

A lo largo de su vida Edmund Husserl se plantea varias veces la pregunta por el ser del yo. Por primera vez, en las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), donde rechaza el yo puro o yo trascendental que Kant había conquistado en polémica con el empirismo inglés. “El yo en sentido habitual —dice Husserl— es un objeto empírico, y lo es el yo propio como lo es el yo ajeno; y lo es todo yo como cualquier cosa física, una casa o un árbol” ¹. Y en una carta de esta época dirigida a Ernst Hocking y refiriéndose a Kant, extrema este pensamiento: “Un yo puro como punto de referencia, como centro o algo por el estilo es una ficción... El yo es una unidad objetiva como unas botas o unos calcetines” ². Husserl regresa, pues, al empirismo inglés que había superado Kant y sigue de nuevo esa dirección de la ego-logía —insinuada ya en la concepción cartesiana del *ego* como *res cogitans*— que conduce a la identificación óntica del yo con una cosa.

Pero en el primer tomo de las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, publicado en 1913, Husserl retorna al camino inicial de Descartes, en el cual este había descubierto el *ego* puro al poner en duda el mundo. En manos de Husserl la duda metódica se convierte en la *epojé* fenomenológica, que, al poner entre paréntesis todo lo mundano en su existencia fáctica trascendente, lo reduce a datos subjetivos puros. De este modo la identificación óntica del yo con una cosa —implícita en su identificación con el yo empírico— se hace imposible, porque el yo empírico es igualmente mundano y, como tal, queda también entre paréntesis. En dicha obra no se investiga expresamente el modo de ser del yo puro, a pesar de que la *epojé* lo pone a la vista. Sin embargo en el párrafo 57, titulado “La cuestión de la desconexión del yo puro”, se dan, de paso, unas breves indicaciones que nos permiten entrever las ideas de Husserl al respecto. “De antemano —dice Husserl— es evidente por lo menos que, después de ejecutar esta reducción en la corriente de las múltiples vivencias que queda como residuo trascendental, no tropezamos por ninguna parte con el yo puro como una vivencia entre otras vivencias...” ³. ¿Qué es entonces el yo puro? Las vivencias constituyen

1. *Investigaciones lógicas*, trad. de Manuel G. Morente y José Gaos (Madrid, 1929), t. III, p. 137.

2. Cit. por Iso Kern en: *Husserl und Kant* (Den Haag, 1964), p. 286.

3. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, Husserliana III (Den Haag, 1950), p. 137.

una corriente, un flujo incesante en que todo está cambiando. Pero a la base de ellas hay un substrato invariable que las sustenta: el yo puro. Este es, por lo tanto, *subjectum*. Y sus notas ontológicas fundamentales son la permanencia (*Beständigkeit*) y la identidad (*Das Ich ist ein Identisches*) ⁴.

Como se ve, en esta determinación del ser del yo puro reaparece el viejo modelo de la ontología de las cosas: lo subyacente, lo sustantivo (*hypokeîmenon, substantia*) y sus accidentes. Dicho yo es el substrato invariable en medio de los cambios de las vivencias; estas aparecen y desaparecen, mientras que él permanece siempre idéntico a sí mismo, más allá de ellas, trascendiéndolas. Teniendo en cuenta que tanto el yo puro como las vivencias son inmanentes, Husserl habla de una "trascendencia en la inmanencia" ⁵, para indicar que el primero está allende las segundas. Y para designar el carácter de fundamento del yo puro respecto a las vivencias y el estar siempre presente en todas ellas, como lo que implica su multiplicidad cambiante, emplea textualmente la fórmula kantiana: "El 'yo pienso' tiene que poder acompañar todas mis representaciones" ⁶.

Siguiendo el camino inicial de Descartes, Husserl reconquista, pues, en las *Ideas I* el yo trascendental kantiano que había rechazado en las *Investigaciones lógicas*. Negativamente lo diferencia con rigor del yo empírico; pero al determinarlo positivamente echa mano del modelo tradicional de la ontología de las cosas. Es decir, ónticamente rechaza la identificación del yo puro con el yo empírico, pero los identifica ontológicamente.

Al fin del párrafo 57 de las *Ideas I* remite Husserl al segundo tomo de esta obra, prometiendo una investigación detallada sobre el modo de ser del yo puro. En dicho tomo, cuya redacción definitiva es de 1915, pero que solo vino a ser publicado en 1952 por el *Husserl-Archiv* de Lovaina, encontramos, en efecto, un capítulo titulado "El yo puro". Allí se nos ofrece una determinación de este yo idéntica a la que acabamos de examinar. Lo único nuevo es el marco dentro del cual se lo tematiza. El subtítulo de las *Ideas II* es: "Investigación fenomenológica sobre la constitución". *Constitución* es el nombre con que apa-

4. Loc. cit.

5. Op. cit., p. 138.

6. Loc. cit.

rece en Husserl el problema metafísico de la explicación de ser de los entes. En la *Ideas I*, mediante la reducción se había encontrado el fundamento explicativo: el sujeto trascendental. Ahora, en las *Ideas II*, se trata de mostrar cómo se constituyen los objetos gracias a las operaciones de dicho sujeto. De modo que aquí tenemos frente a nosotros, de un lado, todos los objetos constituidos, y, de otro, el sujeto constituyente. Dentro de este marco se plantea el problema del yo puro. ¿Qué es este yo? De antemano, hay que suponer que no es un objeto, pues es el fundamento de los objetos. Y, en efecto, Husserl se esfuerza en su investigación por fijar la diferencia entre el modo de ser del yo puro y el de los objetos. Pero, a causa de los supuestos con que opera, que son los mismos de la metafísica de las cosas, no logra su propósito. Aquí no podemos exponer los difíciles problemas constitutivos de las *Ideas II*. Esto nos desviaría demasiado de nuestro tema. Nos limitaremos a entresacar de allí unas líneas maestras que nos permitan ver el marco general dentro del cual aparece la determinación del yo puro.

Husserl comienza con la constitución de los objetos más simples: las “meras cosas” u objetos sensibles. Esto son los objetos primarios, los “protoobjetos (*Urgegenstände*), a los cuales nos remiten todos los objetos posibles en lo relativo a su constitución fenomenológica” ⁷. La constitución de las “meras cosas” funciona, pues, como paradigma de toda constitución, así como en la ontología tradicional el ser del ente físico sirve de modelo al ser de los otros entes. Como allí, el esquema para explicar la construcción es la relación substancia-accidente. La cosa, dice Husserl, es la “unidad de sus propiedades” ⁸. Esta unidad se constituye en una serie de síntesis subjetivas que no es del caso analizar aquí, pues solo nos interesa destacar la persistencia en Husserl del esquema tradicional. Pues bien, en el sujeto encontramos, en primer lugar, unos datos sensibles últimos, elementales, irreductibles, una materia prima sensible, que Husserl llama los datos hyléticos. El sujeto, mediante la actitud noética, unifica estos datos en torno a un substrato, el llamado núcleo noemático, que, en cuanto *cogitatum*, también pertenece a la subjetividad. Así surge la cosa “como el subs-

7. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, Husserliana IV (Den Haag, 1952), p. 17.

