<sup>225</sup> Ibid. pág. 136. / Trad. esp. pág. 122.

El único “lugar” donde *realmente* puede **estar** un juicio verdadero es en el pensamiento, en una conciencia, pero, previamente a ello, la verdad **es idealmente** (no está en), es en potencia, como esperando ser realizada y actuando como criterio que anule todos los juicios contrarios a ella (reales o ideales).

Podría acusarse a Husserl de caer en un círculo vicioso: la verdad existe previamente a su realización psicológica pues, si no, violaría el principio de no contradicción; claro que este principio sólo es válido si se acepta que la verdad existe con anterioridad a su realización psicológica. Parece que Husserl estaría usando el principio de no contradicción para demostrar la consistencia de las afirmaciones que sostienen que principios como el de no contradicción son puros e independientes de los hechos psíquicos, así como la inconsistencia de las afirmaciones opuestas. Sin embargo, esta acusación, si bien no carece de razón, no desmonta por completo el pensamiento de Husserl, pues este podría decir que no hay más remedio que aceptar dicho círculo pues, de lo contrario, caeríamos en una auto-negación y en el absurdo (como ya ha quedado demostrado en el caso del psicologismo relativista).

No obstante, es cierto que en el lector que se enfrenta a las Investigaciones lógicas queda un cierto titubeo ante ese mundo de verdades ideal objetivo e independiente afirmado por Husserl. ¿Cómo estar seguros cuando hablamos de verdades exteriores a nuestra psique, si sólo tenemos nuestra psique para hablar de ellas? ¿Cómo saber que hay una verdad cuando no la pensamos si sólo la conocemos al pensarla? Además ¿qué tipo de existencia tiene una verdad cuando se dice de ella que es “ideal”? ¿no es una existencia pensada, como idea, en un intelecto? Parece imposible tanto al individuo como a la especie humana entera salirse de su propio intelecto para hablar de cosas ajenas a él.

Sin embargo, es posible que Husserl deje estos cabos sin atar del todo porque esta es una obra temprana de nuestro autor en la que aún no se desarrollan todas las posibilidades de la fenomenología. Veamos cómo la filosofía posterior de Husserl supera estas posiciones iniciales y consigue fundar una evidencia apodíctica desde una subjetividad en actitud trascendental.

## §22. LA NECESIDAD DE UN CAMBIO RADICAL DE ACTITUD: LA EPOJÉ TOTAL.

El sujeto que tan sólo ha realizado aquella primera epojé considera el conocimiento que él mismo posee de la realidad como un conocimiento de fenómenos entendidos estos como la mera apariencia frente al ser verdadero de las cosas que permanece siempre oculto. Jamás podremos conocer las cosas tal cual son en sí mismas, sólo lo que nuestra subjetividad capta de ellas (su ser fenoménico, su apariencia): esto era el relativismo escéptico.

Si queremos llegar a un conocimiento mucho menos escéptico basado en evidencias hemos de realizar un cambio radical de actitud.

“Evidentemente, sólo por medio de una *modificación total* de la actitud natural, una modificación en la que ya no vivamos, como hasta ahora, como hombres de existencia natural en la constante realización de la validez del mundo previamente dado, sino en la que, más bien, nos abstengamos constantemente de esta realización. Sólo de este modo podremos alcanzar el transformado y novedoso tema “dación previa del mundo en tanto que tal”.”<sup>226</sup>

A este cambio radical de actitud por el que hemos de adoptar una perspectiva muy especial ante el mundo se refiere Husserl cuando titula una de las partes más

<sup>226</sup> Husserl, *Husserliana*, B.VI, *Die Krisis...*, §39, pág. 151. / Trad. esp. *Crisis*, §39, pág. 156.

amplias e importantes de La Crisis como “*El camino hacia la filosofía fenomenológica en la interpelación retrospectiva a partir del mundo de vida dado con anterioridad*”<sup>227</sup>.

Para Husserl, la fenomenología es un camino que ha de desembocar en la subjetividad trascendental, y dicho camino sólo puede partir del mundo que en todo momento constituye nuestro marco vital-natural. Ese camino lleva un movimiento de vuelta desde lo cotidiano (mundo que percibimos de forma ingenua y cargado de prejuicios no evidentes) hacia lo evidente (perspectiva no cotidiana propia de un sujeto en actitud trascendental). Ya hemos dado el primer giro de tuerca al contemplar todos los conocimientos como subjetivo-relativos descartando la preeminencia de uno de tales conocimientos (el científico objetivo) con respecto a los demás saberes. Aún necesitamos retroceder un poco más para eliminar los prejuicios aún mantenidos en esta actitud como puede ser el mantenimiento de la creencia de la existencia de cosas en sí.

### 1. EPOJÉ TOTAL (O EPOJÉ TRASCENDENTAL) DE LA ACTITUD NATURAL.

Con esta nueva epojé trascendental Husserl pretende abstenerse no ya del valor científico-objetivo de nuestros conocimientos, sino de la propia existencia del mundo naturalmente dado a nosotros como *ahí*. Emulando al maestro Descartes, Husserl no tiene una seguridad total de la existencia del mundo dado ingenuo-naturalmente, no puede aceptarlo de forma acrítica. Desde la perspectiva mundano-vital todo conocimiento es subjetivo en un sentido negativo, en tanto que no es más que una visión subjetiva y, por tanto, meramente aparente, de la realidad que está siempre oculta en un más allá de nosotros. Esta subjetividad del conocimiento lleva aparejada una

---

<sup>227</sup> Op. cit. Cap. III, A, pág. 105. / Trad. esp. pág. 107.

necesaria relatividad del mismo. Por tanto, hemos de apartar dicha actitud y realizar una reorientación de nuestra mirada.

“Nosotros, los que filosofamos sobre nuevos principios, realizamos la epojé, ciertamente, como una reorientación (*Umstellung*) a partir de la actitud de la existencia humana natural”<sup>228</sup>.

¿En qué consiste esta nueva reorientación, y qué nos queda después de ella? Responder a este interrogante no es tarea fácil, no ya por su dificultad, sino por la absoluta novedad de las ideas que debemos manejar. Husserl nos advertía de la “esencial extranjería y peligrosidad de los pensamientos necesarios que entrarán en función a este respecto”<sup>229</sup>. No nos extrañemos, pues, de que algunas ideas nos resulten resbaladizas o, en una primera aproximación, incomprensibles.

Husserl resume sus intenciones en el título del párrafo 41 que dice así: “LA AUTÉNTICA EPOJÉ TRANSCENDENTAL POSIBILITA LA “REDUCCIÓN TRANSCENDENTAL” –EL DESCUBRIMIENTO E INVESTIGACIÓN DE LA CORRELACIÓN TRANSCENDENTAL ENTRE MUNDO Y CONSCIENCIA DEL MUNDO”.

En primer lugar, la epojé total consiste en una **abstención** total, esto es, hay que desechar con rigor todas aquellas tomas de posición que no posean el sello de la evidencia. Ya vimos que bajo ningún aspecto puede tenerse por evidente la existencia de entidades ultra-fenoménicas (inaprehensibles por definición).

La actitud de la que partimos en esta ocasión (la actitud pre- y extra-científica) sigue distinguiendo entre cosa y conciencia de la cosa, lo que nos indica que hay un “afuera” y un “adentro” de la conciencia. Pues bien, con la epojé total nos abstenemos de todo lo que está *ahí* (en una hipotética ubicación extra-conciencial). Hemos de poner entre paréntesis toda aquella perspectiva desde la que el mundo existe, desde la que parece obvio que las cosas percibidas son más de lo que se percibe de ellas, desde la

<sup>228</sup> Ibid. §41, pág. 154. / Trad. esp. pág. 159.

<sup>229</sup> Husserl, Op. cit. §34, f, pág. 137. / Trad. esp. pág. 141.

que hay algo más allá de lo que yo aprehendo como existiendo con independencia de mí (reducción trascendental). ¿Cómo podríamos tener una evidencia de realidades de fuera de la conciencia de las que, por ello mismo, jamás tendremos noticia alguna? Afirmar la existencia de cosas tales no es más que un prejuicio en que carecemos de la más mínima evidencia y que, por tanto, hemos de rechazar. Lo que es imposible alcanzar nos está, en rigor, prohibido siquiera mentarlo. Nada podemos decir, ni siquiera pensar, de las cosas del mundo (cosas en sí).

¿Qué queda, entonces, de cierto o evidente si me abstengo de enunciar nada sobre la existencia de todo lo real mundano? Al negar la posibilidad de, siquiera, mencionar la existencia de cosas lo que está haciendo Husserl es romper aquella distinción entre cosa y conciencia de la cosa en favor de la conciencia de la cosa.

Mediante esta epojé vamos a alcanzar una **actitud** "*por encima*" de la pluralidad de los entes espacio-temporales que cambia como en torrente, "*por encima*" de la conciencia subjetiva particular e, incluso, intersubjetiva (*Husserliana*, Die Krisis..., §40, pág.153. / Trad. esp. pág. 158). Sin embargo esto no implica eliminar las valideces particulares, no implica acabar con todos los contenidos particulares de la conciencia. Lo que estamos haciendo mediante esta epojé total es cambiar de **actitud**, o sea, no tener esas valideces en cuenta.

Antes, en la epojé de la ciencia objetiva, no habíamos abandonado el conocimiento científico objetivo, sino que lo habíamos mirado con otros ojos (lo habíamos visto como un conocimiento subjetivo-relativo, como cualquier otro conocimiento mundano-vital); y ahora, en este nuevo paso, tampoco abandonamos el conocimiento particular de entes particulares (espacio-temporales), sino que abandonamos la actitud ingenuo-natural y adoptamos una nueva actitud. Desde esta nueva actitud sólo queda el lado subjetivo (la conciencia de la cosa) de aquel par antes mencionado cuyo lado opuesto era la cosa en sí.

Igual que a Descartes tras la aplicación radical de su método de la duda le quedó tan sólo el *Ego cogito* preñado de *cogitata*, del mismo modo a Husserl, tras la aplicación de la epojé total, le ha quedado lo que él denomina una “esfera egológica” en actitud trascendental: en definitiva, el EGO TRASCENDENTAL. La principal diferencia entre el *Ego cogito* cartesiano y el Ego trascendental husserliano es la interpretación que cada autor hace del mismo. Veamos en qué consiste ese Ego trascendental y qué evidencias emanan del mismo.

Husserl nos describe el “paisaje” que él ha observado desde la nueva actitud trascendental tras las sucesivas epojés. Al apartar tanto el prejuicio de la objetividad como el de la existencia de realidades exteriores a la conciencia, se abre a la mirada del sujeto (mirada que ya es trascendental) la denominada “correlación trascendental entre mundo y conciencia de mundo”; esto es, se ha eliminado aquella separación que la actitud anterior (más ingenua) establecía entre cosa y conciencia de la cosa. Por tanto, se ha reducido el mundo (cosa) a conciencia del mundo (conciencia de la cosa), se ha identificado el mundo con la aparición del mismo *en* nuestra conciencia. No es un mundo existente por sí el que se aparece *a* nuestra conciencia, sino que el mundo es aquello que exclusivamente consiste en aparecer *en* nuestra conciencia. Por tanto, si rechazamos como prejuicio no evidente que haya realidades extraconcienciales, o sea, si nos abstenemos de emitir juicio alguno sobre las “cosas-ahí” o el “mundo-ahí”, entonces nos queda el residuo fenomenológico trascendental: el ego trascendental para el que el mundo es un correlato trascendental de la conciencia.

“Una vez que se ha llegado al ego se percatará uno de que se está en una esfera de evidencia y de que querer preguntar por detrás de ella es un sinsentido.”<sup>230</sup>

<sup>230</sup> Husserl, op. cit. §55, pág. 192. / Trad. esp. pág. 199.



La mirada del ego ya no apunta a nada exterior al propio yo, sino que se queda en sí mismo, observándose a sí mismo como pensamiento (*cogitatio*) de “cosas” (*cogitata*), sin en ningún momento considerar la posible existencia en sí de dichas cosas. Las cosas, desde la actitud trascendental, sólo existen como correlato de mi propia cogitación. Hemos alcanzado una posición desde la que “está dado el descubrimiento de la correlación universal, absolutamente cerrada en sí y absolutamente autónoma, entre el mismo mundo y la consciencia del mundo”<sup>231</sup>. O sea, estamos encerrados en nuestra propia consciencia del mundo para la cual no hay más mundo que este que está *aquí* (no “ahí”) dado y cuyo ser consiste únicamente en *ser-para* una conciencia. Preguntarse por la existencia de esas *cogitata* con independencia de su *ser-para* es salirse de esta actitud trascendental, pues es salirse del ámbito de la evidencia para caer en la problematicidad kantiana de las hipotéticas y fantasmagóricas “cosas en sí”.

## 2. LOS “FENÓMENOS” COMO APARICIÓN.

Husserl establece como el primero de los problemas que hay que esclarecer el que subyace al título “EGO COGITO COGITATUM”<sup>232</sup>. Y fue precisamente en este punto donde erró Descartes ya que, inmediatamente después de enunciar el “*cogito, sum*”, por tanto, el ego trascendental, abandonó la actitud trascendental comenzando un camino para recuperar aquellas realidades en sí que había dejado a un lado en el camino. De esta forma, Descartes sustancializó la subjetividad convirtiéndola de nuevo en un yo frente a otras cosas (no-yo) exteriores y, por tanto, convirtiéndola en una subjetividad psicológica.

“En ello ha fallado Descartes, y así ocurre que se encuentra ante el más grande de todos los hallazgos, que en cierta forma lo ha hecho ya, y sin embargo no aprehende su sentido propio, el sentido de la

<sup>231</sup> Husserl. Op. cit. §41. pág.154. / Trad. esp. pág. 154.

<sup>232</sup> Husserl. Op. cit. §50, pág. 173. / Trad. esp. pág. 179

subjetividad trascendental, y no cruza entonces la puerta de entrada que conduce al interior de la filosofía trascendental”<sup>233</sup>

Por ello, para no caer en el mismo error y no interpretar psicológicamente a la subjetividad trascendental, hemos de completar ese *ego-cogito-cogitata* con un añadido especificativo: *ego-cogito-cogitata qua cogitata* (yo pienso las cosas pensadas en cuanto cosas pensadas). Con este añadido estamos cerrando la conciencia sobre sí de tal modo que aquellas cosas que son pensadas por ella no pueden referirse a realidades exteriores, sino que su ser está constreñido al pensamiento. De esta forma Husserl construye un nuevo concepto de “fenómeno”: ya el fenómeno no es la apariencia de una cosa cuya existencia extraconciencial se presupone, sino que ahora “fenómeno” ha adoptado un sentido especial.

“Precisamente de este suelo me he separado por medio de la epojé, estoy *por encima* del mundo, el cual se ha convertido para mí, en un sentido sumamente peculiar, en fenómeno.”<sup>234</sup>

¿En qué sentido especial el fenómeno es ahora “fenómeno”? El concepto “fenómeno” adquiere un sentido especial en cuanto correlato de la subjetividad; en cuanto no es la capa exterior de un “algo” en sí que lo trasciende, en cuanto no es la apariencia de las cosas extra-concienciales, el fenómeno deja de poseer aquel sentido ingenuo de la actitud anterior. Ahora el fenómeno es APARICIÓN. La conciencia en actitud trascendental se encuentra con un mundo entero apareciéndosele (fenómeno) y del cual no puede decir con evidencia sino que se aparece. Más allá de la aparición que el mundo hace en nuestra conciencia no podemos pretender ir puesto que es imposible (a menos que se abandone el rigor de estas explicaciones) hablar de lo que no se aparece en modo alguno a la conciencia.

<sup>233</sup> Husserl, *Huss.*, B.I, *Die parisier Vortrage*, pág. 9-10. / Trad. esp. *Las conferencias de París*, pág.12.

<sup>234</sup> Husserl, *Huss.*, B.VI, *Die Krisis...*, §41, pág. 155. / Trad. esp. *Crisis*, §41, pág. 160.

“(…) en suma, el mundo concreto entero es para mí, en vez de existente, sólo fenómeno de ser. Pero sea cual fuere el resultado de la pretensión de realidad de este fenómeno de ser, el ser o la ilusión, él mismo, como fenómeno mío, no es ciertamente una nada, sino precisamente lo que hace por todas partes posible para mí el ser y la ilusión.”<sup>235</sup>

Husserl pretende mantenerse en esta perspectiva trascendental desde la que el sujeto “se torna plenamente libre por vez primera y, sobre todo, libre ..., de aquella ligazón de la dación previa del mundo”<sup>236</sup>. Aquel mundo que era mera apariencia de algo nunca dado a la subjetividad que lo contemplaba, ahora ha desaparecido ante nuestros ojos y se ha convertido en un mundo absolutamente dependiente de nuestra conciencia, de tal forma que su ser y su sentido se dan plenamente en ella. Husserl lo plasma perfectamente del siguiente modo:

“... el punto más vasto que hay que aprehender, resulta lo siguiente: la correlación absoluta entre lo ente de cualquier tipo y cualquier sentido, por una parte, y, por otra, la subjetividad absoluta en tanto que subjetividad que constituye el sentido y la validez de ser en esta forma más vasta”<sup>237</sup>.

Que haya una “correlación absoluta” entre lo ente de cualquier tipo y la subjetividad (ahora trascendental) no puede significar otra cosa que se ha hecho evidente a través del método fenomenológico que todo lo real es lo que es para mí y nada más. Nos hemos quedado, pues, tan sólo con nuestra conciencia y todo un mundo que se aparece en ella sólo en tanto que aparición, no en tanto que apariencia de un hipotético y nada evidente mundo existente en sí y por sí más allá de dicha conciencia.

A pesar de la aparente pérdida, tras la epojé total, de todas nuestras anteriores convicciones y de todo el contenido de nuestros conocimientos pasados, sin embargo, en esta nueva actitud se conservan todos los contenidos cognoscitivos de la actitud previa a las reducciones fenomenológicas; nada de la actitud ingenuo-natural se ha

<sup>235</sup> Husserl, *Huss.*, B.I, *D.P.V.*, págs. 7-8. / Trad. esp. *Las conferencias de París*, Lección I, pág. 9.

<sup>236</sup> Husserl, *Huss.*, B.VI, *Die Krisis...*, §41, pág. 154. // Trad. esp. *Crisis*, §41, pág. 159.

<sup>237</sup> *Ibid.* pág. 160.

perdido excepto la actitud ingenuo-natural misma. Esto es, así como en Descartes la duda no eliminó las ideas (ni aún las adventicias) del ego, sino que tan sólo eliminó de nuestra mirada la posible correlación de aquellas con las cosas en sí, del mismo modo Husserl ha conservado en el ego trascendental todos los contenidos (científico-objetivos, subjetivo-relativos, etc.) de nuestros conocimientos sobre el mundo con la peculiaridad de haber eliminado el prejuicio infundado de la existencia de tales realidades con independencia de la conciencia.

“Todo permanece como era, sólo que yo no lo tomo simplemente como existente, sino que me abstengo de toda toma de posición respecto del ser y la ilusión.”<sup>238</sup>

“Si tras este recordatorio regresamos de nuevo a la actitud trascendental, entonces, en nuestro contexto filosófico-transcendental, el mundo de vida se transforma en el mero “fenómeno” trascendental. El mundo de vida permanece aquí en su propia esencia siendo aquello que era, pero, por así decirlo, se manifiesta como mero “componente” en el marco de la subjetividad trascendental concreta...”<sup>239</sup>

Sólo hemos adoptado una actitud desde la que los mismos contenidos de antes se contemplan sin prejuicios, esto es, no como apariencia de un mundo en sí existente, sino como **aparición del mundo mismo en la conciencia**.

“(…) este mundo, no ha desaparecido, sólo que durante la epojé consecuentemente llevada a cabo queda a la vista puramente como correlato de la subjetividad que le otorga sentido de ser y a partir de cuyo valer este mundo “es”.”<sup>240</sup>

El mundo ha pasado a ser “*fenómeno trascendental mundo*”, el fenómeno (aparición) ha pasado a ser “fenómeno” (aparición), la “cosa” se identifica con la “conciencia de la cosa”. Por tanto, el ser del mundo, el ser de la cosa consiste precisamente en aparecer a una conciencia.

“(…) una reducción “del” mundo al fenómeno trascendental “mundo” y, en esta medida, a su correlato: la subjetividad trascendental, en y a partir de cuya vida consciencial el mundo simple e ingenuamente válido para

<sup>238</sup> Husserl, *Huss.*, B.I, *D.p.V.*, pág. 8. / Trad. esp. Lección I, pág. 9.

<sup>239</sup> Husserl, *Huss.*, B.VI, *Die Krisis...*, §51, pág. 177. // Trad. esp. pág. 183.

<sup>240</sup> Op. cit. §41. pág. 155. / Trad. esp. pág. 160

nosotros obtiene y ha obtenido ya antes de toda ciencia todo su contenido y su validez de ser?”<sup>241</sup>

Husserl afirma que la epojé fenomenológica trascendental es aquel “medio metódico mediante el cual me aprehendo puramente como aquel yo y aquella vida de conciencia en los cuales y mediante los cuales el mundo objetivo en su totalidad es para mí y es como precisamente es para mí. Todo lo mundano, todo ser espacio-temporal es par mí gracias a que yo lo experimento, lo percibo, lo recuerdo, pienso de cualquier modo en él , lo juzgo, lo valoro, lo deseo, etc.”<sup>242</sup>. Y continúa más abajo en la misma página: “EXCLUSIVAMENTE POR TALES COGITACIONES TIENE EL MUNDO TODO SU SENTIDO Y SU VALIDEZ DE SER.”

Esta nueva actitud trascendental propiciada por la epojé total nos permite, pues, realizar la reducción trascendental y contemplar el mundo como puro correlato de la subjetividad. El mundo ha pasado a ser “fenómeno” “en un sentido sumamente peculiar”, esto es, que no es una apariencia de un ser en sí oculto, sino que su ser propio no es otra cosa que aparecer a una conciencia, a una subjetividad. Mediante esta reorientación total se transforma la *experiencia real del mundo* en *experiencia trascendental del mundo* “en la que, en primer término, se experimenta al mundo y a su experiencia natural como fenómeno”<sup>243</sup>. De esta manera toda subjetividad capaz de recorrer el método de la epojé trascendental, capaz de reorientar su mirada, alcanza una “visión” del mundo por encima de la pluralidad , de la alteridad,..., reduciendo al mundo a esa absoluta correlatividad que lo convierte en “fenómeno”.

Nosotros creemos que Husserl añade “en primer término” porque, aunque en la actitud conseguida mediante la epojé se percibe esa absoluta correlación entre mundo y conciencia del mundo (o sea, que el ser del mundo consiste en ser fenómeno de una

<sup>241</sup> Op. cit. §42, pág. 155. / Trad. esp. pág. 160

<sup>242</sup> Huss. D.p.V., pág. 8. / Trad. esp. *Las conferencias de París*, Lección I, pág. 10.

conciencia), como no hemos eliminado a la consciencia natural (sino que tan sólo la hemos puesto entre paréntesis, la hemos apartado de nuestro punto de mira metodológico), en un segundo término siempre aflora el mundo-ahí y la consciencia particular de objetos (onta espacio-temporales). Husserl mismo afirmaba que estas abstenciones de juicios acerca de objetos no suponían la eliminación de los objetos, sino que simplemente ayudaban a alcanzar la actitud que nos permitía contemplar trascendentalmente el mundo.

Por tanto hay un primer término metodológico en el que se experimenta al mundo como “fenómeno”, y un segundo término en el que se experimenta al mundo como mundo-ahí, en el que el mundo es un mundo de onta espacio-temporales que constituyen la meta de nuestras acciones particulares. Incluso podría haber un tercer momento en el que se experimentara al mundo como mundo de realidades objetivas, fruto de la investigación de las “ciencias objetivas”.

### 3. ACLARACIÓN SOBRE LA IDENTIDAD DE LA SUBJETIVIDAD OBTENIDA TRAS LA EPOJÉ TOTAL.

Saber qué o quién sea la subjetividad trascendental a la que parece llegarse con la fenomenología es una cuestión no exenta de discrepancias, por lo que consideramos útil hacer un alto en el camino para exponer nuestra postura al respecto. No obstante, existe una vía de interpretación que, por ser expresada por Rábade con singular claridad, nos gustaría anteponer a la nuestra propia.

Creemos que Rábade no diferiría en lo esencial de nuestra exposición del camino que constituye la epojé trascendental. Él mismo afirma, paralelamente a nosotros, que el método de Husserl consiste en la epojé, (o neutralización de todo lo que captamos como válido en la actitud natural [prescindimos del mundo entero, incluso de mi conciencia

---

<sup>243</sup> Huss., *Die Krisis*, B.VI, §42, pág. 156. / Trad. esp. pág. 161. (El subrayado es nuestro).

psicológica y de mi yo empírico]) y en la reducción trascendental, que lo “reduce” todo al “Yo puro”.

Sin embargo es su interpretación de los resultados de dicho método (“Yo puro” o subjetividad trascendental) lo que ha ocupado el centro de nuestra atención.

El problema de la interpretación de “quién sea la subjetividad trascendental” podría tener, a grandes rasgos, una doble respuesta: o bien que la subjetividad trascendental es una subjetividad aparte de las subjetividades psicológicas, o bien que toda subjetividad puede mostrar un doble aspecto (trascendental y psicológico).

Precisamente Rábade parece estar más cercano a ese primer modelo de respuesta. Según su interpretación la subjetividad trascendental “ha de ser un Yo con mayúsculas,..., no es el mío, ni el tuyo, ni yo alguno del contexto de la experiencia espontánea”.

Nosotros sabemos que esta interpretación podría muy bien estar justificada en la obra misma de Husserl, ya que, precisamente, Husserl pugna por diferenciar el idealismo psicológico (que identifica Yo trascendental con yo psicológico) del idealismo trascendental (adquirido mediante la epojé trascendental, que no confunde ambas subjetividades). Además Rábade afirma que la subjetividad trascendental no es una mera realidad lógica, sino una realidad de nivel superior al mundano.

Ciertamente, en Husserl leemos que mediante la epojé se alcanza una actitud “por encima” de las conciencias particulares y del torrente de lo múltiple. De este modo se nos ofrece la idea de una subjetividad trascendental absolutamente distinta de mí y de toda subjetividad concreta que somos cada uno de nosotros. Se nos ofrece una subjetividad con una consciencia propia del mundo y con existencia “indemostrada e indemostrable” (según apunta Rábade en sus “observaciones críticas”).

No sabemos si Husserl cree que la subjetividad trascendental ha quedado ya demostrada con su obra, pero pensamos que quizá no crea que tal subjetividad sea indemostrable, pues su obra está encaminada a hacémosla “ver”.

Sin embargo, aparte de esta rígida afirmación algo más discutible, el resto de la interpretación que hace Rábade de la subjetividad trascendental (aquella subjetividad que no somos ninguno de los seres concretos que cohabitamos en el mundo de la vida) podría extraerse de los textos de Husserl que nos ocupan sin que por ello sufrieran grandes transformaciones.

A pesar de ello, nosotros hemos buscado una segunda posible interpretación debido a que nuestras expectativas eran encontrar un concepto de subjetividad trascendental (basado en Husserl) que no supusiera una absoluta separación entre esta y las subjetividades psicológicas concretas. A esta tarea nos alentó el propio Husserl con su insistencia en la absoluta novedad de su filosofía, y con ciertas frases que parecían no acordar del todo con las afirmaciones de Rábade: “Pero tan pronto como distinguimos esta subjetividad trascendental del alma, caemos en una incomprensible construcción mítica” (§31).

