

El lugar de la filosofía. Consideraciones sobre la filosofía trascendental en el siglo XX

Pedro ROJAS
(Universidad de Castilla-La Mancha)

Introducción

Dentro de la historia de nuestra disciplina, el término “trascendental” evoca, ante todo, como es sabido, una concepción *kantiana* de la filosofía. Esta perspectiva propugna una cierta forma de ejercer la reflexión filosófica: según ella, se trata básicamente de esclarecer las condiciones de posibilidad de la experiencia.¹ De esta manera, la filosofía reclama para sí un ámbito propio de investigación, distinto al de las ciencias positivas. Estas se moverían siempre, por definición, sólo dentro del campo empírico y no se interrogarían jamás por las condiciones trascendentales de constitución y manifestación de dicho ámbito.² La mera investigación positiva de hechos no agotaría, pues, el campo del saber; precediéndola siempre, si no *de hecho*, sí, al menos, *de derecho*, se encontraría la reflexión trascendental. Esta no hallaría su temática propia en el campo de los hechos, en el de los acontecimientos o en el de la historia sucedida; su determinación originaria buscaría los fundamentos trascendentales (no empíricos, no históricos, no contingentes) de los entes mismos, así como del conocimiento que de ellos puede lograrse. La reflexión trascendental así entendida es, a la vez, gnoseológica y epistemológica: determina el ser de los entes y delimita así, al tiempo, las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento de ellos.³ A partir de esta temática surgen los dualismos conocidos que han alimentado la tarea filosófica desde Kant; a saber, la dualidad entre lo empírico y lo trascendental, lo óntico y lo ontoló-

¹ Cfr., por ejemplo, Geoffrey Bennington, “Derridabase”, en G. Bennington y J. Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris, 1991.

² Cfr. el texto clásico de Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982.

³ Cfr. Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*. F.C.E., México, 1981.

gico, lo existencial y lo existenciario, lo histórico-eventual y lo estructural.

Desde este punto de vista, la obra de Kant supuso una verdadera innovación en el espacio mismo del filosofar. A partir de entonces, toda la filosofía contemporánea, en cualesquiera de sus corrientes o modalidades (fenomenología, pragmatismo, hermenéutica, filosofía analítica, estructuralismo, etc.), ha tenido que tener en cuenta inevitablemente el punto de vista kantiano y bregar, de un modo u otro, con los dualismos anteriores.⁴ El punto de vista filosófico se abre para todos nosotros, que venimos después de Kant, siempre y sólo como una reivindicación de la perspectiva trascendental. Si la filosofía tiene todavía un espacio propio y una tarea intelectual irrenunciable, esta se revela y se torna accesible sólo si presuponemos que es posible tal cosa como una reflexión trascendental (aunque ésta, por lo demás, no tenga ya que someterse, necesariamente, a la literalidad de los teoremas del propio Immanuel Kant). Y esto es así, creo, hasta el punto de que la pervivencia de la filosofía como disciplina autónoma y consistente está ligada, en gran medida, a la legitimidad y necesidad de admitir, junto y además de las investigaciones empíricas, una reflexión específica de carácter trascendental, que, por definición, es patrimonio exclusivo de la filosofía.⁵ El destino de ésta, en tanto que disciplina específica, necesaria y diferenciada de todo saber positivo, se juega ahora en el espacio que la reflexión trascendental reclama para sí.⁶ Si esta pretensión se revelara improcedente, dogmática, irrealizable o caduca, sería difícil conservar el valor propio de la filosofía como disciplina significativa. Pues si su ámbito más propio se manifestara impracticable,

⁴ Una interpretación especial del origen de estos dualismos, así como de los problemas planteados por ellos, se encuentra en Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 314-354.

⁵ Naturalmente, esto no quiere decir que sólo un filósofo, administrativamente hablando, es decir, alguien que tiene el título de licenciado o doctor en filosofía, pueda reflexionar trascendentalmente. En principio, cualquier investigador, sea historiador, físico, sociólogo, lingüista, etc., puede ejercer tal reflexión, en cuanto deje de investigar y correlacionar simplemente datos empíricos y se interrogue por la previa constitución de tales datos y legalidades. No estoy hablando, pues, desde un punto de vista “administrativo”, sino desde “las cosas mismas”; es decir, desde dentro de la entraña misma de la exigencia filosófica tal y como se plantea en el aquí y ahora de nuestra historia.

⁶ No debería pensarse que la importancia decisiva que concedo aquí a lo trascendental como ámbito propio de la filosofía contemporánea sea patrimonio exclusivo de la así llamada “filosofía continental”. También en la filosofía analítica de corte anglosajón el tema de lo trascendental reaparece una y otra vez necesariamente. Cfr., al respecto, por ejemplo, Donald Davidson, *Inquiries into truth and interpretation*, Oxford University Press, 1984, p. 72, donde Davidson habla explícitamente de “un argumento trascendental”. Cfr., también, Pascal Engel, *Davidson et la philosophie du langage*, PUF, Paris, 1994, pp. 82, 239-248; y finalmente, Hilary Putnam, *Razón verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 29, 124.

¿qué otro lugar podría reivindicar para sí la filosofía que no esté ya ocupado por un determinado saber positivo, acuñado bajo la forma de ciencias naturales o de ciencias humanas? La tesitura actual de la filosofía es tal que su mismo ser y supervivencia parecen depender casi totalmente de la legitimidad de la reflexión trascendental y de su efectiva realización. Si somos escépticos al respecto, entonces ya sólo queda la mera y simple disolución de la filosofía en el dominio de las ciencias establecidas, o la mera conservación museística y ornamental de su discurso, alimentado ya sólo de su propio pasado y de los hermosos textos que en él se recogen; pero despojado realmente de toda potencia y eficacia.⁷

En cualquier caso, si, como creo correcto, hacemos depender el destino de la filosofía de la viabilidad del planteamiento trascendental, ¿no jugamos una partida demasiado difícil de ganar? Pues no cabe duda de que todas las objeciones y críticas que se han llevado a cabo contra tal perspectiva de ninguna manera son completamente arbitrarias e infundadas. En efecto, si aceptamos, como parece ser el caso, que la razón humana es una facultad situada, histórica, contingente y finita, entonces efectivamente tendremos motivos para presumir que la reflexión trascendental se plantea unas pretensiones que no son, en verdad, desempeñables. La sospecha es siempre que el procedimiento trascendental se limita a hipostasiar o a colocar en algún ámbito supraempírico (existenciario, ontológico o estructural) unas instancias que son simplemente históricas, sobrevenidas, empíricas⁸. Desde este punto de vista, lo máximo que se puede conseguir es determinar unos *aprioris* históricos o eventuales, que determinan nuestro quehacer, nuestro pensar y nuestro mundo; pero despojados de todo carácter perentorio. Además, estas determinaciones serían perfectamente asumibles por el discurso empírico de las ciencias humanas, por ejemplo, de la historia, de la sociología o de la lingüística. El pastel se lo repartirían entre ellas y apenas nada quedaría de específico para la filosofía. Sin remordimientos especiales, podríamos cerrar el kiosco.

⁷ Esta parece ser la actitud, no sé si resignada o festiva, de Richard Rorty sobre el futuro de la filosofía. Como para él la reflexión trascendental es completamente imposible, como es una pretensión desmesurada y que ignora completamente el carácter situado, finito y contingente de la razón humana, la filosofía misma debe desaparecer en tanto que tal, o conservarse meramente, por lo que parece, a simple título de “animadora socio-cultural”. Para Rorty, la filosofía, como reflexión específica y privilegiada, está destinada a perecer igual que prácticamente ha desaparecido la teología de nuestro ámbito cultural y educativo. Y esto no supone merma ni menoscabo, pues, en su opinión, con su anulación sólo se pierde un tipo de meditación dogmática y, en el fondo, innecesaria.

⁸ Cfr., por ejemplo, Luc Ferry y Alain Renaut, *Système et critique*, Editions Ousia, Bruselas, 1984, p. 167.

La problemática situación de la filosofía en la actualidad, tanto en lo que respecta a su propia autoconciencia sobre el valor y legitimidad de su trabajo así como a su arrinconada situación administrativa, educativa e institucional, puede depender, en última instancia, de la plausibilidad de la reflexión trascendental. Esta se encuentra en una posición comprometida: por una parte, de ella depende, al menos en parte, el destino futuro de la filosofía en todos los niveles; por otra, tal investigación parece problemática y difícil si se admiten ciertas críticas razonables, formuladas, muchas veces, por los propios filósofos.

En este artículo, quisiera considerar algunos aspectos de esta situación aporética, señalando algunos fundamentos que la explican y la aclaran; en definitiva, quisiera meditar sobre lo que Habermas llamó “la simultánea inevitabilidad e irrealizabilidad de la reflexión trascendental”.⁹ Quisiera mostrar que la exigencia trascendental no es una reclamación fortuita o arbitraria que la filosofía reivindique para sí, temerariamente, en sus momentos de exaltación dogmática. Es, por el contrario, constitutiva de su entraña misma y de su vocación más propia. Pero, por otra parte, no se pueden desconocer las poderosas razones que la propia filosofía contemporánea ha levantado contra tal pretensión. En este conflicto, en esta perplejidad, se debate, en mi opinión, el quehacer filosófico actual. La dignidad y el valor de su reflexión se juegan, tal vez, en la necesidad de pensar hasta el fin esta complicación aporética entre lo empírico y lo trascendental.

