

HISTORIA DE LA FILOSOFIA MODERNA

"La duda cartesiana desde la perspectiva

de Husserl y Heidegger"

.

"La filosofía se ocupa del conocimiento". Según esta definición, filosofía es también toda tradición mitológica que el hombre pueda aceptar como verdad, como conocimiento último y verdadero de las cosas. En este caso, propio de los pueblos primitivos y de las religiones reveladas, es algo exterior a sí mismo lo que aporta el conocimiento: viene de los dioses, ya sea a través de antepasados míticos, ya sea a través de profetas. El conocimiento es dado al hombre desde fuera de sí mismo.

Por tanto, deberemos cambiar nuestra definición: "La filosofía es la búsqueda del conocimiento", pero éste puede ser buscado en la fe islámica, así que, definitivamente, "la filosofía es la actividad del hombre cuyo objetivo es el conocimiento obtenido desde sí mismo y por sí mismo". Es, pues, el intento de encontrar verdades inmovibles de una forma absolutamente independiente.

Es éste, pues, el objetivo de Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*, encontrar "un punto de apoyo firme e inmóvil". Es de notar que Descartes recoge la tradición medieval; esto es apreciable solamente en el título de su obra. Pero Descartes supone una revolución (no en vano, inaugura la modernidad) por el hecho de que llega a lo metafísico desde sí mismo. A partir de sí mismo aborda los problemas metafísicos de Dios y el alma. Es el triunfo de la razón. Posteriormente, Kant establecerá los límites de la razón en su *Crítica de la razón pura*, de donde se desprende que la razón no puede abordar los problemas metafísicos sino en especulaciones, pero nunca con certezas, pues la verdad científica no llega a la esfera de lo metafísico, conceptualizado por Kant como el noumeno.

Es interesante el que Husserl pretenda alcanzar una ciencia absoluta con su fenomenología contradiciendo a Kant: ¿cómo es esto posible? Es sorprendente, puesto que se trataría de una "metafísica científica".

En fin, se puede apreciar en este breve bosquejo histórico la evolución del hombre y su pensamiento desde sus inicios hasta el siglo XX en cuanto a un aspecto a nuestro juicio fundamental: la humanización de lo divino o la divinización de lo humano.

El problema de lo divino es resituado, y ya no es fuente de especulaciones filosóficas destinadas a encontrar, en definitiva, una explicación al "por qué" radical, sino que la búsqueda de sentido ya no se sitúa en lo extramundano, sino en lo mundano, en nuestra ubicación espacio-temporal, y cuyo fin se encuentra en el sí mismo del hombre (notemos el interesante paralelismo con la entelequia aristotélica).

Empecemos por analizar la duda cartesiana, la piedra angular que unifica el propósito de este trabajo, la interrelación entre Heidegger, Husserl y Descartes. Esta duda nos sugiere una doble estructura constitutiva, al servicio de un objetivo: la búsqueda de una fundamentación absoluta referida al ser. Por una parte está la característica metódica, el proceso en tanto que método racional. Es la razón la que guía el proceso por sí mismo para obtener una conclusión desde sí misma. Este guiar de la razón es la analiticidad de todo aquello que no es evidente a la propia razón para su eliminación conceptual. Se trata de una "limpieza" de todos aquellos factores que impidan o impiden la libre visión, la visión auténtica, por incondicionada, de la razón. La razón se lleva a sí misma a la abstracción total. Es la renuncia al mundo de la experiencia, al mundo de las representaciones, percepciones, pensamientos, a todo aquello que no se muestra a la razón como verdad evidente. Pues, siendo la razón la que conoce, si se sitúa a sí misma en condición de conocer con total

independencia, absolutamente por sí misma, ésta tendrá la posibilidad de llegar a una verdad incommovible. Y es sólo entonces cuando la razón podrá conocer algo que se le muestre como evidente por sí mismo.