Debido a esto nos ponemos a buscar en La Crisis para ver si es posible encontrar en ella una definición de subjetividad trascendental que no suponga esa radical ruptura con la subjetividad psicológica (como puede derivarse de la interpretación de Rábade) y que, al tiempo, respete la no identificación entre ambas.

En principio podemos afirmar que la subjetividad trascendental (Yo, Ego) es el resultado de la realización de la epojé trascendental<sup>244</sup>.

Pudiera parecer que esta hartamente evidente apreciación no aporta gran cosa en la dilucidación de qué sea (o quién sea) la subjetividad trascendental, sin embargo no nos

---

<sup>244</sup> Op. cit. §54, pág. 187-188. / Trad. esp. pág. 194



parece así. Que la subjetividad trascendental es el resultado de la epojé equivale a decir que es el resultado de la actividad (teórica) de un sujeto particular, de una subjetividad perteneciente al mundo de la vida, y que **es ella** (la subjetividad mundano-vital), y **no otra**, la que alcanza aquella contemplación del mundo como correlato de la consciencia del mundo (o sea, la contemplación del mundo como “fenómeno”). Es el filósofo que cada uno de nosotros “es” el que llega, tras costosas reducciones, a la “reducción trascendental”, a la experiencia del “fenómeno trascendental <mundo>”.

“(...) por medio de la epojé se abre a aquel que filosofa una nueva forma del experimentar, del pensar, del teorizar,...”<sup>245</sup>

Por tanto, y retomando lo que afirmábamos anteriormente del sentido sumamente peculiar del término “fenómeno”, hemos de decir que el sentido más peculiar del mundo consiste precisamente en ser “fenómeno” de la subjetividad que filosofa.

Si, por una parte, el Yo es el resultado de la epojé; y si, por otra parte, el resultado de la epojé es precisamente la experiencia que tiene el filósofo del mundo como “fenómeno”, entonces no nos parece incorrecto (al menos, por ahora) concluir que la subjetividad trascendental es precisamente esa experiencia que el sujeto, antes psicológico (el filósofo en tanto que hombre mundano), y ahora elevado por la epojé, tiene del mundo como “fenómeno”. Por lo tanto no nos da la impresión de que la subjetividad trascendental sea un “ente” aparte de la subjetividad particular (psicológica) que es el filósofo en su vida “práctico-cotidiana”.

Sin embargo sabemos que no pueden equipararse, sin caer en el contrasentido, las subjetividades trascendental y psicológica. Esto lo afirma Husserl cuando hablando de la subjetividad trascendental dice:

“... nos amenaza aquí el contrasentido [*Widersinn*], dado que en principio parece obvio que esta subjetividad es el hombre, que es, en efecto, la

<sup>245</sup> Op. cit. §41, pág. 154-155. / Trad. esp. pág. 160

subjetividad psicológica. Pero el trascendentalismo más maduro protesta contra el idealismo psicológico...<sup>246</sup>

Por tanto, al mismo tiempo que es la subjetividad psicológica concreta (que se desenvuelve en el mundo de la vida y que filosofa) la que realiza la epojé, sin embargo parece que no puede ser ella la que experimente trascendentalmente el mundo. O sea, no puede ser ella la que contemple la absoluta correlatividad entre el mundo y la conciencia del mundo.

Lo que una y otra vez nos ocurre es que ambas subjetividades son muy resbaladizas, de modo que cuando creemos estar en posesión de una se entrometen características de la otra y viceversa. Bien sabe Husserl lo difícil que es deslindar una y otra subjetividad. De hecho el §31 lleva como título "(...) La opacidad de la diferencia entre subjetividad trascendental y alma" ("*Die Undurchsichtigkeit des Unterschiedes von transzendentaler Subjektivität und Seele*")<sup>247</sup>.

Sin embargo nuestras apreciaciones de que la subjetividad trascendental y la subjetividad psicológica no se nos presentaban como radicalmente diferentes no eran del todo erradas. Husserl mismo afirma (como ya hemos citado anteriormente) al final de este §31: "Pero tan pronto como distinguimos esta subjetividad trascendental del alma, caemos en una incomprensible construcción mítica"<sup>248</sup>.

Esta afirmación de Husserl nos abre el campo para estudiar en qué sentido la subjetividad trascendental equivale al alma, y en qué sentido pueden distinguirse (sin caer, claro está, en esa incomprensible construcción mítica).

Según hemos podido comprobar es Husserl (el sujeto concreto "Husserl") el que realiza la epojé (al menos en La Crisis). Es a él a quien se le muestra el mundo de la vida plagado de "onta espacio-temporales", y es a él, al propio Husserl, a quien se le "presenta"

<sup>246</sup> Husserl, Op. cit. §14, pág. 70 / Trad. esp. pág. 72.

<sup>247</sup> Husserl, *Huss.*, B.VI, *Die Krisis...*, §31, pág. 119.

la reducción trascendental como una reducción del mundo al “fenómeno trascendental <mundo>”. Por tanto nadie puede negar que es Husserl en persona quien alcanza, no sólo la subjetividad trascendental, sino que llega incluso a colocarse en lugar de esa subjetividad contemplando al mundo trascendentalmente. Y sin embargo él mismo afirma, por otra parte, que no es una subjetividad psicológica la que realiza tal “reducción trascendental” (apoyando, por cierto, la interpretación de Rábade).

Creemos que hay sólo una manera de salir de este “aparente” contrasentido. La manera es la siguiente:

Husserl habla de que hay una posible doble “**consideración**” del mundo:

Por una parte una “**consideración objetiva**” que es “consideración en el <afuera>, y sólo aprehende exterioridades, objetividades” (§29,pg.118). Esta es la consideración propia de la subjetividad psicológica, de la subjetividad mundano-vital que pone como meta de su actividad objetos. Ya veíamos cómo para esta subjetividad sí tenía sentido un “afuera”.

Sin embargo cabría una segunda consideración del mundo: una “**consideración radical**”. Esta consideración del mundo es la propia de la subjetividad trascendental que, como sabemos, ve al mundo, no como objetividades-afuera, sino como “fenómeno” (en ese sentido especial).

Pero aquí el lenguaje puede jugar una mala pasada y hacernos creer que son dos subjetividades distintas que ejercen, cada una, una consideración diferente del mundo. Pero esto se aclarará si nos preguntamos ¿no es Husserl quien es capaz de hacer esa doble **consideración**?

En efecto, Husserl puede considerar objetiva y radicalmente al mundo. Luego **una misma subjetividad** (Husserl) es capaz de considerar al mundo desde esa **doble**

---

<sup>248</sup>Husserl. Op. cit. §31, pág. 120.

**perspectiva.** Precisamente el trabajo de Husserl consiste en hacernos ver paso a paso cómo puede pasarse de una consideración objetiva del mundo (que es la que todos los sujetos poseen en su vida práctico-cotidiana) a una consideración radical. Por tanto, para Husserl, **todo sujeto** puede seguir este método (epojé trascendental) para alcanzar una consideración radical del mundo que le haga contemplarlo trascendentalmente. “...algo constatable de una vez por todas y para cualquiera” (*Die Krisis...*, §36,pg.142. / Trad. esp. pág. 146).

Este análisis nos está acercando a una idea de subjetividad unitaria, pero que, a su vez, puede adoptar una doble consideración con respecto al mundo. Esto se ve apoyado por el análisis que Husserl hace de la epojé total. En esta epojé total se nos muestra el modo de acceder a una consideración radical del mundo. Sin embargo para acceder a esta nueva consideración no se exige que uno deje de ser un sujeto particular; no se exige que uno elimine su cuerpo o sus deseos anímicos, sino que tan sólo se exige que se ponga “fuera de acción” una **actitud**: la “actitud natural”. Ese cambio radical no supone una metamorfosis íntegra del sujeto, no supone abandonar el yo que soy yo cotidianamente, sino simplemente cambiar de actitud, “reorientar” la mirada (mi mirada). El método fenomenológico que nos propone Husserl consiste simplemente en un cambio de actitud; cambio que es muy costoso puesto que supone abandonar la actitud cotidiana, la actitud natural y colocarse “por encima”.

#### 4. LOS TRES RESIDUOS FENOMENOLÓGICOS TRASCENDENTALES: POLO-SUBJETIVO, POLO-OBJETIVO E INTENCIONALIDAD.

Del mismo modo que la subjetividad, siendo una, puede adoptar frente al mundo una doble consideración, también, desde la consideración trascendental, la subjetividad trascendental (Ego trascendental), siendo una, puede ser doblemente considerada. Más aún, de la epojé total sólo nos ha restado como evidencia incontestable la única realidad del Ego trascendental, el cual, no obstante, lejos de ser una realidad simple o vacía, está preñado de complejidad y riqueza. Como hemos advertido anteriormente, desde la actitud trascendental no se pierde ninguna de las realidades que aparecen en actitudes más ingenuas, sino que tan sólo se perciben de otra forma, incluyéndolas todas, no en un mundo ajeno y exterior (no en un “afuera”), sino como inherentes al Ego. Así, el Ego trascendental abrigaría en su seno al yo psicológico que cada uno es, así como a todas las realidades consideradas por este como objetivas y a todos los deseos, sueños e ilusiones... pero no como tales sino como “fenómenos” en aquel sentido especial.

Sólo podemos, pues, hablar de una realidad, compleja, eso sí, pero única con total evidencia: el Ego trascendental. Podríamos incluso decir que el Ego es simple y complejo a la vez sin caer, creemos, en una contradicción real. Si analizamos con Husserl el Ego trascendental nos daremos cuenta de que, una vez alcanzada la actitud trascendental, puede seguir siendo válida la expresión “yo percibo tal o cual fenómeno” con lo que, aparentemente, estaríamos volviendo al psicologismo diferenciador del yo frente a lo no-yo (fenómeno). Quizá para tratar de evitar esta malinterpretación fuese conveniente utilizar esta otra expresión: “tal o cual fenómeno se me da” o bien “se da *en* mi”, sin embargo, aún podría seguir pareciendo que existe una separación entre *lo que se da* y el *yo al que se da*. Y no es del todo erróneo pensar que sujeto y objeto sean dos cosas distintas pues, de ser una sola cosa idéntica, no habría aprehensión alguna de realidad, no habría dación ni

conocimiento. Aceptando que el “objeto” no es algo ajeno o exterior al yo (pues no hay evidencia de que así sea), sino un “fenómeno” *en* el yo, hay, al tiempo, que admitir que el yo (Ego) incluye en sí mismo una cierta pluralidad y complejidad de elementos, más aún, una casi infinita variedad de elementos. Sin embargo, puede decirse también que el Ego es simple. ¿Cómo es esto posible?

Los elementos que constituyen el Ego, analizados desde una actitud trascendental, están unidos de tal forma que su existencia por separado es imposible. Husserl establece dos componentes esenciales del Ego: el **Polo-subjetivo**, que es la fuente activa del conocer (*noesis*), y el **Polo-objetivo**, que es el contenido de ese acto noético (*noema*). Estos elementos son las partes imprescindibles del Ego sólo discernibles de forma puramente teórica. La aparición de la “cosa” (y, por tanto, la cosa misma, ya que su ser consiste precisa y únicamente en aparecer) y el acto de aprehender esa aparición son lo mismo. No es posible aprehender algo que no aparece (ni siquiera es posible mencionar ese algo) así como no puede haber aparición sin “alguien” a quien aparecerse. La complejidad del Ego se hace una cuando nos percatamos de la imposibilidad de desligar ambos Polos uno de otro. El Polo-subjetivo y el Polo-objetivo son dos aspectos distintos pero inseparables de una misma realidad: el Ego trascendental. A esa fuerza “nuclear” que fusiona a ambos elementos es a lo que Husserl denomina **Intencionalidad**. La conciencia, el Ego tiende necesariamente a los “fenómenos”, así como los “fenómenos” no son sino en una conciencia. La interdependencia mutua es indestructible.

“... si se ha llegado lo suficientemente lejos con la reorientación de la epojé, ver lo puramente subjetivo en su propio contexto puro y encerrado en sí como intencionalidad y, entonces, reconocerlo como función formadora de sentido de ser, ...”<sup>249</sup>

Así el *Ego cogito cogitata qua cogitata* adquiere todo su sentido. Sin *cogitata qua cogitata* no sería posible *ego cogito* alguno y, viceversa, sin *ego cogito* no habría

posibilidad de *cogitata* algunas. La intencionalidad une de forma irreversible el *ego cogito* con los *cogitata qua cogitata*. O, dicho más llanamente, la única evidencia de la que podemos estar seguros es que hay un mundo que se aparece consciencialmente o una conciencia que aprehende el mundo mismo<sup>250</sup>. No es posible hacer distinción evidente alguna entre *lo que se da y a quien se da* a menos que sea como polos de una misma y única realidad: el Ego trascendental.

“Si tras este recordatorio regresamos de nuevo a la actitud trascendental, entonces, en nuestro contexto filosófico-transcendental, el mundo de vida se transforma en el mero “fenómeno” trascendental. El mundo de vida permanece aquí en su propia esencia siendo aquello que era, pero, por así decirlo, se manifiesta como mero “componente” en el marco de la subjetividad trascendental concreta...”<sup>251</sup>

Esta relación ineludible e inviolable entre el mundo (*cogitata*) y la conciencia (*cogito*) es una co-rrelación que constituye el marco universal en el que se da toda dación (o todo aparecer) posible. Es en este sentido en el que Husserl habla de apriori universal de correlación; el mundo se da en la conciencia de forma múltiple y cambiante cada vez, pero permaneciendo como horizonte universal que sustenta todo aparecer.

“De este modo el mundo es constantemente consciente en la conciencia en vela, de este modo está en vigencia en tanto que horizonte universal.”<sup>252</sup>

<sup>249</sup> Husserl, *Huss.*, B.VI, *Die Krisis...*, §49, pág. 172. / Trad. esp. pág. 178.

<sup>250</sup> En principio sólo tenemos evidencia de la existencia de *una* conciencia, la propia del que realiza las reducciones. La intersubjetividad es un tema que Husserl trata posteriormente.

<sup>251</sup> Husserl. Op. cit. §51, pág. 177. / Trad. esp. pág. 183.

<sup>252</sup> Husserl. Op. cit. §46, pág. 163. / Trad. esp. pág. 168.

### §23. DESCRIPCIÓN DEL MUNDO DESDE LA ACTITUD TRASCENDENTAL: LA ONTOLOGÍA TRASCENDENTAL.

Para Husserl, llegados a este punto, ya hemos alcanzado la evidencia apodíctica que nos permite construir una ontología de raíz sin caer en los errores y malentendidos en los que tropezaron Descartes y Kant. Hemos esquivado la psicologización del yo en actitud trascendental así como también hemos superado el acecho permanente de la cosa en sí del que no podía librarse la filosofía kantiana. Podríamos resumir nuestros resultados en la máxima: **Todo es “fenómeno”**.

Sin embargo, ahora es el momento de responder, una vez obtenida la base inamovible que fundamenta sólidamente nuestra reflexión, a la cuestión de ¿cómo es el mundo?, ¿cómo es el fenómeno? Hay que describir la realidad.

#### 1. LA PARADOJA DE LA SUBJETIVIDAD Y SU SOLUCIÓN.

A la hora de describir el mundo nos encontramos primeramente con una dificultad que posee, por su aparente irresolubilidad, el aspecto de una paradoja. Husserl la plantea en el título del §53 de La Crisis del siguiente modo: “LA PARADOJA DE LA SUBJETIVIDAD HUMANA: “EL SER-SUJETO PARA EL MUNDO, Y, AL MISMO TIEMPO, EL SER-OBJETO EN EL MUNDO”.

Con la epojé husserliana todo lo objetivo se ha transformado en subjetivo, o sea, no es que nos olvidemos del mundo y nos centremos en los procesos psíquicos de los sujetos que lo contemplan, sino que consideramos tanto al mundo como a los sujetos psicológicos que lo contemplan como meros “fenómenos” para el Ego trascendental o, lo que es lo mismo, para nosotros (desde nuestra actitud como Ego trascendental que somos tras la epojé total).



En este concepto general de lo “subjetivo” se incluyen, pues, tanto los polos-Yo (el que yo mismo soy y todos los demás yoes que puedan existir) como los polos-objeto que son intencionados por aquellos polos-Yo. “*Pero precisamente aquí reside la dificultad. (...) ¿Cómo puede una parte constitutiva del mundo, su subjetividad humana, constituir todo el mundo, a saber: constituirlo como su figura intencional?*”<sup>253</sup> Esto es, si antes hemos dicho que no hay un “afuera” del Ego trascendental, que todo, pues, ha de quedar “dentro” de dicho Ego, que no hay más evidencia que la del Ego y su contenido trascendental, ¿cómo puede ser que el yo concreto que yo soy y que ha alcanzado esta actitud trascendental, que, podría decirse, mira a través de los ojos del Ego trascendental, sea un elemento más entre otros de los que componen tal Ego? ¿Cómo la subjetividad puede ser a la vez el todo y la parte? He aquí la paradoja.

“El hecho de que el mundo consista en sujetos devora, por así decirlo, todo el mundo y, en esta medida, a sí mismo. ¡Qué sinsentido!”<sup>254</sup>

Parece ser que el Ego trascendental se ha hecho evidente, es más, se ha hecho apodícticamente evidente, pero aún no es comprendido plenamente.

“El fenomenólogo vive de antemano en la paradoja de tener que considerar lo autoevidente como cuestionable, como enigmático, y de no poder tener de aquí en adelante otro tema científico que éste: transformar la autoevidencia [Selbstverständlichkeit] del ser del mundo –para él el mayor de todos los enigmas- en una comprensibilidad [Verständlichkeit]”<sup>255</sup>

Husserl se pregunta: “¿podemos darnos por satisfechos con la mera facticidad de que los hombres son *sujetos para el mundo* (el mundo que es consciencialmente su mundo para ellos) y, al mismo tiempo, objetos en este mundo?”<sup>256</sup>.

Debido a la complicación del tema que tenemos entre manos, Husserl se ve obligado una y otra vez a retomar las conclusiones ya obtenidas por el método

<sup>253</sup> Husserl Op. cit. §53, pág. 183. / Trad. esp. pág. 189

<sup>254</sup> Idem.

<sup>255</sup> Ibid. §53, Págs. 183,184. / Trad. esp. pág. 190.

<sup>256</sup> Ibid. §53, Pág. 184. / Trad. esp. pág. 190.

fenomenológico y a exponerlas de una y otra forma para mantener la concentración del lector máximamente alerta. Por ello vuelve a aclararnos, en la pág. 191 del mismo párrafo 53 que estamos analizando, qué hemos conseguido extraer de las sucesivas epojés con la máxima (y única) evidencia. No hemos de olvidar, aclara Husserl, que la epojé nos ha situado en una “actitud *por encima* de la correlación sujeto-objeto”, esto es, que somos capaces de contemplar, cual observador exterior, al mundo como una unidad bi-polar (polo-Yo y polo-objeto) intencionalmente relacionada. O sea, no hay evidencia alguna de que haya un mundo-ahí frente a y diferente de la subjetividad-aquí que soy yo, sino que lo única y apodícticamente evidente es que hay una aparición (y, como tal, ha de darse siempre *en* una subjetividad [polo-yo]) de mundo (polo-objeto) de forma que no es posible hacer ninguna distinción ontológica (pese a la distinción epistemológica que es necesario hacer para su análisis) entre *lo que* aparece y *a quien* se aparece. En palabras del propio Husserl:

“La epojé, en tanto que nos brindó la actitud *por encima* de la correlación sujeto-objeto coperteneciente al mundo y, en esta medida, en tanto que nos brindó la actitud orientada hacia la *correlación-sujeto-objeto trascendental*, nos conduce, en efecto, a reconocer autorreflexivamente lo siguiente: que el mundo que es para nosotros, que es nuestro mundo según ser-así y ser, toma su sentido de ser absolutamente de nuestra vida intencional, (...)”<sup>257</sup>

Si no se ha llegado a vislumbrar lo que desde esta actitud trascendental ha sido obtenido, no se ha llegado a abandonar la ingenuidad propia de la filosofía pre-fenomenológica.

“En la epojé, ni la lógica, ni cualquier apriori, ni cualquier demostración filosófica antiguamente venerable, constituyen una pieza de artillería pesada, sino una ingenuidad que está sujeta a la epojé, al igual que toda cientificidad objetiva.”<sup>258</sup>

<sup>257</sup> Ibid. §53, pág. 184. / Trad. esp. pág. 191. Nótese cómo Husserl no sólo afirma que la subjetividad otorga sentido al modo de ser de las cosas (“ser-así”) sino que también da sentido al hecho mismo de ser las cosas (“ser”).

<sup>258</sup> Ibid. Pág. 185.

Teniendo presente y clara esta evidencia propia de la fenomenología trascendental, podemos abordar sin mayores problemas la solución de la paradoja de la subjetividad la cual, por ser solucionable, no es propiamente una paradoja. En primer lugar, desde la actitud trascendental todo yo-hombre, esto es, todo sujeto frente a objetos es percibido como un fenómeno más perteneciente al *universum* óntico. Todo Yo en cuanto que intencionalmente dirigido a objetos no es más que un fenómeno contemplado desde la actitud trascendental; cada Yo es tan fenómeno como lo son aquellos objetos que este intenciona.

“Evidentemente, aquí, en la consecuencia radical de la epojé, todo Yo sólo entra en consideración puramente como polo-Yo (*Ichpol*) (...) hacia el correspondiente polo-objeto (*Gegenstandspol*) y su polo-horizonte (*Polhorizont*): el mundo.”<sup>259</sup>

Por tanto, es del todo comprensible que para el Ego en actitud trascendental todo Yo sea un objeto del mundo, una parte del mundo, en definitiva, un “fenómeno” trascendental.

“... no se muestra *eo ipso* nada humano, no se muestra el alma y la vida anímica, tampoco hombres psico-físicos reales; todo ello pertenece al “fenómeno”, al mundo en tanto que polo constituido.”<sup>260</sup>

Pero también es del todo comprensible que el Yo pueda ser un sujeto que constituya el sentido del mundo, un sujeto para el que todo polo-Yo y todo polo-objeto intencionalmente relacionados no sean más que “fenómenos”. ¿Cómo es esto posible?

Cuando un Yo-hombre realiza la epojé se queda sumido en una “soledad filosófica única”<sup>261</sup> para el que todo otro Yo-hombre (aun cuando él también haya realizado la epojé total) así como todo polo-objeto están englobados en el “fenómeno mundo”, en el mundo que es y es así *en mí*. Al percatarnos de que no hay más evidencia que la que nos presenta a todo un mundo con sus sujetos, incluidos mi propio cuerpo y mis actos anímicos, como

<sup>259</sup> Husserl, op.cit. §54, pág. 187. / Trad. esp. pág. 193.

apareciendo, como estando presente *en y para* mí, entonces hemos alcanzado la actitud trascendental. Esta actitud la denominamos Yo por cuanto soy yo, el sujeto que vive y respira, quien realiza la epojé y adopta esta actitud trascendental. Sin embargo, para Husserl “sólo en virtud de un equívoco se denomina Yo”<sup>262</sup> a ese “Yo” para el que el mundo entero es “fenómeno”.

Quizá, la complejidad de estas ideas podría reducirse si las aclaramos de forma más intuitiva. Claro que, con ello, corremos el riesgo de caer en un cierto reduccionismo, pero creemos que vale la pena intentarlo por la importancia del tema mismo.

Imaginémonos al mundo, a la realidad en su más amplia totalidad como un organismo. Por otra parte, mi propio ser, en cuanto el sujeto particular que soy yo, no consiste en estas piernas que poseo, ni en mi corazón, ni siquiera en mi cerebro ni en ninguna de las otras partes de mi cuerpo tomadas aisladamente, sino todas ellas en conjunto. De esta forma, aunque sean mis ojos los que vean este papel sobre el que escribo, mi mano es capaz de escribir en línea recta ayudada por aquellos e inspirada por las ideas que surgen en mi cerebro. Así, del mismo modo, cuando me percató de que yo existo y afirmo “yo existo” ¿Qué parte de mí mismo se está percatando de su existencia? ¿Acaso al yo decir “yo existo” me refiero a que mi cerebro existe, o a que mi boca y sus cuerdas vocales que pronuncian esa frase existen, o a que mis ideas existen o a que mi corazón existe? Por supuesto que no me refiero a ninguna de esas partes concretas. ¿Acaso mi cerebro sabe que existe y mis manos no? ¿Acaso son mis ojos los que ven y mis manos las que tocan y mi cerebro no? La realidad es que, gracias a mis ojos, mis manos “ven”, gracias a mis manos, mi cerebro “toca” y gracias a mi cerebro, mis manos y mis ojos “saben” que existen.

---

<sup>260</sup> Idem. / Trad. esp. pág. 194.

<sup>261</sup> Husserl, *Huss.*, B.VI, *Die Krisis...*, §54, b, pág. 188.

<sup>262</sup> Idem.

Algo parecido sucedería en la realidad como totalidad. El error siempre ha consistido en que el hombre se ha sentido como un extraño en el mundo pensando que el mundo era el no-yo, lo que se le oponía como lo diferente. Sin embargo, ¿no es el hombre un elemento más tan natural o mundano como una estrella o un pedazo de tierra? ¿No consiste el mundo en ser tanto inerte como vivo, tanto inconsciente como consciente, ya que posee elementos de uno y otro tipo? Por tanto, en cuanto el sujeto humano es una pieza del mundo como otra cualquiera, al igual que mi cerebro ve a través de mis ojos, o mis manos saben que existen gracias a mi cerebro, el mundo como unidad, a través de sus elementos autoconscientes, se ve y se sabe a sí mismo. No es que la realidad sea un ser aparte con su propia conciencia diferente de la mía o de la de cualquier otro sujeto, como una divinidad omniabarcante, sino que la realidad posee mi conciencia y la de los demás como multitud de puntos de vista de las cosas todos ellos válidos y reales.

Cuando un sujeto particular, que no deja de ser un objeto más en el mundo, se percata de que **su** visión de las cosas, **su** conciencia aprehende la totalidad de la realidad (aunque sólo sea desde un punto de vista concreto) y de que no hay más realidad que la aprehendida por él (eso sí, sí que puede haber más puntos de vista sobre esa misma realidad), en ese momento, alcanza la actitud trascendental.

Mi subjetividad particular y psicológica es la base imprescindible que me permite adoptar una actitud desde la que yo perciba todo (incluida mi propia subjetividad psicológica) como “fenómeno” en cuanto aparición desde un punto de vista particular de una realidad única. No hay, pues, otra cosa que “**realidad en aparición**”, o sea, “**fenómeno**”, captada esta aparición desde multitud de perspectivas. Cada una de estas perspectivas es aprehendida por un sujeto psicológico particular para el que los demás sujetos no son sino objetos insertos en esa perspectiva. Ahora bien, alcanzar una actitud

desde la que sea posible afirmar que no hay otra cosa que “realidad en aparición” eso es la actitud trascendental sólo posible gracias a la existencia de sujetos particulares.

“... puede también alcanzarse una última comprensión del hecho de que todo Yo trascendental de la intersubjetividad (en tanto que Yo co-constituidor del mundo por el camino aducido) tiene que estar constituido necesariamente como hombre en el mundo...”<sup>263</sup>

Es por esto por lo que creemos que Husserl afirma aquello de que sólo en virtud de un equívoco (equívoco que es esencial, por otra parte) denominamos Yo a lo que obtenemos tras la epojé total. No es un Yo propiamente lo que se obtiene tras la epojé, sino aquello que el yo particular y psicológico que soy yo, desde la actitud que ha superado todo prejuicio objetivista, contempla: *la totalidad íntegra de la realidad como aparición* (siempre contemplada desde un único e insustituible punto de vista). Yo adopto una actitud trascendental cuando alcanzo a contemplar la realidad como una unidad en la que se integran de forma indivisible los polos-Yo y los polos-objeto relacionados de forma intencional, tal que no hay otra realidad (aunque sí otros puntos de vista sobre esa misma realidad) que la contemplada por mí<sup>264</sup>.