El campo filosófico

¿Cómo se manifiesta la dimensión trascendental en, por ejemplo, *Ser y*

⁹ J. Habermas, op. cit. p. 306. En este contexto, Habermas señala las dificultades que, para la reflexión trascendental, plantea el evolucionismo darwiniano. En efecto, a la luz de esta teoría, el hombre y todas sus facultades son el resultado biológico contingente de un ciego proceso natural. Resulta así que toda presunta instancia trascendental tiene una génesis biológica e histórica que puede y debe ser reconstruida con los medios de una investigación empírica. Todo lo trascendental es, en definitiva, también empírico. La cuestión que, en este punto, se plantea es la de si esta investigación puede realizarse meramente con los instrumentos conceptuales y metodológicos de una simple ciencia empírica que atiende, por definición, únicamente a hechos. ¿Puede una disciplina positiva, por ejemplo, la biología, desempeñar la perspectiva trascendental que reivindica para sí una filosofía contemporánea postkantiana que no quiera renunciar a sí misma? La respuesta de Habermas es inequívoca: “Las investigaciones propedéuticas sobre “conocimiento e interés” debían mostrar cómo surgió tal pretensión científica y que tal pretensión no es sostenible” (Ibid.).

tiempo?¹⁰ Creo que, de algún modo, el pensamiento de Heidegger puede ser un *leit motiv* adecuado para aclarar y discutir las transformaciones que el tema de lo trascendental ha ido experimentando a lo largo del siglo¹¹. Siguiendo fielmente, al menos en este punto, las pautas señaladas por Husserl¹², Heidegger reclama prioridad metodológica y conceptual para su analítica existencial.¹³ Antes de toda investigación empírica sobre la naturaleza del hombre, su mundo, su historia o el conocimiento¹⁴, es preciso baliar los conceptos *a priori* sólo en cuyo interior, y *presuponiéndolos*, puede cualquier estudio fáctico sobre el hombre iniciarse.

Conceptos fundamentales son aquellas determinaciones en las cuales se alcanza del dominio de cosas que sirve de base a todos los objetos temáticos de una ciencia una comprensión previa y directiva de toda investigación positiva. Su genuina definición y “fundamentación” sólo la logran, por ende, estos conceptos en un escudriñar, congruentemente previo, el dominio mismo. Pero en tanto que cada uno de estos dominios es una promoción del sector mismo de los entes, no significa semejante indagación previa y productiva de conceptos fundamentales otra cosa que una interpretación de la constitución fundamental del ser de estos entes. *Esta indagación tiene que ser anterior a las ciencias positivas; y puede serlo.*¹⁵

El teorema fundamental de la filosofía trascendental se encuentra aquí explícitamente reafirmado por Heidegger. Toda investigación empírica de

¹⁰ Toda una cuestión hermenéutica decisiva se abre con la pregunta por las relaciones que el pensamiento de Heidegger, tanto en su primera como en su segunda época, mantiene con los presupuestos de la reflexión trascendental. Es evidente que, en *Ser y tiempo*, hay, explícitamente, asunción de ellos (Cfr., por ejemplo, *Ser y tiempo*, FCE, Madrid, 1982, p. 62, nota 1). La cuestión no es tan evidente respecto al segundo Heidegger. ¿Hay superación, eliminación o simplemente otra transformación de lo trascendental en la temática de la “historia del ser”? Esta cuestión, creo, no es meramente un problema erudito de exégesis de la obra de un pensador particular; afecta, más radicalmente, al destino actual de la filosofía y a su posible legitimidad. (Cfr. *infra*. el último apartado de este artículo). En cualquier caso, yo no tengo claro que el segundo Heidegger abandone totalmente esta temática para desembocar meramente en un mero catálogo historicista de las diversas improntas destinales del ser. Cfr., al respecto, Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, Paris, 1990, pp. 276 y ss.

¹¹ Cfr. Karl-Otto Apel, *Transformation der philosophie*, vol. 1, Suhrkamp, Frankfurt, 1976, pp. 38-39.

¹² Cfr. Edmund Husserl, *Ideas*, FCE, Madrid, 1985, & 8, pp. 29 y ss.

¹³ Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit. && 3 y 10.

¹⁴ Esta anterioridad no señala, evidentemente, ninguna simple anterioridad temporal o fáctica; es una anterioridad lógico-trascendental.

¹⁵ M. Heidegger, op. cit. p. 20. (Cursivas mías, salvo *puede*).

hechos presupone una categorización trascendental del dominio temático y de sus condiciones de manifestación que son patrimonio exclusivo y privilegiado de la filosofía. Esta goza así de una primacía ineludible frente a todas las ciencias positivas, ya sean naturales o humanas. Estas se mueven y se desarrollan en un ámbito ya previamente abierto y constituido de antemano. Es tarea de la filosofía determinar las condiciones de esta apertura y los presupuestos de su constitución.

En este sentido, la filosofía es ciencia *primera*, por ser, *de derecho*, anterior a cualquier disciplina empírica. Desde antiguo, la filosofía ha reclamado para sí un cierto tipo de conocimiento privilegiado, previo a todo conocimiento de hechos, y más básico que lo que puede dar de sí cualquier ciencia positiva. Esta pretensión puede considerarse, tal vez, desmesurada, dogmática, injustificada o absurda; en cualquier caso, no obstante, no puede entenderse, creo, el pensamiento filosófico, en su especificidad más plena, si se hace caso omiso de ella y se ignoran sus fundamentos de derecho. Las ciencias positivas, en lo que tienen de propio, volcadas como están de suyo hacia los datos concretos, no pueden comprender la exigencia trascendental en lo que tiene de peculiar.¹⁶ A esta incapacidad constitutiva, se le añade, además, la reclamación de independencia que toda ciencia, como parece lógico, desea para sí. Parece anacrónico postular todavía una tutela de la filosofía sobre las ciencias positivas, como si estas no fueran capaces, por sí solas, de realizar con éxito y limpieza metodológica su labor.

La cuestión, sin embargo, no es que la filosofía tenga que controlar el quehacer científico o concederle certificados de validez; lo que se trata es de reclamar, para ella, un ámbito propio que, en tanto que tal, es inaccesible a la mera consideración empírica de los fenómenos. Así, Heidegger señala que, por ejemplo, todo estudio empírico sobre la muerte, sea de la índole que sea, presupone los resultados de la analítica existencial. Sin estos, dicho estudio se mantiene en la ceguera dogmática del desconocimiento de su propia procedencia.

La exégesis existencial de la muerte es anterior a toda biología y ontología de la vida. Pero es también el único fundamento de toda investigación historiográfica-biográfica y psicológico-etnológica de la vida. Una “tipología” del “morir” como caracterización de los estados y modos en que se “vive” el dejar de vivir

¹⁶ “El hecho de que la ciencia positiva no vea y tenga por comprensibles de suyo estos fundamentos, no es prueba alguna de que no yazgan en el fondo, y de que no sean problemáticos en un sentido más radical que aquel en el que puede serlo jamás una tesis de la ciencia positiva.” (Heidegger, op. cit. p. 62).

presupone ya el concepto de la muerte. (...) Igualmente ilustran las concepciones de la muerte de los primitivos y la conducta de estos ante la muerte en la magia y el culto, ante todo, la comprensión del “ser ahí”, cuya exégesis ha menester ya de una analítica existencialista y del correspondiente concepto de la muerte.¹⁷

Asimismo, por ejemplo, cuando se trata de manifestar el existencialista “ser deudor” o “ser culpable” que caracteriza al ser-ahí, Heidegger se preocupa, igualmente, de distinguir este rasgo de cualquier determinación óptica sobrevenida fácticamente. Lo que se intenta revelar aquí es un “ser deudor” que “es anterior a todo contraer una deuda”.¹⁸ Por debajo de los acontecimientos empíricos que conforman una biografía, es preciso descubrir las instancias existencialistas que los posibilitan. Cada culpa concreta o remordimiento debe ser ocasión para descubrir una instancia más originaria, inaccesible al mero rastreo empírico, y sin la cual el sentido mismo de la biografía se perdería en el desorden de lo informe. La primacía de esta “deuda originaria” no sólo desborda el campo de lo personal o psicológico, sino también el de la historia misma y de las determinaciones de ella resultantes. Por eso Heidegger indica, consecuentemente, que “hay que distinguir el “ser-deudor” originalmente inherente a la constitución del ser-ahí por respecto al *status corruptionis* teológicamente entendido. *La teología puede encontrar en el “ser deudor” existencialmente definido una condición ontológica de su posibilidad fáctica*”¹⁹.

El lugar de la analítica existencialista, el espacio trascendental del pensamiento de Heidegger, no sólo es anterior a la psicología o a la antropología; es anterior incluso a la historia misma y a todas las configuraciones que en ella han tomado forma. En particular, es anterior a toda religión y al cristia-

¹⁷ M. Heidegger, op. cit. p. 270. Comentando estas páginas de Heidegger, Derrida escribe lo siguiente: “Heidegger recuerda que la analítica existencialista puede y debe preceder, por una parte, a toda metafísica de la muerte, y, por otra, a toda biología, psicología, teodicea o teología de la muerte. (...) Pone en obra una lógica de la *presuposición*. Todas las disciplinas así nombradas, y por ello identificadas en sus límites regionales (...) presuponen necesariamente un sentido de la muerte, una pre-comprensión de lo que es la muerte o de lo que quiere decir la muerte. La analítica existencialista tiene por tema la explicitación de esta pre-comprensión ontológica. Si se quiere traducir esta situación en términos de fronteras disciplinares o regionales de dominios de saber, se dirá que la delimitación de los campos de saber antropológico, histórico, biológico, demográfico, teológico incluso, presupone una onto-fenomenología no regional que no solamente no se deja encerrar en las fronteras de esos dominios, sino que no se deja tampoco encerrar, pues, dentro de las fronteras culturales, lingüísticas, nacionales, religiosas” (Jacques Derrida, “Apories”, en VV.AA., *Le passage de frontières*, Galilée, Paris, 1994, p. 319).

¹⁸ M. Heidegger, op. cit. p. 316.