8. Op. cit., p. 45.

trato de sus propiedades reales”⁹. Las propiedades son cambiantes, pero el substrato es invariable, siempre igual a sí mismo. Además, las propiedades son relativas al substrato, en cuanto reposan en él; el substrato, por el contrario, reposa en sí mismo. Las propiedades de la cosa no son más que “meros rayos de su ser unitario” e idéntico, el cual radica en el substrato¹⁰.

Teniendo a la vista esta constitución ejemplar de las cosas, Husserl analiza la constitución del hombre, en cuya esfera hay que buscar el yo puro.

En cuanto el hombre es un cuerpo, es también una “mera cosa”, un objeto sensible externo con propiedades reales (extensión, forma color, dureza, tersura, calor, frío, etc.), accesible a una experiencia sensible externa. Su modo de ser no se diferencia del de las otras cosas y su constitución es idéntica a la de estas.

Pero este cuerpo externo o extracuerpo (*Körper*) tiene también un lado interno o intracuerpo (*Leib*), que es un objeto íntimo, y cuya experiencia se basa en la sensibilidad interna. En esta experiencia damos, pues, un giro hacia la intimidad. Si, por ejemplo, me corto un dedo con un cuchillo, percibo externamente un contacto físico entre dos cosas, el cual determina una serie de fenómenos físicos: la hoja del cuchillo hiende la carne, la sangre fluye, el dedo se colorea de rojo... Pero, además, siento dolor. En este momento la atención se vuelve hacia la intimidad, y lo captado en esta nueva actitud no son los procesos físicos mencionados, sino un acontecer intracorporal. La misma dirección hacia dentro pueden tomar todas las percepciones. Así se pone en acción el amplio campo de las sensaciones internas: sensaciones de calor y de frío, sensaciones musculares, sensaciones cinestésicas, sensaciones de placer y displacer, etc., a base de las cuales se constituye el intracuerpo.

Con todo, el intracuerpo también se constituye según el modelo de la constitución de las cosas, aunque, claro está, modificado de acuerdo con la peculiaridad del objeto íntimo. Las sensaciones internas, gracias a una serie de síntesis, se unifican en campos que se localizan en un substrato íntimo, el sujeto intracorporal, en torno al cual se agrupan

9. Op. cit., p. 43.

10. Op. cit., p. 45.

dichos campos —por sí mismos sin ninguna conexión entre sí— constituyendo así las propiedades del intracuerpo.

Gracias a la constitución del intracuerpo, se constituye, por primera vez, una región de lo contrapuesto al no-yo, a lo trascendente. Surge, pues, la contraposición de lo inmanente y lo trascendente. Yo tengo ahora frente a mí, es decir, frente a lo intracorporal, lo que me es ajeno: las cosas que no son yo. Esta es la contraposición primaria entre yo y mundo, en el cual, empero, el yo no es más que el yo intracorporal, y el mundo el conjunto de los objetos físicos que actúan sobre dicho yo.

El intracuerpo es el primer extracto de la intimidad, de lo inmanente. Este es el estrato más cercano a lo exterior, pues el yo intracorporal está trabado con el mundo físico mediante el lado externo del cuerpo. Sobre este estrato se funda uno más profundo, el del alma: la esfera de las emociones, de los sentimientos, instintos, apetitos, etc.

El alma también tiene dos caras ¹¹. La una mira hacia fuera. Este es el lado sico-físico del alma. Por este lado está entrelazada con el mundo exterior, a través del intracuerpo que le sirve de soporte, y determinada por causas físicas. La otra mira hacia dentro. Esta es lo que llama Husserl el lado idiosíquico del alma. En esta dirección ya no está determinada por causas externas, sino por causas íntimas. Aquí el alma, dice Husserl, es “dependiente, por decirlo así, de sí misma”. El alma se determina a sí misma en cuanto sus nuevas vivencias dependen de las vivencias anteriores, pues ella conserva su pasado, que actúa causalmente sobre los nuevos procesos anímicos, aun sobre aquellos que están determinados por estímulos exteriores, porque el modo de recepción de estos depende de lo que ya había en el alma ¹².

Pues bien, el alma se constituye asimismo de acuerdo con el modelo de la constitución de la cosa física. “El alma —dice Husserl—, lo mismo que la cosa física, no es más que la unidad de sus propiedades” ¹³. El alma se constituye cuando las propiedades anímicas (propiedades intelectuales, emotivas y prácticas, disposiciones, capacidades, habilidades, etc.) se agrupan en torno a un substrato, el yo anímico, que funciona como factor unificante.

11. Op. cit., p. 135.

12. Op. cit., p. 137.

13. Op. cit., p. 123.

Pero este *subjectum* anímico con sus *accidentia* no es el último estrato de la intimidad. Si avanzamos más hacia dentro, encontramos un yo personal. Mas este paso significa un cambio de actitud y un salto a otra dimensión.

Los dos modos del yo que hemos examinado pertenecen a la naturaleza. El yo intracorporal está fundido con los objetos físicos a través del extracuerpo, que es su otro lado; y el yo anímico lo está a través del intracuerpo, sobre el cual se asienta. Estos dos modos del yo son, pues, estratos diferentes de la misma realidad natural. Por ello, la experiencia en que se nos dan va guiada por una actitud naturalística, cuyo único interés es la naturaleza ¹⁴. Pero esta no es la única actitud posible frente al mundo. Es más, no es ni siquiera la primaria. En la actitud cotidiana predomina lo que llama Husserl la actitud personalista, en la cual no se dan “meras cosas”, sino objetos dotados de propiedades valiosas: útiles, instrumentos, obras de arte, productos literarios, objetos del culto religioso, normas morales y jurídicas, etc. El mundo circundante en esta actitud no es la naturaleza, sino el llamado mundo histórico o cultural, integrado por los productos de la actividad humana. El sujeto que está referido a estos objetos no es ninguno de los yos que conocemos ya, sino el yo personal, el cual no es un ingrediente de la naturaleza, sino un miembro de comunidades personales (amistad, matrimonio, familia, clase social, Iglesia, Estado, etc.). Además, la causalidad que determina a este yo, no es la causalidad natural, sino la motivación ¹⁵. Es decir, lo determinante en él no son causas naturales externas o internas, como ocurre en el yo intracorporal y en el yo anímico, sino, por ejemplo, ideas, creencias, mandatos, teorías, fines, vivencias estéticas, morales o religiosas...