Así, afirma Husserl, todo hombre, todo sujeto psicológico concreto “porta en sí un Yo trascendental”<sup>265</sup>, esto es, todo sujeto psicológico puede adoptar aquella actitud trascendental tras realizar las oportunas epojés.

“... todo hombre ‘porta en sí un Yo trascendental’; pero no como parte real o como estrato de su alma (lo cual sería un sinsentido), sino en la medida en que él es la autoobjetivación del Yo trascendental concernido, autoobjetivación mostrable mediante la autorreflexión fenomenológica.”<sup>266</sup>

<sup>263</sup> Husserl, op. cit. págs. 189,190. / Trad. esp. pág. 196.

<sup>264</sup> Nótese que cuando hablamos de “puntos de vista”, concepto que sirve para aclarar al lector que nuestro pensamiento no consiste en un dogmatismo solipsista, realmente estamos retrocediendo hacia una actitud más ingenua saliéndonos en cierto modo de la actitud trascendental.

<sup>265</sup> Husserl. Op. cit. §54, pág. 190. / Trad. esp. pág. 196.

## 2. LA ONTOLOGÍA TRASCENDENTAL<sup>267</sup>: PLENIFICACIÓN DEL SIGNIFICADO MEDIANTE LA INTUICIÓN.

Una vez adoptada la actitud trascendental, nosotros en cuanto sujetos particulares (sin salirnos de dicha actitud) estamos en condiciones de describir el mundo tal cual se nos presenta, esto es, tal cual “es” (ya que su ser consiste en aparecer). No podemos caer en el error de pensar que las cosas son de otro modo a como se nos presentan pues eso sería volver al objetivismo o a la aceptación de un mundo en sí. Sin embargo, lo que sí es cierto es que desde el concreto y particular punto de vista que nuestra perspectiva nos ofrece sólo podemos describir ciertos aspectos de cómo son las cosas quedando siempre estas realidades-fenómenos inscritas en un marco mucho más amplio que se nos queda entre tinieblas, poseyendo estas realidades-fenómenos aspectos no descubiertos, aún no presentados. A esto es a lo que Husserl denomina “**horizonte de dación**”.

Cuando nos situamos frente a cualquier objeto lo tenemos plenamente presente solo que, por usar la terminología aristotélica, sólo ciertos aspectos están actualizados (como en *aparición actual*) mientras que otros aspectos sólo son *apariciones potenciales*. Todo aspecto actual es una verdadera aparición de la cosa misma, es una verdadera porción de la realidad, pero siempre limitada y concreta. La limitación y la concreción de nuestra aprehensión de la realidad está en estricta relación con la limitación y la concreción de la subjetividad que la aprehende. La aprehensión de la realidad es siempre subjetiva, pero no por ello pierde contacto con la realidad misma, sino que, muy al contrario, la realidad no posee otra forma de existencia que la de estar inserta en una subjetividad.

---

<sup>266</sup> Idem.

<sup>267</sup> Nosotros denominamos “ontología trascendental” a la teoría husserliana que describe entes (ὄν – ὄντος) desde una actitud trascendental, por lo que estos pasan a ser “fenómenos” en ese sentido especial en el que Husserl usa el término. Ahora bien, la aclaración precisa, en la que se distingue la terminología de Husserl de la nuestra propia, ser hará más adelante, en el §26 de este trabajo.

“Sólo cuando yo (...) he excluido todo lo extrapsíquico, el mundo vigente en la vida psíquica, y cuando el universo puramente psíquico es para mí un mundo cerrado, sólo entonces, me resulta evidente o se impone la evidencia de que en la propia esencia de lo psíquico está incluido el hecho de que menta objetos, etc.”<sup>268</sup>

A lo largo de la experiencia vital de cada uno de nosotros hemos podido ir comprobando que una misma realidad nos ha mostrado aspectos nuevos y diferentes con el tiempo. Esto nos hace conocer que junto a los aspectos en aparición actual cohabitan otros aspectos potenciales que constituyen un horizonte difuso al que, por definición, en cuanto son apariciones indirectas y aún no presenciadas, podemos acceder (al menos, teóricamente). De este modo, el sujeto en actitud trascendental describe la verdadera realidad, que es una realidad siempre subjetiva, pero sólo en cuanto esta se aparece actualmente a dicha subjetividad quedando constantemente oculta la parte potencial y no presente de la cosa.

El fenómeno captado intuitivamente por la subjetividad en actitud trascendental no es tan sólo, pues, un simple y aislado “objeto” abstraído del resto de fenómenos, sino que lo aprehendido fenomenológicamente es como un lienzo en el que se destaca en primer lugar, con suma nitidez, una o varias realidades, pero que tras ellas se difuminan a modo de fondo un sin fin de otros fenómenos que la intuición sólo percibe como posibles objetos susceptibles de protagonizar otro cuadro en otro tiempo. Estos “otros” fenómenos no han de ser forzosamente otras cosas distintas de las intuidas nítidamente en el primer plano, sino que también pueden ser otros aspectos no representados inmediatamente del fenómeno “protagonista” (de hecho, todo “fenómeno protagonista” posee esas otras facetas de aprehensión no actual). De este modo, toda aprehensión fenomenológico-trascendental de realidad cuenta con un “primer plano” de dación inmediata y actualmente

---

<sup>268</sup> Husserl. Op. cit. §71, pág. 248. / Trad. esp. pág. 255.



intuido, y un horizonte de dación intuido tan sólo como dación potencial, o sea, como aún no intuido pero con posibilidades teóricas de ser intuido.

Con cada nueva aprehensión de realidad, la subjetividad completa y plenifica el significado de sus representaciones, de forma que, a cada paso, acumulamos mayor información sobre la realidad misma, esto es, vamos actualizando con nuestra intuición potencialidades antes pertenecientes al horizonte de dación. Así, la fenomenología trascendental pasa a ser ontología trascendental por cuanto describe lo que los entes (fenómenos) mismos son y tal y como se van presentando a la intuición.

### 3. INCOMPLETUD, POR DEFINICIÓN, DE LA ONTOLOGÍA TRASCENDENTAL.

El gran acierto de Husserl ha sido rescatar la originariedad de las representaciones intuidas fenomenológicamente así como desbancar de una vez por todas el prejuicio de las realidades en sí. Sin embargo, la ontología que se desprende de sus estudios no puede ser la meta última de la fenomenología ya que, pese a su indubitabilidad, deja al filósofo con una cierta insatisfacción. La ontología husserliana, si bien es cierto que describe las cosas mismas en un proceso de plenificación creciente, nos plantea la existencia de un horizonte que se prolonga tras los fenómenos de modo indefinido. Esto conlleva una relativización de los frutos obtenidos por esa ontología de forma que nunca puede determinarse qué grado de comprensión sobre la realidad hemos alcanzado, si un grado ínfimo o máximo. De hecho, nunca alcanzamos a ver la realidad toda (desde la perspectiva óptica en la que nos encontramos), sino que siempre queda un insondable e inabarcable horizonte tras ella. La ontología trascendental plenifica a cada paso, decíamos, el sentido de nuestras representaciones, es cierto, pero nunca podemos hacerlas plenas de una vez.

De este modo, la ontología trascendental desarrollada por Husserl es necesaria, válida e imprescindible de modo que probablemente no podrá desarrollarse otra mejor, pero contiene en sí una *limitación intrínseca a toda teoría que verse sobre entes*: la **incompletud**. El horizonte en el que todo ente se encuentra inscrito es tan rico que ninguna descripción, ni aun la fenomenológica, podrá abarcarlo nunca. O lo que es lo mismo, cada fenómeno es capaz de presentar tantas facetas y aparecer de tantas formas como subjetividades se enfrenten a él o tantas como puntos de vista adoptemos respecto de él.

Heidegger, en su obra *¿Qué es metafísica?*, enfoca la dirección de la investigación filosófica más que en el **modo de ser el ente**, en el **hecho de ser dicho ente** frente al no ser (nada). Así afirma en dicha obra:

“Sólo porque la nada es patente en el fondo de la existencia, puede sobrecogernos la completa *extrañeza* del ente. Sólo cuando nos desazona la extrañeza del ente, puede provocarnos *admiración*. De la admiración —esto es, de la patencia de la nada— surge el *¿Por qué?* Sólo porque es posible el *¿Por qué?*, en cuanto tal, podemos *preguntarnos por los fundamentos y fundamentar* de una determinada manera.”<sup>269</sup>

#### 4. RELATIVISMO TRASCENDENTAL (NO ESCÉPTICO).

Cuando, pues, desde esta actitud trascendental la subjetividad dirige su mirada hacia entes, se cae irremediabilmente en *una* perspectiva sobre ese ente, en *una* forma concreta de aparición de dicho ente y, por tanto, en una verdadera pero relativa captación de esa realidad.

Ciertamente, desde una actitud como la que hemos alcanzado, para la que todo se ha tornado “fenómeno”, no hay más criterio de verdad que la evidencia. Todo lo evidente, todo lo que se me da fenoménicamente es verdadero, y sólo el hecho de dárseme como tal me autoriza a afirmar su verdad. Ahora bien, la multiplicidad de modos de aparición que

puede presentar un mismo ente-fenómeno, la “infinitud” del horizonte en el que se inscribe hace que la verdad que alcanza la ontología trascendental, como acabamos de señalar, sea siempre incompleta y, por tanto, relativa. Cada cual tiene (o puede tener) sus evidencias sobre las cosas, no siempre concordantes entre los sujetos; todos (Sancho y D. Quijote, Hitler y Churchill, etc.) poseen evidencia y por ello todos están legitimados por igual a hablar de su evidencia como “verdadera”.

No hay un único punto de vista sobre las cosas, no hay una única verdad, sino que toda afirmación sobre entes es relativa. Así pues, la ontología trascendental es relativista puesto que admite todo “fenómeno” como verdadero, admite que lo subjetivo es el marco donde únicamente puede darse la verdad.

Ahora bien, el relativismo propio de la ontología trascendental es radicalmente distinto del relativismo propio del psicologismo ya que, aunque ambos hacen depender la verdad de la subjetividad, este se refiere a la subjetividad psicológica y aquel a la subjetividad trascendental. Esto es, realmente el relativismo psicologista, al negar las condiciones lógicas o las noéticas (cfr. supra. §22) de todo juicio, pone en jaque la posibilidad de otorgar cierto grado de verdad a cualquier juicio. Por tanto, todo juicio, ya que depende todo él de condiciones pertenecientes a un sujeto particular, carece de posibilidades de ser juzgado él mismo ni como verdadero ni como falso, pues su verdad o falsedad son relativas a esas condiciones meramente subjetivas. Esto es lo que denominábamos relativismo escéptico.

Pues bien, siendo la ontología trascendental relativa, no cae sin embargo en ese relativismo escéptico. Y es que gracias a las sucesivas epojés la subjetividad particular que cada uno de nosotros es ha podido ir desechando aquello que no es evidente para alcanzar una perspectiva trascendental. La novedad de esta perspectiva es que nos ofrece lo que las

---

<sup>269</sup> Heidegger, *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos.*, Ed. Siglo XX, Buenos Aires, 1974, pág. 55.

cosas mismas son, nos ofrece verdad. Este es el punto común y coincidente de todas las perspectivas de todos los sujetos que han llevado a cabo las sucesivas epojés fenomenológicas: *que todo “fenómeno” es una verdadera aparición de la realidad tal cual ella es*. Sin embargo, esto no es óbice para que cada subjetividad, aun desde esta perspectiva, capte modos diversos de aparecer de la realidad, perciba facetas diferentes de cada ente, aprehenda fenómenos propios y distintos de los que aprehende otro.

Nunca se poseerá toda la verdad sobre un ente, esto es evidente, pero todo lo que se posee de él es verdad. En esto consiste el **relativismo no escéptico** propio de la ontología trascendental. En definitiva, toda la información que nos ofrece la ontología trascendental es relativa y, al tiempo, verdadera con lo que queda superado el relativismo escéptico de una vez por todas.

“La experiencia, tanto la experiencia común y la corrección recíproca cuanto la propia experiencia personal y la autocorrección, no cambian nada en la relatividad de la experiencia, ésta también es relativa en tanto que experiencia común y, de este modo, todas las afirmaciones descriptivas son necesariamente relativas y todas las inferencias imaginables, deductivas o inductivas, son relativas. ¿Cómo puede el pensar ofrecer otra cosa que verdades relativas?”<sup>270</sup>

## §24. CONCLUSIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA

Husserl ha sabido llevarnos desde la posición ingenuo-natural en la que se admitían un sin fin de prejuicios en absoluto evidentes para la razón hasta la posición actual (actitud trascendental) anclada firmemente en la evidencia. Esta actitud ha desechado como mero prejuicio toda exterioridad de la conciencia rescatando la absoluta validez de lo inmanente, otorgando realidad (la realidad) a todo lo fenoménico (que, por su propio ser, sólo puede darse en una conciencia). Los fenómenos, por su propia naturaleza, son evidentes, o lo que es lo mismo, se dan “a la vista” con lo que resulta indudable

(apodíctica) la afirmación que les otorga validez y realidad a dichos fenómenos. Así, la descripción de estas únicas realidades apodícticamente evidentes (ontología trascendental) como son los “fenómenos” es veraz, y también lo serán todas aquellas conclusiones que, respetando los principios de la lógica, se deriven de ellos. No obstante, por causa del relativismo que permanece aún en el seno de este fruto fenomenológico (la ontología trascendental) el cual, como ha quedado dicho, no es escéptico, por causa de él, repito, la fenomenología se nos hace insatisfactoria quedando ante nuestros ojos como una ciencia incompleta.

Hemos llegado, es cierto, a un principio apodícticamente evidente (*EGO COGITO COGITATUM*) captado con plenitud (más allá de lo que Descartes y Kant fueron capaces de alcanzar). Hemos derivado de este principio una de sus primeras conclusiones, a saber, que todo *cogitatum (qua cogitatum)* es la cosa misma que se me ofrece (se ofrece al *Ego*) desde una perspectiva, la mía propia, inserto en un indefinido horizonte de dación. Y, por último, sabemos que esta dación fenomenológica es verdadera (ontología trascendental) y relativa al mismo tiempo.

Sin embargo, pese a la importancia de todos estos pasos, la fenomenología ha caído finalmente en un inevitable relativismo. Bien que no es escéptico, pero relativismo al cabo. Husserl buscaba, si no recuerdo mal, algún principio sólido e indubitable (como los indiscutibles y en absoluto relativos principios de la lógica pura) que le permitiese construir sobre él el edificio de una ciencia estricta. ¿Y qué ha logrado al fin? Un principio apodícticamente evidente que nos deja perplejos ante una verdad que siempre poseemos a medias, que sabemos que jamás tendremos plenamente y que, lo que es peor, nunca sabemos si la poseemos en mayor o menor medida, ni si estamos lejos o cerca de su

---

<sup>270</sup> Husserl, *Huss.*, B.VI, *Die Krisis...*, §73, pág. 270. / Trad. esp. pág. 278.

meollo. Cualquier otro podría ver las cosas de otra manera y también sería verdad, igual de verdad que nuestro modo de ver las cosas.

¿Es esta la ciencia estricta prometida? ¿Es este el sólido edificio del saber? ¿un saber en cuyo interior cabría también la contradicción, esto es, aquel juicio que negara la verdad de los propios juicios fenomenológicos? ¿No estamos aquí aún muy cerca del “todo vale” de la Posmodernidad?

Quede claro que no estamos intentando resaltar ningún defecto de Husserl en su caminar por la fenomenología, ya que sus conclusiones nos parecen de todo punto correctas. Lo que estamos queriendo destacar es que el momento en el que Husserl se detuvo no fue el último peldaño al que la fenomenología puede llevarnos. La ontología trascendental, como toda ontología y como todo saber cuyo objeto sean los entes, ha de ser necesariamente relativa. Las ciencias, en cuanto se ocupan de entes son y serán incompletas. Así, tanto la Física como la Biología como la Ontología nunca culminarán el proceso de indagación que sobre los distintos aspectos de los entes se hayan propuesto llevar a cabo. Eso sí, su progreso irá en aumento, probablemente.

El profesor César Moreno, en su obra Fenomenología y filosofía existencial vol. I, pone de manifiesto cómo Husserl en su esfuerzo por acceder a la esencia de los entes (“*lo que algo sea*”<sup>271</sup>) no se preocupa por el hecho de que ese algo exista o no.

“... lo que *se da en todo caso* es la *donación* más que la *existencia* de lo que se da, y es indudable que en un cierto nivel experiencial es mucho más originario ese “lo que” que el que exista o no, y que incluso tiene más relevancia experiencial en *nuestra vida*”<sup>272</sup>

Y ciertamente, al nivel del ente, desde una actitud ontológica trascendental, preocuparse por la existencia de lo dado estaría muy cercano a la actitud kantiana de preocupación por lo “en sí” existente con independencia de la conciencia. Así que, aun

<sup>271</sup> Moreno, C., *Fenomenología y filosofía existencial*. Vol. I, Ed. Síntesis, Madrid, 2000. Pág. 78.

<sup>272</sup> Idem.

encerrándonos en nuestra conciencia y ocupándonos tan sólo de lo que en ella se nos da, seguimos estando sumidos en un siempre relativo e indefinido horizonte múltiple de daciones. ¿No podrá la fenomenología llevarnos un poco más allá, más hacia la apodicticidad y absolutez de las evidencias?

### III. RADICALIZACIÓN DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO: DEL EGO TRASCENDENTAL AL HABER.

#### §25. PRECISIONES TERMINOLÓGICAS.

El camino que aquí comenzamos no consiste sino en soltar las ataduras que nos unen al pasado filosófico en el cual nos hemos apoyado para ir más allá de lo que nuestros maestros han sido capaces de hacernos ver. Por ello, porque nuestras palabras ahora no serán sino enteramente “nuestras”, creemos necesario aclarar lo que para nosotros serán conceptos fundamentales a partir de ahora.

#### 1. PRECISIONES EN TORNO AL USO DE “TRASCENDENTAL”.

Hasta ahora hemos usado el término “trascendental” con el estricto sentido en el que era usado por el autor que en cada momento estaba siendo analizado. Así, mientras analizábamos el pensamiento de Kant, seguíamos la propia definición que este da de tal concepto en la Crítica de la razón pura:

“Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría *filosofía trascendental*”.<sup>273</sup>

Por tanto, Kant considera que es trascendental aquel conocimiento que versa sobre el propio conocimiento y no sobre los objetos mismos de los que se ocuparía el conocimiento originalmente; de ahí que denomine “estética trascendental” o “analítica trascendental” al estudio sobre el modo de “conocer” la realidad nuestra sensibilidad y entendimiento respectivamente y no a los objetos de los que se ocupan (fenómenos y

---

<sup>273</sup> Kant, K.R.V., A 11-12 / B 25-26.



juicios). Asimismo, considera Kant que el sujeto, cuando se autoanaliza y se percata de ser el principio posibilitador de todo conocimiento, en ese instante alcanza una perspectiva trascendental de sí mismo; es la “*apercepción pura*” propia de la “**unidad trascendental** de la autoconciencia”<sup>274</sup>

De esta forma, todo lo que tenga que ver con el conocimiento mismo y no propiamente con aquello conocido, esto es, todo lo que pertenezca al ámbito de lo meta-cognitivo o de lo meta-epistemológico estaría dentro de lo trascendental para Kant.

Para Husserl, no obstante, este sentido kantiano sería demasiado restrictivo, si no erróneo, ya que este considera que, como ya se ha apuntado, Kant erraba al mantener el prejuicio de la existencia de todo un mundo de realidades en sí exterior a la conciencia e inaccesible para ella. Husserl, más bien, considerará trascendental a aquella investigación que permita alcanzar el punto de vista desde el cual desaparece aquel prejuicio y se accede a la visión desde la cual se percibe la “*correlación entre mundo y conciencia del mundo*”<sup>275</sup>. La epojé que nos brinda esta perspectiva trascendental es, ni más ni menos, que la denominada “*epojé trascendental*”.

El profesor Villalobos, en su obra *Ser y verdad en Agustín de Hipona*, en las páginas 31 a 35, nos ofrece ciertas precisiones en torno al uso de los conceptos “*entitativo*” y “*trascendental*”. Allí afirma que “*el orden trascendental expresa una formalidad del ser de los entes que de alguna manera abarca, traspasa o rebasa el ser categorial, e incluso el supremo ser genérico de un ente cualquiera*”<sup>276</sup>. Parece, pues, que “*trascendental*” va siempre referido a aquel conocimiento que, prescindiendo de todos los *modos de ser* de los entes y, por tanto, prescindiendo de la *entidad* misma, se centra en el *hecho de ser* del ente. De ahí que Villalobos continúe afirmando: “*(...) en este caso la ontología trascendental formalmente es un pensar que trabaja sobre los*

<sup>274</sup> Kant, Op. cit. B 132. Las negritas son nuestras.

<sup>275</sup> Cfr. §23, 1, de este trabajo.

principios y tiende a fundamentar las verdades trascendentales, y no las entitativas, del hombre”<sup>277</sup>.

Extrayendo el meollo de estas nociones de “trascendental” podrá acercarse el lector a la idea que nosotros tenemos en mente al usar dicho concepto. Trascendental es, para nosotros, aquella actitud de un sujeto que, mediante una apercepción pura de sí mismo, aprehende la plena correlación entre mundo y consciencia del mundo. Sólo desde una actitud trascendental descrita por Husserl (y anticipada, en parte, por Kant) podrá luego alcanzarse una aprehensión de la realidad que trascienda el ente y lo óntico para alcanzar algo más allá: el Haber (Ontología trascendental pura).

## 2. METAFÍSICA TRASCENDENTAL *ONTOLÓGICA* U ONTOLOGÍA TRASCENDENTAL *PURA*.

Cuando hemos analizado las conclusiones de la teoría husserliana, hemos denominado a dicha perspectiva filosófica “ontología trascendental”, a sabiendas de que ese título puede dar lugar a confusión ya que “ontología” es un término reservado para el exclusivo análisis del ser del ente y no del ente en cuanto tal o de sus aspectos entitativos. Ciertamente es que, tradicionalmente, este ha sido el uso habitual de “ontología”; tal concepto no señalaba sino una rama dentro del más amplio radio de acción de la “metafísica”. Pero no es menos cierto que la actitud alcanzada por Husserl a través de la epojé total es una actitud enteramente novedosa desde la que se contempla la realidad de forma también plenamente nueva. Desde la actitud trascendental husserliana el sujeto capta la realidad como tal, de tal forma que el ente en sí pasa a ser el ente mismo dado intencionalmente a mi consciencia. Husserl realiza un análisis del ser del ente en cuanto concluye que el ser del ente, en tanto que correlato intencional de mi consciencia, no consiste sino en **ser para** dicha consciencia, esto es, en “fenómeno”. Es por esto

---

<sup>276</sup> Villalobos, J. Op. cit. Pág. 35.

concretamente por lo que creímos conveniente denominar a la teoría husserliana “ontología” (teoría sobre el ente) y “trascendental” (ya que es una teoría sobre el ente –y en cierto modo sobre el ser del ente- realizada desde una actitud trascendental absolutamente originaria).

No obstante, si esta terminología no agradase a alguien por considerar este que “ontología” es un término que debe ser usado única y exclusivamente para referirlo al ser del ente, no tendríamos ningún inconveniente en red denominar la teoría husserliana como “*metafísica trascendental óptica*” y así quedaría especificado que la tarea de Husserl no superó nunca el aspecto entitativo del “fenómeno” aunque analizó dicho aspecto desde una actitud metafísica y trascendental a un tiempo.

De todas formas, aunque esta no es la finalidad de este trabajo, no hay estricta unanimidad en el uso de estos conceptos (metafísica y ontología) ya que, tampoco hay un uso absolutamente escrupuloso de los mismos. Heidegger, sin ir más lejos, considera que “la pregunta fundamental de la metafísica”<sup>278</sup> (y no de la ontología) es “¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?”; y claramente esta pregunta interroga por el ser del ente (¿Por qué es el ente?) y no por ningún otro aspecto de la entidad. Así parece que, en ocasiones, metafísica y ontología confunden sus ámbitos y vienen a significar cosas muy parecidas. Por ello, porque a nosotros no nos interesa especialmente el término usado, sino el contenido conceptual al que cada término se refiera, hemos equiparado los conceptos “*metafísica trascendental óptica*” y “ontología trascendental” refiriendo ambos conceptos al conocimiento fenomenológico trascendental del ente reconvertido ahora en “fenómeno”.

A partir de ahora, ya que nuestra tarea es ir más allá de esa perspectiva óptica y llegar al verdadero Ser o Haber, usaremos otros términos que describan dicha tarea:

---

<sup>277</sup> Idem.

<sup>278</sup> Así titula Heidegger el Capítulo 1 de su obra Introducción a la metafísica.

“*metafísica trascendental ontológica*” (que va referida al ser y no al ente) o, lo que es lo mismo, “*ontología trascendental pura*”. A lo largo de la búsqueda del Ser o Haber que realizaremos a continuación se aclararán estos conceptos por sí solos.

**§26. LA NECESIDAD DE REBASAR UNA NUEVA BARRERA:  
DE LA METAFÍSICA TRASCENDENTAL ÓNTICA A LA  
ONTOLOGÍA TRASCENDENTAL PURA<sup>279</sup>.**

Por todo lo anteriormente expuesto, se hace necesario dar un paso más y, siguiendo el camino marcado por la fenomenología trascendental, abordar un campo nuevo de indagación que nos permita un conocimiento carente de relatividad que pueda constituir un suelo verdaderamente firme para que sustente el edificio de la ciencia estricta. Ha llegado la hora de rebasar esa última frontera a la que la fenomenología había llevado a Husserl, superar el relativismo y la incompletud propios de la Ontología Trascendental, e impulsar la epojé fenomenológica un poco más allá (o más acá –como decíamos al comienzo de este trabajo –, más hacia la raíz) para alcanzar alguna evidencia que pueda constituir ese suelo inamovible que anhelamos.

La meta de todo nuestro estudio es encontrar alguna verdad apodícticamente evidente tal que rompamos con ella (aunque sólo sea eso, que no es poco) el maleficio que ha supuesto para la filosofía la corriente posmoderna, si bien es verdad que no todas las posiciones posmodernas son perjudiciales para la filosofía. No hemos sido capaces de desvelar por completo en qué consistían las verdades que Parménides creyó haber descubierto; por tanto, la base que su pensamiento nos ofrece no nos ha sido suficiente para cumplir nuestro propósito. Tampoco la indagación fenomenológica de Husserl (apoyada en Descartes y Kant) nos ha llevado a la meta que nosotros hubiésemos

---

<sup>279</sup> Nuestra Ontología Trascendental Pura no estará fuera del campo fenoménico (aunque sí óntico) con lo que no creemos que le afecte la crítica que Kant hizo a la metafísica. Más aún, creemos que este apartado contribuirá a ampliar los estrictos límites que Kant dejó para el conocimiento sin violar, al tiempo, los principios kantianos.

querido pues, aunque alcanza evidencias innegables, aunque consigue encauzar a la filosofía por el seguro camino de la ciencia, no obstante, concluye de forma insatisfactoria flotando por los mares del relativismo a la deriva. Cojamos ahora, pues, nosotros el timón de la nave fenomenológica rumbo al puerto que nos hemos propuesto.