¹⁹ Op. cit. p. 333, n. 1. (Cursivas mías).

nismo en particular. En todo caso, la historia acontecida puede sólo ofrecer al pensador testimonios heurísticos para su tarea; pero, de derecho, se podría incluso prescindir de ellos²⁰. La vivencia psicológica de los remordimientos o el concepto teológico de pecado original no alcanzan nunca, por sí solos, la profundidad existencial que Heidegger quiere sacar a la luz. En tanto que tales, y abandonados a sí mismos en su desnuda empiricidad, tales indicios encubren propiamente aquella dimensión trascendental de la que, originariamente, proceden; y generan de este modo una deformación básica en la comprensión que de sí tiene, habitualmente, el ser-ahí.²¹ De este modo, la temática cristiana del pecado original manifiesta y encubre, a la vez, la dimensión originaria, trascendental, que se trata de poner de manifiesto. Para acceder a ésta, pues, es menester colocarse más allá (o más acá) de todo lo empírico, hay que alcanzar una exterioridad sobre la historia misma y sus aportaciones. Este lugar más allá de toda empiria, allende todo suceso o determinación sobrevenida, es el ámbito desmesurado que la filosofía reclama como propio.²² Si esta fuga hacia la exterioridad se demostrara imposible o, más radicalmente, sin sentido, la filosofía perdería su éter más propio. Esta es la inten-

²⁰ Como veremos en las conclusiones de este trabajo, esta pretensión no es efectivamente realizable. El recurso a lo empírico e histórico e revelará como algo más que un simple recurso heurístico.

²¹ Este es el tema de la ocultación e incluso deformación sistemática de los fenómenos, que puede ser considerado como uno de los hilos conductores del pensamiento de Heidegger a lo largo de toda su meditación. Como escribe en *Ser y Tiempo*: “Tras de los fenómenos de la fenomenología no está esencialmente ninguna otra cosa; pero sí puede estar oculto lo que debe volverse fenómeno. Y justo porque los fenómenos no están dados inmediata y regularmente es menester de la fenomenología”. (p. 46).

²² Como señala Derrida: “La puesta entre paréntesis de las regiones de la experiencia o de la totalidad de la experiencia natural debe descubrir un campo de experiencia trascendental. (...) Para evitar recaer en el objetivismo ingenuo es por lo que nos referimos aquí a una trascendentalidad” (*De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967, 89-90). Por mucho que le pese a Rorty (cfr. Richard Rorty, “¿Es Derrida un filósofo trascendental?”, en Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, Barcelona, 1993), no se puede entender propiamente la obra de Derrida si no se tiene en cuenta su meditación permanente sobre las condiciones, exigencia y legitimidad de la reflexión trascendental. En cierto sentido, es preciso afirmar que Derrida *es un pensador trascendental*, aunque, evidentemente, su concepto de “trascendental” no corresponda ya al propósito kantiano originario de fundamentar la validez y los límites de nuestro conocimiento (Cfr. *infra*. las conclusiones de este trabajo). En cualquier caso, lo que es cierto es que Derrida nunca ha considerado como absurdas o dogmáticas sin más las exigencias trascendentales (Cfr., por ejemplo, Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, pp. 87, 90, 93, 238 ; Bennington, op. cit. pp. 84, 112, 120, 244, 249-250, 261). La exposición más acertada de la pervivencia, en Derrida, del motivo trascendental se encuentra en Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge and London, 1986.

ción que alienta y da significado a los diversos momentos de su historia. Desde Platón hasta Kant, pasando por Descartes o Leibniz, la filosofía ha buscado, en cada caso, su ámbito propio en un lugar distinto al de todo saber concreto y empírico. Allende toda cosa, allende el conjunto íntegro de los entes, más allá de la totalidad, más allá del mundo, la filosofía insiste en buscar su territorio, el campo de su intención más propia²³.

Filosofía y ciencias humanas

Es comprensible que este proyecto filosófico, así definido, haya despertado desde siempre recelos, sospechas y serias dudas sobre su sentido y viabilidad. “Escepticismo”, “nominalismo”, “positivismo”, son los nombres de esta actitud básica de desconfianza hacia el objetivo trascendente de la filosofía.

En la actualidad, las ciencias humanas aparecen, en muchas ocasiones, como continuadoras de esta labor de zapa antifilosófica. Sin duda, con ello, buscan, en primer lugar, reclamar su independencia y autonomía frente a ella. En segundo lugar, elaboran y asumen, como propias, tareas y cuestiones que, tradicionalmente, entraban dentro de la esfera programática de la filosofía.²⁴

²³ Este proyecto, desmesurado y sin parangón posible con ningún otro concebido nunca por la mente humana, inaugura el campo filosófico. Se considerará, tal vez, que revela, antes que nada, la locura misma de una razón entregada a sus más íntimas obsesiones o desvaríos. Para un análisis de las relaciones que este proyecto desmesurado mantiene con la locura, cfr. Derrida, “Cogito et historie de la folie”, en *L'écriture et la différence*. Como es sabido, en ese artículo, Derrida discute y rechaza la lectura que del *cogito* cartesiano realiza Foucault, el cual lo entiende sólo a partir de una configuración histórica determinada. Por el contrario, como señala A. Campillo en su artículo “Foucault y Derrida: historia de un debate –sobre la historia”, (β, *Revista de Filosofía*, Universidad de Murcia, nº 11, 1995): según Derrida, “Descartes, en el momento del cogito, accede al “punto-cero” del pensamiento, esto es, a un punto situado más allá de toda configuración históricamente determinada de la razón; y, por tanto, ese punto hiperbólico no puede ser reducido, encerrado, en una estructura o totalidad histórica” (p. 62). Como dice el propio Derrida: “Si la filosofía ha tenido lugar –lo que siempre se puede contestar– es solamente en la medida en que formó el propósito de pensar más allá de todo resguardo finito. (...) No se puede pretender que el proyecto filosófico de los racionalismos infinitistas sirvió de instrumento o de excusa a una violencia histórico-político-social, en el mundo (lo cual además no ofrece dudas), sin tener primero que *reconocer y respetar el sentido intencional de este proyecto mismo*. Ahora bien, en su sentido intencional propio, dicho proyecto se da como pensamiento del infinito, es decir, de lo que no se deja agotar por ninguna totalidad finita, por ninguna función o determinación instrumental, técnica, política”. (op. cit. p. 90, n.1, cursivas mías).

²⁴ “De hecho, es cierto que una gran parte de lo que fue antaño el dominio de la filosofía ha sido retomado por las ciencias humanas”. (Bennington, op. cit. p. 243).

Pero la polémica que enfrenta a la filosofía con estas recién llegadas no acaba aquí. En última instancia, dichas ciencias tienen la pretensión de absorber y reducir el proyecto filosófico, declarándolo con ello, *ipso facto*, irrealizable y errado. A la luz de las ciencias humanas, la filosofía no puede sino extrañarse en la ignorancia del carácter situado, histórico y parcial que envuelve necesariamente toda pretensión de pensar. El sueño de elevarse por encima de la totalidad de los entes en busca de algo que los haga aparecer en tanto que tales se revela, a sus ojos positivistas, como un extraño desvarío. De esta convicción, surge la idea de reducir el discurso filosófico a las determinaciones empíricas que, presuntamente, lo causan o fomentan. Es el espacio abierto de todos los reduccionismos: psicologismo, sociologismo, historicismo, etc. Las manifestaciones de esta actitud son numerosas. Así, por ejemplo, Renaut y Ferry reseñan tres interpretaciones sociologizantes de Heidegger²⁵. Estas “lecturas” reducen la obra del pensador a respuestas expresivas a una determinada coyuntura político-social. Nada importante, en ella, parece desbordar este ámbito circunscrito y localmente señalado: la filosofía de Heidegger, según Ladmiral, expresa, en términos filosóficos, el “miedo social” de la clase media ante el desarrollo tecnológico, la creciente importancia del proletariado y las nuevas formas de vida que destruyen las antiguas convenciones y seguridades burguesas.²⁶ Conclusión: “el discurso heideggeriano es reducido completamente a una variante filosófica del conservadurismo revolucionario”²⁷. ¡Así es cómo se puede “comprender” realmente la obra de un pensador! ¡Las ciencias humanas en acción!

La lingüística, por su parte, también se prende en el empeño. Así Benveniste intenta mostrar cómo la lengua griega, y ciertas características peculiares y contingentes suyas, determinaron las formas de pensar básicas de la filosofía griega en general y de Aristóteles en particular.²⁸ El proyecto filosófico nunca podrá eludir las constricciones que el lenguaje que hablamos nos impone necesariamente. La filosofía soñaba con salir fuera del mundo; en verdad, apenas consigue balbucear algunos principios que le vienen dictados por la gramática. A partir de esta situación, todo el proyecto filosófico, desarmado y caduco, pasa a manos del lingüista que, mejor pertrechado inte-

²⁵ Son concretamente las de J. R. Ladmiral, “Adorno contre Heidegger”, en *Présences d'Adorno*, J.P. Cotten, Heidegger, Seuil, Paris, 1975 y, finalmente, P. Bourdieu, “L'ontologie politique de M. Heidegger”, en *Actes*, noviembre, 1975. Cfr. Ferry, Renaut, op. cit. pp. 11-17.

²⁶ Cfr. Ferry, Renaut, op. cit. p. 17.

²⁷ Op. cit. p. 16-17.

²⁸ Cfr. “Catégories de pensée et catégories de langue” recogido en *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966. Cfr. la crítica de Derrida a este artículo en “Le supplément de copule”, en *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972.

lectualmente, comprende que toda la gigantomaquia filosófica cabe en unas pocas gotas de lingüística.

