

## **EL DESARROLLO DE LA FENOMENOLOGIA MODERNA I. DE KANT A HEGEL**

JOSE SANCHEZ DE MURILLO

### **Introducción**

A.

El presente estudio pretende desarrollar la intención fundamental de la Fenomenología moderna, profundizando los momentos claves de su historia.

La Fenomenología nació a comienzos del siglo 20 como reacción a la crisis en que la unilateralidad del positivismo del siglo 19 había arrojado a la ciencia. La cuna fué estrecha. Se trataba sólo de un problema científico y regional. Husserl estaba preocupado por «La crisis de las ciencias europeas» y proponía una «Fenomenología trascendental» de la conciencia para salir del atoyadero.

Desde entonces la Fenomenología, empujada por los acontecimientos históricos, ha recorrido largo camino. No se trata ya de la crisis de las ciencias europeas. Es la crisis del hombre como tal, que pone en tela de juicio el sentido del mundo humano en la totalidad de sus manifestaciones (religión, filosofía, ciencia, sociedad, política, arte, técnica, deporte etc.) lo que mueve hoy, al finalizar el milenio, a este pensar.

De ese modo la Fenomenología vuelve al punto preciso de que nació el Filosofar: la pregunta del hombre por si mismo («conócete a ti mismo»), por el sentido último de la existencia, por las posibilidades de organización de la vida común. La respuesta a esas preguntas exigen una re-forma de la Metafísica, Teología, Psicología, Sociología, Política, es decir de las Ciencias que estructuran el marco histórico en que el hombre puede existir.

Estas reflexiones se proponen contribuir a iluminar desde dentro la dimensión, en que la forma, posibilidad y urgencia de esa tarea renovadora se hacen patentes. Comencemos,

para ello, dilucidando el concepto de Fenomenología de que parte nuestro discurso:

1) El concepto vulgar de Fenomenología difiere esencialmente del concepto *fenomenológico* de la misma; 2) partiendo de éste, la historia de la Fenomenología moderna aparece como movimiento de retorno del pensar filosófico hacia su origen: conócete a ti mismo; 3) ese desarrollo retrospectivo alcanza un momento decisivo en la Fenomenología del Profundo o Tifenfenomenología<sup>1</sup>.

## B.

Explico el sentido de esas afirmaciones:

1. Generalmente se entiende por Fenomenología el método de una escuela filosófica fundada por Edmund Husserl a principios de siglo y a la que pertenecen pensadores como Max Scheler, Edith Stein, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre y una multitud de ilustres discípulos como D. von Hildebrand, Conrad-Martius, A. Koyré, W. Schapp, H. Leyendecker, H.G. Gadamer, Paul Ricœur. Esa opinión puede ser justa si se precisan los dos contenidos que la componen: método y filosofía.

---

<sup>1</sup> Con la expresión *Tifenfenomenología* traslado al castellano el término que he forjado en alemán *Tiefenphänomenologie*. Me parece más propia que la traducción literal «Fenomenología del Profundo». Cf. SANCHEZ DE MURILLO J., *Der Geist der deutschen Romantik. Der Übergang vom logischen zum dichterischen Denken und der Hervorgang der Tiefenphänomenologie*. München, Verlag Dr. Fr. Pfeil, 1986. Ahí se encuentra la justificación histórica y filosófica del pensamiento que desarrollo en este artículo. El trabajo de Habilitación a Cátedra de Filosofía Pura, presentado, examinado y aceptado por unanimidad en la Universidad de Augsburg (mayo de 1982 a febrero de 1983), de que surgió esa obra, tenía como título: *Franz von Baaders Philosophie als Versuch einer Erneuerung der Wissenschaft. Von Kant zu Jacob Böhme*. (Habilitationsschrift. Universitfit Augsburg, 1983).- Años después, en noviembre de 1990, en el segundo año de mi actividad docente en la Facultad de Teología de Cartuja de Granada, el Prof. Isidro Muñoz, Director del Departamento de Filosofía de dicha Facultad, tuvo la amabilidad de invitarme a discutir mi posición filosófica con los miembros del Departamento. Tuvo, además, la generosidad de hacerme, en conversación privada, valiosas críticas y sugerencias y revisar estas páginas para la publicación. Isidro Muñoz falleció inesperadamente en noviembre de 1993. Quiero dejar aquí constancia de mi agradecimiento por su amistad y por el interés con que supo apoyar el esfuerzo de las personas dedicadas al trabajo científico.