A pesar de la diferencia entre el yo personal y los yos anteriores, Husserl también explica su constitución de acuerdo con el modelo de la constitución de las cosas, adaptándolo a dos momentos constitutivos nuevos: la historicidad y la libertad de la persona. Por una parte, el yo personal es el substrato permanente que unifica la multiplicidad de propiedades personales adquiridas en su evolución histórica. En cuanto unidad de esas propiedades sedimentadas en el pasado, es un yo receptivo que obra de acuerdo con esquemas recibidos de la

14. Op. cit., p. 180 ss.

15. Op. cit., pp. 211 ss.

tradición. Por otra parte, es el “substrato de las decisiones” ¹⁶, el cual le da unidad a la multiplicidad de sus actos espontáneos. Por este lado, es un yo libre; un “sujeto de actos racionales” ¹⁷, que, por ello, se determina a sí mismo, sustrayéndose a influjos extraños, en cuanto los motivos de su actuar radican en la razón. ¿No hay aquí una contradicción? Un yo libre, en efecto, parece contradecir la idea de un substrato idéntico a la base de sus actos, pues se podría pensar que su libertad le abre la posibilidad de que deje de ser lo que ha sido y se convierta en algo distinto. Pero esta contradicción es solo aparente. El yo personal, como “sujeto de actos racionales”, posee un *télos* inmanente dado previamente por la razón, el cual prefigura su evolución y la dirige rígidamente. De modo que si obra de acuerdo con ese *télos*, obra libremente; es decir, obra con independencia de influjos extraños —que son los no racionales—, pero permaneciendo idénticos a sí mismo, pues en su obrar no hace más que ajustarse a una idea prefigurada de su ser.

El yo personal, sin embargo, no es el último estrato de la intimidad. No es aún la intimidad pura, pues, en cierto sentido, depende del mundo trascendente. “Este yo —dice Husserl— tiene frente a sí el mundo circundante como un mundo natural de cosas y como un mundo personal, del cual es un miembro personal. Frente a lo circunmundano dado primariamente, frente a lo cósmico y a lo personal fronterero en la percepción, ejecuta ciertos modos activos de comportamiento: valora, apetece, obra, configura creadoramente, o se comporta teóricamente haciendo experiencias, investigando, etc. Igualmente se comporta pasivamente: sufre ‘efectos’ de personas y cosas, se siente determinado por ellas a valoraciones positivas o negativas, a apetecer o a huir, etc. Se siente influido por personas, se guía por ellas, recibe sus órdenes y da órdenes, etc.” ¹⁸. De manera que el yo personal es todavía un yo mundano. Para designar todo lo mundano como trascendente a la inmanencia pura, emplea Husserl en este contexto la categoría *realidad*, tomada en un sentido lato. Bajo esta categoría caen tanto el mundo de las meras cosas (realidad física) como el mundo de lo intracorporal y anímico (realidad síquica) y

16. Op. cit., p. 331.

17. Op. cit., p. 269.

18. Op. cit., p. 326.

el mundo personal (realidad personal). Esto hace comprensible, finalmente, la determinación que da Husserl del yo personal, según la cual este es “un yo real con propiedades reales”¹⁹.

Pero este yo personal puede ser puesto entre paréntesis mediante la *epojé* trascendental. Semejante operación nos conduce al último estrato de la intimidad, eliminando del yo todo resto de realidad y dejando como residuo la “subjetividad trascendental absoluta y el universo de sus fenómenos”²⁰.

La subjetividad trascendental, conquistada al poner entre paréntesis al yo personal, es la dimensión del yo puro, del cual dice Husserl: “El yo puro no es una realidad y no tiene, por tanto, propiedades reales”²¹. La *realidad* y el *yo puro* son las dos grandes dimensiones en que se reparte lo que hay. A la realidad pertenece no sólo el mundo físico, sino también el síquico y el personal. Enfrentado a ella, como algo diferente, está el yo puro. Este yo puro ha sido purificado de todo lo real. En cuanto desligado de todo lo real, reposa en sí mismo y es absoluto; lo real, por el contrario, es relativo a él. Es también trascendental, pues es condición de posibilidad de los objetos reales. Y, por ello, es el fundamento de lo real. De todo lo anterior se deriva el que no pueda ser objeto. Los objetos integran la realidad, y mal podría el yo tal como lo hemos caracterizado formar parte de ella.

Así se abre un abismo ontológico entre lo real y el yo puro. Lo cual exige la elaboración de una egología peculiarísima, totalmente diferente de la ontología de las cosas. Pues lo constituyente no puede tener el mismo modo de ser de lo constituido. Lo absoluto tiene que ser distinto de lo relativo a él. El fundamento no se deja poner al mismo nivel de lo fundado por él.

Pero Husserl no satisface dicha exigencia. Después de la determinación negativa que hemos expuesto, en la cual nos dice lo que no es el yo puro, pasa a determinarlo positivamente, es decir, a decirnos lo que es. Pero inmediatamente abandona el horizonte que le había abierto la determinación negativa, y, como obedeciendo a una ley inexorable, echa mano del modelo de la ontología de las cosas, lo

19. Op. cit., p. 325.

20. Op. cit., p. 370.

21. Op. cit., pp. 225, 104.

mismo que sus predecesores. El yo puro, dice Husserl, puede convertirse en objeto por medio de la reflexión²². Lo tematiza, pues, como un objeto, y lo confunde de nuevo con aquello de lo que lo quería diferenciar. Veamos las cautelas con que retorna Husserl a lo que quería superar, sin abandonar lo conquistado en la determinación negativa anterior.

Como sabemos, en la reflexión encontramos la corriente de las vivencias como un campo objetivo de investigación. En las *Ideas I*, Husserl dice que el yo puro no es una de las vivencias. Aquí, en las *Ideas II*, mantiene esta determinación negativa. ¿Qué es, pues, positivamente el yo puro, si no es una vivencia? Para responder a esta pregunta, Husserl no se sale del campo de las vivencias, sino que concibe todo acto como un todo constituido por dos polos: el yo (*Ichpol*) y el objeto como polo opuesto (*Gegenpol*)²³. El *Ichpol* es el yo puro. Así pretende mantener la diferencia entre el yo puro y los objetos. Pero ontológicamente no hay ninguna diferencia. Pues el *Ichpol*, en cuanto polo de la corriente de las vivencias, pertenece a ellas. Y, por lo mismo, es un objeto.

Ahora bien, partiendo de aquí, las determinaciones restantes del yo puro no podían ser otras que las que le ofrecía a Husserl la ontología de los objetos. Una de ellas es la identidad. El yo puro es el polo idéntico en la corriente de las vivencias, las cuales, por el contrario, están siempre cambiando. Por esto recibe también el nombre de polo unificante, pues, como lo invariable, es lo que unifica la multiplicidad vivencial. Desde el punto de vista de esta función, es la forma de todos los actos, *subjectum* (*hypokeimenon*, *substantia*) y aquel “yo pienso” de Kant que “tiene que poder acompañar todas mis representaciones”²⁴.

Como se ve, la determinación positiva del yo puro vuelve a caer en lo que quería evitar la determinación negativa: en la confusión ontológica del yo puro con lo real. ¿A qué se debe la recaída de Husserl en lo que quería superar?

La causa de esta recaída hay que buscarla en el camino que conduce al yo puro, es decir, en la reflexión. Veamos qué es lo que ocurre en ella.