No merece la pena, creo, seguir rastreando muestras del impulso con el que las diversas ciencias humanas buscan arruinar el proyecto filosófico, mostrándole sus cegueras, sus torpezas, sus vanas exageraciones. En el fondo, estas ciencias no conseguirán nunca su propósito, pues éste, para su realización, depende de posibilidades conceptuales y temáticas que presuponen aquello mismo que quisieran desterrar, a saber: el pensamiento filosófico y su intención trascendental. Renaut y Ferry resumen certera y concisamente el contraargumento filosófico irrefutable que, en mi opinión, hay que contraponer siempre a las pretensiones reduccionistas de las ciencias humanas:

Algunos sociólogos intentaron una deducción materialista de las categorías kantianas, sosteniendo que su origen se encuentra de hecho en un sistema social determinado. (Cfr., por ejemplo, en la Escuela de Frankfurt, las tentativas de Adorno o de Sohn-Rethel para deducir los principios de identidad o de causalidad a partir del trueque). Permítasenos decir que *tal tentativa nos parece propiamente hablando absurda*. Expliquémonos: el principio de tal deducción es que las categorías son históricas y que el idealismo las eterniza en forma de a priori; esas categorías tienen, pues, un “antes” y eventualmente un “después” -al no constituir los principios de identidad, de causalidad, de sustancia, etc., más que formas históricamente situadas del pensamiento. Ahora bien, el proyecto de una *deducción* de las categorías a partir de la estructura social pone en juego, nadie lo negará, los principios mismos que se trata de deducir: por ejemplo, allí donde se dice que la ideología es un “producto” que hay que retrotraer al “modo de producción”, se hace intervenir la categoría de causalidad o de determinación. (...) La explicación de las categorías en términos de relaciones de producción remite siempre a una estructura que no es deducida a partir de la historia material y que, por tanto, debe ser reconocida como dada.²⁹

Jóvenes como son, las ciencias humanas pecan necesariamente de ingenuidad frente al saber añejo y correoso de la filosofía. Esta se les ha adelantado ya siempre, incluso en las maniobras más decidida y osadamente antifilosóficas de dichas ciencias, y les ha concedido gratis los conceptos y determinaciones con los que luego ellas pretenden demolerla.³⁰ Pero precisamente, con ello, y, sin quererlo, le rinden tributo de pleitesía y homenaje, pues

²⁹ Ferry, Renaut, op. cit, pp. 167-168. (Cursivas mías).

³⁰ La relación conflictiva, incluso belicosa en ocasiones, entre la filosofía y las ciencias humanas recuerda no sólo una historia de carácter edípico, sino también la leyenda del rey Lear.

siempre queda un presupuesto filosófico sin analizar que dichas ciencias toman ingenuamente de ella sin saberlo y sin poderlo analizar.

Se puede mostrar, en efecto, que las ciencias humanas, para poder hacer su trabajo, deben siempre suponer la validez de ciertas distinciones filosóficas; y que suscitan siempre, por lo menos, un término trascendental que ellas son constitutivamente incapaces de interrogar, en el momento mismo en que se esfuerzan por absorber o reducir lo filosófico a no ser sino un producto, más o menos ilusorio, de operaciones antropológicas, sociológicas, lingüísticas, etc.³¹

Fácil sería mostrar, por ejemplo, también, que la lingüística es incapaz de cercar, ni siquiera de manera aproximada, la dimensión trascendental que se encierra en la cuestión del “ser”. Más allá de las peculiaridades del griego antiguo, la pregunta por el ser trasciende toda peculiaridad idiomática para devenir interrogación por la manifestación objetiva de las cosas en su dimensión propia. La dimensión gramatical de cópula que ejerce el verbo “ser” es el testimonio mismo de la apertura del mundo. Si afirmo que “la nieve es blanca” señalo un hecho objetivo que trasciende mi subjetividad y que desborda, por tanto, el mero campo de los estímulos sensibles, para alcanzar a un ente que se me ofrece de suyo.

La categoría (de ser) es una de las maneras, para el “ser”, de decirse o de significarse; es decir, de abrir la lengua a su exterior, a lo que es en tanto que es o tal como es, a la verdad. “Ser” se da justamente en el lenguaje como aquello que lo abre al no-lenguaje (...) Es evidente –y Benveniste lo formula explícitamente– que reducir las categorías de pensamiento a categorías de lengua es afirmar que las pretensiones de una lengua al “pensamiento”, bien sea a la verdad, a la universalidad a lo ontológico, son pretensiones abusivas. Pero resulta que la categoría de categoría no es más que una puesta en forma sistemática de esta pretensión al exterior de la lengua.³²

La categoría de “ser” no puede ser entendida sólo desde las particularidades de una lengua, pues, al posibilitar el juicio mismo y, con ello, la verdad, es el lugar en el que lenguaje, pensamiento y mundo objetivo se articulan y se anuncian recíprocamente.³³ La lingüística no puede acceder a esta

³¹ Bennington, op. cit. p. 61. Cfr., también, pp. 112, 249-250.

³² Derrida, *Marges*, pp. 218-219. Sobre la dimensión trascendental que incorpora la función verbal de cópula del verbo “ser” y que se manifiesta en la capacidad lingüística de formular juicios sobre los entes, cfr. también, Foucault, op. cit. pp. 107 y ss.

³³ No es casualidad que Kant inaugurara el planteamiento trascendental interrogándose por las condiciones de posibilidad de los juicios en general y de los sintéticos *a priori* en espe-

dimensión trascendental que en el término gramatical “ser” se condensa; y resulta, por tanto, erróneo pensar que pueda reducir la potencia filosófica encerrada en esa sencilla palabra a consideraciones fácticas sobre ciertas peculiaridades de una lengua particular.

En resumen, las ciencias humanas no conseguirán su propósito de eliminar la pretensión filosófico-trascendental; sabiéndolo o no, cuentan con ella y ejercen sus actividades siempre ya desde ese espacio anterior que sólo la filosofía puede propiamente acotar o tener en cuenta, sin darlo de entrada por descontado. En toda pretensión reduccionista, alienta una ignorancia, un encubrimiento y un dogmatismo mayores que aquellos que pueden, eventualmente, encerrarse en el discurso filosófico. Este, en lo que tiene de mayor riqueza y vigilancia crítica, no sucumbirá nunca, por derecho, a las arremetidas de las ciencias humanas.³⁴

La coimplicación entre lo empírico y lo trascendental

¿Podemos, entonces, cantar victoria? ¿Tiene la aventura trascendental garantizada su viabilidad y asegurado su éxito? Desgraciada o afortunadamente, no; las cosas son realmente mucho más complicadas de lo que la simple disputa con las ciencias humanas puede poner de relieve. Pero para acceder a estas dificultades, las verdaderamente interesantes y sugestivas, las que delatan la especificidad de la reflexión trascendental en la actualidad, es preciso asumir esta en su rigor y necesidad, y no apresurarse a despacharla como una pretensión absurda.

Estos problemas se refieren al lugar mismo desde el que se efectúa la reflexión trascendental. ¿Existe tal lugar, anterior a todo devenir empírico? ¿Existe esa exterioridad ajena a todo lo mundano? Kant podía dar por descontada la separación rigurosa entre lo empírico y lo trascendental, porque suponía (acríticamente) la existencia de un sujeto trascendental puro. Esta convicción ya no es de recibo, y no puede sostenerse como supuesto bási-

cial. Es en el juicio donde la objetividad del conocimiento y la manifestación de los entes se patentizan.

³⁴ Otra cosa, naturalmente, es lo que suceda en el campo administrativo, académico e institucional, donde el empuje de las ciencias humanas contra la filosofía, no por dogmático y ciego, deja de ser poderoso e influyente. En cualquier caso, si la filosofía pierde terreno ante ellas, podemos pensar que esta derrota, meramente fáctica, no será jamás una ganancia ni la liberación de un fardo inútil. Algo enormemente valioso, aunque sea sólo como intención o proyecto, se perderá con la filosofía si esta, alguna vez, desaparece efectivamente del ámbito público, institucionalizado, de nuestras sociedades.

co de la reflexión. Lo que diferencia el planteamiento trascendental clásico de Kant del que, en general, ahora se practica es el reconocimiento, ahora ya insoslayable, de las inevitables complicidades que las instancias ontológicas o existenciales mantienen con las dimensiones empíricas (existenciales, históricas y ónticas)³⁵.

El origen de esta arriesgada transformación del concepto de lo trascendental puede retrotraerse a *Ser y tiempo*. Hemos visto con qué rigor y exigencia hacía suyos Heidegger los principios mismos de la prioridad y primacía de la analítica existencial sobre cualquier disciplina regional. Sin embargo, esta prioridad debe ser matizada. El propio Heidegger hace, al respecto, una observación decisiva: “La analítica existencial, por su parte, tiene raíces *existenciales*, es decir, *ónticas*”.³⁶ Esto quiere decir, ante todo, que el lugar de la reflexión trascendental no es un lugar exento, sino la propia facticidad del ser-ahí, su radical e insuperable ser-en-el-mundo. Además, esto supone que las dimensiones ontológicas no le son accesibles al pensador desde la vía de una simple reflexión metódicamente esclarecida, sino sólo desde un determinado temple de ánimo, por ejemplo, la angustia, cuyo darse o no darse aparece como contingente.³⁷ Cabe acceder a la dimensión origi-

³⁵ Sin duda, esta complicación (o coimplicación) es lo que las ciencias humanas, sin saberlo del todo claramente y sin poder jamás conceptualizarla, le reprochan al proyecto trascendental. Pero esto no lo han aprendido por sí solas, sino ya también de la reflexión metafísica que la filosofía siempre incesantemente elabora sobre su propio quehacer.

³⁶ M. Heidegger, op. cit. p. 23. En otro lugar, afirma: “El concebir ontológicamente no puede desvincularse de experiencia óntica”. (p. 321). Cfr., también, pp. 189, 199, 271, 469. Sin duda, podría decirse que también Kant reconocía, en cierta medida, esta dependencia, pues también para él la reflexión trascendental partía del mero hecho empírico de la existencia de las ciencias físico-matemáticas. Sin embargo, como veremos, lo que Heidegger quiere poner de manifiesto es algo mucho más radical que esto.