Está claro que la Metafísica Trascendental Óptica, tal como ha sido descrita, no es el ámbito en el que alcanzar nuestra verdad firme y segura por causa del relativismo al que está abocado todo saber sobre entes. En honor a la justicia, hay que recordar una vez más que Husserl se percató de esta insuficiencia y que él también pretendió (sin lograrlo, según creemos) alcanzar una actitud *por encima de los ontos espacio-temporales*. Esta es, precisamente, la tarea que nos queda por delante, la de saltar desde la “mera” Ontología Trascendental a lo que nosotros hemos querido denominar la

### **Ontología Trascendental Pura.**

“A este respecto reconocemos que es una ingenuidad quedarse parados antropológico-mundanalmente en la correlación-sujeto-objeto y malinterpretar las mostraciones fenomenológicas de mis primeros escritos como mostraciones de esta correlación.”<sup>280</sup>

En nuestro nuevo impulso fenomenológico hemos de partir del sitio exacto donde nos dejó Husserl, hemos de partir de aquella actitud desde la que todo es “fenómeno”, esto es, desde la que la realidad es contemplada tal cual es o, lo que es lo mismo, tal cual aparece. Pero ocurre que desde esta actitud no obtenemos más que verdades a medias, facetas siempre incompletas de los entes; relatividad, en una palabra. Por ello, debemos tomar impulso hacia ese nuevo ámbito de la Ontología Trascendental Pura partiendo obligatoriamente de la evidente (aunque insuficiente) Metafísica Trascendental Óptica. Sobre el campo de esta tendremos que realizar una nueva aplicación de la epojé fenomenológica para obtener aquella verdad que buscamos. Sin embargo, aquí se plantea un posible interrogante que debe ser resuelto

<sup>280</sup> Husserl, *Die Krisis* §72, pág.265. / Trad. esp. pág. 273.

con anterioridad a la elaboración de la nueva fenomenología: si todo lo obtenido por Husserl en su personal desarrollo fenomenológico es evidente ¿sobre qué elementos aplicaremos la epojé que ahora se propone?

Hasta ahora la epojé había sido el mecanismo mediante el cual poníamos entre paréntesis todas aquellas “realidades” o actitudes científico-filosóficas no evidentes suspendiendo el juicio sobre ellas. De este modo, hemos sometido a la epojé a las realidades denominadas “en sí” así como a los juicios propios de la ciencia objetiva...

Ahora, sin embargo, Husserl nos ha dejado en una actitud (trascendental) desde la que se contempla un paisaje limpio de dudas, lleno de evidencias. Desde la actitud trascendental todo son evidencias fenomenológicas, todo son “fenómenos”. ¿Qué habría, pues, que poner entre paréntesis? ¿Qué tipo de paréntesis serían los que usásemos?

Evidentemente, el concepto de “epojé” deberá sufrir un ligero (aunque no por ello poco importante) cambio de sentido, tal que ya no suponga una suspensión permanente del juicio. Desde la actitud trascendental, es cierto, todo lo aprehendido es evidente, pero no es menos cierto que esta aprehensión metafísica del ente es parcial. Por ello, hemos de apartar de algún modo esas evidencias parciales, esas verdades incompletas, pero sin olvidar que son evidencias y verdades. No es, pues, esta nueva epojé (**epojé radical**), este nuevo poner entre paréntesis, una forma de poner en duda y suspender nuestro juicio sobre la veracidad de tales fenómenos, sino que lo que se pretende es simplemente apartarlos de nuestra mirada (puesto que conocemos sus limitaciones) para ver si hay algo no relativo que pueda evidenciarse desde esta actitud trascendental. Al igual que anteriormente apartamos de nuestra mirada todas las “cosas en sí” por no ser evidentes para ver si, tras esto, quedaba en pie alguna evidencia, ahora apartamos las evidencias “relativas” para ver si queda en pie alguna evidencia

“absoluta”, plenamente aprehendida, satisfactoria, universal, dada de una vez por todas y para siempre a la conciencia.

Así, trataremos de rebasar aquel conocimiento limitado de entes (Metafísica Trascendental Óptica) y alcanzar, si fuera posible, un conocimiento absoluto (ya no de entes): **Ontología Trascendental Pura**. Por esto decíamos al comienzo de este párrafo (en la nota a pie de página) que la Metafísica Trascendental que perseguimos no debe quedar presa en la criba construida por Kant utilizada para filtrar el conocimiento científico del conocimiento no científico. La metafísica que pretendemos construir, por proceder del camino fenomenológico y por no salirse de él en ningún momento, es una metafísica que se queda en el ámbito de la dación, de la aprehensión fenomenológica sin querer ir más allá (*metá*) de aquello que se presenta a una conciencia. Así, creemos que la crítica kantiana a la metafísica no nos afecta.

Veamos si ello es posible y cómo lo es.

## **§27. LA INTENCIONALIDAD CONCRETA: BASE DE LA METAFÍSICA TRASCENDENTAL HUSSERLIANA.**

Para que este nuevo paso de la fenomenología sea pura y genuinamente fenomenológico él mismo, debe tomar impulso única y exclusivamente de aquellos resultados que fueron obtenidos a través del camino fenomenológico-husserliano. Se hace, pues, necesario enumerar una vez más cuáles han sido esos resultados en los que aún estamos situados. En primer lugar, hemos rechazado todo lo no evidente alcanzando una actitud trascendental. Seguidamente, desde esta actitud trascendental se nos ha mostrado un mundo de evidencias indubitables (todo es “fenómeno”). Este conocimiento trascendental de lo real está constituido por tres elementos esenciales: el “objeto” que es aprehendido trascendentalmente (polo-objeto), el sujeto que, desde una

actitud trascendental aprehende dicho objeto (Ego trascendental o polo-subjetivo) y la intencionalidad o interdependencia inquebrantable entre sujeto y objeto trascendentales. Todo sujeto en actitud trascendental, pues, aprehende con apodíctica evidencia al objeto trascendental (“fenómeno”) que en ese acto esté siendo intencionado. Ahora bien, todo sujeto, por muy trascendental que sea la actitud en la que esté situado, no deja de ser un sujeto particular y concreto (recordemos que no es otro sino Husserl –y ahora nosotros con él- quien realiza el camino hacia una actitud trascendental) que aprehende la realidad desde **su** particular (aunque trascendental) y limitada perspectiva.

“El mundo es constantemente percibido de esta forma en nuestra vida en vela que es constantemente **la vida de cada cual**.”<sup>281</sup>

Ya hemos visto que esta perspectiva que nosotros hemos creído alcanzar con Husserl, siendo fuente de evidencias, no es universal sino parcial e incompleta. Cada subjetividad en actitud trascendental no percibe sino una parte del mundo quedando siempre “detrás” un horizonte inmenso por aprehender.

“(…) frente al “horizonte interno” un “horizonte externo”, precisamente en tanto que cosa de un campo de cosas; y esto remite en definitiva a todo “el mundo en tanto que mundo perceptivo” (...) “este grupo, en tanto que campo perceptual momentáneo, siempre tiene para nosotros el carácter de un *sector “del”* mundo, del universo de las cosas de posibles percepciones.”<sup>282</sup>

Por otra parte, el objeto así aprehendido (polo-objeto) muestra en actualidad una limitada faceta de sí mismo conservando una inconmensurable cantidad de potenciales facetas o, como Husserl las ha denominado en la cita anterior, “posibles percepciones” que constituyen aquel “horizonte externo”.

Por tanto, la intencionalidad que une a esos dos polos (subjetivo-yo y objetivo-fenómeno) debemos denominarla “**intencionalidad concreta**” por cuanto el sujeto y el objeto así unidos son elementos singulares y concretos. La intencionalidad concreta

---

<sup>281</sup> Husserl. Op. Cit. §47, pág. 165. / Trad. esp. pág. 171. Las negritas son nuestras.



sería, pues, la interconexión inviolable que une, en la actitud trascendental, el *ego cogito* con sus *cogitata qua cogitata*. De esa concreción de la intencionalidad, así como de la concreción de los polos de tal forma relacionados, es de donde proviene la relatividad, la parcialidad y la incompletud del conocimiento ontológico trascendental. Y es por esto que debemos superar esa actitud para alcanzar una nueva actitud (más radical, más en la raíz última de las cosas) y así aprehender algo apodíctica y universalmente.

### §28. DESPOLARIZACIÓN DEL SUJETO DE CONOCIMIENTO.

Hasta ahora, la relación intencional concreta me afectaba directamente pues yo mismo, el yo que hacía las epojés, era el polo subjetivo de la dación del fenómeno, yo mismo era el que me convertía en trascendental, yo mismo era quien me relacionaba intencionalmente con la realidad como fenómeno. Hasta ahora yo mismo era el *ego* del *ego cogito cogitata* estando, pues, inserto en la relación intencional con los “objetos”. Pero, ahora que pretendemos desechar ese conocimiento “trascendental óptico” por sernos insuficiente para nuestros propósitos, no podemos quedarnos como meros polos-yo de esa relación intencional concreta sino que tenemos que salirnos de ella y contemplarla desde el exterior como observadores ajenos a la misma. ¿En qué consiste y cómo es posible ese “salirse fuera” de la relación intencional concreta?

Es necesario adoptar una nueva actitud; en cuanto sujetos de conocimiento que somos debemos ampliar aún más nuestra mirada tal que sea posible abstraernos de la contemplación directa de fenómenos concretos (que es lo que hasta ahora nos hemos limitado a aprehender). Hasta el momento nosotros éramos unos sujetos que estaban situados, tras las sucesivas epojés, frente a “fenómenos”; por tanto, la fenomenología

<sup>282</sup> Idem.

permanecía en un plano inicial de su desarrollo en el que el estudioso lo que pretendía conocer era lo inmediatamente real, en el que el sujeto se enfrentaba directamente con “cosas”. Ahora bien, en cuanto filósofos, nosotros sabemos que cualquiera puede entrar en una relación intencional con la realidad y adoptar una actitud trascendental. Es más, todo sujeto es, sin saberlo, como ya vimos que Husserl afirmaba, trascendental. Por tanto, nosotros, al tiempo que adquirimos conciencia de nuestra propia trascendentalidad, también nos percatamos de la trascendentalidad del prójimo. Nosotros, en cuanto fenomenólogos comprometidos, somos conscientes de que otros sujetos se enfrentan (casi siempre sin saberlo ellos mismos, ya que no han realizado el auto-esclarecedor camino fenomenológico) al mundo como “fenómeno”; somos conscientes de que todo otro yo aparte del mío propio también es un polo-subjetivo intencionalmente relacionado con sus respectivos polos-objeto. De este modo, el camino fenomenológico no sólo nos permite hablar de lo inmediata y trascendentalmente aprehendido por nosotros, de las objetividades que se nos dan fenomenológicamente, sino que también podemos hablar, como de hecho hacemos constantemente, del propio proceso de aprehensión fenomenológica. Al igual que el lingüista usa el lenguaje, no para mencionar cosas, sino para hablar sobre el lenguaje mismo (tarea esta que se denomina meta-lingüística), del mismo modo el fenomenólogo puede usar su método, no para aprehender cosas (“fenómenos”), sino para aprehender la propia aprehensión fenomenológica que todo sujeto en actitud trascendental hace del mundo. A esta utilización de la fenomenología podríamos denominarla **meta-fenomenología**, base indiscutible de un conocimiento *meta-físico* (más allá del ente espacio-temporal concreto, más allá del fenómeno concreto).

Desde esta nueva actitud, pues, yo, el fenomenólogo que estudia la propia relación intencional sujeto-objeto (entendidos trascendentalmente) y no “fenómenos”

concretos, yo, digo, me he **despolarizado**, esto es, ya no estoy inmerso en ese plano inicial de la fenomenología en el que mi acción iba referida a objetos, sino que ahora mi acción va dirigida a estudiar precisamente la relación fenomenológica entre sujeto y “fenómeno”. Esta nueva actitud consiste, pues, en tomar distancia de la “cosa concreta” y tener como nuevo objeto de conocimiento una acción: la acción de un sujeto trascendental (que no soy yo) en cuanto intenciona cualquier objeto trascendental. Por supuesto, aun ahora, yo soy un sujeto concreto de conocimiento (jamás podría dejar de serlo) frente a un fenómeno, sólo que ahora soy un *sujeto trascendental puro* por cuanto mi objeto no es ya un fenómeno-cosa concreto sino la propia relación intencional fenomenológica. Esto nos salvaguarda de la crítica kantiana a todo lo “meta” ya que no carecemos ni aun en esta actitud radical de aprehensión de realidad, de objeto de conocimiento, de fenómeno en aparición. Ahora, tanto el polo-yo, como el polo-objeto, como la propia intencionalidad son, todos ellos, objetos de conocimiento para nosotros. Desde esta perspectiva es desde la que necesariamente debemos enfrentarnos al próximo y último paso de nuestra fenomenología: **la epojé de todo sujeto y objeto trascendentales.**

### **§29. LA EPOJÉ DE TODO SUJETO Y OBJETO TRASCENDENTALES: LA EPOJÉ RADICAL.**

Una vez que hemos sido capaces de desmarcarnos del acto intencional concreto y de observar dicho acto como nuestro nuevo objeto de estudio es cuando debemos comenzar a aplicar la epojé radical con ese matiz especial que antes señalábamos.

Hemos de recordar una vez más que el motivo que nos ha impulsado a tratar de abrir un nuevo sendero más allá de la fenomenología husserliana era precisamente el hecho de que aquel acto intencional al que nos llevaba estaba cargado de relatividad.

Esto es, la subjetividad que realizaba las sucesivas epojés fenomenológicas era, aun cuando alcanzara una actitud trascendental, una subjetividad particular y concreta (la de Husserl, la nuestra...) si bien carente ya de la carga psicológica propia de la actitud ingenuo-natural. Dicha subjetividad, ciertamente, aprehendía un mundo totalmente tal cual este es, aprehendía el mundo mismo liberado ya de todo prejuicio acríticamente admitido. Pero es precisamente la particularidad de esa subjetividad la que provocaba una ineludible parcialidad en su aprehensión de ese "mundo mismo". El hecho de ser este y no otro el sujeto que intencionaba los "fenómenos" condicionaba de por sí dicha aprehensión. Este condicionamiento subjetivo es el que provoca que la forma de tender (intencionalidad) hacia el "objeto" sea concreta y parcial, de tal manera que sólo es posible aprehender uno o varios aspectos de las "cosas" pero nunca las "cosas" en su totalidad.

Al mismo tiempo, hemos de reconocer, como ya quedó sentado en párrafos anteriores, que todo conocimiento ha de ser ejecutado por un sujeto que, a su vez, no puede ser sino particular, con lo que toda ontología que no sea pura, esto es, que verse sobre aspectos entitativos, es esencialmente incompleta ya que las aprehensiones de "objetos" son en todo momento parciales.

Dado que nuestro interés es alcanzar un conocimiento fenomenológico que supere esa incompletud, necesitamos apartar desde esta nueva actitud aquellos elementos que son el origen de esa relatividad. Y estos elementos son la particularidad propia de la subjetividad trascendental obtenida fenomenológicamente, así como la particularidad de la objetividad trascendental intencionada por ella. Sujeto y objeto trascendentales deber ser puestos entre paréntesis. ¿Qué queremos decir con ello?

Lo que tratamos de dejar claro en este punto es que al fenomenólogo posicionado en la actitud radical (sujeto trascendental puro) no le es indispensable, sino

más bien molesto, conocer quién es el sujeto que tiende trascendentalmente hacia los “objetos”, así como tampoco le importa qué “objeto” concretamente es el que está siendo aprehendido en cada acto intencional. Es evidente, puesto que así quedó mostrado en el transcurso del método fenomenológico, que hay al menos una subjetividad (la del que en cada caso realiza la epojé) y todo un mundo en aparición (*cogitata*); pero ahora no nos interesa centrarnos en quién sea ese sujeto ni en qué sea aquello que este aprehende, aunque, claro es, es necesario que haya alguien que aprehenda y algo que sea aprehendido. De ahí que esta epojé sea diferente de las anteriores, pues no suspende el juicio sobre la existencia de ambos polos (subjetivo y objetivo) sino que simplemente los pone entre paréntesis confiriéndoles así una especie de anonimato y olvidando la identidad concreta de estos.

En todo acto intencional concreto hay, obviamente, dos polos, pero dada la particularidad de ellos y la relatividad que de ahí se deriva, no nos interesa ahora centrarnos en ellos, sino más bien apartarlos de nuestra mirada. Más bien, pues, que poner a sujeto trascendental y objeto trascendental entre paréntesis, lo que hemos hecho es poner entre paréntesis la particularidad propia de esa subjetividad y de esa objetividad. Al querer acceder a una evidencia apodíctica, nos vemos obligados a apartar de nuestra mirada toda relatividad (incluso aquellas evidencias parciales obtenidas por Husserl) de modo que analicemos, si queda algo no relativo, qué es lo que nos resta. Por tanto, no tenemos más remedio que aplicar esta nueva epojé que pretende llegar a la raíz última de lo real: la **epojé radical**.

Frente al acto intencional concreto, el fenomenólogo en actitud radical se encuentra con que un sujeto (no le importa quién) está en relación intencional con un objeto-fenómeno (no importa cuál). No nos importa qué sea lo que se presenta ni a quién.

¿Qué, pues, nos resta tras dejar a un lado tales evidencias parciales obtenidas por Husserl?

### §30. EL RESIDUO DE LA REDUCCIÓN ÚLTIMA: LA INTENCIONALIDAD EN SENTIDO GENERAL.

La dificultad de adoptar la actitud radical que nosotros proponemos es que el fenomenólogo debe simultanear la actitud natural, la trascendental (que se abre paso ya de por sí con dificultad confiriendo a cada cosa el status de “fenómeno”) y, ahora, se le exige que, prácticamente, se salga de sí mismo para autocontemplarse en su relación intencional con los “fenómenos” tal que se vea a sí mismo en actitud trascendental. Ciertamente no es fácil, más bien imposible, salirse de uno mismo, pero no se exige exactamente esto, sino que lo que se exige es que el fenomenólogo sea capaz de olvidar por un instante que es él quien contempla la realidad trascendentalmente, de modo que haga el experimento mental de sustituirse a sí mismo por cualquier otro sujeto posible y anónimo. Esto es, imaginémonos a cualquiera en actitud trascendental en un acto intencional cualquiera frente a un objeto cualquiera, tal como nosotros estábamos hasta el momento.

Si todo acto de aprehensión posee un polo-subjetivo y un polo-objetivo más la intencionalidad que los une, en el momento en que apartemos ambos polos de nuestra mirada tan sólo quedará ante nosotros la intencionalidad. Ciertamente, la intencionalidad no es propiamente lo que podría denominarse una “cosa”, sino que más bien es una **acción**: la acción de “tender hacia” del sujeto para con el objeto y del objeto para con el sujeto. Anteriormente, cuando sujeto y objeto estaban bien definidos, la intencionalidad que los unía no podía ser sino concreta (y así la denominamos unas páginas atrás); pero ahora que sujeto y objeto no están definidos concretamente sino que

han sido ignorados mediante la epojé radical, la intencionalidad que une a esos sujeto y objeto cualesquiera deja de ser concreta.

Plásticamente podemos imaginarnos la intencionalidad como una línea bipolar (al modo del signo conectivo bicondicional de la lógica proposicional) que une dos polos cada uno de los cuales no es posible sin el otro (ej.:  $S \leftrightarrow F$ , tal que “S”= sujeto concreto y “F”= fenómeno particular). En tal caso, si S y F son puestos entre paréntesis ( $[ X ] \leftrightarrow [ X ]$ ) el resultado obtenido es esa misma relación bicondicional ya no referida a un “S” concreto o a un “F” particular, sino referida a todo “S” y “F” posibles.

La intencionalidad así percibida, esto es, radicalmente, es una **acción de tender hacia**, como lo era antes, pero ya no es algo concreto sino **general**. Esa línea bipolar ya no une a un sujeto y a un objeto concretos sino a cualesquiera sujeto y objeto posibles en cualquier tiempo posible: es la **intencionalidad en sentido general** (también puede denominarse **intencionalidad pura** por cuanto es el objeto de la Ontología Trascendental Pura.

¿Qué indica esta intencionalidad que no une a ningún sujeto ni objeto concretos?

Desde la actitud trascendental, punto de partida de esta reducción fenomenológica radical, el sujeto, al expresar su posición en aquel acto intencional concreto, seguía la dirección que le marcaba su propio “tender hacia” tal que afirmaba: yo “**aprehendo**” y, seguidamente, añadía el complemento directo: “tal fenómeno”. Así la aprehensión trascendental era concreta pues iba dirigida o tendía hacia un fenómeno “tal” concreto. Del mismo modo, también sucede a la inversa; cuando, sin hacer la epojé que ahora pretendíamos, observamos un acto intencional concreto, nos percatamos de que siempre se trata de un “objeto” que “**se da**” a un sujeto siempre también concreto. De esta forma, la intencionalidad, siendo un concepto muy importante en fenomenología, era siempre vista como un puente, lugar de mero paso, desde el sujeto

hacia el objeto *dado* o desde el objeto hacia el sujeto que lo *aprehende*. La Ontología Trascendental cuando analizaba el “aprehender” del sujeto o el “darse” del objeto sólo lo hacía como camino para establecer hasta qué punto es conocido el objeto por el sujeto, esto es, su meta estaba situada en el ente (o fenómeno) y no en el acto mismo que unía a sujeto y objeto.

Ahora que el ente está puesto entre paréntesis, así como la identidad de la subjetividad que lo aprehende, nos encontramos frente a frente con la **intencionalidad general**. Al obviar esos dos polos fenomenológicamente reducidos nos centramos en el acto mismo que la intencionalidad implica; cualquier acto intencional concreto, tras las reducciones, al convertirse en un *acto intencional general* quedaría del siguiente modo expresado: “(algo) *se da [o, se aparece] (a alguien)*” o, igualmente, “(alguien) *aprehende (algo)*”. Lo interesante no es, pues, el alguien o el algo que participan en ese acto, sino el acto mismo: el “**DARSE**” [APARECER] o el “**APREHENDER**”. Ambos no son sino caras de una misma moneda, son el mismo acto, sólo que, dependiendo del sentido en el que se analice la acción bipolar de la intencionalidad general, nos mostrará uno u otro aspecto de dicho acto.

### §31. INTERPRETACIÓN DE DICHA INTENCIONALIDAD: EL “HABER”.

El método fenomenológico, llevado a sus consecuencias últimas (al menos, las últimas a las que nosotros hemos sido capaces de llegar), nos ha dejado situados, no frente a uno o varios entes (cual hizo ya la Metafísica Trascendental Óptica de Husserl), sino hacia algo que, sin ser ente, se nos muestra fenoménica y radicalmente: *la acción misma del darse y, consecuentemente, del aprehender propias de todo acto intencional*. O, lo que es lo mismo, la intencionalidad general. Recordemos que la fenomenología ya



había propiciado con las sucesivas epojés realizadas el paso de la **apariencia** a la **aparición**. Kant relegó los fenómenos a simples apariencias tras las cuales siempre se ocultaba aquella realidad en sí inalcanzable cognoscitivamente por definición. Sólo podría “alcanzarse” esa realidad en sí de forma negativa, esto es, como *lo que no se da*; sin embargo, en tanto que no se da y, por ello, en tanto que no poseemos evidencia alguna que nos la muestre, esa realidad en sí no es más que un prejuicio a eliminar. Y es esto precisamente lo que la fenomenología hizo (eliminar tal prejuicio) dándole con ello un giro radical al concepto de “fenómeno” tal que ya no es la apariencia de lo en sí oculto, sino la **aparición** de la cosa misma. La realidad misma, decíamos, no consiste sino en aparecer o darse a una conciencia. Ahora, sin embargo, hemos conseguido pasar de la realidad como aparición a *la realidad como APARECER*.

Cuando hablábamos de “aparición” siempre hacíamos referencia a un ente o fenómeno concreto (en ese sentido especial) cuyo ser consistía en darse a una conciencia la cual lo intuía con evidencia: acto intencional concreto en el que se da la cosa misma. Ahora, al haber aplicado sobre este acto la epojé radical, la aparición de un ente concreto a una conciencia concreta queda *reducida* al mero acto intencional general. De este modo, aquel acto intencional concreto que unía a sujeto y complemento directo, al verse privado de tales polos, queda reducido al mero acto en general: pasamos de la aparición del algo a alguien, al mero “*hecho de aparecer*”.

Ciertamente que siempre es *algo* lo que “aparece” y siempre es *a alguien* a quien se aparece, pero ahora nuestra atención debe quedar fijada en el hecho del aparecer mismo (hecho este el cual también se nos aparece especulativa o meta-físicamente) para ver qué consecuencias podemos derivar de ello.

## Γ. DEL “APARECER” AL “HABER”.

Una vez hemos llegado a situarnos frente al aparecer mismo, una vez lo hemos intuido con la nitidez de la evidencia, podemos afirmar que “HAY APARECER” (no importa *de qué* ni tampoco *a quién* se aparece). Esto es, “HAY actividad intencional general” o, lo que es lo mismo, “HAY DACIÓN”. Siempre que hay dación, manifestación, aparecer o aprehensión es claro que son “de algo”, pero nosotros nos quedamos en esta ocasión con el simple pero esencial hecho de aparecer, de aprehender, de darse... lo que sea que se dé.

Cuando hemos adoptado esta nueva actitud desde la que podemos aprehender el hecho mismo del aprehender, desde la que se nos aparece el hecho mismo del aparecer, en ese momento *nos hacemos del todo y para siempre conscientes de que la realidad, el mundo, en cualquiera de sus manifestaciones o apareceres concretos que ahora obviamos, está ahí, que lo hay*. Este hecho de aparecer el mundo (sin querer centrarnos en ninguna de sus manifestaciones concretas), de aparecer el propio aparecer del mundo a nuestras conciencias en actitud metafísica, es lo que nos permite aprehender fenomenológicamente el hecho de **HABER REALIDAD**<sup>283</sup>.

Sólo por un “error” casi inevitable hemos colocado el término “realidad” tras el de “Haber” ya que cuando “Hay” siempre hay “algo” pero, por haber puesto ese “algo” entre paréntesis y centrarnos en el simple y puro Haber (derivado del Aparecer), le hemos colocado su complemento directo del modo más general y menos concreto posible: “realidad” (que se refiere a cualquier cosa sin centrarse concretamente en ninguna). No obstante, si queremos hablar con precisión, tras la epojé radical nos hemos percatado de que “Hay un aparecer”, y, por lo tanto, de que HAY (**HABER**).

---

<sup>283</sup> Ya Basave hace más de 20 años desarrolló su “Teoría de la Habencia” (*Tratado de metafísica. Teoría de la Habencia*, ed. Limusa, México, 1982) en cuyo núcleo se encontraba precisamente el concepto “Habencia”, palabra sustantivada del verbo haber, cuyo sentido etimológico consiste en designar “todo

## 2. EL HABER COMO ACTIVIDAD (NO HIPÓSTASIS VERBAL).

La intencionalidad, incluso en su versión concreta, no es una “cosa”, no es un ente, sino una acción tanto del ente-objeto (darse o aparecer) como del ente-sujeto (aprehender); de tal modo que toda intencionalidad no es más que el acto ineludible que en todo momento une a sujeto y objeto. No puede uno zafarse nunca de la aprehensión de cosas, así como ninguna cosa puede dejar de aparecer (bien sea como aparición actual, bien como aparición posible). Así, todo sujeto en tanto que sujeto y todo objeto en cuanto tal se relacionan activamente entre sí de tal forma que no se entendería el uno sin el otro. La intencionalidad, pues, es la **acción** recíproca que caracteriza a todo sujeto y objeto esencialmente.