22. Op. cit., p. 101.

23. Op. cit., p. 105.

24. Cfr. op. cit., pp. 101-108.

En la actitud prerreflexiva el yo está oculto. Al percibir, por ejemplo, el árbol, el yo se pierde en el acto perceptivo; su atención está dirigida exclusivamente hacia el objeto percibido. La reflexión viene a modificar este estado de cosas; el yo se vuelve sobre sí mismo y se descubre como el ejecutor de la percepción.

Ahora bien, ¿qué modo de ser ofrece el yo descubierto en la reflexión? ¿Como qué lo descubre la reflexión?

En la reflexión se modifica la percepción. Esta tiene una función objetivante. Al percibir el árbol, lo objetivo, lo convierto en objeto. En este acto yo permanezco desatendido, oculto. En la reflexión me vuelvo sobre el yo que percibo, convirtiéndolo en objeto. Esta vuelta equivale a un desplazamiento del objeto de la esfera trascendente a la inmanente. A la percepción le surge un nuevo objeto —el yo, y ella se convierte también en un acto nuevo— en la autopercepción.

Este ser objeto del yo no es lo único que resulta de la función descubridora de la reflexión. Si examinamos más detenidamente la estructura de esta, podremos ver cómo de su seno brotan las otras determinaciones que le da Husserl al yo puro.

La reflexión tiene una estructura temporal²⁵. Los modos del tiempo en que se mueve son el pasado y el presente. El yo que descubro *actualmente* en ella como objeto es algo pasado. Esto se puede ver partiendo de cualquier acto. En la reflexión, por ejemplo, que tiene como base una percepción externa, me percató del yo que la ejecuta al desviar la mirada del objeto percibido dirigiéndola al percibir mismo. El yo percipiente se convierte entonces en el objeto de la captación, como el yo que *antes* percibía el árbol. En la reflexión hay, pues, una actualización del yo fundada en una retención, un hacer presente algo pasado.

A la estructura temporal de la reflexión pertenece también la iteración. Describamos este fenómeno. En la reflexión se produce una escisión del yo. El yo, v. gr., que percibe el árbol está oculto, pues no es más que actividad perceptiva perdida en lo percibido. En la reflexión ese yo latente se hace patente y se convierte en objeto de una autopercepción. Así resultan dos yos: uno objetivado y otro objetivante, o lo que es lo mismo, un yo reflejado y un yo reflejante.

25. Sobre la estructura temporal de la reflexión, véase Gerd Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls* (Den Haag, 1955), pp. 55 ss.

El yo objetivado es el que percibía *antes* el árbol. Por ello es un yo sido. El yo objetivante es el que percibe *ahora* al primero. Este yo objetivante es pura actividad y no es objeto; es, por ende, un yo oculto. Pero este yo, a su turno, puede ser objetivado en una reflexión de grado superior. Como tal, como objeto, es el yo que *antes* percibía al primer yo objetivado, y que ahora es percibido por un nuevo yo objetivante, el cual está también oculto. Este movimiento puede seguir indefinidamente. La reflexión es, pues, un movimiento iterativo que descubre al yo escindido en la tensión temporal del *antes* y el *ahora*.

Pero la reflexión no se pierde en un movimiento iterativo infinito, sino que supera la tensión entre el *antes* y el *ahora* y liquida la escisión. Veamos cómo ocurre esto.

En la iteración el yo se ofrece de dos modos. En primer lugar, como un objeto. Este yo objetivado en cada caso es el yo como *era*, un yo sido. En segundo lugar, el yo se ofrece como pura actividad, como el yo que soy *ahora*, y que no ha sido aún objetivado. Aquí el yo está oculto en cuanto no es objeto, sino función objetivante. A pesar de ello, este yo puede desocultarse en una nueva objetivación. Y así sucesivamente. De esta manera me percató en la iteración de que siempre se trata del mismo yo. Lo que cambia no es el yo, sino su modo de ser consciente: una vez como dado objetivamente, como reflejado, y, por ello, como un yo sido; otra vez, como no dado objetivamente, sino como un yo viviente actual. Así se resuelve la tensión entre el yo sido y el yo actual y se supera la escisión. En la iteración se descubre la identidad del yo. De aquí resulta que el yo escindiéndose es siempre uno y el mismo. En la reflexión, por tanto, hay una escisión y una identificación. Y lo que hace posible la identificación es la escisión.

En suma, mediante su función temporalizante la reflexión nos descubre al yo puro como algo idéntico en el tiempo. En cuanto tal, este yo es lo persistente en medio del cambio de las vivencias y lo subyacente en el fondo de ellas (*hypokeímenon*, *subjectum*, *substantia*). Y por esto es la forma unificante que hace posible todos los actos: el yo *pienso* que "tiene que poder acompañar todas mis representaciones".

La vía de acceso al yo que sigue Husserl, la reflexión, y no la

falta de rigor o la inconsecuencia, es lo que le hace caer de nuevo en lo que quería superar. Por ese camino no podía obtener resultados diferentes de los que obtuvo. Si hay alguna falta de Husserl es la de no haberse preguntado si la reflexión era en realidad el método adecuado para alcanzar lo que buscaba. Pero esto era imposible para él. La reflexión es el gran supuesto metódico de la metafísica de la subjetividad, en la cual vivía Husserl. El operaba con ese supuesto como algo comprensible de suyo, algo tan evidente, que excluía toda pregunta sobre su justificación. Además, Husserl operaba con otro gran supuesto que hacía necesario aceptar incondicionalmente la reflexión. Nos referimos al supuesto ontológico moderno según el cual ser y ser objeto son lo mismo. Si se trata de determinar el ser del yo y el ser se identifica con el ser objeto, se supone de antemano que el yo es objeto y que la vía de acceso a él es la reflexión, pues esta es la única que descubre y ofrece al yo como objeto.

* * *

La concepción anterior del yo, expuesta por Husserl en las *Ideas*, es la que tiene a la vista Martín Heidegger, su discípulo más importante, en *Ser y tiempo*, cuyo parágrafo 25 la pone en cuestión. Las tres páginas de este parágrafo son desde la primera hasta la última frase, un puro diálogo con Husserl. Sin nombrar expresamente a su maestro, pero aludiendo a él mediante el empleo de su terminología peculiar, Heidegger presenta allí dicha concepción y la somete al método destructivo. Nosotros suponemos que este texto contiene un precipitado de la polémica en la cual Heidegger se libera de Husserl y en la cual se pone en marcha la superación de la metafísica de la subjetividad. La polémica se extiende después a los estadios anteriores de esta metafísica. Pero aquí es donde se enciende. Aquí está, pues, la última raíz histórica de *Ser y tiempo*, si se le considera en un aspecto negativo: en lo que rechaza y en lo que quiere superar. El texto es muy oscuro. Lo que quiere decir hay que leerlo entre líneas, no dejando escapar las alusiones y completando lo que calla. Por ello exige una interpretación.