³⁷ Esta es una de las diferencias fundamentales que separan a Heidegger de su maestro Husserl. Para éste, la reflexión trascendental puede llevarse a cabo con método y, en principio, no está sometida a eventualidades existenciales. Husserl sigue dependiendo del presupuesto kantiano de un sujeto trascendental, capaz de esclarecerse metódicamente sus rendimientos intencionales de carácter trascendental. Justamente esto es lo que Heidegger niega que pueda realizarse. “Todo el esfuerzo de la hermenéutica heideggeriana es mostrar que *eso, precisamente eso* –operaciones metódicas reflexivas– es lo que jamás puede llevar a la reducción requerida. En este punto la contraposición entre reducción fenomenológica y reducción hermenéutica es radical: mientras aquélla es un acto enteramente libre, que podemos asumir y aprender a ejercer metódicamente, la reducción hermenéutica pende de un temple de ánimo, que “se apodera de nosotros”, en el que se está o no. (...) Gracias precisamente a no ser un acto reflexivo, elaborado, la angustia tiene, como todos los templos de ánimo, ese privilegiado poder autorrevelador. (...) Si la tarea primordial de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad consistía en conseguir una ontología de la vida como ciencia originaria, su misma posibilidad depende de este desvelamiento último que, por la vía de los templos de ánimo, se pro-

naria de los fenómenos; pero este acceso no depende tanto de la mera capacidad intelectual del pensador, sino de acontecimientos existenciales cuya aparición no está, sin más, disponible a voluntad. La ocasión de la reflexión existencial u ontológica puede no presentarse nunca fácticamente. El ser de los fenómenos se torna accesible sólo cuando acontece, no cuando el pensador quiere o se lo propone. La dimensión originaria de la existencia reside en una indisponibilidad imborrable³⁸; y esta circunstancia deja su impronta sobre la propia posibilidad de la reflexión trascendental, pues ésta parece depender, en su principio mismo, de una facticidad inapropiable que deja al auténtico quehacer filosófico suspendido de unos acontecimientos anímicos impredecibles e incalculables.³⁹ El *kairós* de la filosofía, el momento propicio de su ejercicio, no está a disposición; llegará, si llega, a hurtadillas, “como un ladrón en la noche”.⁴⁰

Pero esta dependencia existencial que la reflexión ontológica manifiesta no se delata únicamente en este “ocasionalismo”; asimismo se pone de relieve en los contenidos mismos que dicha reflexión descubre. Las dimensiones trascendentales vienen marcadas por las circunstancias empíricas de su cumplimiento y revelación. Por ejemplo, sea el caso, ya mencionado anteriormente, del “ser deudor” originario. Vimos que toda deuda óntica lo presupone como su propia condición de posibilidad; podemos tener sentimiento de culpa, remordimientos, etc., sólo porque originariamente el ser-ahí es deudor. Y lo es de suyo; es decir, antes de todo suceso existencial o acción empírica concreta. Ahora bien, no hay otro acceso a la dimensión originaria que a través de los acontecimientos existenciales. Heidegger pregunta: “¿Y si el contraer fácticamente una deuda sólo fuese la ocasión para que voque la con-

duce *contingentemente* en el curso de su realización. (Ramón Rodríguez, *la transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Tecnos, Madrid, 1997, pp. 216-217).

³⁸ Aquí se anuncia otro *leit motiv* constante del pensamiento de Heidegger, que no hará sino acentuarse progresivamente: se trata de la idea decisiva de que el “ser”, instancia trascendental última, consiste en una radical sustracción o retraimiento; es una dimensión de la que el pensador nunca podrá apoderarse teóricamente. Esta indisponibilidad originaria, que en *Ser y tiempo* viene acuñada con los conceptos de la filosofía de la existencia y retrotraída a características del ser-ahí, en el segundo Heidegger será pensada ya como rasgo propio del ser en su acontecer histórico.

³⁹ Ramón Rodríguez pone de manifiesto “el problema que para el estatuto de la filosofía representa su absoluta dependencia de fenómenos óntico-existenciales, puramente individuales y contingentes, como un determinado temple de ánimo”. (op. cit. p. 217).

⁴⁰ Cfr., Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*; Alianza, Madrid, 1986, pp. 36 y ss. Sobre la dimensión “kairológica” de la filosofía heideggeriana, cfr., también, Marlène Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l’héritage hebraïque*, Seuil, Paris, 1990, pp. 165 y ss.

ciencia? (...) La “voz” voca ciertamente hacia atrás, pero saltando por encima del *acto acaecido*, hasta el “ser deudor” yecto, que es anterior a todo contraer una deuda.”⁴¹. Así, con motivo de cualquier deuda óptica, cabe descubrir ese ser-deudor previo sobre el que se asienta todo posible contraer deudas mundanas. Sin embargo, es imposible hacer la economía del *acto acaecido*, existencial, que sirve de revelador ineludible de la dimensión originaria. La culpa trascendental o existenciaría no se manifiesta nunca ella misma, en una pureza exenta, al margen de todo acontecimiento existencial. El ser-ahí mundano no accede a lo originario sino en el mundo, y a través de lo mundano. Así pues, en el análisis de la culpa, encontramos una duplicación característica. Por un lado, no hay, de hecho, más que una sola culpa. No hay culpa trascendental, platónica, exenta; únicamente hay acontecimientos empíricos de deuda y culpa que el ser-ahí experimenta fácticamente. Sin embargo, en cada suceso óptico es preciso descubrir la dualidad existencial-existenciarío. Si reducimos la culpa a simple vivencia psicológica, nos cerramos el camino mismo que conduce a la analítica existenciaría y abandonamos la dimensión originaria a las ciencias humanas que, sin demora, desfigurándola, la harán desaparecer. Pero tampoco podemos efectuar el análisis y desvelamiento de la instancia originaria desde un puro acto de reflexión. El pensamiento que tiende a lo originario está *anclado en los sucesos ópticos*, sin que pueda eliminar esta dependencia. Por lo tanto, en cada contraer fácticamente una deuda es preciso ver dos dimensiones, a la vez infinitamente juntas e infinitamente separadas, dos dimensiones que se condicionan recíprocamente: lo ontológico y lo óptico.⁴² Pero dada esta contaminación y

⁴¹ M. Heidegger, op. cit. p. 316. (Cursivas mías).

⁴² Esta circunstancia recuerda el paralelismo del que hablaba Husserl entre psicología y fenomenología, las cuales se recubren perfectamente sin coincidir, no obstante, nunca: “Tenemos así un notable y perfecto paralelismo entre una psicología fenomenológica debidamente desarrollada y una fenomenología trascendental. A cada afirmación eidética, como también empírica, de uno de los dos lados, corresponde necesariamente otra paralela en el lado opuesto. Y, sin embargo, es todo este contenido teórico, cuando se lo toma en la actitud natural como psicología, como una ciencia positiva referente al mundo dado, un contenido de un cabo a otro no filosófico, a la vez que, por otro lado, el “mismo” contenido en la actitud trascendental, o entendido como fenomenología trascendental, lo es de una ciencia filosófica. (...) Aquí radican de hecho las principales dificultades que impiden comprender, pues no se puede menos de sentir que es una irritante exigencia la de que una “*nuance*” semejante, oriunda de un mero cambio de actitud, tenga una gran significación, incluso una significación decisiva, para toda auténtica filosofía. (Husserl, *Ideas*, op. cit., epílogo, p. 380).

Comentando estas ideas de Husserl, Derrida escribe lo siguiente: “El dominio de la experiencia psicológica pura recubre, en efecto, la totalidad del dominio de lo que Husserl llama la experiencia trascendental. Y, sin embargo, a pesar de este *recubrimiento* perfecto, una dife-

dependencia mutua entre ambas instancias, ya no es tan seguro que la analítica existenciaria pueda reclamar para sí una prioridad fundamental respecto de todo acontecer óntico, ya sea vivencial o histórico.

Ello quiere decir que los contenidos mismos que dicha analítica eleva a instancia trascendental están necesariamente contaminados por la historia acontecida⁴³. Así, por ejemplo, podría leerse *Ser y tiempo* como una trascendentalización de ciertos acontecimientos históricos concretos que jalonan y marcan la historia de Occidente. Como indicamos antes, Heidegger pretende que la culpa originaria es anterior plenamente a toda determinación concreta, por ejemplo, al pecado original de la teología cristiana. Sin embargo, podría pensarse, después de todo lo visto, que el orden de prioridades no puede ser tan nítido; cabe rastrear sin demasiadas dificultades los “impactos contin-

rencia radical permanece, que no tiene nada en común con ninguna otra diferencia; diferencia que no distingue nada de hecho, diferencia que no separa ningún ente, ninguna vivencia, ninguna significación determinada; diferencia, sin embargo, que, sin alterar nada, cambia todos los signos, y únicamente en la cual se sostiene la posibilidad de una cuestión trascendental. (...) Todas estas dificultades se concentran en el concepto de “paralelismo”. (...) Esta *nada* que distingue unas paralelas, esta nada sin la que justamente ninguna explicitación podría desplegarse libremente en la verdad, esta nada sin la que ninguna cuestión trascendental, es decir, filosófica, podría tomar su aliento, esta nada surge, si se puede decir, cuando la *totalidad* del mundo queda neutralizada en su existencia y reducida a fenómeno”. (Derrida, *La voz y el fenómeno*, Pretextos, Valencia, 1985, pp. 48-49) Evidentemente, el lugar de la filosofía no es otro que el de esta *nada*, esa *nuance* que separa y abre el espacio entre dos paralelas. Es, por ejemplo, la nada que separa la culpa fácticamente acontecida y la culpa originaria en la unidad indisoluble de un solo y único fenómeno.