Husserl presentó, efectivamente, la Fenomenología como método. Pero no pensaba ni en un método (junto a otros) ni en una disciplina filosófica (junto a otras). Fenomenología como Método significaba en su pensar el movimiento renovador de una actitud apriorística fundamental que ha de impregnar filosofía y ciencia en todas sus manifestaciones<sup>2</sup>. Intentemos penetrar en este concepto originario de Fenomenología.

2. ¿Cómo pretende animar la actitud fenomenológica el quehacer de las ciencias? Introduciendo en ellas la mirada originaria que descubre la esencia de los fenómenos propios de las dimensiones que cada una de las ciencias investiga. Método significa aquí, de acuerdo con la etimología de la palabra, reconstruir el camino que los fenómenos recorren en su proceso de constitución. Los fenómenos de la Fenomenología no son ni entes abstractos ni hechos estáticos; son procesos cuya esencia se configura en el movimiento genético de su autoconstitución. Fenomenología significa, pues, estado de madurez de la Filosofía que, aleccionada en la experiencia histórica de sus límites y posibilidades, abandona las abstracciones del pasado y comienza con el trabajo concreto de análisis del proceso de constitución de los fenómenos que forman la realidad. Cuando la Filosofía se convierte en Fenomenología, se transforma en una actitud de apertura total a lo real, es decir al mundo de los fenómenos. Cuya esencia ha de ser iluminada, purificada («rein» es un término predilecto de Husserl) para poder ser realizados como tales o, donde aparecen deformados, corregidos. El pensar originario tiene un carácter fundamentalmente terapéutico, ya que los fenómenos presentan

---

<sup>2</sup> «'Phänomenologie' bezeichnete eine an der Jahrhundertwende in der Philosophie zum Durchbruch gekommene neuartige deskriptive Methode und eine aus ihr hervorgegangene apriorische Wissenschaft, welche dazu bestimmt ist, das prinzipielle Organon für eine streng wissenschaftliche Philosophie zu liefern und in konsequenter Auswirkung eine methodische Reform aller Wissenschaften zu ermöglichen» (HUSSERL E., *Encyclopaedia Britannica Artikel*. En: *Husserliana*, Band IX, Den Haag, Martinus Nijhoff 1968, 277 ). Además de la escuela fenomenológica propiamente dicha, se acercaron al modo de pensar fenomenológico científicos de distinta proveniencia: filosofía (N. Hartmann, Lask, Geysers), psicología (Brunswigg, P. F. Linke), física matemática ( H. Weyl ). También Driesch, e incluso Dilthey al final de su vida, recibieron el influjo de la Fenomenología. Cf. SCHELER M., *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. En: *Deutsches Leben der Gegenwart*. Hrsg. von Ph. Wirkop. Berlin 1922.

casi siempre la característica común de no coincidir consigo mismos. La realidad está alienada; la Fenomenología quiere reconducirla a si misma, pero no en nombre de una ideología, sino en virtud del dinamismo intrínseco de los fenómenos. Han de ser éstos reconducidos al punto de verdad que indica su esencia. La Fenomenología no construye, pues, mundos ideales que se sustraen a la experiencia; no impone tampoco a los fenómenos una meta extrínseca. Reconstruye, por el contrario, el mundo de la experiencia poniéndole ante los ojos la imagen pura de su esencia, es decir de su verdad fenomenal. En ese sentido de arduo trabajo de análisis esencial y correctivo de la realidad hay que entender la frase de Heidegger: «Ontología es sólo posible como Fenomenología»<sup>3</sup>.

3. Así entendida, la Fenomenología representa un salto cualitativo en la historia del pensar. Comienza con ella una nueva era de la conciencia filosófica que, tras haber asimilado la demostración kantiana de los límites de la metafísica, se propone no recaer en la estrechez del positivismo cienticista que a finales del siglo 19 se ofrecía como alternativa. Decidida a poner en juego todas las posibilidades del espíritu humano - razón y sentimiento, reflexión e intuición, análisis concreto y conciencia histórica - se vuelve con el rigor entusiasta de ciencia naciente a las cosas mismas («Zu den Sachen selbst!») con el propósito de hacer transparente el proceso originario de su constitución.