Teniendo esto presente, demos un paso más y situémonos en la actitud en la que la epojé radical nos ha dejado. Volvamos a situarnos frente a la intencionalidad general. Esta, pese a no unir a ningún sujeto y objeto concretos, no es más que la generalización abstracta de aquella acción concreta sólo que ahora nuestra mirada se centra, más que en aquello (sujeto y objeto) que une, en el acto mismo de unir; ahora nos centramos, más que en qué conocimiento obtenemos de un fenómeno tal concreto, en el mismo aprehender-presentarse cualquier fenómeno. Así, nos hallamos ante una acción propia de todo sujeto concreto y de todo objeto concreto pero, sin ocuparnos de cuáles sean estos, tan sólo nos preocupa ahora la acción misma. No es, pues, la intencionalidad en general algo abstracto en el sentido de abstraído de la concreta relación intencional tal que esa acción ha sido generalizada por nosotros para estudiarla por separado respecto de sus polos. La intencionalidad en general podría ser redefinida como la abstracción de

---

cuanto hay, hubo y habrá”. En el próximo punto explicaremos por qué no hemos tomado este término de Basave tal cual él nos lo ofrece.

toda intencionalidad tal que se nos muestre el mostrarse mismo, tal que se aparezca el propio aparecer de las cosas (sean estas cuales sean).

Así, al igual que todo acto intencional concreto es eso, un acto, del mismo modo la intencionalidad general es el acto mismo extraído de toda relación concreta entre los polos subjetivo y objetivo; es la actividad de cualesquiera sujeto y objeto posibles (todo sujeto *aprehende* algo; todo objeto *se da* a alguien). Como hemos visto, de este “darse” o “aprehender” puede derivarse el “Haber” tal que sea evidente que, puesto que hay dación o aprehensión, Hay.

Pese a la sustantivación del verbo haber, cuando afirmamos “el Haber” no estamos realizando una hipóstasis de un verbo tal que estemos inventando un nuevo ente o súper ente del que tengamos una supuesta evidencia. El Haber no es ninguna “cosa”, no es ninguna entidad, sino la actividad que toda entidad actual o posible realiza. Al igual que aquella doble actividad *darse-aprehender* de la que procede el Haber era evidente tras la epojé de sus polos, de la misma forma el Haber posee necesariamente sus propios polos también aquí entre paréntesis. Siempre que hay una dación es dación de algo a alguien, pero el darse es la actividad que une esos polos los cuales, en este punto de nuestra investigación, no nos interesan. Así, siempre que Hay, *hay algo* y, más aún, *hay algo para alguien*. Precisamente por proceder el Haber de una relación intencional bipolar en la que es imprescindible una subjetividad, el Haber no se daría si no existiese un sujeto al que darse, así como si no hubiese un objeto que se apareciera. Por ello, el Haber es también una acción bipolar obtenida directamente de la intencionalidad general, que apunta forzosamente a una entidad-sujeto y a una entidad-objeto, pero las cuales han sido apartadas por la epojé radical para centrarnos en la pura actividad general que todo ente ha de realizar: “Haberse”.

En resumen, el Haber no es un ente (así como tampoco lo es el Ser o el Existir) sino la actividad que todo ente ha de realizar, actividad esta que puede ser fenomenológicamente captada.

Con esta definición de “Haber” creemos haber contestado suficientemente a la crítica que Pedro M. Hurtado Valero, en su Tractatus Philosophiae Vulgaris, hace a toda metafísica del ser o del haber. Hurtado Valero afirma:

“No puede hablarse del *haber* en sí mismo, sino del ‘*haber a*’ o del ‘*haber b*’ ... HAY es, por tanto, dentro del lenguaje corriente, un mero *functor*... podría formarse la idea de un *haber* absoluto y eterno, transcendente a los *haberes* singulares... El vocablo “hay” designa *haber*, pero el *haber* no es algo que haya –no es realidad-...”<sup>284</sup>

Hurtado Valero tiene razón en sus afirmaciones, y es por eso mismo por lo que nosotros no consideramos el “Haber” como una cosa o un ente absoluto, independiente de los entes o daciones particulares, transcendente al-mundo concreto que nos rodea. El Haber no es más que el resultado de centrar nuestra atención en el acto que todo ente sin excepción realiza, a saber, haberse en el mundo. Este hecho de haber entes en lugar de no haberlos (o sea, en lugar de “haber nada” –lo cual es imposible como bien indicó Parménides- y como posteriormente desarrolló Heidegger en su ya citada obra ¿Qué es Filosofía?) sólo es rigurosamente aprehensible a través de la ontología trascendental pura basada en la fenomenología husserliana. Precisamente por nuestro deseo de poner de manifiesto el carácter activo del Haber, no hemos creído apropiado usar el término basaviano de “Habencia” ya que esta, aun quedando claramente establecida por el profesor Basave como “urdimbre omnienglobante” de entes, puede prestarse con facilidad a ser tomada como una hipóstasis verbal. El concepto “Haber”, por mantener su forma infinitiva, parece indicar con mayor claridad que es una acción de todo ente y no un ente él mismo.

<sup>284</sup> Hurtado Valero, *Tractatus Philosophiae vulgaris*, Ed. Casapalma, Málaga, 1996. Pág. 73.

### 3. EL HABER COMO EVIDENCIA APODÍCTICA.

Desde la actitud trascendental-óptica de la fenomenología husserliana se presentaban ante nuestra mirada evidencias sobre aspectos esenciales de los entes-fenómenos así como también sobre aspectos accidentales de los mismos.

La fenomenología, en los límites en los que Husserl la construyó y aplicó, es una ciencia descriptiva de tal forma que es capaz de aprehender las esencias de las cosas mismas que están incluidas en cada vivencia, en cada acto intencional.

“Es claro que la fenomenología pertenece a las disciplinas eidético-concretas. Su campo lo forman *esencias de vivencias* y estas no son *abstracta, sino concreta*.”<sup>285</sup>

Por supuesto que también o, mejor, al tiempo que captamos la esencia de las cosas percibimos todos aquellos aspectos que constituyen esa cosa-fenómeno, aspectos que tradicionalmente se han denominado accidentes.

Ahora bien, el propio Husserl reconoce que toda captación fenomenológica de esencias (y, añadimos nosotros, de accidentes) es siempre concreta (tal y como queda de manifiesto en la cita anterior). Además, toda aprehensión fenomenológica, como ya vimos, está inscrita en un mar de horizontes que la limitan (Husserl en *Ideas*, Tomo I, §82, pág. 194 habla del “Triple horizonte de las vivencias” [*Der dreifache Erlebnishorizont*]<sup>286</sup>).

Por tanto, este tipo de conocimiento descriptivo fenomenológico que construye Husserl es siempre concreto y, por ello, relativo y limitado. No obstante, también es verdadero, evidente y cierto dicho conocimiento por cuanto es fruto de las reducciones que han ido eliminando todo rastro de dubitabilidad del horizonte de dación.

<sup>285</sup> Husserl, *Huss.*, B.III/1, *Ideen...*, §73, pág. 153. / Trad. esp. *Ideas*, Tomo I, §73, pág. 163.

<sup>286</sup> Husserl, *Huss.*, B.III/1, *Ideen...*, §82, pág. 184

Queda, pues, patente que no puede obtenerse un conocimiento apodíctico ni sobre esencias ni, por supuesto, sobre accidentes, por muy exhaustiva que sea la aprehensión fenomenológica que se ponga en práctica.

Sin embargo, al eliminar esa concreción propia de la fenomenología husserliana, al aplicar esa epojé radical que nos ha permitido dar el salto a un nuevo ámbito de aprehensión fenomenológica el tipo de evidencia que obtenemos, así como el objeto que se nos muestra es completamente distinto.

Cuando el “objeto” que protagoniza cada vivencia es concreto está rodeado, al menos, por el “*horizonte del antes*” [*Horizont des Vorhin*]<sup>287</sup> que lo constituyen todas las apariciones que dicho objeto ofreció en el pasado a quienes lo vivenciaran; por otro lado, dicho objeto está enmarcado, hacia adelante, por el “*horizonte del después*” [*Horizont des Nachher*]<sup>288</sup> que son las daciones futuras que potencialmente dicho objeto es capaz de ofrecer a cualquier conciencia que lo vivencie y, por último, un *horizonte actual* en el que se inscriben todos aquellos aspectos ahora no vivenciados pero que, por pertenecer al objeto, son aprehensibles o lo han sido en cualquier otro tiempo. De esta forma, cada objeto intencionalmente vivenciado aparece envuelto por un montón de tinieblas que sólo el tiempo podrá despejar en parte. A cada nuevo momento las vivencias futuras se hacen presentes y esclarecen las tinieblas del *horizonte del después* con la consiguiente pérdida de las que, hasta ahora, eran vivencias actuales que pasan a difuminarse en el *horizonte del antes*.

No es posible, por tanto, un total esclarecimiento de un objeto concreto por muy estricto que sea el análisis fenomenológico que de este se haga. No puede obtenerse por la vía de la Metafísica Trascendental Óptica la evidencia apodíctica que buscamos.

---

<sup>287</sup> Idem.

<sup>288</sup> Idem.

Pero, como decíamos, la Ontología Trascendental pura, al eliminar la concreción de los polos que intervienen en toda vivencia, despeja la relatividad y nos sitúa ante un objeto nuevo (el Haber) tal que no podemos obtener de él sino una evidencia carente de toda relatividad, esto es, apodíctica. ¿Cómo es esto posible?

Cuando poníamos entre paréntesis tanto al polo-subjetivo como al polo-objetivo no los eliminábamos, sino que simplemente apartábamos de nuestra mirada su concreción quedándonos tan sólo con la dación-aprehensión general propia de toda vivencia. Al eliminar todos los aspectos concretos de la vivencia y centrarnos tan sólo en la *vivencia misma* apartamos simultáneamente todo horizonte ya que, al desaparecer tanto el sujeto como el objeto concretos, también desaparecen para nosotros las coordenadas temporales en las que estos están insertos. No hay, desde la perspectiva metafísica en la que nos ha situado la fenomenología, un antes ni un después; ni siquiera habría un ahora, puesto que estas coordenadas temporales son siempre propias de elementos concretos. Ahora, puesto que no hablamos de ningún elemento concreto, tampoco hablamos de ningún momento concreto.

Desde esta nueva perspectiva tan sólo tenemos como objeto de conocimiento la vivencia en general, esto es, todo darse o aprehender real o posible, en definitiva, el Haber. Toda vivencia, en cuanto vivencia de algo (no importa qué sea) para alguien (no importa quién sea), es idéntica a las demás en todo tiempo y lugar. La estructura general de la vivencia, esto es, la intencionalidad general no se ve afectada por el tiempo ni el lugar en donde esta se concrete en una vivencia concreta, o sea, en un acto intencional concreto. Por lo tanto, al observar nuestro objeto de conocimiento metafísico, en cuanto es intemporal, carece de horizontes: ni la intencionalidad general se pudo mostrar de forma distinta en el pasado, ni podrá hacerlo en el futuro. Así, puesto que hemos alcanzado dicha intencionalidad general con evidencia fenomenológica, y teniendo en



cuenta la ausencia de horizontes limitadores, esta evidencia se hace incorruptible respecto de la duda y, por tanto, apodíctica.

El hecho de *haber* dación, o lo que es lo mismo, el hecho de *haber* aprehensión, son evidenciados con la máxima de las seguridades ya que es apodícticamente evidente que *hay* dación y aprehensión. Si de esta evidencia apodíctica se deriva deductivamente que *hay* realidad (**Haber**) entonces parece que también este Haber es, hasta donde somos capaces de comprender, apodícticamente evidente. El hecho de haber realidad, derivado de la acción que se ha de producir indefectiblemente en todo acto intencional, se nos muestra con absoluta certeza.

#### 4. EL HABER COMO VERDAD COMPLETA Y CARENTE DE TODA RELATIVIDAD.

No hay duda de que, puesto que la evidencia que hemos alcanzado sobre el Haber parece ser apodíctica, no cabe en el conocimiento de dicho Haber relatividad alguna. Dado que el objeto de estudio que se presenta desde la actitud radical carece por completo de notas limitadoras, esto es, dado que el Haber es una actividad máximamente general y que sus concreciones han sido apartadas fenomenológicamente, no es posible que existan aspectos concretos que se escapen a nuestro análisis. En tanto todos los elementos concretos en cuanto tales han sido eliminados del espectro de actuación fenomenológica, en esa medida el objeto de estudio resultante se aparece sin ocultar aspectos, sin dobleces, sin sombras, sino todo entero y de una vez ante los ojos del observador en actitud radical.

El Haber no puede ocultarnos ninguna de sus facetas porque no posee sino una sola faceta, es más, él mismo no consiste sino en ser una faceta de todo lo real, a saber: **la faceta existencial.**

Todo ente concreto, bien tomado este “ente” como esencia, bien considerando “ente” a cualquiera de los atributos o accidentes existentes por doquier en la realidad, en cuanto ente fenomenológico (esto es, en cuanto forzosamente aprehensible) posee sus propias características, sus propios aspectos, unos mostrados ya y otros no; y, por tanto, se aparece con pliegues y oscuridades siendo por ello sólo parcialmente aprehendido. El Haber, sin embargo, es aquello que resulta de apartar todas esas parcialidades de modo que nos resta tan sólo una faceta de todo “ente” (tomado en ese sentido general que abarca tanto las esencias como los accidentes). Toda esencia o todo accidente, sean estos cuales sean, son “fenómenos”, esto es, entran o pueden entrar a participar en un acto intencional cualquiera con lo que, si aplicamos nuestra propia epojé radical, se deduce que, pese a todas las inseguridades que quedan tras la aprehensión fenomenológica de los mismos, al menos es segura una cosa: *que los hay*; no importa el *modo* como sea que los haya, pero es seguro el *hecho* de que los hay.

Este *hecho de haber realidad* que emana de todos y cada uno de los actos intencionales concretos con la misma fuerza es algo que es aprehendido de una vez por todas cada vez que se realiza la epojé radical. La relatividad, la incompletud o la parcialidad son notas que caracterizan forzosamente toda aprehensión en la que nuestra mirada se centre en *modos de ser o haber realidad* ya que estos modos son cambiantes, múltiples, finitos, temporales, perecederos... No hay perspectiva capaz de aglutinarlos todos, bajo todos sus aspectos y de una vez para siempre. Sin embargo, no hay sino absoluta seguridad, completud y universalidad necesaria en la aprehensión del único y simplísimo *hecho de ser o haber realidad*; hecho este que se desprende de los modos concretos de ser, pero que no por ello se contamina de su parcialidad y relatividad.

En resumen, *que hay realidad* es apodícticamente evidente, pero *cómo es esa realidad* es sólo parcialmente evidente ya que sólo puedo saber que es como yo la percibo, pero no puede saberse si *sólo* es como yo la percibo.

## 5. EL “SUJETO” ELÍPTICO DEL HABER.

En primer lugar, hemos de aclarar que no se habla aquí de “sujeto” en el sentido de aquel que aprehende el Haber o que lo capta trascendentalmente, es decir, no estamos hablando del polo-Yo que somos todos nosotros en actitud radical cuando “contemplamos” con tal evidencia al Haber mismo (sujeto trascendental puro). El concepto de “sujeto” al que en este punto se hace referencia no es otro que el meramente lingüístico, es decir, aquel elemento de toda oración que realiza el acto referido por el verbo.

Cuando afirmamos “que Hay” o “Haber”, inmediatamente surge en la mente del receptor la pregunta sobre **qué** o **quién** realiza la acción de “Haber”. Puede que el lector, llegados a este punto de nuestro estudio, no necesite mayor aclaración sobre este asunto pues ya puede haber quedado indirectamente resuelto en páginas anteriores. No obstante, nos es muy necesario dejarlo explícitamente aclarado para una posterior utilización en la próxima parte de este trabajo.

Parece evidente que un concepto tan general como lo es el “Haber” no puede tener un sujeto concreto y, sin embargo, el Haber, como todo verbo, implica una acción la cual ha de ser realizada por algo o alguien. Pero, por otra parte, hemos visto que lingüísticamente el verbo haber es impersonal, esto es, carece de sujeto. Como hemos repetido una y otra vez, el Haber es el resultado de aplicar la epojé radicalmente en cualquier acto intencional de modo que sean apartados para nosotros tanto el polo-subjetivo como el polo-objetivo. Con ello habíamos eliminado todo el contenido entitativo de dicho acto intencional quedándonos tan sólo con el contenido ontológico

puro: Hay dación, Hay aprehensión... Hay: Haber. ¿Qué o quién es, pues, lo que Hay? Nada en concreto o, quizás, todo en general. Hacerse esta pregunta sobre qué o quién realiza la acción del Haber no es sino volver a la actitud trascendental propia de la Metafísica Trascendental Óptica que siempre trata con entes, ya que entes son los que realizan cualquier acto señalado por un verbo. No podemos, por tanto, pensar que sólo exista un ente o un grupo de entes concretos que sean los que realicen la acción de “haberse” en el mundo.

Precisamente, puesto que el Haber es el resultado del análisis radical de cualquier acto intencional concreto, el Haber es el verbo que señala la acción más general que pueda existir, esto es, “Haberse” es una acción que realiza todo ente (real o imaginario, posible o pasado...) por el mero hecho de realizar cualquier otra acción aprehendida o aprehensible en cualquier momento y lugar. El Haber es la única actividad compartida idénticamente por todos y cada uno de los entes, por todos y cada uno de los “fenómenos”. No hay, pues, un sujeto concreto que realice la acción de “haberse en el mundo”, sino que todo ente (esencia, atributo, partícula o galaxia) realiza con absoluta identidad respecto al resto de entes tal acción universal y apodícticamente evidente: Haber.

Por tanto, al proclamar que el Haber es una verdad absoluta, apodíctica, no podemos situarle un sujeto propio, sino que hemos de dejar sin aclaración qué ente sea el sujeto de la acción “Haber” pues es un concepto que ha surgido precisamente de apartar de nuestra mirada aquellos elementos concretos que participaban de cualquier aprehensión-dación. Pero ha de recordarse que nuestra epojé radical no eliminaba tales polos particulares propios del acto intencional como si fuesen dudosos, sino que simplemente desviaba nuestra atención desde ellos (concretos) hasta lo más general para así centrarnos en la intencionalidad general. También quedó aclarado que sin la

existencia de esos elementos concretos no habría dación ni aprehensión posibles, con lo que tampoco podríamos haber obtenido conclusiones metafísicas. Esto es, sin la evidencia particular de los polos concretos no habría evidencia apodíctica del Haber, pero si centrásemos nuestra mirada en tales polos en cuanto concretos, tampoco alcanzaríamos tal evidencia apodíctica. Fue, pues, necesario considerar tales polos (subjetivo y objetivo) como **elípticos**, esto es, como existentes pero no presentes (que no aparecen en esa dación general del Haber) para así esclarecer máximamente nuestra aprehensión del Haber mismo. De tal modo, el ente que realiza en cada caso el Haber y del que nosotros, al aprehender su propio darse del modo más general posible, hemos obtenido la evidencia del Haber, es un ente elíptico, un ente oculto pero que sustenta en cada caso tal acción. Cuando mencionamos “Haber” no nos referimos a “este ente es el Haber”, ni tampoco queremos decir “este puñado de entes son el Haber”, sino que decimos: “todo ente *se habe* en el mundo”, o “Hay mundo de entes”, “de cualesquiera entes posibles o actuales”.

En conclusión, el sujeto del Haber ha de quedar en todo momento elíptico puesto que ningún ente puede atribuirse el ser él el propietario de tal acción en exclusividad; a menos que se atribuya un ente concreto como mero ejemplo aclarativo del concepto Haber (Ej: “el pájaro se habe en el mundo”, “Hay pájaros”, “Hay mundo”) y, en tal caso, ese ente no sería propiamente sujeto, sino predicado.

Si nos fijamos en el último de los ejemplos, “Hay mundo”, nos percataremos de que “mundo” nada añade al verbo pues “mundo” no es otra cosa que el concepto más general que poseemos (junto con “realidad”) para señalar la totalidad de lo existente, la totalidad de los entes, sin recaer sobre ningún ente concreto. Así, “Hay mundo” señala directamente, no a un ente, sino al Haber mismo, el cual es una acción, tampoco de un

ente concreto, sino de todo ente en cuanto ente, esto es, en cuanto es o se hace en el mundo.

## 6. LA APREHENSIBILIDAD DEL HABER.

Recordemos las conclusiones de la filosofía kantiana sobre la imposibilidad de que el conocimiento metafísico alcanzase la categoría de científico debido a la extrañeza de su objeto propio respecto del mundo fenoménico, el cual es el objeto propio de la ciencia.

“La *metafísica*, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos, (...), no ha tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia.”<sup>289</sup>

Pues bien, nosotros creemos que el esfuerzo realizado por Husserl y con el que nosotros mismos estamos colaborando en la medida de nuestras fuerzas nos permite argumentar en contra del maestro Kant.

No es nuestra intención rebatir las condiciones de aprehensibilidad fenoménica que Kant impuso para todo conocimiento con pretensiones de científicidad. Muy al contrario, si alguien se salta tales condiciones forzosamente cae en el ámbito de lo incommunicable, de lo irrepitable, de lo místico... ámbitos estos propios también de los seres humanos, pero no cuando intentan hacer ciencia. Sin embargo, pese a reafirmar los límites que Kant le impuso a la razón para alcanzar la categoría de “científica”, nosotros creemos que el maestro alemán no supo que dentro de tales límites, cumpliendo sus condiciones, también podría habitar la Metafísica (tanto la Metafísica Trascendental Óptica como la Ontológica). El error de Kant consistió en creer que sólo pueden existir aprehensiones referentes a objetos concretos, esto es, a fenómenos que lo son de entes, y

---

<sup>289</sup> Kant, K.R.V., prólogo a la 2ª edición, B XIV, pág. 19.

no advirtió que, siempre a partir de tales fenómenos ónticos, podemos alcanzar aprehensiones más generales y tanto o más evidentes que aquellas anteriores.

Como hemos visto, de cada dación-aprehensión particular, de cada fenómeno óntico, puede obtenerse, realizando la oportuna reducción radical de sus polos, una aprehensión que rebase el ámbito de tales *onta* espacio-temporales y que alcance el ámbito de lo metafísico. Con la aprehensión de la intencionalidad en sentido general, la cual nos lleva a la aprehensión fenomenológica del Haber, estamos incorporando al ámbito fenoménico aspectos no ónticos, sino propios de la ontología que nosotros estamos intentando delimitar. De tal modo que surge para nosotros un nuevo y más amplio concepto de “fenómeno” tal que ahora es todo aquello que puede darse-aprehenderse sea ente o no. No podemos, no obstante, olvidar que, pese a que la dación-aprehensión del Haber no es óntica, esta surge necesariamente a partir de un acto intencional (en principio, concreto) con lo que los entes, aunque elípticos y apartados, siguen estando ahí. No habría intencionalidad general alguna si no hubiera intencionalidad concreta; no habría captación del Haber, si no la hubiera previamente de entes. No estamos, por tanto, defendiendo la posibilidad de aprehender fenomenológicamente cualquier “cosa” completamente despegada de lo óntico, cualquier fantasmagoría o fantasía y convertirla así en científica. Muy al contrario, lo que defendemos es que el objeto de la Ontología Trascendental Pura, el Haber, es un objeto que, por su dependencia infranqueable del ámbito de lo óntico, permite a tal disciplina acceder a la categoría de científica. Además, es claro que, partiendo de entes y sin abandonar la vía fenomenológica, el Haber pertenece de suyo al ámbito de lo fenoménico, de la objetividad kantiana, de la cosa misma husserliana. La Ontología Trascendental Pura, no sólo puede considerarse científica, sino que, por ser apodíctica la

evidencia a la que nos asoma, podría considerarse *proté philosophia* o sabiduría primera.

Quedarían así, no eliminados, sino ampliados aquellos muros en los que Kant encerró a la ciencia y con los que la protegió estoicamente del acecho de la Metafísica. Ahora se ha mostrado la posibilidad de aprehender realidades, percibirlas fenoménicamente, sin que estas sean propiamente entes; y, con ello, también se ha mostrado que la Metafísica puede seguir el seguro camino de la ciencia en tanto siga el seguro camino de la aprehensión fenomenológica trascendental<sup>290</sup>.

---

<sup>290</sup> Precisamente por querer nosotros seguir el seguro camino de la ciencia nos debemos desmarcar, por muy cercanos que sus pensamientos puedan parecer a los nuestros, de la filosofía de A. Basave, ya que esta no pone a la Habencia como fundamento último de todo, ni como verdad última, sino que la hace depender de un "Ser Absoluto" en el 2º de sus principios metafísicos de la habencia (el Principio de participación). Y es que Basave pertenece a una rama cristiana de la filosofía en la que nosotros no podemos estar situados ya que nuestra opción ha sido la de apartar de nuestra mirada todo pre-juicio.



## IV. VERDAD Y CONOCIMIENTO METAFÍSICO

### A. *DEL "HABER" AL "SER": RE-INTERPRETACIÓN DEL PILAR "LÓGICO" PARMENÍDEO.*

#### §32. HABER Y SER: ¿DOS NOMBRES PARA UN MISMO CONCEPTO?

Una vez que hemos sido capaces de obtener una evidencia apodíctica, QUE HAY (o HABER), no podemos hacer otra cosa que usarla como punto de apoyo para, a partir de ella, resolver todos cuantos problemas puedan surgirnos en adelante. Recordemos que en este trabajo que ahora nos ocupa el principal problema al que queríamos dar solución era el creciente pesimismo que inunda a la filosofía actual con respecto a la posibilidad de alcanzar un conocimiento metafísico (el propio de la Ontología trascendental pura) digno de tal nombre. Dicho pesimismo está encabezado por la corriente posmoderna que ya dijimos que, yendo más allá del ámbito metafísico, relativiza todo saber y rehuye de los discursos fundadores. Con el principio metafísico obtenido en el apartado anterior creemos poder dar solución a los interrogantes planteados por esta corriente. Sin embargo, en nuestro camino hacia el conocimiento metafísico del Haber hemos dejado una cuestión sin resolver que exige ser aclarada previamente: se trata del "QUE ES" parmenídeo. Ya vimos cuántas lagunas reconocían tener aquellos intérpretes de la obra de Parménides, lagunas referidas a los puntos clave del Poema parmenídeo: reconocían principalmente no comprender bien cuál sería el sujeto del "que es", al tiempo que tampoco eran capaces de poner en claro cómo podrían compatibilizarse las dos partes de dicha obra, esto es, la parte en la que se

niega la pluralidad y el cambio y la parte en la que se describe con todo detalle el mundo plural y cambiante de los entes (la Cosmología).

Por ello no podemos concluir este trabajo sin antes haber resuelto en lo posible estos problemas ya que Parménides constituye uno de los dos pilares que sustentan nuestras conclusiones y estas parecerían quedar cojas si alguna de sus bases no está todo lo firme que debiera.

El concepto que parece ser el centro de todo el discurso parmenídeo es el de “Ser” o la expresión “que Es”. Si bien Parménides en ningún momento habla del “ser”, podría entenderse que la expresión “que es” está referida al “Ser” o a la existencia de alguna cosa. El problema estriba en que se desconoce qué cosa es la que realiza ese “ser” o, lo que es lo mismo, qué cosa es la “que es”. Por tanto, al no saber sobre qué “objeto” hay que aplicar el “ser”, tampoco sabemos con exactitud el sentido preciso del verbo ser o si es el “ser” en sí mismo el que es una entidad la cual es lo “que es”, y que posee aquellos caracteres que le atribuye Parménides como son la finitud, la intemporalidad o la inmovilidad entre otros.