⁴³ Por ello se le pudo reprochar a Heidegger elevar a dimensión existenciaria la angustia y tomar como decisivo los estados “deprimidos” del ánimo, en lugar de otorgar esa dimensión a otras instancias más positivas, como pueden ser, por ejemplo, la alegría (cfr., Clément Rosset, *La fuerza mayor*; Acuarela, Madrid, 2000), la confianza (Hans Reiner, Derrida) o el amor (Binswanger). Este reproche (cfr., Pöggeler, op. cit. pp. 62-63; y José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 112-113) sólo es parcialmente justo, pues Heidegger se esforzó por probar teóricamente la dimensión trascendental de apertura que el fenómeno de la angustia comporta en relación a la estructura existenciaria del ser-ahí. No obstante, también aquí la dependencia existencial deja su impronta, pues no es irrelevante que un libro escrito en los años de entreguerras, con la dosis de inquietud y peligro que entonces dominaba la escena europea, se decante por señalar como ontológicamente privilegiado el fenómeno existencial de la angustia. El propio Heidegger, al historizar más radicalmente su pensamiento en su segundo época, comprendió así su inicial preferencia por ella. (Cfr. Pöggeler, p. 185). Siempre será posible considerar que la importancia concedida a uno u otro temple de ánimo (amor, alegría, angustia, confianza, etc.) en tanto que “revelador ontológico” no hace sino reflejar una determinada circunstancia sociopolítica, cultural o psicológica, contingente. Como vimos, de aquí partían las lecturas reduccionistas de Heidegger efectuadas por Ladmiral o Bourdieu; lo que estos estudios ignoran, presuponiéndolo, es la posibilidad misma de esta ósmosis entre afectividad y mundo, ósmosis que la analítica existencial del ser-ahí como ser-en-el-mundo debe sacar a la luz.

gentes”⁴⁴ que la historia acontecida ha dejado marcados sobre el armazón categorial de *Ser y tiempo*. Dada la pretensión que tienen de construir una ontología fundamental, originaria, los existenciaristas, en su dimensión más propia, no deberían depender de ninguna experiencia concreta, declinada, histórica, parcial; por ejemplo, no tendrían que deber nada al cristianismo. Sin embargo, esta pretensión de pureza y anterioridad no puede, en verdad, mantenerse en su plena radicalidad; y esto se deduce de los propios presupuestos de Heidegger. Así, ante su afirmación, un tanto jactanciosa, de que “la ontología del ser-ahí, en cuanto indagación filosófica, no “sabe” fundamentalmente nada del pecado”⁴⁵ (buscando con ello garantizarse la independencia, autonomía y prioridad de la analítica fundamental respecto, por ejemplo, del cristianismo), el lector prevenido considerará, acaso, que tal declaración debe ser entendida como una simple denegación a la que aplicar, sin tardanza, el refrán: *excusatio non petita, accusatio manifesta*. Seguramente, la analítica existenciarista sabe del pecado mucho más de lo que está dispuesta a admitir; es más, sin el concepto cristiano de pecado original y sin el cristianismo en general, *Ser y tiempo* no habría podido ser escrito. Al menos, no de la misma manera⁴⁶.

⁴⁴ La expresión es de Habermas, op. cit. p. 28, donde habla de “impactos contingentes en la historia trascendental de la conciencia”. Y sigue diciendo lo siguiente: “Las condiciones bajo las cuales surgen cada vez un nuevo cuadro trascendental, que permite la aparición de objetos posibles, podrían ser producidas bajo circunstancias contingentes por el propio sujeto”. Las condiciones bajo las cuales es posible considerar una culpa originaria no serían completamente independientes (y anteriores) de ese acontecimiento histórico concreto que llamamos “cristianismo”. Si se le puede otorgar a la culpa o a la deuda una dimensión propia, más allá de la psicología o la sociología, ¿no tendrá esto algo que ver con ciertas formas de pensar posibilitadas por el cristianismo?”

⁴⁵ Op. cit. p. 333, n.1.

⁴⁶ Derrida ha sugerido que puede leerse la obra de Heidegger –pero no sólo la suya, también la de Kierkegaard, Levinas, Patocka, Hegel y otros- como perteneciente a una “tradición que consiste en proponer un doblete no dogmático del dogma, un doblete filosófico, metafísico, en todo caso, *pensante*, que “repite” sin religión la posibilidad de la religión”. (Derrida, “Donner la mort”, en J.M. Rabaté y M. Wetzel (eds.), *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Métailié-Transition, Paris, 1992. p. 53). Y, en otro lugar, afirma: “El mismo pensamiento heideggeriano consiste, a menudo, particularmente en ciertos motivos determinantes de *Sein und Zeit*, en repetir a un nivel ontológico temas y textos cristianos des-cristianizados. Esos temas y ensayos son presentados entonces como ensayos ónticos, antropológicos o fácticos, que no consiguen alcanzar la vía de una reasunción ontológica de su propia posibilidad originaria”. (p. 29). (Cfr., también, del mismo autor, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris, 1987, pp. 176 y ss., y *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994, pp. 35 y 36). Lo que Derrida sugiere con todo ello es que no se puede sin más establecer un orden determinado, fijo y seguro, de prioridades entre la reflexión originaria de la filosofía y la reli-

La dependencia que lo existenciario exhibe con relación a lo existencial no puede ignorarse ni ser reducida a mera ocasión heurística. Como indica Apel, “todo contenido de sentido, incluso el contenido material de las categorías y existenciaros, el lenguaje filosófico se lo debe al “logos hermenéutico”, en el cual el ser-en-el-mundo histórico articula “efectivamente”, en cada caso, su comprensión del ser”.⁴⁷ Desde esta compleja implicación, resulta difícil separar, en *Ser y tiempo*, lo que es propiamente existenciario y lo que depende, tan sólo, de determinaciones existenciales concretas. Por ejemplo, sea el existenciario de la posibilidad, es decir, del ser-ahí en tanto que ser-posible. ¿No cabe descubrir en él el impacto que el concepto de individuo, surgido en la modernidad, ha dejado sobre la analítica existenciaría? ¿Cabe pensar que un siervo o campesino de la época feudal concibiera ante sí un campo abierto e impredecible de posibilidades y que se pensara a sí mismo como ser-posible? En una sociedad cerrada, socialmente fija y con un orden social inamovible⁴⁸, ¿llegaría, siquiera, a insinuarse la intuición del ser-ahí como ser-posible? Resulta poco probable. En todo caso, parece bastante plausible que la concepción del hombre como ser de posibilidades sólo se torne evidente, hasta el punto de obtener la dignidad categorial de existenciario, a través de acontecimientos históricos tan concretos como la reforma Luterana, la consolidación del capitalismo, el surgimiento del individualismo moderno, el advenimiento de sociedades abiertas y democráticas, el progreso tecnológico, etc. Esto no quiere decir que debamos disolver el concepto existenciario de posibilidad en meras consideraciones de tipo sociológico o histórico (esto sería un reduccionismo apresurado contra el que ya nos hemos puesto en guardia). Pero sí que indica que las determinaciones existenciarías nunca se revelan plenamente por sí solas, sino siempre sólo, como apunta el propio Heidegger, a partir de raíces ónticas o existenciales. Y en esta compleja articulación, resulta difícil establecer de una vez por todas la distribución definitiva de lo que es meramente óntico y de los fenómenos que poseen dimensión originaria o, al menos, que apuntan a ella.

Si todo esto es así, entonces ya no puede sostenerse una simple e inme-

gión acontecida históricamente. Si los existenciaros abren formalmente el espacio en que se hace posible una religión positiva, debe señalarse también que aquellos vienen inevitablemente determinados, en su forma y contenidos, por la positividad sobrevenida de la religión fáctica del caso. Si la analítica existencia establece las condiciones formales de algo así como la experiencia de la religión, asimismo debe indicarse que tal experiencia condiciona y precede igualmente el itinerario de dicha analítica, proporcionándole sus temas y precediéndola en sus decisiones.

⁴⁷ Karl-Otto, Apel, *Transformation der Philosophie I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976, p. 249.

⁴⁸ Cfr., por ejemplo, Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires, 1974, pp. 46 y ss.

diata anterioridad de la analítica existencial sobre los contenidos empíricos aportados por el mundo y la historia. En su análisis de la muerte, Heidegger señala que “el hecho de que en un análisis existencial de la muerte resuenen posibilidades existenciales del “ser relativamente a la muerte” radica en la esencia de toda investigación ontológica”.⁴⁹ Pero, en verdad, no sólo hay resonancia entre ambos niveles; hay contaminación y dependencia recíproca. Por eso Derrida, aun reconociendo la legitimidad de derecho de la analítica ontológica, señala que: “ni el lenguaje ni el itinerario de tal analítica de la muerte son posibles sin la experiencia cristiana de la muerte; de la cual aquélla da testimonio. (...) Uno está tentado a leer *Sein und Zeit*, de manera legítima, como un pequeño documento tardío entre tantos y tantos otros en los que se acumula la memoria de la Europa cristiana”.⁵⁰ Naturalmente aquí no se trata de la mera cuestión empírica de las influencias que sobre un pensador ejercen otros anteriores y el conjunto global de la tradición. Se trata, más radicalmente, de la condición trascendental (siempre resurge lo trascendental, incluso en el interior de su propio autocuestionamiento) de posibilidad de las influencias, de la contaminación irreducible que sobre todo pensamiento, incluso el que se desea más radical y vigilante, más originario, ejerce siempre la instancia empírica, el mundo y su historia, sin que pueda evitarse este influjo. Pensamos siempre fácticamente; esta es la determinación ontológico-trascendental del pensamiento.

Heidegger, al establecer la necesidad de una ontología fundamental, pretendía hablar antes de todo ente o suceso mundano; antes, pues, de la historia misma. Finalmente, tal empeño se revela imposible; en su escritura se delatan otras voces, otros ámbitos, históricos y mundanos, que la preceden, abriéndole camino y dándole contenido a sus temas. Con ello se revela, finalmente, una tercera dependencia de lo trascendental respecto de lo existencial⁵¹. Es la que señala Derrida cuando indica que “el análisis de las condiciones de posibilidad, aunque fuesen existenciales, no bastará nunca para dar cuenta del acto o del acontecimiento. Nunca estará a la altura de lo que tiene lugar, de la efectividad de lo que sucede”.⁵² La existencia, en su riqueza material, no puede deducirse de ningún orden existencial previo; la historia no se deduce. El pensamiento no puede, de suyo, anticipar, desde algún orden trascendental, la sucesión de los acontecimientos. Por ejemplo, ningún orden *a priori*, formal, material, existencial o trascendental, podría haber

⁴⁹ M. Heidegger, pp. 271-272.

⁵⁰ J. Derrida, “Apories”, pp. 337-338.

⁵¹ Hasta ahora hemos señalado la dependencia “ocasional” y la temática.