### C.

Fenomenología quiere, pues, decir: dejar ver los fenómenos a partir de si mismos, tal y como ellos se muestran en si

---

<sup>3</sup> «Phänomenologie ist Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll. *Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich*. Der phänomenologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate. Und das Sichzeigen ist kein beliebiges noch gar so etwas wie Erscheinen. Das Sein des Seienden kann am wenigsten je so etwas sein 'dahinter' noch etwas steht, 'was nicht erscheint'. 'Hinter' den Phänomenen der Phänomenologie steht wesentlich nichts anderes, wohl aber kann das, was Phänomen werden soll, verborgen sein. Und gerade deshalb, weil die Phänomene zunächst und zumeist *nicht* gegeben sind, bedarf es der Phänomenologie. Verdecktheit ist der Gegenbegriff zu 'Phänomenen' HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, Elfte, unveränderte Auflage, 1987, 35-36 ).

mismos<sup>4</sup>. Esa tarea no era ni es fácil después de siglos de abstracción y dogmatismo. Ha formado esta actitud prejuicios históricos que obstaculizan el acceso a la realidad. Se ha interpretado ésta durante siglos a partir de un sistema (de una «filosofía») que cegaba al intérprete; la realidad, que se ofrecía como fruto de esa interpretación, no era la realidad real, sino una construcción a partir de un esquema que se estimaba el único verdadero y, por tanto, inmutable. Por esta razón, los pocos que osaron poner ese esquema en tela de juicio, tenían que ser eliminados como enemigos de la verdad. La raíz última de la crueldad que caracteriza las ideologías de todos los tiempos no es, por consiguiente, ni religiosa ni política, sino filosófica.

El fenomenólogo, que surgió con Husserl, deseaba ser prototipo del hombre libre de prejuicios. Tenía, pues, que luchar contra la fuente de todos ellos: su propia autoconciencia, dominada desde los albores del pensamiento occidental por la convicción de poder superarse a sí misma, de ser observadora de sus propias observaciones y juez de sus propios juicios<sup>5</sup>.

Esta actitud ingenuamente acrítica había ido alejando paulatinamente al hombre de sí mismo y de las cosas. Los sistemas metafísicos prekantianos son respuestas a la pregunta por el sentido último del ser. Pero esas respuestas no eran el resultado de una investigación de la esencia de los fenóme-

---

<sup>4</sup> «Phänomenologie sagt dann: (...) Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen. Das ist der formale Sinn der Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt. So kommt aber nichts anderes zum Ausdruck als die oben formulierte Maxime: 'Zu den Sachen selbst!...' (Ib., 34 ).

<sup>5</sup> «Der Titel Phänomenologie ist demnach hinsichtlich seines Sinnes ein anderer als die Bezeichnung Theologie u. dgl. Diese nennen die Gegenstände der betreffenden Wissenschaft in ihrer jeweiligen Sachhaltigkeit. 'Phänomenologie' nennt weder den Gegenstand ihrer Forschungen, noch charakterisiert der Titel deren Sachhaltigkeit. Das Wort gibt nur Aufschluß über das *Wie* der Aufweisung und Behandlungsart dessen, was in dieser Wissenschaft abgehandelt werden soll. Wissenschaft 'von' den Phänomenen besagt: eine *solche* Erfassung ihrer Gegenstände, daß alles, was über sie zur Erörterung steht, in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung abgehandelt werden muß. Denselben Sinn hat der im Grunde tautologische Ausdruck 'deskriptive Phänomenologie'. Deskription bedeutet hier nicht ein Verfahren nach Art etwa der botanischen Morphologie - der Titel hat wieder einen prohibitiven Sinn: Fernhaltung alles nichtausweisenden Bestimmens» (Ib., 34-35).

nos; fueron construidas, por el contrario, a partir de la necesidad de un anhelo humano, cuyo objeto supera los límites de la finitud. Puede encontrar ese anhelo su satisfacción ciertamente en la fe religiosa, pero no ser como tal tema de discurso filosófico-científico real porque su meta queda fuera de las posibilidades de la razón finita.

Esta distinción kantiana, entre lo que se puede creer y lo que se puede demostrar, es fundamental. Con ella comenzó el arduo trabajo de dilucidación de las distintas regiones ontológicas que forman la realidad. No se niega en ningún momento la realidad de las regiones ontológicas que captamos con las palabras «fe», «sentimiento», «arte» etc. Se intenta, por el contrario, encontrar el modo propio de acceso a esas regiones para poder iluminarlas desde dentro. En el decurso de este trabajo de dilucidación el concepto estático de región (Husserl) fué profundizado y condujo, primero, al concepto dinámico de modosde-ser (Seinsweisen, Heidegger) para desembocar, luego, en el ontogenético de «Fases» (Grundzeiten) del proceso de autoconstitución de la realidad (Tifenfenomenología)<sup>6</sup>. No elimina ésta, pues, la metafísica como una quimera del espíritu humano. Al contrario: demuestra su necesidad haciendo ver su surgir como momento ineludible del proceso vital de la realidad humana.