Por otra parte, como segundo elemento constitutivo de la duda cartesiana, está la interioridad (no agustiniana, aunque tenga algún paralelismo). El anterior elemento constitutivo es el aspecto metódico. Evidentemente, es interior en tanto en cuanto es un proceso intelectual, pero es meramente racional en tanto que lógico. Sin embargo, la interioridad a que nos referimos es la toma de conciencia de un estado psíquico propio. La razón se lleva a sí misma a la total abstracción "para ver qué encuentra", para ver qué es lo que puede conocer por sí misma con total certeza. Más en este punto, la evidencia buscada no se sigue lógicamente, de por sí, directamente, del proceso previo de eliminación analítica de no evidencias, sino de la toma de conciencia de sí mismo haciendo aquello hasta el extremo. Así, la evidencia perseguida racionalmente sólo se nos ha hecho patente por la toma de conciencia de un estado psíquico: la duda. Y es viéndose, una vez la razón ha llegado a la abstracción total, a sí mismo dudando, cuando Descartes afirma la existencia del yo.

Así pues, la interioridad se define por la "atención prestada" por la razón al estado psíquico, esto es, la toma de conciencia. Por tanto, no parece que la razón por sí misma, de una forma totalmente autónoma, tenga la facultad de llegar a una verdad absoluta.

Con estas dos características de la duda cartesiana presentes, veamos cuales son los puntos en común, los paralelismos y las diferencias, entre ésta y las visiones posteriores de Husserl y Heidegger, tres siglos después.

Husserl es innovador en filosofía por su fenomenología. Digamos que, a grandes rasgos (no es el objetivo de este trabajo la exposición teórica de la fenomenología), la fenomenología es un método trascendental en cuanto que somete a la propia vida a la reducción fenomenológica: en primer lugar la *epoché*, el poner entre paréntesis aquello que "estoy haciendo" (poner en suspenso la realidad) y la reducción eidética en segundo lugar (para llegar a la esencia).

Podemos apreciar inmediatamente el paralelismo entre la duda cartesiana y Husserl: el método. Para Descartes, la duda es un instrumento en tanto que implica la función de método: es la reducción de lo "real aparente" a lo "real auténtico" gracias a la duda que, así se manifiesta como método. Husserl "totaliza" la duda cartesiana, la extiende al modo de ser de la visión continua del mundo, esto es, la *epoché*, el hacerse presente uno a sí mismo haciendo algo, viviendo "inmerso en el fenómeno", pero a la vez con una visión superior consciente sobre uno mismo. Descartes utiliza lo que Husserl llama *epoché* para poner en suspenso todo lo real eliminando toda influencia sobre la razón, que queda así liberada en lo abstracto, pero el aspecto de la manifestación de uno mismo a sí mismo "haciendo algo" no lo encontramos como característica metodológica en Descartes, sino que esa automanifestación consciente de uno mismo es el eje de transición entre la fase metódica y el acceso a la verdad incommovible perseguida. Es viéndose a sí mismo como dubitante cuando Descartes da consigo mismo y puede afirmar así la realidad de su yo.

Como vemos, lo que para Descartes es la suma de lo metódico (la reducción por la duda) y aquello que ha sido posibilitado por el método, esto es, la toma de conciencia de sí mismo "reduciendo por la duda", es lo que para Husserl constituye su método, que deja de ser pretendidamente lógico como el cartesiano para ser vivencial, por el hecho de incorporar esa toma de conciencia de sí mismo en todo momento y lugar, y no limitarla a lo que para Husserl, en Descartes, no es sino un fenómeno particular.

No obstante, esto no implica una diferencia de base, original, pues Husserl parte del yo cartesiano en tanto que búsqueda desde sí mismo y por sí mismo de una verdad absoluta (ése era el objetivo de Descartes cuando se sentaba al lado del fuego a escribir sus meditaciones). Ahora bien, Descartes "se queda" en sí mismo, efectúa una trayectoria circular, parte de sí mismo para dar consigo mismo. Es donde Husserl se distancia netamente de Descartes, pues aquel pretende algo más que una verdad absoluta como es el yo cartesiano (para Husserl, esto está fuera de cuestión), sino que pretende una ciencia absoluta desde la que el noumeno kantiano se disuelve, por ser aquella psicológica (y como ciencia, empírica). La tradición metafísica ha buscado siempre