El parágrafo se titula "El punto de partida de la pregunta existencial por el *quién* del *Dasein*"²⁶. Se trata de acotar la dimensión

donde debe comenzar el análisis ontológico que ha de esclarecer el ser del hombre (*Dasein*). Antes, en el párrafo 9, se habían señalado dos caracteres de este ente, a saber: 1º el ente que llamamos *Dasein* soy yo mismo; 2º el *Dasein* es un ente para el cual está siempre en juego su propio ser. Esta segunda determinación expresa la idea formal de la existencia, tomando esta palabra en el sentido restringido que le da Heidegger, es decir, como existencia humana. Ambas determinaciones —el yo y la existencia— no hacen más que recoger la interpretación, tácita o expresa, que todo hombre hace de sí mismo. Esta facultad de autointerpretación es un *constitutivum* de su ser. De modo que antes de toda filosofía, por el mero hecho de existir, el hombre ya sabe de su ser. Este saber, al cual llama Heidegger la autocomprensión preontológica, es un saber preconceptual y, por lo tanto, vago. Posee, sin embargo, una cierta articulación. En él, el hombre se sabe a sí mismo como diferente de todos los otros entes. Hay, pues, en él ya una diferenciación, aunque esta no sea producto del concepto. Yo sé, en efecto, que el ente que soy yo, soy yo mismo y ninguno otro; y sé, además, que mi ser no está fijado previamente, como el de los demás entes, sino que es una tarea que se me ha impuesto. Semejante autocomprensión preontológica es lo que hace posible toda ontología del hombre. Esta recibe de ella el horizonte en que ha de moverse. Pero cada una de las dos determinaciones señaladas abre un horizonte diferente. Por lo tanto, si se quiere fijar el punto de partida de la analítica ontológica del *Dasein*, es necesario tomar una decisión respecto a aquellas dos posibilidades. ¿Dónde debe comenzar el análisis? ¿En el yo o en la existencia? ¿Cuál de estas dos determinaciones del *Dasein* tiene una preeminencia? Este es el tema del párrafo 25 de *Ser y tiempo*.

Si se elige el yo como punto de partida, la analítica acaba por convertirse en un examen de los fenómenos subjetivos. Esto fue lo que ocurrió en el camino que va de Descartes a Husserl, quien lleva el cartesianismo a su meta al convertir la egología en una fenomenología de la conciencia.

Heidegger rechaza semejante punto de partida, basándose primeramente en la índole del resultado a que conduce. El párrafo 25 de *Ser y tiempo* comienza refiriéndose a dicho resultado y lo presenta en un esquema, del cual destacamos tres momentos: 1º El yo de donde

se parte, al ser analizado, resulta ser lo que se mantiene como algo idéntico en medio del cambio de los diversos modos de comportamiento y de las vivencias. 2º Este yo idéntico, al ser luego interpretado ontológicamente, se concibe como lo permanentemente presente en una región cerrada —la región de lo inmanente— y como su soporte; esto es, como lo subyacente en un sentido privilegiado: como el *subjectum*. 3º Al intentar, finalmente, dar respuesta a la pregunta por el ser del hombre, el *sí mismo* (*Selbst*) de este se confunde con ese sujeto idéntico y permanentemente presente (loc. cit.).

Salta a la vista que lo que resulta de la analítica, de la interpretación ontológica y de la confusión a que ellas dan pie, es todo lo contrario de lo que se busca. Lo que se busca es la mismidad del hombre, su ser propio, lo que lo distingue de lo real; y lo que se encuentra —gracias a la confusión de dicha mismidad con la identidad de lo cósmico— es un ser semejante al ser de las cosas. Por esto dice Heidegger: “Aunque se rechace el alma sustancial, lo mismo que la cosidad de la conciencia y la objetividad de la persona, desde el punto de vista ontológico se sigue admitiendo de antemano algo cuyo ser recibe, expresamente o no, el sentido de realidad. La sustancialidad es el hilo conductor ontológico para la determinación del ente desde el cual se pregunta por el *quién*. El *Dasein* se concibe tácitamente desde un comienzo como algo real” (loc. cit.).

A la vista de este resultado, Heidegger exige un punto de partida diferente. Tal exigencia la hace en nombre del principio de la fenomenología que ordena atenerse a “las cosas mismas”, respetando los fenómenos peculiares de cada región, sin dejarse extraviar por los supuestos heredados de la tradición: “Si, en la conquista de proposiciones ónticas y ontológicas, la mostración fenoménica fundada exclusivamente en la manera de ser del ente mismo debe primar aun sobre las soluciones más comprensibles de suyo y en uso desde tiempos inmemoriales y sobre la manera de plantear los problemas inspirada en dichas soluciones, es necesario, respecto a la presente cuestión, preservar a la interpretación fenomenológica del *Dasein* de una tergiversación de la problemática” 27. Estas palabras reproducen, casi textualmente, advertencias metódicas de Husserl. Heidegger da a

27. Op. cit., p. 115.

entender que este no pertenece fiel a ellas, sino que se deja guiar por supuestos inveterados, que lo hacen desviarse de los fenómenos y torcer, por ende, los problemas.

A continuación, Heidegger parece darle la palabra a Husserl, pues las siguientes preguntas contienen una especie de respuesta a la anterior acusación: "Pero, no repugna a las reglas de una sana metodología el que el punto de partida de una problemática no se atenga a los datos evidentes de la región tematizada? Y ¿qué es más indubitable que el dato del yo? Y ¿no encierra este dato la exigencia, tendiente a lograr su esclarecimiento originario, de prescindir del resto de lo 'dado', no solamente del ser del 'mundo' sino también del ser de los otros 'yos'?" (loc. cit.). Los "datos evidentes" son aquí los que ofrece la reflexión, en la que se nos da el yo como lo único indubitable, y gracias a la cual se pone entre paréntesis, por dudoso, el resto de lo dado: el mundo y los otros hombres, fundando así una soledad egológica como punto de partida del filosofar.

Heidegger no niega las tesis implícitas en las preguntas precedentes: "Quizás es, en efecto, evidente lo que da esta clase de dación, esta simple y formal percepción refleja del yo. Semejante evidencia abre inclusive la vía de acceso a una problemática fenomenológica independiente, que como 'fenomenología formal de la conciencia' posee una importancia principal y básica" (loc. cit.). Mas, como se ve, la aceptación es parcial. Heidegger admite que la reflexión hace posible una fenomenología formal de la conciencia, que describe las estructuras de toda conciencia en general. Tal disciplina ofrece los principios que sirven de base para esclarecer los fenómenos subjetivos. Esto alude a investigaciones llevadas a cabo por Husserl, cuyo valor no quiere desconocer Heidegger respecto a una región especial de fenómenos; lo que él rechaza es la pretensión de Husserl de convertir dicha disciplina especial en la "filosofía primera" que ha de servir de base para resolver la cuestión del ser. Pues, según Heidegger, esta cuestión solo se puede resolver mediante una "ontología fundamental", que, como analítica existencial, tiene que investigar el ser del hombre antes de enfrentarse con el ser en cuanto tal. Y la fenomenología formal pierde de vista el ser del hombre, porque ella se constituye en una formalización que se va desviando de los fenómenos que hay que analizar para abrirse paso hacia dicho ser. El mé-

todo con que opera —la reflexión— volatiliza tales fenómenos. Esto es lo que ocurre en las *Ideas*. Husserl parte allí del *yo, este hombre en el mundo con los otros*; pero en lugar de describir la multiplicidad fenoménica que ofrece la “región tematizada”, la va vaciando de contenido mediante los pasos reflexivos, haciendo a un lado el mundo y los otros hombres, hasta quedarse con la pura forma del yo.