La Fenomenología es un movimiento de retorno a la realidad total tal y como le es dada al hombre: como historia. Cuyas etapas («fases») son momentos del caminar humano en busca del sentido de su existir. Descubrir el sentido de ese sentido en el momento epocal de su acontecer es la tarea principal de la Fenomenología. En dura ascesis intelectual se esfuerza el Fenomenólogo por suprimir todos los juicios moralizantes para entrar libre en el mundo de los fenómenos y poder descubrir verdad, que nuestros prejuicios nos ocultan. Esa postura de autocrítica radical - de «supresión» de la propia subjetividad en el momento del análisis - es lo que Husserl pretendía programáticamente con los conceptos «reducción» y «epochè». (Hasta qué punto ésto es posible, es un tema controvertido que discutiré más adelante.) Si Filosofía significa búsqueda de la verdad *posible al hombre finito*, la Fenomeno-

---

<sup>6</sup> Explico ampliamente el concepto de «fase» (Grundzeit) en la tercera parte de este estudio.

logía es la forma moderna, educada en el rigor de la investigación científica, de la actitud originariamente filosófica. Tarea sublime, pero ardua, porque no hay nada más difícil que romper los dogmatismos que nacen del desconocimiento de los límites de la individualidad finita.

#### D.

La propia Fenomenología, como Filosofía consciente de sí misma, nos hace palpar esa dificultad. La historia de la Fenomenología moderna es la historia de la lucha por desenmascarar dogmatismos y hacer triunfar la inmediatez originaria. Pero en cada uno de los momentos claves de ese devenir (Kant, Hegel, Kierkegaard, Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre) se recae en un dogmatismo sutil procedente de creer haber encontrado el punto fijo absoluto (la Razón, el Saber, el Individuo, el Ego transcendental, los Valores, el Dasein, la Libertad) que permitiría la interpretación total de la realidad. ¿No quiere la Fenomenología una comprensión inmanente de los fenómenos, es decir a partir de sí mismos - no a partir de un absoluto extrínseco que ellos no son - descubriendo en ellos el principio (origo) que anima su mundo?

En cada fase de su caminar, la Fenomenología ha recaído en el dogmatismo que pretendía superar. ¿Qué experiencia faltaba a la Fenomenología para madurar hasta la actitud capaz de dejar ser la realidad fenomenal lo que es y dejar aparecer los fenómenos como lo que son? ¿Quizá la experiencia de su propio fracaso cada vez que, en lugar de liberar los fenómenos hacia sí mismos, trataba de explicarlos a partir de una experiencia epocal que se absolutizaba unilateralmente?

Así es en efecto. Para descubrir la dimensión en que es posible alcanzar la madurez de esa actitud cognoscitiva era necesaria la dolorosa experiencia de los límites de la finitud dentro de la misma Fenomenología. De esa experiencia nace la Fenomenología del Profundo o Tifenfenomenología.

Para comprender el sentido histórico de este nuevo momento en el desarrollo de la Fenomenología hay que partir del cambio que la *revolución copernicana* de Kant produjo en la conciencia filosófica. Dividimos, pues, nuestra exposición en los siguientes apartados:

- I. De Kant a Hegel
  - 1. Kant como precursor
  - 2. La «Fenomenología del Espiritu» de Hegel
- II. De Husserl a Heidegger
  - 3. La Fenomenología trascendental de Husserl
  - 4. La Fenomenología ontológica de Heidegger
- III. La Fenomenología del Profundo
  - 5. De la Fenomenología al Cristianismo: Edith Stein
  - 6. La Tífenfenomenología