El único camino que creemos adecuado para tratar de fortalecer el pilar lógico que nos sustenta es el mismo camino que cualquier ciencia empírica utiliza para resolver sus problemas, esto es, la realización de una hipótesis y su posterior comprobación experimental o contrastación (que en este caso consistirá en la contrastación a través del texto original). Ya que hemos obtenido lo que no podemos considerar sino una evidencia apodíctica, (Haber), lo utilizaremos para configurar nuestra hipótesis; de este modo nuestra presuposición de partida quedaría del siguiente modo: Ya que Parménides cree haber encontrado una verdad absoluta (“el corazón imperturbable de la persuasiva verdad” [B1. v.29]) y que esta no es otra que “que Es”, y puesto que nosotros también creemos haber alcanzado con indubitabilidad la verdad

consistente en “que Hay”, podemos suponer que nuestro hallazgo no es otro que el que el maestro eleata encontró. Esto es, que **Haber (que hay) y Ser (que es) son una y la misma realidad.**

Si nuestra hipótesis fuese cierta y, al tiempo, el Haber fuese capaz de sortear los obstáculos en los que los intérpretes del Ser parmenídeo se han quedado estancados, entonces puede que se facilite la re-interpretación del pensamiento de Parménides. Veamos, pues, si nuestro Haber es capaz de sustituirse por el Ser parmenídeo de forma que el poema conserve su consistencia y su coherencia interna disipando, además, las oscuridades que hasta ahora han rodeado al concepto de “Ser” mismo.

### §33. CAMINO DE ASCENSIÓN PARMENÍDEO Y MÉTODO FENOMENOLÓGICO RADICAL.

Lo primero que queremos contrastar es el método que nosotros hemos seguido para alcanzar el Haber y el “camino” por el que Parménides es llevado hasta que le es “desvelada” la verdad. Hemos reconocido en este múltiples aspectos muy similares a los de aquel, de tal forma que no es descabellado pensar que se trata de métodos o caminos paralelos.

En primer lugar, hay que señalar que el método o “camino” utilizado por Parménides en su búsqueda de la verdad es un método estrictamente **racional** que debe apartarse de todo aspecto irracional en su investigación<sup>291</sup>.

“(…) juzga en cambio con la razón (...)”<sup>292</sup>

<sup>291</sup> Popper, *El mundo de Parménides*, Ensayo 5, pág. 141, afirma que “la verdad cierta o certidumbre verdadera (...) está más allá de nuestro alcance, a menos que nos la revele una diosa”. Nada más lejos del pensamiento Parmenídeo, el cual destaca la razón como única vía para obtener el conocimiento de lo verdadero; y todo lo racional, si lo es verdaderamente, es alcanzable por cualquier razón bien formada sin necesidad de revelaciones o “gracias” divinas.

<sup>292</sup> Parménides, frag. B7, verso 5.

Incluso en el supuesto (poco probable, a nuestro parecer) en el que es realmente una diosa quien revela la verdad a Parménides, no es una revelación a la manera como en nuestra cultura estamos habituados a pensar, esto es, no es una revelación en la que la verdad sigue velada para nuestro entendimiento y que hemos de abrazar confiando sólo en la naturaleza divina de quien nos la ofrece. Al contrario, Parménides no ha de “creer” que lo que la diosa le revela sea cierto aun cuando sea una verdadera diosa la que le haga esta confidencia, sino que sólo la razón del propio Parménides es quien debe juzgar y discernir la verdad de las pruebas y refutaciones que se le ofrecen. Es, pues, la racionalidad la base que sustenta la investigación parmenídea de la verdad; y, del mismo modo, es también esa la racionalidad que hemos pretendido que nos acompañe en todo momento en nuestro camino fenomenológico.

Y ¿qué vía ha de tomar la razón parmenídea (o cualquier otra) para llegar a la contemplación de una verdad apodíctica? ¿Por dónde hemos de comenzar a buscar según la “revelación” divina? En este mismo fragmento (B7) en el que se insta a Parménides a seguir con su razón las refutaciones que la diosa le presenta, también se manifiesta con bastante claridad el modo como debe ser aplicada la razón en la particular búsqueda de verdades indubitables; a saber, deben evitarse los **prejuicios**. En los versos 3,4 y 5 se afirma lo siguiente:

“y que el **hábito inveterado** no te fuerce a dirigir por esta vía el ojo sin meta,  
el oído zumbante y la lengua, (...)”<sup>293</sup>

No se debe, según esto, hacer caso a lo que nuestro hábito está acostumbrado a percibir de forma irreflexiva, acrítica y confiada; hay que aplicar la razón de forma estricta. Y no es que Parménides no deba aplicar sus ojos o sus oídos en esta investigación, sino que debe aplicarlos con una meta clara y sin zumbidos que distorsionen su percepción de la realidad, lo cual sólo es posible mediante una

cuidadosa aplicación de la razón. Ahora bien, el poema especifica aún más el modo como estos prejuicios deben ser apartados de nuestros ojos y oídos de forma que sólo quede ante nosotros la verdad desnuda. Es desde el comienzo desde donde nos invita a olvidarnos de lo que habitualmente estamos acostumbrados a aceptar sin cuestionármolo (Proemio [fragmento B1]).

Los intérpretes coinciden en no entender bien cómo es posible que en el “viaje” hacia la verdad descrito en el “Proemio” el filósofo se dirija desde la luz hacia la oscuridad, o sea, desde lo claro y visible hasta lo oscuro e invisible (metáfora Día/Noche). Y, aún más, cómo es posible que las Heliades que lo llevan se quiten los velos de delante de los ojos cuando están en la claridad (en la que se supone no reside verdad alguna) mientras que llevan los velos puestos allí donde habita la verdad, esto es, en la Noche. Parecería más lógico pensar que los velos deben estar quitados cuando uno contempla la verdad y que esta verdad habite en la luz (Día) y no en la oscuridad.

“las doncellas Heliades que antes habían abandonado las mansiones de la Noche hacia la luz y se habían quitado de la cabeza los velos con sus manos.”<sup>294</sup>

Pues bien, con nuestra hipótesis la interpretación del poema se clarifica y hace coherentes las palabras del eleata. Desde nuestro punto de vista el “Proemio” debe ser leído como una descripción metafórica o alegórica, de tal modo que este está lleno de símbolos que, interpretados correctamente, hacen comprensibles muchas de las dificultades que hasta ahora presentaba el escrito parmenídeo. Autores clásicos como Plutarco o Proclo sostienen esta opinión nuestra sobre el carácter alegórico y profundamente serio de la “poesía” parmenídea, de tal forma que sus metáforas no son sino el envoltorio de un pensamiento sistemático nada místico.

---

<sup>293</sup> Las negritas son nuestras.

<sup>294</sup> B1. vv.9,10.

“(…) sus versos son menos poéticos que la prosa de Heráclito. Plutarco le reprocha la factura de los mismos (Sobre cómo oír, 13, pág. 458) y considera que no son sino un disfraz de la prosa...”<sup>295</sup>

“Proclo dice que Parménides, aunque obligado, por la forma poética que adopta, a emplear metáforas y tropos, prefiere un estilo escueto, simple y seco, por lo cual considera que se trata más de prosa que de poesía (Sobre el “Parménides”, I, 665, 17).”<sup>296</sup>

Una de las principales metáforas de este fragmento inicial es la de la separación Día/Noche como ámbitos distintos de conocimiento tal que, como ya hemos indicado, es en la Noche donde únicamente se puede alcanzar la verdad indubitable que buscamos. Aunque la interpretación completa de esta metáfora la desarrollaremos más adelante, ahora indicaremos lo preciso para estudiar el método que en ella se apunta. Esto es, el Día sería el ámbito en el que se perciben los entes, la pluralidad y el cambio, o sea, el ámbito óptico (estudiado por la Física o, en todo caso, por la Metafísica Trascendental Óptica); la Noche, por contra, sería el ámbito en el que no están presentes esos entes sino una realidad meta-óptica donde la pluralidad y el cambio no tienen cabida o, lo que es lo mismo, un ámbito ontológico puro o metafísico trascendental ontológico.

Así se hacen comprensibles dos de las dificultades que aún persistían:

1. Es lógico que el “viaje” de Parménides se desarrolle desde lo entitativo y plural (Día) hasta lo metafísico (Noche) de forma que es aquí donde únicamente puede contemplarse la verdad.

2. Además, desde esta perspectiva, puede también aclararse una segunda metáfora que atribuye a las Heliades el uso de velos durante la noche para contemplar la verdad. Y aquí es donde enlazamos con el tema del método que en este párrafo se está tratando. Las Heliades, al habitar en el reino del Día, al moverse por entre los entes, necesitan ir sin velos que cubran sus ojos para contemplar dichos entes, distinguirlos

<sup>295</sup> Cappelletti, op. cit. Pág. 124.

<sup>296</sup> Idem.

unos de otros y desenvolverse con soltura por este ámbito. Sin embargo, el Día es un “lugar” en el que, por estar gobernado por el cambio y la multiplicidad, no permite alcanzar un conocimiento eterno e inmutable de las cosas. Por contra, cuando uno desea llegar a obtener esa verdad apodíctica e intemporal debe apartar su mirada de dichos entes, apartar su mente de los prejuicios y relatividades a las que el “hábito inveterado” nos tiene acostumbrados y centrar su atención en otro “lugar”. Para ello es necesario usar velos de modo que no nos distraigamos con lo óntico y así sumergirnos en el reino de la Noche. Sólo si somos capaces de obviar (*poner entre paréntesis*) los aspectos relativos del mundo óntico podremos alcanzar la verdad apodíctica: que Es (Ser). Por tanto, los velos podrían ser la metáfora de una especie de “epojé” ya intuida por el eleata.

Nótese que este camino que nos lleva desde el Día hasta la Noche sólo puede recorrerse de forma racional, esto es, sólo puede pasarse desde lo óntico hasta lo metafísico si se utiliza correctamente la razón, si se realizan razonamientos sutiles que nos permitan abandonar la actitud natural con la que habitualmente nos desenvolvemos por el mundo. Así se afirma en B1:

“A ella la aplacaron las doncellas con suaves palabras persuadiéndola hábilmente de que para ellas el cerrojo asegurado quitara pronto de las puertas”<sup>297</sup>

La riquísima metáfora Noche/Día aún nos deparará algunas conclusiones más, pero de momento creemos que esto es suficiente para poder concluir que el método parmenídeo de “ascensión” al Ser guarda sospechosas similitudes con el método fenomenológico radical que nos ha llevado a nosotros hasta el Haber: ambos son métodos racionales, que tratan de eliminar los prejuicios y que apartan de su mirada aspectos del mundo cotidiano habitualmente tenido por lo único real.

---

<sup>297</sup> Parménides, op. cit. B1, vv. 15-17.

### §34. LA VERDAD O EL RESIDUO DEL MÉTODO PARMENÍDEO.

#### 1. ¿QUIÉN REALIZA LA ACCIÓN DE “SER” Y DE “HABER”?

“Pues bien, yo diré –tú preserva el relato después de escucharlo- cuáles son las únicas vías de investigación que son planteables: Una, que es y que no es posible que no sea, es la senda de la persuasión, pues acompaña a la verdad.”<sup>298</sup>

En este fragmento aparece el núcleo de la tesis parmenídea: “que ES”, al cual se le añaden dos características propias de toda verdad con pretensiones de universalidad: la **necesidad** de su existencia (“no es posible que no sea”) y su **indubitabilidad** o **apodicticidad** (“es la senda de la persuasión”). Pero el lector se queda perplejo ante una revelación que pretende ser evidente y necesaria y que, a la vez, es en apariencia tan oscura tal que en ella no se advierte qué o quién es lo “que es”. Es lo que más arriba denominábamos “el problema del sujeto del ‘que es’” (Cfr. §12. 2).

Tomando nuestro residuo fenomenológico como prisma a través del que contemplar el Ser parmenídeo, intentaremos dar una versión propia del mismo.

El Haber, establecíamos, es un verbo que señala la actividad que realiza todo ente en cuanto ente. El Haber es una actividad que, como el propio verbo, podríamos calificar de impersonal; la causa de tal “impersonalidad” de este verbo o de esta acción es que es un verbo que denota una actividad puramente existencial tal que su “complemento directo” es el que realiza la acción de haberse en el mundo, esto es, de existir. En este uso ontológico trascendental puro que hacemos del verbo “haber” no hay un ente que realice con exclusividad la acción de haberse en el mundo, sino que todo ente en cuanto tal la realiza. De este modo, no podemos decir que el Haber es el “haber esta mesa” o el “haber estos folios”, sino que el Haber es el “haber cualquier ente” sin



interesarnos qué ente sea el que hay, esto es, poniendo la entidad que realiza la acción en cada caso entre paréntesis. Siempre habrá algún ente que realice la acción “Haber” pero lo que interesa al metafísico es la acción misma y no el ente o los entes que la realizan.

Parménides, por su parte, habla del Ser (Que Es) como verdad máxima a la que puede llegar la razón y no especifica el sujeto que realiza la acción. Parece claro que en este contexto “Ser” no es usado como verbo copulativo para caracterizar el modo de ser de un objeto tal que no sólo requiera un sujeto que realice la acción, sino que además necesite un atributo que denote una cualidad de dicho sujeto. Parménides usa el verbo ser en un puro sentido existencial al modo de “yo soy” o “yo existo” sin necesidad de añadir qué, quién o cómo soy. Es claro, pues, que no echamos en falta un atributo en la expresión “que es”; pero lo que sí echamos en falta (al menos, los intérpretes más cualificados así lo hacen) es al sujeto del verbo.

Nosotros consideramos que Parménides hace un uso metafísico-trascendental del verbo “ser” tal que, como en el caso del Haber, el Ser va referido a todo ente en cuanto ente, esto es, en cuanto existente. El hecho mismo de existir los entes (Ser) no es realizado por este ente o por un grupo definido de entes, sino por todo ente en cuanto tal. Parménides, creemos, pone entre paréntesis al ente o a los entes que en cada caso son, para quedarse con el “mero” **hecho de ser** (los entes), de **existir** (los entes). Siempre es un ente el que existe, claro, pero desde la actitud ontológica trascendental pura se aparta al ente en cuanto cosa particular para quedarnos con la actividad misma, idéntica y común para todo ente real o posible.

De este modo, consideramos que “Ser” y “Haber” son dos términos distintos que expresan un mismo concepto: la existencia misma de los entes en cuanto entes.

---

<sup>298</sup> Parménides, op. cit. B2. vv. 1-4.

No creemos que, al sustituir el concepto de “ser” o “que es” por el concepto obtenido por nosotros de “haber” o “que hay”, se desvirtúe en esencia el mensaje de Parménides. En el fragmento B2, que es donde se le revela por primera vez la verdad a Parménides, el contenido de dicha revelación, a nuestro entender, sería: *Pues bien, yo te diré (...) cuáles son las únicas vías de investigación que son planteables: Una, **que hay y que no es posible que no haya**, es la senda de la persuasión, pues acompaña a la verdad. La otra, **que no hay y que es necesario que no haya**, esta, te lo señalo, es un sendero que nada informa pues no podrías conocer lo que, por cierto, no hay (...).*

¿A qué se está refiriendo aquí Parménides? Por supuesto que no se refiere a ningún ente o cosa concretos, de ahí la ausencia de un sujeto (o un complemento directo, en el caso del verbo “haber”) que realice la acción del verbo principal (Ser o Haber). Pero tampoco se refiere a ningún ente o cosa en general tal que el investigador deba preguntarse, como muchos creen, si su objeto de estudio es o no es, si lo hay o no lo hay, antes de comenzar la investigación. Esto último parece evidente que es así ya que de lo que trata el fragmento B2 es de la **necesidad** de que sea, de la necesidad de que lo haya y de la imposibilidad de que no sea o no lo haya. Si se refiriera a un objeto de estudio concreto o a uno cualquiera en general, podría darse el caso de que dicho objeto no fuera o no lo hubiera; por ejemplo, podría darse el caso de querer estudiar a los espíritus y de que estos (como creemos que así es) no sean o no los haya. Por tanto, no existe la necesidad de que todo objeto de estudio sea o que lo haya. No es a esto a lo que se refiere el fragmento en cuestión.

Parménides no incluye un sujeto al verbo “ser” porque este indica la existencia o el haber realidad de tal modo que no importa qué ente sea en cada caso el que es, sino que lo interesante es, obviando en cada caso al ente existente, captar la necesaria e innegable existencia de la realidad; lo que asombra a Parménides es la imposibilidad de

que no hubiera mundo, esto es, de que la nada hubiese imperado frente a la realidad. Ciertamente, es la captación particular de la existencia de uno o varios entes la que nos lleva a, tras las sucesivas epojés, contemplar el Ser o el Haber, pero el ente, desde esta perspectiva metafísica, queda en un segundo plano como elemento irrelevante. Parménides lo describe en B5:

“Me es indiferente dónde comience, pues allí volveré de nuevo”.

## 2. CARACTERÍSTICAS DEL SER-HABER.

Para entender profundamente el sentido del Ser hay que, como hace Parménides en el poema en general y en B8 en particular, situarlo junto al concepto de “nada” o de “no-Ser” para así aprehender la imposibilidad de esta (nada) y, al mismo tiempo, la **necesidad** de aquel (Ser). El conocimiento del Ser va unido al asombro del que el ser humano es presa cuando se percata de la existencia de la realidad, la cual desbanca radical y definitivamente a la posibilidad de la nada. El Ser (Haber) no es sino aquella faceta existencial a la que todo ente en cuanto tal apunta cuando es observado desde una actitud radical. Ahora bien, ¿cómo se puede captar en los entes esa “dimensión existencial”, por la que se encuentran en los antípodas de la nada, si, acerca de la nada, nada cabe saber ni pensar, por ser esta un imposible absoluto?

Se llega a este resultado porque, conforme vamos captando lo que las cosas son y cómo son, nos vamos encontrando al mismo tiempo con sus limitaciones, con sus bordes, con su fugacidad. Captar esas limitaciones de todas las cosas significa tan sólo que al lado de cada una está el final de un ente y el comienzo de otro ente; es como ir percibiendo dos luces que se alternan: primero la del ente y luego la de su limitación, que resulta ser el encuentro con otro ente, otro ente que **no es** el anterior, que no es el de al lado.

Es claro que captar ese no-ser relativo no equivale a percibir un no-ente o la nada misma. Pero, en cambio, se consiguen dos cosas:

a) La alternancia de los entes con sus limitaciones nos hace imaginar (sólo imaginar) que cada ente está rodeado por una especie de “cinturón de nada” y que, si todos esos supuestos “espacios de nada” se unieran, podrían mostrarnos entre todos la negación pura y simple del mundo, negación que sólo puede fingirse y no puede darse jamás puesto que “es y no puede no ser”.

b) En segundo lugar, al captar ficticia o imaginativamente lo que supondría la nada, captamos con mayor nitidez lo que supone la existencia de los entes, o el haber entes en vez de nada.

Por tanto, desde la actitud radical no sólo percibimos el Haber (Ser) entes, sino el haberlos frente a la nada; el haber necesariamente entes (sean estos cuales sean) al tiempo que nos percatamos de la imposibilidad absoluta de que no haya entes, de la imposibilidad absoluta de la nada. Y esta es la perspectiva desde la que parte Parménides en el fragmento B8 donde se nos muestran, desglosadas, las notas que manan del Ser. El hecho de “haber mundo – en vez de nada” se nos mostrará en seguida como un hecho incausado y necesario.

Teniendo presente que “lo que Es” bien podría ser el “haber mundo – en vez de nada”, aceptando esta hipótesis como punto de partida, el fragmento B8 comienza a clarificarse ante nuestros ojos recuperando el sentido que estaba ausente para muchos de los intérpretes.

En los primeros 6 versos, Parménides anticipa muchas de las notas del Ser que luego se mostrarán como inevitablemente adheridas a este.

“Sólo un relato de una vía queda aún: que es. En ella hay muchísimos signos: que siendo ingénito es también imperecedero, total, único, inmovible y completo. No fue jamás ni será, pues ahora es todo junto, uno, continuo.”

Muchos, equivocadamente a nuestro juicio, han creído que Parménides sostenía que las cosas del mundo, los entes son todos así: incausados, imperecederos, inamovibles, sin pasado ni futuro, únicos, sin fisuras, etc., algo contrario a cualquier elemental experiencia. Como hemos indicado anteriormente, el sujeto que goza de aquellos atributos es otro: es “el mundo... en tanto que existe”, “el haber mundo – en vez de nada”, es “el hecho de haberlo”. Eso es lo que ha de decirse “incausado, imperecedero, único, completo...”. En otras palabras: lo que no tiene causa ni perece ni cambia es la “faceta del existir” que tiene el mundo, ese aspecto de “ser algo en vez de nada” de que están empapadas todas las cosas del universo.

¿Posee el Haber esas notas que Parménides atribuye al Ser? ¿En qué consisten realmente tales notas?

#### 1- El Haber es incausado:

“Pues, ¿qué génesis le podrías buscar? ¿Cómo y de dónde ha crecido?”<sup>299</sup>

El “hecho de haber realidad”, si fuese causado, habría de serlo por algo. Pero ¿por qué “algo” podría serlo, si no puede haber ningún “algo” cuando se está buscando la causa de todos los “algo”? ¿Cómo podría haber ningún ente anterior al hecho de que haya entes?

El Haber no podría proceder de la nada (lo no-ente) (Cfr. B8. vv. 7-9) pues lo no-ente no puede ser y, por tanto, no puede ser causa del mundo. Además, la causa de algo es en donde reside la fuerza de “decisión”; pero si la causa de haber mundo fuese la nada, ¿qué decisión ni fuerza podría haber en ella? Por tanto, aunque cada uno de los entes del mundo puedan irse gestando poco a poco, en el “hecho de haber mundo” no puede haber etapas. No cabe un existir poco a poco, no cabe un haber más o menos mundo, sino que cualquier ente en cuanto que lo hay descarta por completo la posibilidad de la nada y afirma con plenitud el “Haber realidad”.

“De este modo, es necesario que sea del todo o que no sea”.<sup>300</sup>

## 2. El Haber es necesario e imperecedero.

“(…) en vista de lo cual ni generarse ni perecer le consiente la Justicia aflojando sus cadenas, sino que lo mantiene sujeto.”<sup>301</sup>

No hay, pues, ente alguno del que pueda depender el hecho de haber mundo, ni ente, por contra, que pueda evitar que lo haya, pues están impidiéndolo las férreas cadenas de la necesidad que rige el haber mundo en vez de no haberlo. Ser incausado implica, por tanto, ser imperecedero.

Es tan crucial para Parménides el descubrimiento de que el mundo es incausado que no quiere terminar sin repetir con otras palabras el núcleo de su exposición anteriormente hecha:

“¿Cómo podría ser después de lo que es? ¿Cómo podría generarse?”<sup>302</sup>

Es decir, la causación queda eliminada con relación al Haber, y el perecer, obviamente, también; pues ¿cómo podría no existir en algún momento aquello que existe por pura necesidad interna? Los dos conceptos (“incausado” y “necesario”) vienen a significar lo mismo, sólo que, al hablar de mundo “incausado”, se está negando cualquier dependencia externa con respecto a otro ente no perteneciente al hecho de haber mundo, y cuando se nombra lo “necesario” se habla de esa misma independencia, pero sin relación con ente externo alguno, sin mirar más que hacia dentro.

## 3. El Haber es indivisible, uno, continuo:

“Ni es divisible, pues es todo homogéneo. Ni hay más aquí, lo que le impediría ser continuo, ni hay menos, sino que todo está lleno de lo que es. Por ende, es todo continuo, pues lo que es está en contacto con lo que es.”<sup>303</sup>

<sup>299</sup> Parménides, op. cit. B8. vv. 6-7.

<sup>300</sup> Ibid. v. 11.

<sup>301</sup> Ibid. vv. 13-15.

<sup>302</sup> Ibid. v.19.

<sup>303</sup> Ibid. vv. 22-25.

Puesto que la nada es imposible, entre ente y ente (los cuales “pertenecen” al “Haber mundo”, los cuales realizan el “Haber mundo”) no puede haber sino realidad, esto es, hueco, espacio, posibilidad... cosas estas que *son*, que las *hay* y que, por tanto, difieren esencialmente de la nada. No hay posibilidad real ni imaginaria de dividir el Haber, de mostrar alguna discontinuidad en él, pese a que sí que pueden dividirse los entes entre sí respecto a sus modos o formas de ser.

El Haber, puesto que no puede dividirse, ha de ser uno, único ya que, de ser plural, entre uno y otro habría “nada”, lo cual es imposible. Al mismo tiempo, el hecho de haber realidad no puede cambiar, es inmóvil, puesto que el único cambio que este hecho podría experimentar sería el de pasar de Haber a no-Haber (nada) y esto último es también imposible. No es que los entes en cuanto a su modo de ser no puedan sufrir cambios, cosa que obviamente sucede cotidianamente, sino que la inmutabilidad es propia sólo del hecho de ser o de haber realidad.

Con esto, aun a sabiendas de que no son sino pinceladas, creemos que es suficiente para abrir una nueva comprensión de lo que Parménides entendía por “Ser” y sus características esenciales. Nuestra intención, más que la de interpretar a los clásicos, no es sino la de impulsar la recuperación de la confianza en la posibilidad de un conocimiento metafísico radical (Ontología Trascendental pura). Aún así, nos queda todavía un problema que las múltiples interpretaciones sobre el pensamiento parmenídeo no han podido esclarecer: la imposibilidad de compatibilizar el pensamiento metafísico de Parménides de la primera parte del Poema con la cosmología de la segunda parte. A ello dedicaremos el siguiente apartado.

**§35. COMPATIBILIDAD DEL SER (ONTOLOGÍA TRASCENDENTAL PURA) CON UNA COSMOLOGÍA (CUALQUIER DISCIPLINA REFERIDA AL ENTE).**

He aquí la prueba de fuego de nuestra hipótesis interpretativa, a saber: aunque nuestro Haber pueda sustituirse plausible y coherentemente por el término “Ser” en el poema parmenídeo sin que este vea alterado su núcleo esencial, ¿podrá nuestra hipótesis hacer compatibles las afirmaciones metafísicas, que niegan el cambio, la pluralidad y la causalidad del Ser, con aquellas otras que describen todo un mundo empírico cargado de multiplicidad de entes cambiantes, temporales y perecederos?

Recordemos que el Haber no es sino el resultado o residuo de un proceso que parte inevitablemente de fenómenos, esto es, de entes en tanto que dados a una conciencia. Para acceder al Haber había sido necesario previamente alcanzar un nivel de evidencia desde el que se afirmaba con rotundidad que todo lo aprehendido desde una actitud trascendental es verdadero (ontología trascendental). Y lo que desde esta actitud es aprehendido no es sino multiplicidad, cambio, generación, causalidad... con lo que hay evidencia suficiente sobre la verdad de las mismas. Sin embargo, a partir de esta pluralidad evidentemente existente (acerca de la cual, recordemos, sólo podíamos tener un conocimiento relativo aunque no por ello carente de verdad) hemos sido capaces de “elevarnos” más allá de lo puramente entitativo y parcial y obtener una evidencia apodíctica sobre el Haber. Pero este ir más allá del ente para alcanzar el Haber no implica perder al ente, ni hacer del ente algo innecesario y, mucho menos, dudoso. Al contrario, sin el ente, sin que haya entes tampoco habría el Haber como tal, puesto que el Haber no es sino el Haber de los entes. La diferencia entre la aprehensión de entes y la aprehensión del Haber no es sino una diferencia en la actitud del observador. El Haber, en definitiva, no contradice el mundo fenoménico de entes particulares sino que



es el resultado de abandonar la actitud propia de la ontología trascendental husserliana y adoptar una nueva: la **actitud radical** propia de la Ontología Trascendental Pura.