Por lo tanto, si el campo de la analítica que ha de esclarecer el ser del hombre no puede ser el yo formalizado, es menester desandar el camino recorrido por Husserl y regresar al campo abandonado mediante la formalización, es decir, el dominio que designa la expresión *yo, este hombre en el mundo con los otros*. Este es, en el lenguaje de Husserl, el dominio de la “actitud natural”, al cual le da Heidegger el nombre de cotidianidad. En esta debe, pues, comenzar el análisis, no en el campo de los fenómenos subjetivos que abre la reflexión. “En el presente contexto de una analítica existencial del *Dasein* fáctico —continúa Heidegger— surge la pregunta de si la mencionada manera de darse el yo revela al *Dasein* en su cotidianidad, suponiendo que pueda revelar algo. ¿Es, pues, comprensible de suyo *a priori* que el acceso al *Dasein* tenga que ser una reflexión dirigida simplemente a captar el yo de los actos?” (loc. cit.). La respuesta a estas preguntas es, claro está, negativa. Pero veamos qué es lo que determina la negación.

Heidegger no niega que en la existencia cotidiana se dé un yo. Este es un hecho innegable, porque es un fenómeno que se puede registrar en ese modo de existencia. El hombre, en efecto, se expresa a sí mismo en la cotidianidad diciendo “yo” en un acto que implica una reflexión, un volverse sobre sí. Pero ello no es suficiente para tomar dicho hecho sin más como punto de partida de la analítica del *Dasein*. Al revés, lo que hay que hacer primero es analizar ese hecho, buscando su origen en el *Dasein* cotidiano, del cual es un fenómeno. Así retrocedemos del yo al modo de existencia en que tiene su raíz.

Ahora bien, el análisis fenomenológico de la cotidianidad que hace Heidegger en *Ser y tiempo* nos muestra que esa presunta dación del yo es un engaño. El yo allí es un nombre bajo el cual se oculta el verdadero sujeto de la existencia cotidiana. En ella el hombre está entregado con los otros a sus quehaceres en el mundo, olvidándose

de sí mismo. Sus actos no brotan del fondo de este *sí mismo*, sino desde fuera - desde ese "fuera" constituido por los otros y el mundo. Es decir, yo hago esto y lo otro, pero porque los otros lo hacen, porque "así se hace", porque "uno lo hace". Por tanto, el sujeto de la existencia cotidiana no soy *yo mismo*, sino el "se", el "uno", el *Man*, que es la palabra que usa la lengua alemana para designar este sujeto neutro. Pero ¿por qué digo "yo" en lugar de decir "uno"? Porque en la existencia cotidiana hay una lucha entre los coexistentes en la cual cada uno de ellos trata de afirmarse contra los otros. De esta tendencia brota ese autoafirmador decir siempre "yo, yo...". Pero, en el fondo, el verdadero sujeto es el *Man*; la "dictadura del *Man*" es lo que impulsa a esa autoafirmación aparente. Aquí radica el engaño. El yo que se da en el decir "yo" es ocultador. Oculta al impersonal *Man* mediante la palabra "yo". Pero la analítica de la existencia cotidiana desenmascara este engaño.

Ahora bien, como ese yo que se da en la actitud refleja, provocada por la obstinada tendencia a afirmarse frente a los demás, no es más que un nombre del *Man*, debe tener los mismos caracteres de este. Es, pues, un yo que no soy yo mismo, sino "uno", es decir, todos y nadie. Es, por tanto, la pura forma del yo —pues todos dicen "yo"—, una forma que conviene a todos en general y a ninguno en particular. Es también un sujeto idéntico en todos los hombres y el mismo en todos los actos: un yo universal, vacío, sin ningún contenido.

El engaño indicado es la raíz de la ontología del hombre que lo interpreta con las categorías de las cosas. Ella tiene, pues, su origen en esa autointerpretación preontológica que el hombre lleva a cabo en la existencia cotidiana, en la cual no se comprende desde *sí mismo*, sino desde fuera, desde el mundo en que está perdido en sus quehaceres. Dicha interpretación preconceptual abre el horizonte en que se mueve dicha ontología; la cual, por tanto, cuando va a determinar el ser del hombre conceptualmente, le pide ayuda a la ontología del mundo y comienza a operar con los conceptos de forma, identidad, sujeto, substancia y accidente, etc., los cuales surgieron originariamente dentro de la problemática que designa el título "la cosa y sus propiedades".

Al rechazar el yo como el punto de partida de la analítica del *Dasein*, Heidegger recurre a la segunda posibilidad que ofrece la autointerpre-

tación preontológica del hombre. Este sabe, en un saber no estructurado aún conceptualmente, que su ser está en juego, a diferencia de las cosas que tienen un ser fijado previamente. Heidegger expresa este saber ontológicamente en la fórmula: “la ‘esencia’ (*‘Essenz’*) del *Dasein* se funda en su existencia”²⁸.

Heidegger escribe “*Essenz*” entre comillas, para darle a esta palabra un sentido diferente del que tiene en la ontología de las cosas, donde aparece, como lo determinante, al lado del concepto de existencia. La *essentia* es allí el *qué* de una cosa, su *eidos*, el ser genérico que conviene a todas las cosas de la misma clase; además, tiene una primacía sobre la *existentia*, en cuanto esta es la realización de la *essentia*. Heidegger de acuerdo con el sentido etimológico de la palabra, identifica la esencia con el ser; amplía, pues, su sentido, para poder aplicarla a un ente que no es cosa, es decir, al *Dasein*. Por lo tanto, la fórmula citada equivale a: el ser del hombre se funda en su existencia, la cual tiene, por ello, una primacía sobre la esencia. Pero la existencia pierde su sentido tradicional y adquiere uno nuevo —también más cercano a la etimología— al convertirse en una determinación exclusiva del *Dasein*. Ya no designa el estar ahí de una cosa gracias a la realización de una esencia, sino el *ex-sistere* en que consiste el *Dasein*, esto es, el estar fuera de sí proyectándose hacia sus posibilidades. Este carácter extático del *Dasein* que expresa la palabra *ex-sistentia* alude a ese estar en juego el ser del *Dasein* de que hablamos arriba, pues lo que él llega a ser depende de su estar abierto a sus posibilidades eligiendo unas y dejando de lado otras, acertando en la elección o fallando en ella.