## I. DE KANT A HEGEL

### 1. KANT COMO PRECURSOR

La interpretación, que se puede considerar como establecida, entiende la filosofía kantiana como teoría del conocimiento. De este modo aparece como una teoría más - aunque, naturalmente, mejor pensada que las anteriores - en la historia del pensamiento occidental. El carácter profundamente revolucionario y esencialmente innovador de la posición del filósofo de Königsberg se hace, por el contrario, patente si se considera su filosofía originariamente. Es ésta, como todas las grandes Filosofías, Ontología. Trata de responder a la pregunta por el ser y de dilucidar las posibilidades de acceso de la razón finita a la realidad. Considerada en esta dimensión, la filosofía de Kant inicia decididamente la era fenomenológica<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Para la línea de pensamiento que persigo, las interpretaciones de la filosofía kantiana como teoría del conocimiento no podían servir de ayuda, porque ellas no se ocupan de la temática ontológica. Han sido, por el contrario, importantes: BAADER V. VON, *Gesammelte Schriften zur Naturphilosophie*. En: *Sämtliche Werke*, Bd. III, Aalen, Scientia Verlag, 1963; SCHELLING F.W.J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Karlsruhe, Originalausgabe von 1809; HEIDEGGER M., *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Tübingen, Max Niemeyer, 1962; ID., *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt, Klostermann, 4. Auflage, 1973. En esta obra Heidegger se distancia de las interpretaciones establecidas con las siguientes palabras: «Eine kritische Stellungnahme zu diesen Forschungen ist hier nicht möglich. Nur das eine sei angemerkt, daß die alle von vornherein an der Auffassung der Kritik der reinen Vernunft als Erkenntnistheorie festhalten und jetzt daneben auch die 'metaphysischen Motive' he-

### A) El punto de partida de Kant

La *Crítica de la Razón Pura* comienza así: «Tiene la razón humana este singular destino: verse, en cierto género de conocimientos, abrumada por cuestiones de índole tal, que le es imposible evitar porque su propia naturaleza se las impone, y a las cuales, además, no puede responder, porque rebasan totalmente sus límites»<sup>8</sup>.

En esas líneas se concentra el drama del hombre: un ansia infinita (espíritu) encarcelada (cuerpo). Kant da un paso decisivo en la comprensión del fenómeno humano. Tratemos de captarlo.

La filosofía de Kant reposa sobre la distinción trascendental entre «naturaleza» (Natur) y «razón» (Vernunft). Las leyes son «leyes de la naturaleza, o de la libertad»<sup>9</sup>. Tertium non datur. Pero no se trata de dos regiones ópticamente yuxtapuestas. Son dos formas fundamentales de reinos ontológicos - el de lo condicionado (bedingt) y el de lo incondicionado (unbedingt) - que no pueden ser deducidos uno de otro. La naturaleza no puede ser deducida de la razón, la razón no puede ser entendida a partir de la naturaleza.

El problema de ese status ontológico se plantea en relación con el fenómeno humano. Pertenece éste a los dos reinos, actualizando en sí *simultáneamente* (zugleich) su respectiva acción reguladora. El hombre es *al mismo tiempo* un fenómeno natural y un ser de razón (Vernunftwesen). Sus actos son producto *de las leyes* determinantes de la naturaleza y creaciones de la libertad<sup>10</sup>.

La *simultaneidad* de ambas regiones ontológicas en la uni-

---

rausstellen» (Op. cit., 6). Cf. SANCHEZ DE MURILLO J., *Der Geist der deutschen Romantik*, 129-155.

<sup>8</sup> KANT I., *Kritik der reinen Vernunft*. Vorrede zur ersten Auflage. Hamburg, Meiner Verlag, 1976, 5.

<sup>9</sup> «Denn diese Gesetze sind entweder Gesetze der Natur oder der Freiheit» (KANT I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg, Meiner Verlag, 1865, 3).

<sup>10</sup> «Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag, so sind sie doch die Erscheinungen derselben, die menschlichen Handlungen, ebensowohl als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt» (KANT I., *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht*. En: *Akademie-Ausgabe*. Band IV, Berlin 1913, 151).

dad del fenómeno «hombre» es el problema fundamental del pensar kantiano. El esclarecimiento de este fenómeno era, en ese momento de la historia, la pregunta primera y última, de que dependía todo el edificio de la filosofía.

La comprensión adecuada de la distinción radical entre los dos modos ontológicos tiene lugar cuando se ve la posibilidad de su conjunción en el hombre. Porque el fenómeno humano es: distinción radical entre razón y naturaleza y unidad de ambas, unificación de lo diferente. Y como el fenómeno humano revela la estructura fundamental del ser, que es al mismo tiempo (zugleich) determinación y espontaneidad, el problema ontológico se convierte en problema antropológico. La *philosophia prima*, que Kant compone, es onto-antropología y por tanto, como veremos, Fenomenología<sup>11</sup>.