un "referente existencial" (tomemos terminología fregeniana para establecer una analogía conceptual). Este "referente existencial", que Kant conceptualiza con el nombre de noumeno, se situaba siempre más allá de lo espacio-temporal, en una esfera suprarreal. Esta necesidad metafísica ¿no es el legado del hombre religioso primitivo pasado por el tamiz de la razón? (como ejemplo de esto, Platón, Plotino, San Agustín...), desde cuya comprensión sería explicable el "sentido existencial", el mundo, que se revelaba por tanto misterioso. ¿El "referente existencial" "iluminando" al "sentido existencial"? El problema radica en no considerar la vida en sí como el "referente existencial" y en no concentrar los esfuerzos en hallar el "sentido existencial" que nos "ilumine" aquel. Debemos pues partir desde el "sentido existencial" para abordar el "referente existencial", el noumeno kantiano, y es invirtiendo así el proceso cuando el noumeno kantiano se diluye y el "sentido existencial" es susceptible de "iluminar" el "referente existencial". Husserl pretende haber llegado a la "iluminación total" del "referente existencial", reduciéndolo todo a fenómeno (anotemos un interesante paralelismo con Wittgenstein: "el significado es el uso").

Así Husserl critica a Descartes la confusión de el hacerse presente a sí mismo haciendo algo, que no es sino un fenómeno, con la supuesta evidencia de la existencia del yo. Es decir, Descartes llega a lo metafísico porque se limita a lo "cogitado", pero no contempla el fenómeno completo, con el hecho de "cogitar" (que no es el dudar sino el concienciar ese "estar dudando"). Para Husserl, el yo es un puro cogitar, "siendo el fenómeno de la yoidad". A Descartes le nubla el juicio su intencionalidad en la cogitación del fenómeno que le hace quedarse en lo cogitado, y dado las condiciones de su "experimento mental", la intención final es un "punto de apoyo firme e inmóvil": la existencia del yo.

¿Cómo podemos explicar esto de otra forma? Descartes no se da cuenta de que su meditación metafísica es lógica hasta el momento en que, gracias a la duda, ya no le queda nada, ha llegado a la abstracción total desde donde la razón debe buscar por sí misma la verdad incommovible, si la hay. Pero no es la razón la que efectúa la cogitación, sino la toma de conciencia de un estado psíquico: la duda. Descartes no pasa de la conciencia a la existencia, sino de la duda concienciada al hecho de que "pienso luego existo". Se produce pues un vacío lógico en el proceso, pues es necesaria la intervención de la conciencia para que la razón pueda alcanzar su conclusión ("pienso luego existo"), pero Descartes no repara en esta conciencia e hipostasía lo que no es sino una cogitación, convirtiendo lo cogitado en absoluto. Para Descartes, lo cogitado por él es lo equivalente a lo que en Husserl es el fenómeno, la cogitación y lo cogitado en conjunto: el fenómeno. Así, desde la perspectiva de Husserl, Descartes es parcial, y por tanto, su conclusión, sin fundamento real.

Descartes no repara en esa conciencia, clave en su proceso reductivo dubitante: su objetivo es una verdad absoluta encontrada racionalmente, el yo; la toma de conciencia en el proceso cartesiano es absolutamente necesaria, pero Descartes no se da cuenta de que esta conciencia no proviene de la razón; así, la razón no se basta a sí misma. La diferencia entre Husserl y Descartes es que Descartes encuentra la realidad de su yo por el hecho de cogitar, mientras que para Husserl de ello no se sigue la realidad del ego sino del mismo hecho de cogitar y de lo cogitado, esto es, el fenómeno: todo se reduce a fenómeno.

Ahora bien, esa conciencia es lo que le sirve a Heidegger para llegar a lo mismo: la existencia del yo.

Heidegger, aun siendo discípulo de Husserl, retoma la preocupación metafísica, la existencia del yo. Es esta existencia del yo la misma a la que Descartes llega por la aplicación de su método reductivo dubitante, por la razón misma, pretendidamente autónoma. Aquí apreciamos la clarísima diferencia entre Descartes y Heidegger. Este último no llega a la afirmación de la existencia del yo a través de lo racional, sino a través de lo anímico. Lo anímico es el estado en que uno se encuentra, es el cómo uno se encuentra aquí y ahora. Hay un evidente componente psicológico. Y es que Heidegger invierte totalmente la vía al conocimiento que hasta entonces primaba en la tradición filosófica: en primer lugar la razón, lo anímico al final; para Heidegger, esto es a la inversa. Para Heidegger, es solo a través de un estado anímico en concreto como podemos vislumbrar la existencia del yo. La interioridad ya no es psíquica, como la toma de conciencia cartesiana del estar dudando, como la *epoché* husserliana, sino anímica. Podría llamarse la toma de conciencia de un estado anímico, de un "estar ahí" en vez de un "estar haciendo algo", pero no es acertado, pues el estado anímico se