De acuerdo con este modo de ser, siempre en juego, el hombre no tiene sus determinaciones como la cosa tiene sus propiedades. Estas las tiene la cosa ya prefijadas, desde siempre, en su esencia. La extensión y la pesantez las recibe la piedra, por decirlo así, de su esencia, sin que ella misma —la cosa— tenga nada que ver con esas propiedades suyas. Las determinaciones del *Dasein*, en cambio, resultan del comportamiento frente a sus posibilidades, de su estar abierto a diversos modos de ser posibles. A esta dimensión de las posibilidades pertenecen sus modos de ser yo. El yo no es, pues, una propiedad invariable del hombre, como la extensión lo es de la piedra. El yo

28. Op. cit., p. 117.

que el *Dasein* llega a ser radica, por decirlo así, en su existencia. De su existencia depende si es un yo como *Man* o como *yo mismo*.

La existencia es, pues, más originaria que el yo; de aquí que tenga una primacía sobre este en la cuestión del punto de partida de la analítica. Por ello dice Heidegger: “Si el ‘yo’ es una determinación esencial del *Dasein*, entonces tiene que ser interpretado existencialmente” (loc. cit.). Pero esta interpretación es posible solo gracias a una analítica previa de la existencia que nos descubra las raíces de donde surge el yo.

Más adelante veremos las consecuencias de este nuevo punto de partida de la filosofía. Aquí queríamos solamente esclarecer el difícil texto de *Ser y tiempo* en que Heidegger entra directamente en polémica con Husserl y donde se ve claramente el momento en que se inicia la superación de la metafísica de la subjetividad. La dirección en que se pone en marcha la superación es muy clara. Heidegger tematiza los conceptos centrales con que había operado dicha metafísica en su punto de partida —la evidencia absoluta del yo, la soledad egológica como campo de investigación, la reflexión como método, etc.— desenmascarándolos como supuestos. Esto lo lleva a las raíces de donde brotan esos conceptos, tropezando así con un estrato de fenómenos más profundo que el estrato egológico, es decir, con la existencia. Todo esto ocurre, por otra parte, bajo la inspiración de Husserl. Este se afanó siempre por perseguir los supuestos que operan en el punto de partida del filosofar, convencido de que allí está siempre la fuente de los restantes supuestos. Pero, por lo visto, no pudo lograr el radicalismo que proclamaba. Heidegger, cumpliendo la consigna de su maestro, cala hasta ese estrato radical de donde brotan los supuestos que no podía ver Husserl porque constituían el suelo sobre el cual existían. Cuando Heidegger, como joven estudiante en la Universidad de Friburgo, leía el ensayo de Husserl “La filosofía como ciencia estricta”, publicado en la revista *Logos* en 1911, escribió al margen de un pasaje donde se proclamaba ese radicalismo: *Wir nehmen Husserl beim Wort* — “le cogemos la palabra a Husserl”. Que es lo que ocurre en *Ser y tiempo*.

* * *

La anterior concepción Husserliana del yo, contra la cual polemiza Heidegger en *Ser y tiempo*, es la de las *Ideas*. Su origen histórico hay

que buscarlo en la teoría cartesiana del *ego cogito* como *substantia cogitans* y *res cogitans*. Pero Husserl piensa a veces, quizás sin quererlo y sin darse clara cuenta de ello, contra la tradición cartesiana. En seguida vamos a seguir esta tendencia de su pensamiento, intentando mostrar cómo la metafísica de la subjetividad que se inicia con Descartes y llega a su plenitud en Husserl, tropieza en el pensamiento de este último con sus propios límites y da un salto más allá de sí misma, salto que deja al descubierto sus propios supuestos. Esto nos permitirá entrever unas relaciones positivas de Heidegger con su maestro, diferentes de las relaciones negativas, reactivas y destructivas que hemos examinado hasta ahora. Pues parece que Heidegger, después de vivir en contacto con Husserl ese movimiento de la metafísica de la subjetividad en que comienza a renegar de sus propios supuestos, no hizo más que llevar las cosas hasta sus últimas consecuencias. Dicha tendencia del pensamiento de Husserl aparece ya en el segundo tomo de la *Filosofía primera* (1923-24)²⁹. Refiriéndose a este escrito, Ludwig Landgrebe, asistente de Husserl cuando lo compuso, sostiene que en él su maestro se despidió del cartesianismo³⁰. Para darnos cuenta de cómo tiene lugar esta despedida, tenemos que referirnos rápidamente a la teoría de las implicaciones expuestas por Husserl en la obra citada.

Las implicaciones aparecen allí como los horizontes temporales de los actos del yo. Todo acto, además, del presente, encierra en sí, desatendidos, un horizonte del pasado y un horizonte del futuro. Una percepción, por ejemplo, no es mera actualidad. En ella funciona también las retenciones que, como habitualidades constituidas en el pasado, fijan el cauce de la percepción actual; funcionan, además, las protensiones que, como expectativas dirigidas hacia el futuro, abren el ámbito dentro del cual va a seguir moviéndose la percepción actual.

Ahora bien, si desatendemos los actos y fijamos la mirada en la conciencia que está a la base de ellos, es decir, en el yo que los ejecuta, este se puede ver dentro del mismo horizonte temporal.

“El horizonte de la conciencia —dice Husserl— abarca con sus implicaciones intencionales lo determinado e indeterminado en ella, lo conocido y lo desconocido, lo cercano y lo lejano. No abarca, pues,

29. *Erste Philosophie* (1923-24), 2. Teil, Husserliana VIII (Den Haag, 1959).

30. Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie* (Güterloh, 1963), pp. 163 ss.

solo el mundo circundante actual, presente, que es ahora, sino también como se ve en el recuerdo y la expectativa, lo infinito del pasado y del futuro. Al curso viviente de la actualidad pertenece siempre el dominio de un pasado inmediatamente consciente, consciente en la resonancia inmediata de la percepción anterior, y el dominio del futuro inmediato, consciente como lo que viene en seguida. Detrás de este pasado retencional inmediato, está además el pasado liquidado que como horizonte abierto es consciente en cierto sentido y al cual se puede dirigir la mirada, es decir, un reino que se puede volver a despertar en el recuerdo. Por otro lado, tenemos un horizonte abierto del futuro lejano infinito, al cual se dirigen nuestros actos futuristas sospechas, esperanzas, previsiones, resolución y fijación de metas”³¹.

Como lo que a Husserl le interesa en el contexto en que aparecen las anteriores palabras no es una ontología de la subjetividad, sino únicamente la vía de acceso a ella, no saca las consecuencias ontológicas que encierra. Pero nosotros podemos continuar las líneas insinuadas allí hasta la dimensión ontológica. Para ello no necesitamos hacerle violencia al texto. El ser del yo es el tema central de las meditaciones de Husserl en los últimos años de su vida, y todas ellas giran en torno a su horizonte temporal. En el *Husserl Archiv* de Lovaina reposan los numerosos manuscritos inéditos en que consignó esas meditaciones. El libro de Gerd Brand que citamos arriba, *Mundo, yo y tiempo*, basado en dichos manuscritos, nos ofrece lo esencial de ellas, y nos puede servir de punto de apoyo para prolongar las líneas insinuadas en la *Filosofía primera II* en la dirección de una doctrina ontológica del yo³².