### B) La tarea originaria del filosofar

La estructura ontológica de la realidad, que se refleja en la del fenómeno humano (razón-sentidos, Vernunft-Sinnlichkeit) obliga a dividir la filosofía en Ética (Filosofía de la libertad) y Filosofía de la Naturaleza<sup>12</sup>. El edificio kantiano reposa sobre la experiencia de la paradójica presencia de la libertad en un fenómeno natural<sup>13</sup>.

La libertad sólo puede ser pensada como incondicionada (unbedingte), porque denomina aquella dimensión indivisible que - independiente del mundo sensible, aunque relacionada con él - constituye el mundo inteligible y no conoce más reali-

---

<sup>11</sup> Cf. SANCHEZ DE MURILLO J., *Die erste Philosophie der großen Krisenzeit. En: prima philosophia* (1990) 427-441.

<sup>12</sup> «Denn diese Gesetze sind entweder Gesetze der *Natur* oder Gesetze der *Freiheit*. Die Wissenschaft von der ersten heißt *Physik*, die der anderen ist *Ethik*: jene wird auch *Naturlehre*, diese *Sittenlehre* genannt» (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 3).

<sup>13</sup> «Der Begriff der Freiheit, sofern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht auch den *Schlußstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen Vernunft aus, und alle anderen Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche als bloße Ideen in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und *objective Realität*, d.i. die *Möglichkeit* derselben wird dadurch *bewiesen*, daß Freiheit wirklich ist; denn diese offenbart sich durch moralische Gesetze» (KANT I., *Kritik der praktischen Vernunft*, 3-4; Cf. *Rritik der Urteilskraft*, 473).

dad que su propia necesidad inmanente. Libertad significa: autonomía, autofinalidad (*Selbstzweckmäßigkeit*). Su esencia consiste en tener en si misma el principio de su propia necesidad. Es lo que Kant llama espontaneidad<sup>14</sup>.

A la luz del mundo inteligible aparece el reino de la naturaleza como lo condicionado (*das Bedingte*), despojado, por tanto, de la autonomía ontológica que es patrimonio exclusivo de la libertad. Las leyes de la naturaleza (como concatenación causa-efecto-causa...) tienen ciertamente carácter de necesidad ontológica, pero el principio de ésta no se encuentra individualizada en los objetos de la naturaleza. Carecen éstos, pues, de espontaneidad. El obrar carente de espontaneidad se llama, en el mundo de la materia inerte, *gravitación* y, en el mundo animado, *instinto*.

El Todo se divide así en dos «mundos» o reinos, cuyos principios reguladores (*Gesetzmäßigkeit*) son radicalmente opuestos. De la clarificación *crítica* de esos reinos, depende para Kant el destino tanto de la ciencia como de la metafísica<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> «...dahingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, daß sie dadurch weit über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht und ihr vornehmstes Geschäft darin beweist, Sinnwelt und Verstandeswelt voneinander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen» (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 78).

<sup>15</sup> En un texto poco citado, Kant califica esa tarea clarificadora de *experimento* a la manera de las ciencias naturales: «Diese dem Naturforscher nachgeahmte Methode besteht also darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen läßt» (*Kritik der reinen Vernunft*, 21. Nota). El experimento consiste en considerar los mismos objetos desde dos puntos de vista distintos: «...also wird es nur mit *Begriffen* und *Grundsätzen*, die wir a priori annehmen, tunlich sein, indem man sie nämlich so einrichtet, daß dieselben Gegenstände einerseits als Gegenstände der Sinne und des Verstandes für die Erfahrung, andererseits aber doch als Gegenstände, die man bloß denkt, allenfalls für die isolierte und über die Erfahrungsgrenze hinausstrebende Vernunft, mithin von zwei verschiedenen Seiten betrachtet werden können. Findet es sich nun, daß, wenn man die Dinge aus jenem doppelten Gesichtspunkte betrachtet, Einstimmung mit dem Prinzip der reinen Vernunft stattfindet, bei einerlei Gesichtspunkte aber ein unvermeidlicher Widerstreit der Vernunft mit sich selbst entspringt, so entscheidet das Experiment für die Richtigkeit jener Unterscheidung» (Ib.). Toda la filosofía kantiana (la teórica y la práctica) pende de esa distinción. Sobre la identidad estructural entre la filosofía teórica y la práctica hablo más adelante. Antepongo un texto de la