manifiesta por sí mismo. Podría decirse que el cómo se está conectado con la realidad, el aquí y ahora, es lo anímico, más allá de lo psíquico, pues lo anímico es el cómo me encuentro "estando ahí", y parece que nada cambia al respecto el tomar conciencia de mí mismo haciendo aquello que esté haciendo en el momento en que "estoy ahí"; lo anímico se manifiesta por sí mismo. Y en concreto, la angustia, el estado anímico que nos hace patente el ente precisamente por su ausencia, como si huyera de uno mismo... Pero esto es la explicación racional, todo lo racional que es posible tratándose de algo anímico, no racional (recordemos la crítica de Carnap tras la lectura del artículo de Heidegger "¿Qué es metafísica?"). Y tratándose de algo anímico, ¿qué método emplear? No hay método, solo lo que se le manifiesta a uno mismo por hecho de "estar ahí", arrojados a la existencia, que se define por ser una huida de la angustia, de la Nada que se le hace patente a uno a través de la angustia. Podría decirse que Descartes, llevando la duda hasta el extremo, hasta la abstracción total, se provoca a sí mismo un estado psíquico de angustia (psíquico, y no anímico, por ser racional), la duda, únicamente a través del cual se le hace patente la existencia del yo por la toma de conciencia de ese estado psíquico. Husserl se centra en el tomar conciencia continua desde lo psíquico (*epoché*), reduciéndolo todo a fenómeno. Pero Heidegger va más allá que Descartes, pues no es la razón quien nos revela el yo sino algo más mundano como es el estado anímico, y más allá que Husserl, pues extiende el fenómeno de lo psíquico a lo anímico. En Heidegger pues, se da una especie de *epoché* sobre lo anímico, y en concreto sobre la angustia, allí donde se nos manifiesta el ente por su ausencia (esto es la Nada), ya no desde lo psíquico (se manifiesta por sí mismo) sino desde lo racional, siendo esta *epoché* racional forzada por la intención de comunicar lo manifestado por la angustia; el resultado de esto es el artículo "¿Qué es metafísica?", con la consiguiente crítica del lógico Carnap. Es esta forma la única que puede adoptar la extensión heideggeriana de la *epoché* husserliana, de lo psíquico a lo anímico, pues lo anímico se manifiesta por sí mismo sin necesidad de un método de toma de conciencia (*epoché* fenomenológica), y siendo así, solo cabe el intento de comprensión y descripción, entrando en este intento la participación de la razón. En aquello en que Husserl se separa de Descartes es en lo que, de forma paralela e inversa, también se aparta Heidegger de su maestro. Es el componente antropológico que Husserl no aceptaba de Heidegger. Es la afirmación de la existencia del yo. En este sentido, Heidegger es una vuelta a Descartes, pero, como toda vuelta, es matizable. La existencia del yo cartesiano se afirma desde un punto de vista metafísico, esto es, en lo racional, con pretensión de una rigurosa lógica. Pero la existencia del yo heideggeriano se afirma desde un punto de vista vivencial, esto es, en lo anímico, con pretensión de autenticidad. En ambos casos, la naturaleza del proceso de afirmación de la existencia del yo se lleva a cabo por una "empirie interna", racional, por tanto lógica, en un caso (la duda), y anímica, en el otro caso (la angustia), y

por tanto sin posible rigor lógico-formal (crítica de Carnap).

Tanto Husserl, como Descartes, como Heidegger tienen una preocupación en común: se ocupan del ser.

Descartes llega a lo metafísico desde sí mismo; aborda el problema de Dios y del alma desde la afirmación de la existencia del yo ("El ser es").

Husserl pretende una ciencia absoluta en la que se funden el fenómeno y el noumeno kantianos, una ciencia, pues, trascendental donde lo metafísico se aborda por la disolución de la oposición fenómeno-noumeno, por la reducción fenomenológica, la *epoché* y la reducción eidética que nos lleva a lo trascendental, al *eidos* ("El ser es la esencia").