Como se ve en el pasaje citado, el tiempo es el marco en que se intenta fijar el ser del yo. Este marco está constituido por el presente, el pasado y el futuro. El yo no es, pues, solamente actualidad. A su ser *ahora* pertenece también, al mismo tiempo, un *antes* y un *todavía no*. Estos tres momentos temporales forman una unidad. El *antes* y el *todavía no* se anudan al *ahora* en un todo. Es decir, el yo actual no es todo el yo. Al yo actualmente presente pertenecen como horizontes lo que ha sido en el pasado y lo que va a ser en el futuro. El yo tiene, por tanto, una estructura horizontal. No es algo encerrado en sí mis-

31. Husserl, op. cit., pp. 149 s.

32. Cf. Brand, op. cit., pp. 75 ss.

mo, sino extático, abierto a sus horizontes temporales. Su ser consiste en la temporalización peculiar en que resulta la unidad del *ahora*, el *antes* y el *todavía no*, ninguno de los cuales se puede considerar aislado. Podemos, sin duda, dirigir la atención a uno de ellos; pero entonces tenemos que pensar en los otros dos, si queremos comprender plenamente el momento aislado. Así, si atendemos a su *ahora*, tenemos que tener en cuenta su *antes* y su *todavía no*, es decir, sus retenciones y sus protensiones. Si atendemos a su *antes*, a sus retenciones, tenemos que tener en cuenta sus protensiones, su *todavía no*, pues lo que se ha convertido en retención es lo que como por venir se ha cumplido ya. Si atendemos a sus protensiones, tenemos que tener en cuenta su *ahora*, pues lo venturo no es solo algo que vendrá, algo que no es todavía pero que llegará a ser, sino que el yo actual, *es* en esa forma del *todavía no*, es decir, anticipándose, proyectándose hacia adelante; también tenemos que tener en cuenta su *antes*, pues lo que va a ser el yo está limitado por lo que ha sido. El yo, en suma, es este movimiento de los éxtasis temporales; el yo es lo que es desplegándose desde el presente hacia el pasado y el futuro. El yo es un llegar a ser desde lo que ha sido proyectándose hacia lo que será. Su haber sido corresponde a su facticidad; su ir a ser, a su poder ser. El yo es, pues, actualmente proyectándose hacia sus posibilidades y apoyándose para ello en lo que ha sido ya fácticamente.

¿En qué sentido se puede hablar aquí de un pensar contrario a la tradición cartesiana? Este pensar pertenece aún a esa tradición, pues el yo sigue siendo el *fundamentum primum*. Pero su determinación ontológica rompe el marco en que se vería ese fundamento y hace imposible seguir considerándolo a la luz de las categorías de la ontología de las cosas con que operaba la metafísica de la subjetividad.

Ahora el marco de la determinación del yo es expresamente el tiempo. Decimos “expresamente”, porque antes el tiempo era ya tácitamente el hilo conductor de la determinación, mientras que ahora se coloca temáticamente en el primer plano de ella como su marco, desplazando el marco en que se movía la ontología del yo desde Descartes. Este marco tradicional aparece claramente en la palabra *egología* que emplea Husserl para designar dicha ontología. Lo que esta buscaba era el *logos* del *ego*. El *logos* era, pues, el marco. El yo se bus-

caba en el *légein*, en el *cogitare*, en el representar. Como ahora el marco es el tiempo, Husserl no debería haber seguido hablando consecuentemente de un egología, sino de una egocronía.

Ahora la reflexión no puede ser la vía de acceso al yo. Como lo vimos al estudiar la estructura temporal de la reflexión, el yo que esta convierte en objeto es siempre un yo sido, el yo que *antes* ejecutó el acto a que ella dirige su atención. En la reflexión queda, pues, por fuera el yo *ahora*, el yo actual, que no puede ser objetivado, pues es pura actividad, pura ejecutividad no tematizada, y cuando se lo tematiza es porque ya es un yo sido. También queda por fuera el yo venturo, que tampoco se puede objetivar, pues como *todavía no* no puede ser nunca en el sentido del ser objeto.

Ahora la categoría de identidad no puede servir para determinar al yo, porque al ser de este pertenece el horizonte del futuro, su *todavía no*, lo que le da un ser abierto. Husserl llama al futuro del (yo el horizonte del “yo puedo”. Este es el horizonte práctico de la libertad. Aun cuando esté limitado por su pasado, el yo es libre. Esta libertad abre la posibilidad de que el yo no siga siendo el mismo que ha sido y se convierta en algo diferente. Por la misma razón, el yo no puede ser *subjectum* ni *substantia*, pues estos términos aluden a lo subyacente o sustante que permanece idéntico en medio del cambio de los accidentes.

Ahora la categoría de realidad tampoco puede servir de base para determinar al yo. La realidad es una categoría de las cosas, que tienen un ser prefijado. El yo, en cambio, es un “yo puedo”, es poder ser. De manera que hay que verlo más bien a la luz de la categoría de posibilidad. Desde este punto de vista, se podría decir, además, que el yo no es solamente el yo teórico del “yo pienso”, sino también, y sobre todo, un yo práctico, pues el “yo puedo” implica un “yo quiero” y un “yo debo”, para el cual su ser es en parte una tarea que debe llevar a cabo enfrentándose a sus posibilidades.

Ahora el yo no puede ser considerado como una forma de los actos, la misma en todo los hombres, sino como una unidad temporal concreta e individualísima en cada caso, que se constituye siempre de nuevo a la vista de lo que ha sido y será.

El yo no se puede buscar ahora mediante el análisis de las vivencias dadas en la actitud refleja. A su ser pertenece un pasado histórico,

que es el pasado de la humanidad, y le pertenece también la libertad, títulos que abren campos de investigación que no se pueden esclarecer por medio del mero desmenuzamiento de los fenómenos subjetivos a que llegamos mediante la reflexión sobre los actos.

Es muy dudoso que el “yo” que aparece aquí pueda seguir llamándose propiamente yo, *ego cogito*, conciencia en general, sujeto trascendental o yo puro. Husserl lleva la metafísica de la subjetividad, moviéndose todavía en su seno, hasta la línea en que el pensar se despi- de de ella. Su nueva imagen del yo ya no pertenece al proceso acumu- lativo de esta metafísica, en el cual, a partir de Descartes, se va enri- queciendo, en cada grado, con un nuevo contenido. Con dicha ima- gen se produce más bien lo que Hegel llama un “salto cualitativo”, pues ella produce una ruptura de la gradualidad del proceso acumu- lativo y hace surgir, de golpe, algo completamente nuevo: la “nueva figura” del pensar.