⁵² J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 35.

deducido el contenido concreto del cristianismo. Incluso suponiendo (lo cual no es seguro) que una analítica existencial lograra sentar un principio trascendental que pudiera dar cuenta, en general, de la religión o de la necesidad religiosa del ser-ahí, aún así, dicho principio apenas nos diría nada, en el fondo, de los contenidos y formas concretas, por ejemplo, del cristianismo. El propio Heidegger reconocía esta imposibilidad cuando, en su conferencia de 1927, *Phänomenologie und Theologie*, rechazaba “todo intento de reducción del cristianismo de la fe a un principio universal del orden de una filosofía de la religión, a un *a priori* religioso o a un inmanente valor espiritual. (...) Una revelación que sea acontecer histórico no puede ser universalmente inteligida ni tampoco venir fundada en un principio universal; ella es un *positum*, algo propuesto que hay que aceptar”.⁵³

Las formas concretas en las que se articula y se encarna la experiencia humana, aunque estén trascendentalmente posibilitadas, no pueden derivarse de ningún orden anterior; en este sentido, siempre hay más en la experiencia, en la historia y en la vida, de lo que el concepto es capaz de ofrecer. Esto supone decir, por supuesto, que, en este punto, Kant tenía razón: el argumento ontológico es falso⁵⁴. La existencia comporta un momento incancelable de “sensibilidad” que no podrá ser nunca englobado sin resto por la categoría ni deducida de ella. El orden fáctico de los acontecimientos y el contenido en ellos ofrecido son algo nuevo, imprevisible. La filosofía trascendental se abre necesariamente así a una filosofía del acontecimiento.⁵⁵

Perspectivas y conclusiones

He seguido las complicaciones que el planteamiento trascendental sufrió decisivamente como consecuencia de la meditación heideggeriana de *Ser y tiempo*. El caso de Heidegger no es fortuito: creo que puede rastrearse en su obra algo así como la metonimia de los avatares y reformulaciones por los que dicho planteamiento ha ido pasando a lo largo del siglo XX. En cualquier caso, una conclusión se presenta como inexorable: es preciso aceptar la contaminación originaria de lo trascendental y de lo empírico, de lo óntico y de lo ontológico. No hay realmente lugar exento o dimensión suprahistórica capaz de ofrecer resguardo y alojamiento seguro a la reflexión trascendental.

⁵³ Otto Pöggeler, op. cit. p. 283.

⁵⁴ Cfr. Ferry, Renaut, op. cit. p. 32. Y cfr., también, Luc Ferry, *Philosophie politique 2*, PUF, Paris, 1984, pp. 109-110.

⁵⁵ Cfr., por ejemplo, Jean Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris, 1988.

Nada hay más allá de la historia y de las aportaciones concretas que esta va revelando en su transcurrir. ¿Significa esto que dicha reflexión es imposible y sin futuro, vana tentativa que es preciso finalmente abandonar como quimérica y dogmática? Esto es lo que ahora conviene dilucidar.

1. Como siempre, la obra de Heidegger es una buena guía para afrontar esta tarea. El primer Heidegger, como vimos, se mantenía fiel, en sus rasgos decisivos, a la exigencia trascendental y al proyecto que comporta. No obstante, también introducía ciertos elementos que tornaban más compleja y dificultosa su realización. La diferencia entre el primer y segundo Heidegger puede, quizá, también, esclarecerse atendiendo a esta cuestión. No es difícil percibir en la evolución de su pensamiento un abandono progresivo de la temática trascendental y un acentuamiento de la pura dimensión histórica del pensar y del ser⁵⁶. Podría interpretarse que el segundo Heidegger no hace sino tomar conciencia del fracaso decisivo de su proyecto inicial de elaborar una “*ontología fundamental*”. Nada escapa a la historia acontecida; existenciales y categorías forman parte de ella, son meramente avatares del ser histórico que somos. No queda sino releer los documentos en los que se ha acuñado la memoria de Occidente para descifrar en ellos qué nos ha deparado, contingente y arbitrariamente, el ser en su (nuestra) historia. Si esto es así, habría que concluir que el segundo Heidegger liquida completamente la pretensión trascendental. Sería imposible afrontar el campo histórico-empírico con herramientas conceptuales de ese estilo.

Sobre este punto, sin embargo, la cuestión es debatible. En general, como señala Zarader⁵⁷, se puede leer la obra de Heidegger desde dos puntos de vista contrapuestos. Según el primero, que recogería la interpretación señalada en el párrafo anterior, el ser se agota en su historia; y no habría instancia alguna anterior, previa, de algún modo, a ella. Desde esta lectura, el pensamiento heideggeriano “se presentaría como la tentativa más radical que haya conocido nuestro siglo de desplegar completamente una historia (la nuestra). En esta perspectiva, la tarea del pensar no comportaría ninguna referencia a una asignación cualquiera trascendente a la historia”.⁵⁸ Por el contrario, según la segunda interpretación, Heidegger mantendría, a la largo de toda su obra, una referencia, siquiera débil o “deconstruida”, a un más allá del ser y

⁵⁶ Como señala Gianni Vattimo, en las obras posteriores a *Ser y tiempo*, se acentúa cada vez más claramente el carácter eventual del ser. “Esta eventualidad significa que todas aquellas que nos parecen estructuras, por ejemplo, la esencia de la verdad como conformidad de la proposición a la cosa, son eventos, instituciones, aperturas históricas del ser”. (*Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1985, p. 77).

⁵⁷ Cfr. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, pp. 274 y ss.

⁵⁸ Zarader, op. cit. p. 276.

de la historia, a un más allá de todo campo empírico. Con ello, la dimensión trascendental se conservaría; y Heidegger se habría mantenido siempre fiel a la inspiración de la fenomenología husserliana. Al respecto, Zarader escribe lo siguiente: “Nos parece, en efecto, que si el “hay” del ser se encarna en una cierta historia *sin reducirse, no obstante, a ella*, (...) entonces la búsqueda heideggeriana conserva una relación, siquiera lejana, desviada o no ortodoxa, con lo que constituye lo más propio de la búsqueda fenomenológica: *Zur sache selbst!*”.⁵⁹

Sobre esta alternativa, Zarader señala que, aunque “la evolución de la obra de Heidegger le haya conducido a alejarse cada vez más de la tesis neo-ontológica en dirección a la tesis histórico-destinal”⁶⁰, sin embargo, él nunca zanja definitivamente la cuestión; y ello porque “entrelaza los dos motivos sin distinguirlos jamás claramente”⁶¹. Así, pues, en este punto, corresponde al intérprete adoptar una u otra vía de lectura. Una de ellas conduce, inevitablemente, al desmantelamiento de toda pretensión trascendental; y desembocaría en un historicismo radical, un mero tomar nota de las configuraciones relevantes de nuestra historia. Si se sigue esta pista, es difícil concebir qué papel o tarea específica le podría quedar a la filosofía; más bien creo que, siendo radicales, terminaría disolviéndose en las ciencias humanas⁶² o se declinaría ya sólo como mera historia museística y arqueológica de sí misma.

La otra alternativa ofrece todavía un lugar propio para la filosofía y para la reflexión trascendental, por muy precario, inseguro y amenazado que esté. Dentro de esta vía, distinguiré dos itinerarios, representados por los nombres de Habermas y Derrida.

2. En mi opinión, Habermas prosigue la reflexión trascendental dentro de un marco que se inspira básicamente, no sólo en Kant, sino también en Hegel. Tiene muy en cuenta, naturalmente, el carácter situado e histórico de todo quehacer humano; pero en su opinión, la historia se desarrolla dentro de un cauce trascendental que cabe rastrear teóricamente: “Presumiblemente la evolución cognitiva y la evolución interactiva no hacen sino explotar un *espacio lógico* de posibles configuraciones estructurales que surge ya, en el umbral de las formas socioculturales de vida, con la innovación histórico-

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ p. 277.

⁶¹ p. 276. Zarader añade: “Sería perfectamente vano querer probar, “textos en mano”, que Heidegger se sitúa de un lado u otro. En realidad, los textos legitiman cada una de las dos direcciones, y se encontrarían tantos textos a favor de la tesis “absolutista” o “neo-ontológica” (para que el ente sea, es preciso que haya ser) como a favor de la tesis histórica y destinal.” (Ibid.).

⁶² Esta es la vía que adoptan Rorty, Vattimo, tal vez Foucault, entre otros.

natural de la intersubjetividad lingüísticamente mediada⁶³. La historia, pues, admite una estructura previa: el estudio histórico no debe reducirse, por tanto, a un mero historicismo rapsódico que deletrea, sin orientación previa, el azar de los acontecimientos. Al contrario, cabe rastrear en ellos un orden trascendental posibilitado por ese espacio lógico abierto por la irrupción del lenguaje articulado humano⁶⁴. La historia apunta entonces, cuasihegelianamente, a la reasunción de las posibilidades que tal innovación evolutiva posibilita y anuncia; el telos trascendental de la historia es el cumplimiento pleno de las dimensiones intersubjetivas que el lenguaje puso en nuestras manos desde el principio de los tiempos.

El carácter situado, finito, de la reflexión trascendental, por otra parte, queda reflejado en el hecho de que Habermas considera que las dimensiones específicas de este espacio lógico no pueden descubrirse de antemano, puramente *a priori*, sino sólo con posterioridad. Es decir, el pensamiento no puede revelar las dimensiones trascendentales de la historia antes de que ciertos acontecimientos empíricos sirvan de elemento heurístico para ello. Sólo tenemos acceso inteligible a ellas en la medida en que se ha alcanzado un cierto grado de desarrollo histórico en el proceso evolutivo. Aunque esas instancias trascendentales están vigentes desde siempre, sólo somos capaces de concebirlas en su papel específico a partir de un cierto momento. El *ordo essendi* y el *ordo cognoscendi* no coinciden. Es la historia misma, y no la fuerza pura del pensamiento, la que torna posible la reflexión trascendental sobre ella misma. En este sentido, Habermas se reconoce un pensador situado, tributario de las indicaciones que la historia ofrece para su adecuada intelección. También para él, la reflexión filosófica tiene raíces ónticas, es decir, históricas y empíricas. Las instancias trascendentales no se dejan intuir *a priori*; sólo *reconstruir a posteriori* a partir de un cierto momento del desarrollo histórico.