Conservando nuestra hipótesis de equivalencia entre Haber (que hay) y Ser (que es) parece lógico afirmar que el Ser parmenídeo tampoco debe implicar una contradicción con la pluralidad y el cambio en el ámbito óntico. De hecho, hay diversos lugares en la parte metafísica del propio poema parmenídeo en los que se apunta en esta dirección. Así, por ejemplo, en el mismo inicio de la obra que nos ocupa, en el Proemio (B1), Parménides pone en boca de la diosa cosas tan sorprendentes e ininteligibles para los intérpretes como la que sigue:

“Es justo que lo aprendas todo, tanto el corazón imperturbable de la persuasiva verdad como las opiniones de los mortales, en las cuales no hay creencia verdadera. No obstante aprenderás también esto: **cómo las apariencias habrían tenido que existir genuinamente, siendo en todo la totalidad de las cosas.**”<sup>304</sup>

La diosa le ofrece a Parménides la sabiduría toda. Y esta sabiduría no sólo consiste, aunque sí principalmente, en conocer la verdad apodíctica (“la persuasiva verdad” o el Ser) sino también dos cosas más: en primer lugar, aquellas verdades no apodícticas (y, por tanto, no plenamente verdaderas) que aseveran los mortales de forma cotidiana. Y, en segundo lugar, algo aún más importante: que, pese a que la verdad apodíctica parece alejarse del mundo de las apariencias, de lo múltiple y cambiante, no obstante, las apariencias han tenido (necesidad) que existir genuinamente, “siendo en todo (momento) la totalidad de las cosas”.

¿Y cómo no? Sin apariencias, sin aprehensión de realidad, sin fenómenos (que son lo que “aparece”) sería imposible alcanzar conocimiento alguno sobre el Ser. Es más, sin apariencias, sin realidades dándose ahí en el mundo, tampoco se daría el Ser.

<sup>304</sup> B1. vv. 28-32. (Las negritas son nuestras).

Más adelante, en B4, Parménides vuelve a manifestar la no-imposibilidad de la existencia de pluralidad en el ámbito o desde la actitud puramente óptica. Allí afirma:

“Observa las cosas que, aunque ausentes, están firmemente presentes para la mente, pues no zanjará la conexión de lo que es con lo que es, ni dispersándolo por todas partes ordenadamente ni reuniéndolo.”

Parece ser que las cosas (multiplicidad de entes), por muy separados o unidos que quieran ponerse, no impiden la unidad e indivisibilidad del Ser. Cuando estamos inmersos en la investigación del Ser, tales cosas o entes mundanos han de estar “ausentes” de nuestra perspectiva (radical), pero no por ello debemos olvidar que ellas (las cosas del mundo) son y son reales y que sin ellas (estén separadísimas o unidísimas entre sí) no se daría el Ser. La existencia de multiplicidad, si es observada con la actitud adecuada, no impide ni dificulta, sino que facilita si cabe la comprensión del Ser, ya que el Ser no es sino el fruto de una aprehensión radical de los entes en cuanto existentes.

Justo en el siguiente fragmento (B5) parece aproximarse Parménides un poco más a nuestro recorrido fenomenológico radical afirmando:

“Me es indiferente dónde comience, pues allí volveré de nuevo”.

Muy bien podría estar aquí afirmándose que, partamos del ente que partamos en nuestra investigación metafísica, siempre llegaremos a la misma conclusión: Hay. Y es que no importa la entidad que tomemos como punto de partida, pues tras apartarla de nuestra mirada en cuanto modo de ser o entidad concreta, nos percataremos de que Hay o Es (sin importarnos, como ya hemos repetido varias veces, qué o quién haya o sea).

Si aceptamos que Ser y entes no son sino el resultado de la aprehensión de la realidad desde dos actitudes distintas (los entes, desde una actitud natural; el Ser, desde una actitud radical) no nos costará demasiado comprender que, junto a una metafísica radical como la parmenídea, quepa sin contradicción una cosmología como la que este autor añade en su obra. La gran diferencia entre ambas partes del Poema es que,

mientras que en la primera parte lo que se describe es una verdad apodíctica, en la segunda parte las verdades descritas son sólo parciales y relativas, como las de cualquier ciencia empírica.

Quizá podamos culminar esta interpretación sobre Parménides con una personal lectura de la dualidad Noche/Día que aparecía en el Proemio y que es bastante sugestiva a este respecto. Ya anticipábamos al inicio de este apartado una parte del posible significado que esta metáfora podría contener, pero ahora queremos retomarla porque consideramos que su exposición supone un adecuado resumen de las tesis parmenídeas y de su relación con las nuestras propias.

En general, ya exponíamos anteriormente que el Día equivaldría al mundo observado desde una perspectiva óptica mientras que la Noche sería una perspectiva metafísica cuyo “objeto” sería el Ser. Aceptando esto, podemos ver cómo Parménides se percató de que en la vida cotidiana el día y la noche poseen características similares o fácilmente aplicables a la teoría que él mismo defiende. Así podemos observar lo siguiente:

a) En la naturaleza el día y la noche no son dos cosas distintas sino dos situaciones por las que diariamente pasan todas las cosas a nuestro alrededor. El día es este mundo nuestro iluminado por el Sol, mientras que la noche es también este mismo mundo cuando el Sol no lo ilumina. Sin embargo, no sería posible hablar de “día” o de “noche” si uno de los dos no existiera, esto es, uno no puede existir sin el otro o, más bien, a uno lo conocemos por referencia al otro.

Del mismo modo, en la teoría parmenídea, creemos que se sostiene que los entes y el Ser, siendo ambos una misma realidad observada desde actitudes distintas, no pueden existir el uno (Ser) sin los otros (entes) y viceversa.

b) Siendo día y noche necesarios ambos en nuestra diaria comprensión del transcurrir del tiempo, no podemos contemplarlos a la vez, esto es, no puede verse la noche cuando es de día, ni tampoco el día cuando es de noche. Sólo aparece uno cuando el otro desaparece.

Así, pasando al ámbito filosófico, siendo entes y Ser ambos necesarios, no pueden contemplarse a la vez, sino que para aprehender el Ser hay que abandonar la perspectiva óptica. Sin embargo, este abandono de la perspectiva óptica no supone una renuncia verdadera y definitiva, como se aclara en el siguiente y último punto.

c) De día es cuando se pueden contemplar las cosas del mundo con nitidez, diferenciarlas unas de otras según sus modos de ser, ver sus particularidades, comprender sus comportamientos. De noche, en cambio, aunque las cosas siguen estando ahí tal como lo estaban de día, no podemos observar tales particularidades ni sus detalles y diferencias, quedando tales realidades difusas y envueltas por la oscuridad. Claro que es en la oscuridad (o, también, cerrando los ojos, como hace aquel que quiere concentrarse para responder a una pregunta difícil y no distraerse con lo que le rodea) como podemos tomar distancia y reflexionar fríamente sobre cualquier asunto.

Paralelamente, podríamos decir que es desde la perspectiva óptica desde la que podemos contemplar los entes (fenómenos) en su particular modo de ser o haberse en el mundo. Pero que sólo cuando apartamos de nuestra mirada tales modos de ser (epojé), aun sabiendo que los entes siguen estando ahí existentes (al igual que en la noche siguen estando las mismas realidades que durante el día), podemos contemplar el hecho de ser o haber realidad sin dejarnos atraer por la particularidad del ente concreto.

Parece, pues, claro que sea la Noche el “lugar” a donde es llevado Parménides a contemplar la verdad, y que esta verdad no consista en la negación de las evidencias empíricas cotidianas, sino en su perfeccionamiento y ampliación.

## ***B. DISOLUCIÓN DE LA UTOPIA POSMODERNA.***

Aparte de la inquietud latente en todo filósofo por conocer lo real así como los límites de nuestro propio conocimiento, ha sido la corriente posmoderna la que ha espoleado nuestro interés por adentrarnos en los asuntos que ahora nos ocupan. Como ya advertíamos al comienzo de este trabajo, desde Kant hasta hoy día la filosofía ha sufrido una crisis cada vez más honda en lo referente a la posibilidad del conocimiento y sus objetos propios en general y del conocimiento metafísico en particular. Se ha venido gestando y, posteriormente, reproduciendo por doquier la idea de que el intento uni-versalizador de la metafísica, la pretensión de alcanzar un pensamiento fuerte ha de culminar necesariamente en posicionamientos dogmáticos los cuales, sin contener más verdad que cualquier otro pensamiento débil, sí que están repletos de peligros que estos no poseen. Por ello, ante la diatriba de tener que elegir entre un pensamiento dogmático, monosistemático y peligroso y otro pensamiento no dogmático y, por tanto, no peligroso, se quedan con este último y rechazan a aquel. Según ellos (los posmodernos) con esta “elección” (el conocimiento no sería más que fruto de una quasi aleatoria elección entre varios juegos de lenguaje) se gana en pluralidad, tolerancia y libertad. Así se ha generado el actual clima de pesimismo escéptico que denunciábamos al comienzo.

No parece que el posmoderno acepte, en caso de haber pensado siquiera en su posibilidad, que pueda existir lo que, por hacer un guiño a Parménides, podríamos denominar una “tercera vía” de conocimiento metafísico. Esto es, la posibilidad de alcanzar un conocimiento metafísico, universal, monosistemático, poseedor de un pensamiento fuerte, pero, al tiempo, no dogmático y, lo que sería mejor, fundamentador de la pluralidad, la tolerancia y la libertad.

Si planteásemos esta tercera vía ante la lógica posmoderna, probablemente se calificaría tal empeño cuando menos de “utópico”<sup>305</sup>. Los posmodernos no creen posible la adquisición de un conocimiento metafísico no dogmático. Sin embargo, ya desde Husserl comenzó a disolverse esa “utopía” posmoderna mediante su metafísica trascendental Óptica y, con nuestra modesta aportación, nosotros creemos que podemos colaborar con Husserl en disolver aún más si cabe tal inexistente utopía.

### §36. LAS APORTACIONES DE LA POSMODERNIDAD A LA METAFÍSICA RADICAL.

Aunque las problemáticas afirmaciones de la Posmodernidad que establecen que la metafísica radical es una utopía deban ser disueltas, no obstante, debemos reconocer que esta corriente, escéptica hasta el extremo, nos ha aportado ciertos elementos muy valiosos que hemos de tener la prudencia de conservar.

En primer lugar, el simple hecho de negar la posibilidad de alcanzar e incluso la conveniencia misma de buscar un pensamiento fuerte fundamentador del conocimiento filosófico ha servido como positiva provocación para nosotros que nos ha movido, con más ánimo si cabe, a investigar justo en la dirección negada por los posmodernos. El tener que defendernos del “ataque” dialéctico de la Posmodernidad no ha servido sino de acicate para nuestro auto-esclarecimiento, para una rigurosa autocrítica que ha concluido, creemos, con el fortalecimiento de nuestras tesis iniciales.

Pero, aparte de ser la Posmodernidad el contrapeso que, a modo de catapulta, nos ha lanzado al conocimiento metafísico radical, también nos ha legado ciertas bases gnoseológicas apuntadas al comienzo de este trabajo y que no está de más recordar. Son

---

<sup>305</sup> Creemos que, cuando menos, este sería el calificativo que nos daría la Posmodernidad. No obstante, en su recelo enfermizo ante todo planteamiento metafísico, probablemente ni siquiera pensaría en tal posibilidad metafísica como utópica, sino como una treta maquiavélica de los dogmáticos para hacer colar

aportaciones indirectas, más referidas al talante que el filósofo debe adoptar a la hora de filosofar que al fondo de las cuestiones que trata la metafísica y a sus conclusiones. En definitiva, el pensamiento posmoderno nos ha enseñado a ser escépticos, esto es, ha agudizado nuestro sentido de cautela frente a los dogmatismos. Descartes o Husserl nunca carecieron de dicha cautela, pero no está de más que cada nuevo filósofo comience por afianzarse en una actitud de escepticismo esperanzado que no en otra de confiado optimismo.

Este escepticismo, que los autores posmodernos suelen llevar hasta extremos que pueden llegar a paralizar la propia indagación filosófica, no obstante, hace las funciones que en política llevan a cabo los partidos de la oposición, esto es, controlar al gobierno para que no se exceda en sus funciones de modo que la toma de decisiones esté equilibrada. La Posmodernidad puede constituir la oposición constructiva de la metafísica o del pensamiento fuerte de modo que estos no caigan en esos siempre repudiados dogmatismos en los que a veces están tentados a caer. La Posmodernidad nos plantea, en cuanto oposición, la condición necesaria para que una filosofía fuerte pueda ser aceptada hoy día sin recelos: que no sea totalitaria e impositiva, que no suprima el diálogo y la pluralidad de pensamiento, que pueda convivir con la multiplicidad de culturas y posicionamientos éticos.

La dificultad estriba en poder compaginar esa flexibilidad de pensamiento con una firmeza de fundamentos, compaginar la pluralidad de perspectivas con una sólida base metafísica que las abarque a todas, las aúne y les dé sentido. Esto es lo que la Posmodernidad considera un imposible, una utopía y, también, es esto lo que nosotros creemos que la fenomenología ha hecho posible.

### §37. RECUPERACIÓN DE LA UNIDAD PERDIDA.

“Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica (...)”<sup>306</sup>

Cuando la filosofía creía en la posibilidad de alcanzar un metarrelato desde el que unificar nuestros conocimientos sobre lo real, la metafísica se veía como una posibilidad real. En la época posmoderna se reniega rotundamente de tales metarrelatos relegando a la metafísica a un plano de igualdad con respecto al resto de saberes y desmembrando el conocimiento sobre lo real en mil y un relatos.

Esta desintegración del saber en un número indefinido de “saberes” se vivía como una pérdida de la verdad e, incluso, de lo verdaderamente real como referente de todo enunciado. No existe la verdad, se concluía, sólo enunciados o relatos más o menos performativos, más o menos eficientes, más o menos respaldados por la opinión pública de un pueblo o una cultura, pero nunca ya relatos más o menos verdaderos.

La fenomenología ha sabido conservar esa pluralidad de relatos, esa multitud de aprehensiones de realidad, esa relatividad inherente a todo enunciado referido a entes sin caer en el relativismo escéptico propio de la Posmodernidad. La fenomenología puso a todos los saberes en el mismo plano, esto es, calificó a todo saber (desde el práctico-cotidiano hasta el científico) como un saber subjetivo-relativo, pero fue capaz de eludir el pesimismo escéptico que esta actitud podría haber supuesto, ya que nos mostró cómo todo fenómeno trascendentalmente aprehendido, si bien siempre será subjetivo y parcial, también será verdadero. La realidad misma se da en toda aprehensión trascendental quedando, cómo no, una serie de horizontes envolviendo cada dación que auguran futuras nuevas daciones también verdaderas. Así pues, se compaginan la



pluralidad de saberes y de perspectivas junto con la veracidad parcial de todas ellas, recuperando la confianza en la razón humana para aprehender verdades y realidades más allá de la simple y roma performatividad de los enunciados.

Esto, no obstante, aunque implica una clara superación de las posiciones posmodernas, no supone la recuperación de la unidad perdida. Sin embargo, ha sentado las bases para que, yendo un poco más allá por el propio camino fenomenológico, hayamos alcanzado una *actitud* (que, por cierto, puede ser alcanzada por cualquiera que siga tal vía de investigación) *por encima* de los saberes particulares que nos permite contemplarlos a todos ellos y a la realidad misma de forma unitaria: *la Metafísica Radical (Ontología Trascendental Pura) cuyo objeto es el Haber*. Desde la perspectiva radical contemplamos una verdad completa (“que Hay”) que unifica lo real plenamente y que, por no estar referida a entes sino a la actividad más general que todo ente realiza (Haberse), no supone la negación de aquella Ontología Trascendental fenomenológica en la que legítimamente habitan los múltiples saberes relativos y no escépticos. Podemos, pues, obtener un saber único y unificador de lo real, que no admite la pluralidad de perspectivas (que Hay y no puede no-Haber), esto es, la metafísica radical, sin por ello negar la pluralidad de saberes referidos a los entes. Así cumplimos la condición que ponía la Posmodernidad a toda metafísica actual para ser admisible: fundamentar el conocimiento, unificar lo real y admitir la posibilidad de una multitud de saberes, todos ellos ciertos, sobre lo real.

---

<sup>306</sup> Lyotard, *La condición posmoderna*, pág. 10.

### §38. LA LEGITIMACIÓN ES POSIBLE.

La imposibilidad defendida por la Posmodernidad de alcanzar una actitud por encima de la relación inmediata y subjetiva con el mundo, la pérdida del referente meta-narrativo que sufrimos tras la “muerte de Dios” a partir de la filosofía nietzscheana, nos puso en la situación de considerar que ya nunca podría legitimarse un saber sobre o frente a otro. “¿Quién decide lo que es saber, y quién sabe lo que conviene decidir?”, se preguntaba Lyotard, tal y como recogíamos más arriba.

Ahora, con la fenomenología trascendental y su prolongación en la metafísica radical ontológica pura, podemos librar suficientemente ese obstáculo de la legitimación del saber y evitar así el relativismo que se desprende del mismo.

En primer lugar, la fenomenología nos ha mostrado que es posible alcanzar una actitud trascendental desde la que contemplar lo real, de forma que nuestro saber sea un verdadero saber sobre las cosas mismas. Con el abandono de todo prejuicio no evidente, se puede ver cómo desaparece todo relativismo subjetivista en sentido escéptico mientras se conserva el fenómeno como verdadera realidad si bien mostrada sólo parcialmente. La Metafísica Trascendental fenomenológica, al nivel del ente, nos permite llegar a la conclusión de que toda aprehensión fenomenológica (se perciba uno u otro aspecto de los entes) es el origen de un saber de todo punto **legítimo**. Esto es, *es legítimo todo saber* (y es evidente que existen múltiples saberes) *que parte de fenómenos aprehendidos trascendentalmente*. Además, no puede alegarse en contra de tal posición fenomenológica que la actitud trascendental sea dogmática ni que esté reservada para unos cuantos individuos poseedores de una especie de “gracia” filosófica. Al contrario, el método fenomenológico es precisamente eso, un método, un

camino a través del cual cualquier sujeto racional puede transitar apartando de su mirada los prejuicios mundano-vitales o científico-objetivos y así alcanzar una actitud trascendental. Es más, Husserl mismo afirma que todo sujeto, aun sin saberlo, es trascendental de modo que toda aprehensión de entes es una aprehensión fenomenológica que es base legitimadora de un auténtico saber. Así afirma en La Crisis, §54:

“(...) todo Yo trascendental de la intersubjetividad (...) tiene que estar constituido necesariamente como hombre en el mundo, (...) todo hombre porta en sí un Yo trascendental”<sup>307</sup>

Queda claro que los saberes sobre entes han sido legitimados por la fenomenología trascendental sin por ello cerrar el paso a una, más que posible, real multiplicidad de saberes. Cada lenguaje referido a entes está legitimado como base de un verdadero saber, y está legitimado por el meta-lenguaje que constituye en sí misma la fenomenología. La fenomenología trascendental sería la perspectiva que ha sustituido al cadáver de Dios pero sin caer en la tentación de imponer un solo saber como el saber auténtico, sino legitimando todo saber que verse sobre fenómenos.

Sin embargo, la propia fenomenología trascendental ha abierto un camino a una legitimación aún más radical, si cabe, de los saberes de forma que sea cual sea el saber de que se trate está apoyado sobre una evidencia apodíctica (la cual, a su vez, constituye un saber básico): que Hay. Ningún saber sobre entes puede ni podrá contradecir esa verdad básica y universal que afirma “que Hay”.

<sup>307</sup> Husserl, *Huss.*, B.VI, *Die Krisis...*, §54, b, págs. 189,190. / Trad. esp. pág. 196.

### §39. LOS JUEGOS DEL LENGUAJE NO SON UN OBSTÁCULO PARA LA METAFÍSICA RADICAL.

Cada perspectiva desde la que nos enfrentamos a la realidad supone o puede suponer un juego de lenguaje con sus reglas, intenciones e intereses propios. No hay, es cierto, un súper-sujeto que nos ofrezca reconciliada toda la realidad plural en un meta-relato al nivel del ente, esto es, desde una actitud ontológica. No hay más que sujetos particulares que se enfrentan de forma particular y única a alguno de los aspectos de lo real. Y así debe seguir sucediendo, es más, no es posible otra forma de acceso a los entes. Sobre los *modos* del ente siempre habrá multiplicidad de juegos lingüísticos que pretendan abarcarlos a su modo. La fenomenología lo que ha conseguido frente a la peligrosa pasividad posmoderna es validar todas esas formas de aprehender la modalidad del ente, de tal modo que toda aprehensión fenomenológica de entes debe ser aceptada como verdadera (eso sí, parcialmente verdadera, nunca totalmente verdadera).

Pero al nivel del ser o del haber (hecho de ser o de haber entes) sí puede, cada cual, adoptar una actitud supra-óntica y carente de toda relatividad o parcialidad. Con la metafísica radical creemos haber configurado un verdadero meta-relato, accesible para todos, desde el que contemplar la realidad de forma unitaria y apodíctica sin que eso suponga, en ningún sentido, renegar de la ya fundamentada pluralidad de lenguajes o de saberes. La clave está (siempre lo ha estado) en saber distinguir el **plano metafísico-óntico**, en el cual no puede haber más que relatos distintos sobre los entes, del **plano metafísico-ontológico**, en el que sólo una cosa está permitido afirmar: “que Hay” o “que Es”, pues cualquier otra afirmación supondría la autonegación del discurso que la sostuviera ya que sólo podría decirse “que no hay”, lo cual es lógicamente inaceptable.

Quedan así recogidos todos los juegos de lenguaje, referidos a entes, en un conjunto superior que, lejos de reducirlos o ponerles límite, los conserva y hace posibles con lo cual creemos que se compatibiliza la existencia de un pensamiento metafísico fuerte con la existencia de los juegos de lenguaje.

#### **§40. NUESTRO CONCEPTO DE “SABER” ES AÚN MÁS AMPLIO QUE EL POSMODERNO.**

La flexibilización que del concepto de “saber” realiza la corriente posmoderna, más que una ampliación, constituye una verdadera disolución de dicho concepto. Previamente a la Posmodernidad se aspiraba a alcanzar un saber verdadero, esto es, un conocimiento lo más cercano posible al ser de lo real, lo más afín a las cosas mismas. Este saber en sentido fuerte excluía a otros saberes, que se presentaban como alternativos, pecando de dogmático por no aceptar la existencia de una pluralidad de perspectivas (todas ellas válidas) sobre las cosas.

Podríamos coincidir sin demasiados problemas con la Posmodernidad en este punto. No cabe duda de que la realidad se nos muestra de múltiples formas a cada individuo y que cada individuo, a su vez, también la capta de distinta manera dependiendo del escenario temporal o personal en el que en cada caso esté situado. Sin embargo, cuando los posmodernos defienden la no supremacía de un saber sobre otro cualquiera sin establecer unas condiciones legitimadoras firmes, lo que consiguen es, a nuestro entender, justo lo contrario de lo que pretenden. En lugar de “elevar” a los demás saberes a la condición de verdaderos saberes sobre lo real, lo que han conseguido es “bajar” el antiguo concepto fuerte de “saber” al plano del relativismo escéptico, de modo que ya nada se sabe sobre lo real; el “*todo (saber) vale*” pasa a significar “*nada vale*” puesto que no hay criterio alguno para preferirlo frente a los demás.

Podemos confirmar que el “saber” ciertamente se ha debilitado hasta tal punto que está en peligro de extinción. Esto, claro, si seguimos ciegamente el discurso posmoderno.

Nosotros, sin embargo, creemos haber sido capaces, con la imprescindible ayuda de los grandes pensadores en los que nos apoyamos, de conservar la pluralidad de saberes sin por ello caer en el pesimismo escéptico que inunda el pensamiento posmoderno. Como ya hemos puesto de manifiesto, la metafísica radical constituye un metarrelato unificador de todo saber actual o posible, de manera que, esquivando el dogmatismo, creemos haber recuperado la fortaleza del saber. Pero, además, la Metafísica Trascendental Óptica que constituye la fenomenología husserliana ha hecho posible legitimar un sin fin de saberes de modo que sean tenidos por auténticos saberes sobre las cosas mismas sin por ello excluirse unos a otros.

Por esto creemos que el desarrollo trascendental y radical de la fenomenología ha sabido conservar la aportación crítica de la Posmodernidad superando sus defectos. Esto es, ha conseguido hacer posible la coexistencia de múltiples saberes sobre las cosas del mundo sin renunciar a la fortaleza legitimadora y unificadora de relatos metanarrativos que nada tienen de dogmáticos (en el común sentido excluyente y peyorativo del término). Esta ha sido nuestra aportación a la causa que pretende salvar el concepto fuerte de “saber” sin anular por ello el diálogo entre perspectivas diversas, ni los innumerables lenguajes que existan o que puedan existir en un futuro.

#### §41. EL CONOCIMIENTO METAFÍSICO ES POSIBLE.

Con este trabajo que ahora concluye hemos querido poner de manifiesto que el esfuerzo realizado por tantos pensadores de intentar sistematizar lo real y nuestros conocimientos sobre dicha realidad no han sido vanos, que sus investigaciones no eran *flatus vocis* o “cuentos” provenientes de la pura imaginación, que la sabiduría, aunque no plenamente, es alcanzable.

En los tiempos que corren, cuando lo no materialmente productivo carece por completo de interés, cuando la información es más importante que el conocimiento y ciertos deportes de masa (el actual opio del pueblo) entontecen tanto a las personas que llegan en ocasiones a convertirse en verdaderos “asesinos deportivos”, ahora que nuestros valores e ideas se mezclan por el entramado internáutico con infinitas vanalidades que florecen en la pantalla del ordenador de improviso, ahora, digo, nos parecía más importante que nunca retomar el hilo del pensamiento y asir su cabo con la solidez de quien tiene los piés sobre la tierra.

Y, sin embargo, es también ahora cuando esa arrolladora corriente de “lo nuevo”, de lo rápidamente pasado de moda, de “lo disperso”, de lo “fashion”, se ha colado en todas las mentes hipnotizándolas, cual canto de sirenas, y obligándolas a lanzarse al océano de la Posmodernidad. Un océano este que promete libertad pero que está lleno de heladas corrientes y de peligros bajo la superficie que no pueden percibirse fácilmente.

Por eso, sin desoir jamás esos bellos cantos embriagadores, hemos de atarnos, cual Ulises, al mástil del barco metafísico y, cómo no, surcar los océanos, navegar por todas

sus corrientes y sortear todos sus peligros pero sin lanzarnos nunca, desprotegidos, al caos de lo sin fundamento.