Heidegger capta el ser por el estado anímico resultante de la ausencia de éste, la angustia, alrededor del cual da sentido a la existencia, que es una constante huida de la Nada ("El ser es la existencia").

El primero se ocupa de "¿qué puedo conocer?", y habla de "poder" conocer porque confía en la razón para llegar al conocimiento.

El segundo se ocupa de "¿cómo conozco?", pues se centra en aquello que, de hecho, le ha posibilitado el acceso al conocimiento a Descartes, esto es, "el tomar conciencia de sí mismo haciendo algo" elevado a

método de conocimiento.

El tercero se ocupa de "¿qué conozco?", pues lo anímico se manifiesta por sí mismo y a través de la angustia se hace patente aquello sobre lo que se asienta la existencia (el ente) precisamente por su ausencia: la Nada.

Son, en definitiva, tres vías distintas de conocimiento que confluyen en la aproximación al ser desde tres perspectivas, y por tanto, de tres modos distintos: racional, psíquico y anímico.

Descartes, al presuponer el conocimiento, susceptible de ser alcanzado por la razón, en el ámbito de lo metafísico, condiciona de antemano su conclusión, que además, se revela imposible desde la consecución rigurosa de una lógica implacable, como es la pretensión de Descartes. La razón no es más que un instrumento, un martillo que "no puede golpear solo", y al igual que Descartes la utiliza en un principio intencionalmente en la fase de eliminación de no evidencias, de reducción dubitante ("golpea donde quiere"), así también después la utiliza de igual modo para pasar de la toma de conciencia dubitante a lo que es su presuposición: una verdad inmovible en el ámbito metafísico: la existencia del yo. Descartes cae en el error de sobrevalorar la razón, propio de su época.

Por otra parte, Heidegger, al contrario que Descartes y Husserl, no halla una solución al problema que plantea. De hecho, ni siquiera se plantea la posibilidad de que la solución exista, quizá porque no entienda que haya nada que solucionar. Heidegger constata la existencia y por qué y cómo se define esta existencia. No obstante, al término de su artículo "¿Qué es metafísica?", aboca a la reformulación de la pregunta de Leibniz: "¿Por qué hay ente y no más bien nada?".

Heidegger explica el sentido de la existencia alrededor de la angustia, pero no se plantea como mínimo la posibilidad de una solución a tal trágica existencia, y cae en la pregunta metafísica y por tanto, a nuestro juicio, absurda, de "¿por qué existe algo en lugar de la nada?" (Leibniz). ¿No es esto resultante de una actitud psicológica pesimista, depresiva y autocompasiva de Heidegger?

Husserl nunca aceptó el componente antropológico de Heidegger, pero en rigor, no hay verdadera oposición entre ambos. A nuestro juicio, son compatibles, pues el uno se ocupa del "¿cómo conozco?", y el otro del "¿qué conozco?", referido a la existencia del yo, que Husserl ni siquiera se ha planteado, quizá por considerarlo absurdo e inútil, para construir su fenomenología.

¿Por qué iban a ser incompatibles? Por el contrario, ¿no sería la aplicación del método fenomenológico la clave para dejar de "ex-sistir", y en vez de huir, poder afrontar la Nada, asir el ser, por la orientación de la ciencia absoluta husserliana a lo anímico, trascendiendo así el fenómeno husserliano por trascender de lo psíquico a lo anímico?

Y retomamos aquí lo apuntado en la introducción: ¿no sería esto la total divinización de lo humano hacia lo que parece tender la evolución del pensamiento humano, más allá de llegar desde sí mismo a lo metafísico por un proceso racional (Descartes), más allá de resituar lo metafísico en lo mundano por un enfoque psíquico (Husserl), más allá de encontrar el fundamento del ser en lo anímico (Heidegger), y uniendo estos tres factores en una "ciencia espiritual"?

BIBLIOGRAFIA (consultada)

- "Cinco lecciones de filosofía", X.Zubiri (Alianza Editorial)
- "L'homme-dieu ou le sens de la vie", L.Ferry (Ed. Grasset)

Zubiri, X, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza editorial, 1980, p. 217.