Se pueden reconstruir secuencias evolutivas sólo para aquellas instancias que nos son objetivamente accesibles a partir del nivel de desarrollo contemporáneo de nuestra sociedad. No podemos descartar *a priori* que, en el futuro, se tornen accesibles también otras estructuras de conciencia distintas de las, ya hoy conocidas, estructuras cognitivo-instrumentales y práctico-morales; estructuras que, por ahora, sólo dominaríamos intuitivamente. Esta circunstancia restringe la pre-

⁶³ J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976, p. 38.

⁶⁴ Este espacio lógico abre la dimensión de lo que Habermas llama *lógica evolutiva*, y que distingue de la mera dinámica evolutiva. Cfr. op. cit. pp. 154-155.

tensión de validez de la teoría de la evolución a enunciados sobre procesos de aprendizaje socioevolutivos retrospectivamente cognoscibles.⁶⁵

Así concilia Habermas el doble carácter de la reflexión trascendental: su dimensión, en cierto modo, transhistórica, y, a la vez, su inevitable anclaje en (y dependencia de) la historia y lo empírico. Esto se logra, creo, al precio de renovar la pretensión hegeliana de una reasunción de la historia en el concepto y de asumir que el itinerario humano en el tiempo responde a un proceso de formación cuyo modelo básico sigue siendo la *Fenomenología del espíritu*.⁶⁶ Con ello, una dimensión de infinitización parece anunciarse inevitablemente en el pensamiento habermasiano.

3. En Derrida encontramos, creo, una posición trascendental que procura mantenerse fiel a la dimensión finita del pensar y del existir; sin aventurarse ni por la pista hegeliana ni a predicar, sin más, la imposibilidad de toda cuestión trascendental y el abandono de la filosofía en manos de las ciencias humanas.⁶⁷ Por mucho que haya trastornado a alguno de sus seguidores o de sus críticos, lo cierto es que la célebre *différance* no es simplemente una acuñación histórica del ser; es lo que hace posible toda impronta histórica (a la vez que la trastorna y la abre a su propia transformación)⁶⁸. Derrida intenta mantenerse en el filo de la navaja, en esa nada ilocalizable, de la que hablaba Husserl, situada entre la historia y la estructura, entre lo empírico y lo trascendental.

Derrida trata de conciliar estos dos argumentos asignándole al *logos* una doble cara, finita e infinita, determinada e indeterminada, histórica y transhistórica. El *logos* estaría siempre históricamente *singularizado*, pero nunca estaría *propia-mente* determinado por el nombre propio del autor, de la fecha, del lugar. (...) Derrida no defiende la unidad trascendental de la razón, independiente de su discursividad y, por tanto, de su historicidad; pero tampoco acepta la diversidad histórica de las racionalidades como una diversidad de épocas o de lenguas inconmensurables, “intraducibles” entre sí.⁶⁹

⁶⁵ Op. cit. pp. 248-249.

⁶⁶ La impronta hegeliana es también patente en Apel. Cfr. Apel, op. cit. passim.

⁶⁷ Cfr. Bennington, op. cit. p. 61.

⁶⁸ Vattimo considera que esta dimensión “estructural” de la *différance* supone una recaída del pensamiento derridiano en los esquemas más torpes y caducos de la metafísica: “La diferencia, como superestructura, no está en la historia, no sucede nunca; pero realiza entonces, también bajo este aspecto, un regreso a la más clásica calificación del ser metafísico, la eternidad” (op. cit. p. 137). Para salvar a Derrida de acusaciones como esta es por lo que Rorty, como vimos, niega que sea un filósofo trascendental. Cfr., también, finalmente, Zarader, op. cit. pp. 143-144.

⁶⁹ A. Campillo, art. cit. p. 79.

Podría entenderse que, frente a la impronta más hegeliana que kantiana rastreable en Habermas, Derrida se queda con Kant y con su intención de mantenerse fiel a la finitud del sujeto sin escapatorias globalizadoras. En este sentido, ciertamente, se mueve en la estela de Heidegger y, sobre todo, del Heidegger de *Kant y el problema de la metafísica*, donde el planteamiento trascendental no sólo no está reñido con la temática de la finitud sino que es explícitamente anudado a ella.⁷⁰

4. La temática de la finitud de la existencia humana ha estado planeando constantemente en todas las páginas de este artículo. Una pensamiento finito⁷¹ es aquel que se reconoce incapaz de deducir, desde su propio interior, la riqueza de lo real y predecir el orden de los fenómenos. En este sentido, un pensamiento finito será siempre un empirismo, pues parece que la intención básica de éste reside en el reconocimiento de que el recurso a la experiencia y a lo que sucede en ella es inexcusable e imprescindible. Más allá de las configuraciones históricas en las que se ha acuñado (algunas de ellas, sumamente torpes y rudas), es preciso reconocer la legitimidad última del empirismo⁷², en tanto que confesión de la incapacidad de la razón para deducir las formas esenciales del mundo o el orden secreto que encubre. El rodeo por la experiencia da testimonio, como ya vio Kant, de la finitud del sujeto, el cual debe recurrir a la sensibilidad para poder conocer la efectividad del mundo y el contenido que atesora. Una razón menesterosa, que debe apoyarse constantemente en la sensibilidad para poder actuar con sentido, es una razón finita⁷³. Su impotencia para desentrañar la consistencia del mundo se manifiesta en esta apelación sin tregua a la sensibilidad que una y otra vez nos vemos “forzados” a realizar⁷⁴. Pero si tal recurso es obligatorio, esto manifiesta que somos finitos en la medida en que estamos expuestos a un acontecer que no podemos anticipar ni predecir desde la pureza de la forma. Sólo una vez suce-

⁷⁰ Cfr. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1981, pp. 185 y ss.

⁷¹ Retomo la expresión de Nancy: *Une pensée finie*, Galilée, Paris, 1990.

⁷² Cfr. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 224.

⁷³ Por el contrario, el axioma fundamental de la filosofía de Hegel es el de la autosuficiencia de la razón, la cual en sí misma posee todos los recursos necesarios para efectuar su labor: “El principio de la *independencia de la razón*, de su absoluta autosuficiencia en ella misma, hay que verlo desde ahora como principio universal de la filosofía”. (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 1997, p. 164). Cfr., al respecto, Heidegger, *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 204-205.

⁷⁴ La razón se ve obligada a partir de un dato, un *positum*, no puesto por ella y no deducible tampoco, ni siquiera a *posteriori*. Como escribió en su día Habermas: “La crítica del conocimiento no cuenta de por sí con la espontaneidad de algo originario, sino que, como reflexión que es, permanece remitida siempre a algo previo a lo que, por una parte, apunta, y de lo que, por otra y al mismo tiempo, se deriva”. (*Conocimiento e interés*, p. 15).

didadas las cosas, es decir, siempre con retraso y a contratiempo, podemos intentar dilucidar su sentido y legalidad. Por ello, el recurso a la historia es ineludible; y por ello también la analítica existencia tiene raíces ónticas.

5. De las consideraciones anteriores, se desprende una última conclusión: no es necesario entender que un planteamiento trascendental en filosofía ignore o pretenda superar, a la larga, idealmente, la finitud del sujeto y de la historia. Es cierto que esta tentación acecha, tal vez, en los planteamientos de Apel o Habermas y, en general, en todos los continuadores de Hegel; pero es posible también asumir que la reflexión trascendental, tal como la comprendió Heidegger en su primera época, no tiene por qué proponerse tales superaciones. Más bien, puede entenderse que la reflexión trascendental es, de suyo, inseparable de lo que Foucault llamó “una analítica de la finitud”⁷⁵ y que, en ella, se juega el destino y el futuro de la filosofía. Quisiera haber sugerido en estas páginas la idea de que en dicha analítica se encuentran dimensiones de la realidad que ni prometen reconciliaciones hegelianas ni pueden dejarse a merced de las ciencias humanas. Allí se abre, actualmente, creo, el espacio propio de la filosofía, su lugar específico, no por escueto y huido menos necesario y exigente.

6. Sin embargo, para otros autores (Rorty, quizá Vattimo), la finitud de la existencia histórica parece destruir la posibilidad misma de la filosofía. Su argumento parece ser el siguiente: puesto que somos finitos, la filosofía es imposible, pues ésta siempre ha intentado pensar desde un cierto más allá de la historia o de lo existencial. Cercenada esta escapatoria, la filosofía, desencantada de sí, traspasa lo que puede a las ciencias humanas, las cuales, sin pretensiones totalizadoras, se limitan a explicar los fenómenos en su única dimensión manejable: la empírica. Y lo que no puede ser abordado por éstas, es decir, *lo específicamente filosófico*, debe ser arrojado por la borda como lastre inútil o nocivo.

La cuestión en la que la filosofía se debate actualmente es, al menos en parte, ésta: ¿podemos pensar todavía filosóficamente una vez asumida y reconocida, sin cortapisas ni vacilaciones, la finitud radical que nos constituye? Creo haber sugerido que la respuesta no puede consistir en el simple suicidio filosófico o en la rendición declarada ante el imperio dominante de las ciencias humanas. Más allá de la historia, la filosofía encuentra su lugar propiamente en esa misma finitud amenazante. La analítica de la finitud es ella misma finita, como es lógico; pero ello no quiere decir que sea meramente empírica o que pueda ser entregada, sin resto, al dominio de las ciencias, pre-

⁷⁵ Cfr. M. Foucault, op. cit. pp. 323 y ss.

cisamente porque estas no podrán nunca pensar propiamente la finitud que somos. Ésta es, quizá, realmente, la condición de posibilidad de la filosofía; condición que, a la vez, inevitablemente, siempre tornará sospechosos, parciales o sesgados, sus resultados. En esta tesitura, difícil y esquivada, la filosofía encuentra su lugar propio, el lugar de su crisis y de su afirmación, el lugar de su vocación inequívocamente *crítica*.