*Crítica* significa, en contexto kantiano, demarcación esencial (*Wesensumgrenzung*): distinción de las regiones, reducción de cada una de ellas a su propio principio regulador, para poder fundamentar la posibilidad de su conexión. Esta tarea fundamental del filosofar puede ser realizada analizando la esencia del fenómeno humano. Como ser perteneciente al mundo inteligible (por eso tiene en sí la idea de la libertad), pero que vive en el mundo de los sentidos (por tanto determinado), el hombre representa el lugar privilegiado en que ambos reinos nos muestran la problemática y la posibilidad de su conexión. Aparece ésta en el medio de la finitud. *El problema de la ciencia y de la metafísica, es decir el problema del filosofar originario, se convierte de este modo para Kant en el problema de la finitud en el fenómeno humano.* Sólo a partir de la clarificación de la estructura espíritu-sensual del hombre puede ser resuelto el problema de la ciencia.

Kant invierte el punto de partida tradicional y reconduce la ciencia y la metafísica a su lugar de origen: *la subjetividad transcendental*. De esa manera introduce un planteamiento que puede superar las dificultades del realismo ingenuo que domina tanto el dogmatismo como el escepticismo. Este nuevo enfoque no es subjetivista en sentido vulgar, ya que la subjetividad transcendental no es un dato óptico; es una estructura ontológica que se actualiza en la organización de los datos sensibles. La subjetividad transcendental no tiene realidad óptica independiente; se hace real en su actividad unificante de los datos de la experiencia sensible (*des Gegebenen*). El dato como dato y la subjetividad transcendental como tal se constituyen en la simultaneidad del fenómeno de la recepción unificante, que engendra lo que llamamos conocimiento.

---

*Grundlegung* que ratifica en la dimensión ética lo afirmado en la cita anterior: «Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst als *Intelligenz* (also nicht von Seiten seiner unteren Kräfte) nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig ansehen; mithin hat es zwei *Standpunkte*, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann: *einmal*, sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), *zweitens* als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, *die* von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind» (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 78).

El sentido genuino del punto de vista transcendental se nos escapa cuando - como hace el neokantianismo - se lo interpreta como mera teoría del conocimiento. Kant va más profundo. Lo que él debate es la pregunta por el ser que precede - no óptica, pero sí ontológicamente - tanto al conocer como al obrar. Ahora bien: la pregunta ontológica es para Kant idéntica con la pregunta sobre el modo de la finitud de la razón humana. Kant no pregunta, por tanto, sobre la posibilidad de conocimiento en general (*überhaupt*), como tampoco quiso fundamentar un Ética abstracta. Precisamente ese planteamiento ultimativo (*letztbegründend*) tenía que ser abandonado. Kant investiga el único modo de conocimiento que nos es accesible: el humano. La pregunta kantiana es, pues: ¿Cómo puede conocer científica y obrar moralmente un ser provisto de razón, que vive en el mundo sensible?

En relación con la posibilidad del conocimiento, la solución kantiana tiene una cierta semejanza (insisto: sólo una cierta semejanza) con la teoría clásica de la «*tabula rasa*», si se la entiende en sentido de la proposición «*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*» y se interpreta ésta a la luz del principio «*nihil est in intellectu quod prius non fuerat in sensu*». Pero la teoría kantiana va más lejos que la clásica ya que la subjetividad transcendental es una «*tabula*», pero no «*rasa*», sino ordenante (*vorschreibende*), mas de tal manera que la acción ordenadora de la tabla de las categorías se actualiza en el momento de recibir los datos sensibles y sólo en esa actualización adquiere su realidad. A un ser finito, compuesto de sentidos y razón, le es posible el conocimiento sólo en cuanto que los datos sensibles, que le son propuestos (*vorgegeben*), son organizados y la multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) es reducida a la unidad en virtud del esquematismo de las categorías. Ambos momentos son, en su simultaneidad, necesarios para que pueda tener lugar el conocimiento: la recepción de los datos sensibles y su organización por el principio unificador. El principio unificador se llama entendimiento (*Verstand*). Conocer significa, pues: *organización unificadora de una multiplicidad por medio de las categorías del entendimiento*. Al hombre no le es, por tanto, posible conocer nada en sí mismo. De esa manera absoluta puede conocer únicamente un Dios. La razón finita sólo puede organizar un desconcierto, hacer aparecer una multiplicidad como unidad,