Parménides y Husserl se aferraron a esa, muchas veces incomprendida, búsqueda del fundamento, de la Verdad con mayúsculas, del suelo en el que se apoyan los conocimientos particulares sobre los entes. Puede que en los tiempos que corren aquel deseo de conocimiento firme al que nosotros hemos querido sumarnos con este trabajo, parezca excesivo e imposible; por ello consideramos que es menester concluir este camino de búsqueda con unas palabras con las que Husserl quiso introducir unas lecciones impartidas por él mismo en Göttingen en la primavera de 1907. Permítasenos reproducir el texto completo:

“Puede, desde luego, sonar a petulancia que me atreva a hacer tan grave reproche —el más grave que pueda hacerse— a la filosofía contemporánea e incluso a toda la filosofía habida hasta hoy, aun a la que ha adoptado métodos filosóficos genuinos. Pero aquí no sirve disimular y, tratándose de un gran asunto, debo afrontar el parecer arrogante. **Mi obligación es decir lo que me ha enseñado una investigación extremadamente objetiva y refutar con razones bien ponderadas lo que se opone a la verdad vista.**

Por lo demás, sé muy bien el escaso crédito que pueden encontrar hoy en día las pretensiones de grandes *descubrimientos*, de *revoluciones lógicas* en la filosofía. Cada catálogo de feria de libros anuncia nuevas, a más y mejor. Estos “descubrimientos”, que nacen muertos, no proceden sólo del diletantismo ingenuo, sino también de la filosofía científico-familiar de las cátedras, que sigue representando nuevas funciones de sombras chinescas con las fraseologías exánimes de las filosofías del pasado sólo nuevamente conjugadas, y que querría persuadir al mundo entero y a sí misma de que tal cosa es una filosofía viva.

Creo que ideas pensadas completamente por uno mismo, adquiridas en un trabajo de años, una y otra vez vividas, examinadas y enmendadas, pueden al menos aspirar a ser seriamente meditadas y sopesadas por otros. **Arrancadas a un espíritu dubitativo y aun excesivamente caviloso, casi escéptico, quizá contengan las presentes exposiciones verdades permanentes.** Todo lector profundo de esta obra inacabada e incompleta comprobará que se trata de dilucidaciones últimas de evidencias que ya dominaban enteramente mis ‘Investigaciones Lógicas’<sup>308</sup>.

<sup>308</sup> Husserl, *Huss.*, B.II, *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. Walter Biemel. 1973. By Martinus Nijhoff, The Hague, Neederlands. Este texto fue encerrado por Husserl entre corchetes, y estaba destinado a servir de prólogo a las lecciones redactadas entre el 26 de abril y el 2 de mayo de 1907. Como Husserl no escribió luego un verdadero prólogo, Landgrebe lo omitió en su copia.



## V. BIBLIOGRAFÍA

## I. FUENTES ORIGINALES:

### A. PARMÉNIDES:

- CASERTANO, G. *Parmenide. Il Metodo, La Scienza, L'Esperienza.* Napoli, 1978.
- DIELS, H. *Parmenides' Lehrgedicht.* Berlin, 1897.
- DIELS, H. – KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Band I.* (1e éd. 1903) Reelaborada posteriormente por W. Kranz en varias ediciones de 1934 a 1954. 11e éd., Berlin, 1964.
- GAOS, J. *Antología Filosófica. La Filosofía Griega.* México, 1940.
- GARCÍA BACCA, J.D. *El Poema de Parménides.* México, 1942.
- GÓMEZ-LOBO, A. *Parménides.* Ed. Charcas, Buenos Aires, 1985.
- GÓMEZ, L.O., TORRETTI, R. *Problemas de la Filosofía. Textos filosóficos clásicos y Contemporáneos.* Río Piedras. 1975.
- LOMBA F., J. *El oráculo de Narciso (Lectura del poema de Parménides).* Universidad de Zaragoza, Secretariado de Publicaciones, Zaragoza, 1985.
- MONTERO MOLINER, F. *Parménides.* Madrid, 1960.
- PARMÉNIDES, *Le poème / Parménide.* Présenté par Jean Beaufret, Presses Universitaires de France, Paris, 1991.
- PEÑALOZA RAMELLA, W. *El Discurso de Parménides.* Lima, 1973.
- TARÁN, L. *Parmenides.* Princeton, 1965 (Es una muy buena edición crítica del texto griego)
- VARIOS, *Fragments / Parménides, Zenón, Meliso.* Aguilar, Buenos Aires, 1962. Traducido por José Antonio Míguez.

**B. HUSSERL:**

- HUSSERL, E.,

*Cartesianische Meditationem und parisier Vorträge. Husserliana, (Edmund Husserl Gesammelte Werke), Band I.*  
La Haya. Martinus Nijhoff Publishers B.V.  
Edición e introducción del prof. Dr. S. Strasser.

Traducción española: *Meditaciones cartesianas.*  
Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985.  
Traducido por José Gaos y Miguel García-Baró.

==

*Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen. Husserliana, (Edmund Husserl Gesammelte Werke), Band II.* La Haya. Martinus Nijhoff Publishers B.V., 1950. Ed. Española, Madrid, F.C.E., 1989, 1ª reimp., Trad. M. García-Baró.

==

*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Husserliana, (Edmund Husserl Gesammelte Werke), Band III/1.* La Haya. Martinus Nijhoff Publishers B.V. 1976. Edición de Karl Schuhmann.

Traducción española: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.*

*Vol. I:* Fondo de Cultura Económica, México – Buenos Aires, 1985. Traducido por José Gaos.  
*Vol. III.* Universidad Nacional Autónoma, México, 2000. Traducido por Luis E. González y Antonio Zirión.

==

*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana, (Edmund Husserl Gesammelte Werke), Band VI.* La Haya. Martinus Nijhoff Publishers B.V. 1976. Edición de Walter Biemel.

Traducción española: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.*  
Ed. Crítica, Barcelona, 1991. Traducido por Jacobo Muñoz y Salvador Mas.

==

*Logische Untersuchungen. Erster Band, Husserliana, (Edmund Husserl Gesammelte Werke), Band XVIII.*

La Haya. Martinus Nijhoff Publishers B.V. 1975.  
Edición de Elmar Holenstein.

Traducción española: *Investigaciones lógicas I y II*.  
Alianza, Madrid, 1985. Traducido por Manuel G.  
Morente y José Gaos.

==

*Las conferencias de París*.  
Universidad Nacional Autónoma, México, 1988.  
Traducido por Antonio Ziri6n.

## II. ESTUDIOS:

### A. GENERALES:

- BASAVE, A. *Tratado de metafísica. Teoría de la habencia*.  
Ed. Limusa, México, 1982.
- BERCIANO VILLALIBRE, M. *Debate en torno a la Posmodernidad*, Síntesis,  
Madrid, 1998
- BUBER, M., *Yo y tú*.  
Caparr6s Editores, Madrid, 1995. Traducido por  
Carlos DÍaz.
- CASSIRER, E. *Kant, vida y doctrina*.  
México, F.C.E., 1968.
- COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*.  
Barcelona, Herder, 1986.
- DAVAL, ROGER *La métaphysique de Kant : perspectives sur la  
métaphysique de Kant d'après la théorie du  
schématisme*.  
Paris : Presses universitaires de France, 1951
- DESCARTES, R. *Discurso del método / Meditaciones Metafísicas*.  
Espasa Calpe, Madrid, 1989. Edición de Manuel  
García Morente.
- DEWEY, J. *La miseria de la epistemología*.  
Biblioteca Nueva, Madrid, 2000. Traducido por:  
Ángel Manuel Faerna.
- ELDERS, L. *Jean Paul Sartre: el ser y la nada*.  
Crítica Filos6fica, Madrid, 1977. Traducido por  
Germán Novas Peleteiro.

- FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri, el realismo radical.*  
Cincel, Madrid, 1987.
- FÖRSTER, ECKART *Kant's transcendental deductions : the three Critiques and the "Opus postumum".*  
Stanford, California : Stanford University Press, cop.
- GARCÍA MORENTE, M. *La filosofía de Kant, una introducción a la filosofía.*  
Madrid, Espasa Calpe, 1975.
- HABERMAS, J. *Ensayos políticos,*  
Barcelona, Ediciones Península, 2000.
- HAEFFNER, G., *Antropología filosófica.*  
Herder, Barcelona, 1986.
- HARTNACK, J. *La teoría del conocimiento de Kant.*  
Madrid, Cátedra, 1984.
- HARVEY, DAVID. *La condición de la posmodernidad : investigación sobre los orígenes del cambio cultural.*  
Buenos Aires : Amorrortu editores, 1998.
- HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo.*  
F.C.E., Madrid, 1982. Traducido por José Gaos.
- == *Introducción a la metafísica.*  
Nova, Buenos Aires, 1980. Traducido por Emilio Estiú.
- == *¿Qué es metafísica? (Y otros ensayos).*  
Siglo Veinte, Buenos Aires, 1974. Traducido por Xavier Zubiri.
- HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica.*  
México, F.C.E., 1973.
- HOPENHAYN, M., *Después del nihilismo (de Nietzsche a Foucault).*  
Ed. Andrés Bello, Barcelona, 1997.
- HURTADO VALERO, P., *Tractatus philosophiae vulgaris.*  
Ed. Casapalma, Málaga, 1996.

- JACQUES PI, JESSICA. *Kant i la construcció funcional de la metafísica com a ciència. Prolegòmens a una gnoseologia crítica del judici de gust.*  
Barcelona : Universitat Autònoma de Barcelona, 1999
  
- JIMÉNEZ MORENO, L. *Kant.*  
Madrid, Ediciones del Orto, 1995.
  
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft.*  
Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1956. Edición crítica de Raymund Schmidt.  
  
Traducción española: *Crítica de la razón pura.*  
Alfaguara, Madrid; 1999. Traducido por Pedro Ribas.
  
- = *Kritik der reinen Vernunft.*  
Reklam Jun., Stuttgart, 1966. Edición de Ingeborg Heidemann.
  
- LAKATOS, I. *La metodología de los programas de investigación Científica.*  
Madrid, Alianza, 1983. Editado por John Worall y Gregory Curie. Versión española de Juan Carlos Zapatero.
  
- LEIBNIZ, *Monadología y principios de la naturaleza y de la Gracia.*  
Facultad de Filosofía de la Univ. Complutense, Madrid, 1994. Traducido por Manuel García Morente.
  
- LYOTARD, J-F, *¿Por qué filosofar?.*  
Paidós, Barcelona, 1996. Traducido por: Godofredo González.
  
- = *La condición posmoderna*  
Ed. Cátedra, Madrid, 1988.  
Traducido por: M. Antolín Rato
  
- MARCEL, G., *El misterio del ser.*  
Edhasa, Barcelona, 1971. Traducido por M<sup>a</sup> Eugenia Valentié.

- MÁSMELA, CARLOS *Presupuestos metafísicos de la crítica de la razón pura : una interpretación de la actividad trascendental del ánimo en la deducción trascendental (A).*  
Medellin, Colombia : Editorial Universidad de Antioquía, 1996.
- NIETZSCHE, F., *El ocaso de los ídolos.*  
Traducido por:
- ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?.*  
Alianza, Madrid, 1989
- PACHECO SÁNCHEZ, J. *Existencia y naturaleza del yo trascendental en la Fenomenología de Hegel.*  
Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1993.
- PALACIOS, J.M. *El idealismo trascendental: teoría de la verdad.*  
Madrid, Gredos, 1979.
- PLATÓN, *La república o el estado.*  
Espasa Calpe, Madrid, 1995. Traducido por Patricio de Azcárate.
- RÁBADE, S.,  
LÓPEZ MOLINA, A.M. Y  
PESQUERO, E *Kant: conocimiento y realidad.*  
Madrid, Edit. Cincel, 1987.
- RORTY, R., *Consecuencias del pragmatismo.*  
Tecnos, Madrid, Traducido por: J.M. Esteban Cloquell.
- RORTY, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores Contemporáneos.*  
Paidós, Barcelona, 1993. Traducido por: Jorge Vigil Rubio.
- ROVATTI, *El pensamiento débil.*  
Cátedra, Madrid, 1988.
- SARTRE, J.P., *L' être et le néant.*  
Paris, 1943.
- SIGWART *Logik, I.*  
Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1904.

- STEPANENKO, PEDRO. *Categorías y autoconciencia en Kant : antecedentes y objetivos de la deducción trascendental de las categorías.* México, Universidad Autónoma de México, 2000.
- TORRETI, R. *Manuel Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica .* Santiago de Chile, Univ. de Chile, 1967.
- VARIOS, *Radicalidad y episteme.* ORP, Sevilla, 1991. Editor: José Villalobos
- VATTIMO, G., *Creer que se cree.* Paidós, Barcelona, 1996. Traducido por: Carmen Revilla.
- = *Filosofía, política, religión : más allá del "pensamiento débil".* Con estudios de Modesto Berciano y Cesáreo Villoria y textos de Roberto Salizzoni ...[et al.] ; introducción y edición de Lluís Álvarez. Oviedo : Nobel, D.L.1996.
- VILLALOBOS, J., *Elogio de la radicalidad.* Univ. de Sevilla, Secretariado de publicaciones, Sevilla, 1997.
- ZUBIRI, X. *Naturaleza, Historia, Dios.* Editora Nacional, Madrid, 1963. Quinta edición.
- = *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental.* Alianza Editorial. Madrid. 1994.

## B. SOBRE EL PENSAMIENTO GRIEGO:

- ALEGRE GORRI, A., *Estudio sobre los presocráticos.* Anthropos, Barcelona , 1990.
- BUENO, GUSTAVO *La metafísica presocrática.* Pentalfa, Oviedo 1974.
- BROCHARD, V. *Études de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne.* Vrin, París, 4ª ed., 1974.



- BURNET, J., *Early greek philosophy.*  
Londres, 1924. Edición castellana: *La aurora del pensamiento griego.* Argos, México 1944.
- BURCKHARDT, J. *Historia de la cultura Griega.*  
5 vols. Iberia, Barcelona  
1974.
- CALOGERO, G. *Studi sull'Eleatismo.*  
Tipografia del Senato, Roma 1932.
- CALVO ZAPATA, C., *El poema de Parménides y el diálogo "parménides".*  
Sevilla. *Pro manuscripto.*
- CAPELLE, W., *historia de la filosofía griega.*  
Gredos, Madrid, 1981. Versión española de Emilio Lledó.  
  
= *Die Vorsokratiker.* 4e. éd.  
London. 1930.
- CAPIZZI, A. *Introduzione a Parmenide.*  
Laterza, Roma. 1975.
- CAPPELLETI, A.J., *Mitología y filosofía: los presocráticos.*  
Ed. Cincel, Madrid, 1987.
- CORNFORD, F.M., *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides.* London, 1939.  
Traducción española: *Platón y Parménides.*  
Madrid, 1989. Traducido por Fco. Giménez García.
- CORNFORD, F.M. *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought.* Cambridge, 1952.  
  
= *Antes y después de Sócrates.*  
Tr. A. Pérez Ramos. Ariel, Barcelona 1981.
- CROMBIE, I.M., *Análisis de las doctrinas de Platón.*  
Alianza, Madrid, 1990. Traducido por: Ana Torán y Julio César Armero.
- DUMONT, J. P. *La Philosophie antique.*  
P.U.F., Paris 1968

- ESCOHOTADO, A. *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates.*  
Anagrama, Baecelona 1975.
- FURLEY, D.J. *The Greek Cosmologists.*  
Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- GARCÍA CALVO, A., *Lecturas presocráticas.*  
Lucina, Madrid, 1988.
- GILBERT, O. *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums.* Leipzig, 1907.
- GOMPERZ, TH. *Griechische Denker.*  
Leipzig, 1896-1909.
- GUTHRIE, W.K.C., *A history of greek philosophy.*  
*Volume II: "the presocratic tradition from Parmenides to Democritus".*  
Cambridge, 1965. Traducido al español por Alberto Medina González, Gredos, Madrid, 1986.
- = *A history of greek philosophy.*  
*Volume IV: "Plato, the man and his dialogues: erlier period".*  
Cambridge, 1962. Traducido al español por Álvaro Vallejo y Alberto Medina. Gredos, 1990.
- = *A history of greek philosophy.*  
*Volume V: "the later Plato and the academy".*  
Cambridge, 1978. Traducido al español por Alberto Medina, Gredos, 1992.
- JAEGER, WERNER *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen.*  
Primera edición alemana 1933.  
Edición española titulada: *Paideia.*  
Fondo de Cultura Económica, Madrid,  
(Decimotercera reimpresión, 1996).
- G.S. KIRK Y J.E. RAVEN, *The presocratic philosophers.* Cambridge, 1954.  
Título español: *Los filósofos presocráticos,*  
Gredos, Madrid, 1994. Traducido por: Jesús García Fdez.
- LLANOS, A. *Demócrito y el materialismo.*  
Buenos Aires 1963.

- MONDOLFO, R. *El pensamiento Antiguo. Historia de la filosofía greco- romana.*  
2 vols. Losada, Buenos Aires 1942.
- MOURELATOS, A.P.D. *The Route of Parmenides.*  
Yale University Press, New Haven 1970.
- PATOCKA, JAN, *Platón y Europa.*  
Ediciones Península, Barcelona, 1991. Marco Aurelio Galmarini.
- POPPER, K. *El mundo de Parménides (Ensayos sobre la ilustración presocrática).*  
Barcelona, Paidós, 1999. Traducido por Carlos Solís.
- RAVEN, J.E. *Pythagoreans and Eleatics.*  
Cambridge, 1948.
- REINHARDT, K. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie.* Bonn, 1916 (3ª edición, Frankfurt/Main, 1977).
- SCHRÖDINGER, E. *La naturaleza y los griegos.*  
Matemas, Barcelona, 1997. Traducido por: Víctor Gómez Pin.
- VERDENIUS, W.J. *Parmenides, some Comments on his Poem.*  
Groningen, 1942.
- ZAFIROPULO, J. *L'école éleate.*  
Les Belles Lettres, Paris 1950.

### C. SOBRE FENOMENOLOGÍA:

- AGUIRRE, ANTONIO F. *Genetische Phänomenologie und Reduktion.*  
Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.
- ANDRÉS TRIPERO, TOMÁS *El análisis fenomenológico de la conciencia en las "Cartesinische Meditationem" de Edmund Husserl*  
Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1981

- BECH, JOSEPH MARÍA *De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico.*  
Barcelona. Edicions Universitat de Barcelona, d.l. 2001.
- BENOIST, JOCELYN *Autour de Husserl : l'ego et la raison*  
Paris J. Vrin, 1994
- BRUZINA, RONALD, *"The enworlding (Verweltlichung) of transcendental phenomenological reflection: A study of Eugen Fink's `6th Cartesian Meditation'"*.  
**Husserl Studies** , Vol. 3, No. 1, 1986, pp. 3-29
- CARR, DAVID, *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy .*  
Northwestern Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Northwestern University Press, Evanston, 1974.
- CAIRNS, DORION *Conversations with Husserl and Fink.*  
Edited by the Husserl-Archives in Louvain. Foreword by Richard M. Zaner. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. 1976.
- CELMS, TEODORO *El idealismo fenomenológico de husserl.*  
Traducción del alemán por José Gaos. Madrid, Revista deOccidente, imp. 1931.
- CRUZ H, MIGUEL *La doctrina de la intencionalidad en la fenomenología.*  
Salamanca, Universidad de Salamanca, 1958
- CRUZ VÉLEZ, DANILO *Filosofía sin supuestos : [de Husserl a Heidegger].*  
Manizales : Universidad de Caldas , cop. 2001
- DREYFUS, H.L. (Editor) *Husserl, intentionality and cognitive science.*  
Cambridge, Mass./Londres, 1982.
- FUCHS, WOLFGANG W. *Phenomenology and the methaphysics of presence : an essay the philosophy of Edmund Husserl.*  
The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.
- GARCÍA BARO LÓPEZ, M. *Vida y mundo : la práctica de la fenomenología.*  
Madrid, Trotta, 1999.
- GURWITSCH, ARON *El campo de la conciencia : un análisis fenomenológico.*  
Madrid, Alianza, 1979

- GUTIÉRREZ P., ANTONIO *La aurora de la razón vital : fenomenología y Vitalismo en el origen de la filosofía de Ortega y Gasset.*  
Madrid, Mileto ediciones, d.l. 2003
- HEIDEGGER, MARTIN *Conceptos fundamentales.*  
(Curso del semestre de verano, friburgo, 1941)  
Edición de Petra Jaeger. Introducción, traducción y notas de Manuel E. Vázquez García. Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- HOYOS, LUIS EDUARDO *El escepticismo y la filosofía trascendental : estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII .*  
Santafé de Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas. Siglo del Hombre Editores, 2001.
- JANSSEN, PAUL *Geschichte und Lebenswelt : ein Beitrag zur Diskussion von husserls Spätwerk.*  
La Haye, Nijhoff, 1970.
- KOHÁK, ERAZIM, *Idea & Experience. Edmund Husserl's Project of Phenomenology in Ideas I.*  
The University of Chicago Press, Chicago and London, 1978.
- KOLAKOWSKI, LESZEK *Husserl y la búsqueda de certeza.*  
Madrid, Alianza, 1983.
- KRIPKE, SAUL, *El nombrar y la necesidad.*  
Traducción de Margarita M. Valdés (Título original: *Naming and Necessity* ), Colección Filosofía Contemporánea, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1985.
- LANDGREBE, L. *Der Weg der Phänomenologie.*  
Gütersloh, 1963.
- == *El camino de la fenomenología : el problema de una experiencia originaria.*  
Buenos Aires Sudamericana, 1968.
- == *Phänomenologie und Geschichte.*  
Gütersloh, 1968.
- LEVINAS, EMMANUEL *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.*  
Paris, J. Vrin, 1967.

- ==                    *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl.*  
Paris, Librairie Philosophique j. vrin, 1978.
- LYOTARD, J-F,                    *La fenomenología.*  
Paidós Studio, Barcelona, 1989. Traducido por Aída Aisenso de Kogan.
- LUBBE, HERMANN                    *Bewubtsein in Geschichten : Studien zur Phänomenologie der Subjektivität.*  
Freiburg Rombach, 1972.
- LUCKMANN, THOMAS (ed.), *Phenomenology and Sociology .*  
Selected Readings, Penguin Books, England, 1978.
- MARION, JEAN LUC                    *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation.*  
Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- MEDINA CEPERO, J. R.                    *El pensamiento de Husserl en "La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental".*  
Barcelona, Ediciones Apóstrofe, 2001.
- MENDIETA, EDUARDOO                    *The adventures of transcendental philosophy : Karl-Otto Apel's semiotics and discourse ethics.*  
Lanham,[etc] : Rowman & Littlefield, 2002.
- MILLÁN PUELLES, A.                    *El problema del ente ideal : un examen a través de Husserl y Hartmann.*  
Madrid, Instituto "Luis Vives" de filosofía,1947.
- MONTERO, FERNANDO                    *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl.*  
Valencia, Universitat de València, 1994.
- MORENO, C.,                    *Fenomenología y filosofía existencial. Vol. I,*  
Ed. Síntesis, Madrid, 2000.
- ==                    *La intención comunicativa : ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl.*  
Sevilla, Themata, 1989.
- NATANSON MAURICE,                    *Edmund Husserl, Philosopher of Infinite Tasks.*  
Northwestern Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Northwestern University Press, Evanston, 1974.
- OGGIONI, EMILIO                    *La fenomenología di Husserl e il pensiero*

*contemporaneo.*

Bologna, Riccardo Patron, 1963.

- OSKAR BECKER *"The Philosophy of Edmund Husserl"*  
In *The Phenomenology of Edmund Husserl: Selected Critical Readings.*  
Edited and Translated by R.O. Elveton. Chicago, IL: Quadrangle Books, 1970. Págs. 40-72.
- PEREIRA DE F., JOAO *E. Husserl : La filosofía como ciencia rigurosa.*  
Madrid, Magisterio Español, 1980.
- PIVCEVIC, EDO (ed.), *Phenomenology and Philosophical Understanding.*  
Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
- REINACH, ADOLF, *Introducción a la fenomenología* , trad. de Rogelio Rovira, Ediciones Encuentro, Madrid, 1986.
- ROSEN, KLAUS *Evidenz in Husserls deskriptiver Transzendentalphilosophie.*  
Meisenheim am glan Hain, 1977.
- SAJAMA, SEPPO. *A historical introduction to phenomenology.*  
London ; New York ; Sydney. Croom Helm, cop. 1987.
- SAN MARTÍN, JAVIER *La estructura del método fenomenológico.*  
Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1986.
- = *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte : estructura y función de la fenomenología de Husserl y otros ensayos.*  
Madrid, UNED, 1994.
- = *La reducción fenomenológica, Introducción a la fenomenología de Husserl.*  
Universidad Complutense de Madrid, 1973.
- SCHERER, RENÉ *La fenomenología de las "investigaciones lógicas" de Husserl.*  
Versión española de Jesús Díaz. Madrid, Gredos, 1969.
- SCHMITZ, M. Bibliografía sobre los escritos de E. Husserl publicados hasta el 8 de abril de 1989, en *Husserl Studies* 6 (1989), págs. 205-226, edición a cargo de J.N. Mohanty y de K. Schuhmann, La Haya, M. Nijhoff, Dordrecht, Kluwer, 1984 y ss.

- SEIFERT, JOSEF, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism.*  
Routledge and Kegan Paul, New York and London, 1987
- SERRANO DE HARO, A. *Fenomenología Transcendental y Ontología.*  
Madrid : Universidad Complutense de Madrid, 1990.
- SOKOLOWSKI, ROBERT, *Husserlian Meditations. How words present things.*  
Northwestern Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Northwestern University Press, Evanston, 1974.
- SOUCHE DAGUES, D. *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne.*  
La Haye, Martinus Nijhoff, 1972
- SPIEGELBERG, HERBERT *Doing phenomenology : essays on and in phenomenology.*  
The Hague, M. Nijhoff, 1975.
- =
- The phenomenological movement : a historical introduction.*  
The Hague : Martinus Nijhoff, 1965.
- SUKALE, MICHAEL *Comparative studies in phenomenology.*  
The Hague, Martinus Nijhoff, 1976 .
- VALDINOCI, SERGE *Les fondaments de la phénoménologie husserlienne.*  
The Hague, Martinus Nijhoff, 1982.
- VANNI ROVIGHI, SOFÍA *La fenomenologia di E. Husserl : appunti delle lezioni.*  
Milano, Celuc, 1973.
- VELOZO FARIAS, RAUL. *El problema de la reducción fenomenológico-transcendental en Edmund Husserl.*  
Madrid : Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1982.
- VILLORO, LUIS, *Estudios sobre Husserl.*  
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1975.



- WALDENFELS, B. *De Husserl a Derrida (Introducción a la fenomenología)*. Paidós. Barcelona, 1997. Traducido por Wolfgang Wegscheider y Revisado por Joan-Carles Mèlich.
- WENISCH, FRITZ, *La filosofía y su método*. Trad. de Miguel García-Baró, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- WILLARD, DALLAS, *Logic and the Objectivity of Knowledge. A Study in Husserl's Early Philosophy*. Ohio University Press, Athens, Ohio, 1984.
- WOODRUF SMITH, DAVID; & MCINTYRE, RONALD. *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning, and Language*. Synthese Library 154, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht/Boston/London, 1982.
- ZIRIÓN, ANTONIO, *"Equívocos y precisiones sobre los conceptos de fenómeno y fenomenología"*, *Diánoia. Anuario de Filosofía*, Año XXXIII, Núm. 33 (1987), Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) y Fondo de Cultura Económica, México, 1988; pp. 283-299.

...  
...  
...

en el ...  
D. MANUEL CALVO JIMÉNEZ  
EL CONOCIMIENTO METAFÍSICO (FENOMENO-  
LOGIA VERSUS POSTMODERNIDAD)

... SOBRESALIENTE CUM

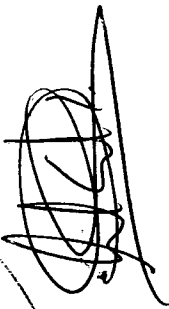
acordó ...  
LAUDE POR UNANIMIDAD DE 2004  
Sevilla, 18 OCTUBRE DE 2004

El Vocal

El Vocal,



El Doctorado,



El Secretario,



El Presidente,