pero no tiene acceso a la cosa en sí (*Ding an sich*)<sup>16</sup>. Mas lo mismo que el entendimiento no tiene realidad independiente (óntica), sino que consiste en la fuerza unificadora de las categorías, tampoco son éstas contenidos propiamente dichos; son formas unificantes vacías (*leere Organisationsformen*) que permiten la formación de contenidos. El conocimiento humano, por tanto la posibilidad de la ciencia, se funda en el esquematismo de las categorías que significa exactamente: connotación espacio-temporal de las mismas. Connotación espacio-temporal quiere decir según Kant: el espacio y el tiempo son el medio transcendental que permite la unificación del dato sensible (*Affectionen*) por el entendimiento (*Verstand*). Dicho de otra manera: se trata de la creación del dato sensible en el entendimiento, que se constituye como tal igualmente en esa fusión<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> El concepto de *Ding an sich*, que se estima indiscutiblemente una originalidad kantiana, es en realidad una constante en la historia de la filosofía alemana. Sólo que aparece con distintos nombres. Eso ha despistado a los historiadores. Lo que Kant llama *Ding an sich* se encuentra ya en Jacob Böhme bajo el nombre de *Ungrund*; Heidegger lo repetirá con el término *Seyn*. Desde el punto de vista filosófico carece de interés la cuestión de dependencia entre esos autores. Me permito recordar, sin embargo, que Kant era asiduo lector de Jacob Böhme, aunque nunca lo cita. Así mismo me consta que Heidegger dio en Friburgo (hacia 1950) un seminario sobre Jacob Böhme al que sólo tuvieron acceso personas escogidas. Tampoco Heidegger cita nunca en sus obras a Jacob Böhme, cuyo influjo incluso terminológico es evidente p. e. en *Unterwegs zur Sprache*. El místico de Görlitz permanece siendo, a pesar del silencio en torno a él, la fuente más importante del pensamiento filosófico alemán moderno y contemporáneo. Véase la justificación histórico científica de esas afirmaciones en *Der Geist der deutschen Romantik*, 187 ss.

<sup>17</sup> Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, 175-187. El texto citado en la nota 15, en que Kant ilustra su teoría con el proceder de las ciencias experimentales, continúa así: «Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorgehen und die Natur nötigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbande gängelein lassen müsse; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenem ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, son-

En el campo del obrar reina una relación correspondiente. Un ser, compuesto de razón y naturaleza, puede obrar moralmente sólo si la razón penetra la naturaleza, corrige su arbitrariedad («Willkür der Neigung») y la coloca bajo su dominio en virtud del imperativo categórico, que expresa el carácter incondicionado (die Unbedingtheit) de la libertad. La arbitrariedad de la inclinación del «gusto» (die Willkür der Neigung) tiene que convertirse en necesidad de la obligación (Pflicht). Obligación significa: «Necesidad de una acción por respeto a la ley»<sup>18</sup>, del mismo modo que el conocimiento surge como necesidad causal (no libre) de los fenómenos naturales gracias a la organización creadora de las categorías del entendimiento. Tiene lugar, por tanto, en el conocer y en el obrar una necesidad (Vernötigung) paralela, aunque la fuente de las mismas es totalmente diferente. El conocimiento se constituye por la necesidad de los datos sensibles bajo el principio unificador del esquematismo de las categorías; la moralidad nace de la transformación de la veleidad de la naturaleza en autonomía por medio del poder regulador de la razón. Lo que en la naturaleza se encuentra bajo el signo de la necesidad contingente (ontológicamente casual) de las relaciones fenoménico-naturales, sucede en la autonomía de la libertad a la luz de la (ontológicamente necesitante) necesidad de la razón. Esta carece, lo mismo que el entendimiento, de contenido y da sólo el *principio formal* de su necesidad: la fórmula vacía que recibe su materia concreta de la multiplicidad de acciones humanas y las transforma en actos morales libres. Transformadas de esta suerte, cada acción individual se convierte en exponente del mundo inteligible, ya que proporciona a éste su verdadero contenido. El principio de la moral kantiana es por tanto: «Obra únicamente según aquella máxima que te permita poder querer, que la máxima se convierta en una ley general»<sup>19</sup>. De ese modo convergen máxima (principio subjetivo) y ley (principio objetivo) en la unidad de

---

dern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt».

<sup>18</sup> «Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz» (Grundlegung zur *Metaphysik der Sitten*, 18).

<sup>19</sup> «Der kategorische Imperativ ist ein einziger und zwar dieser: *Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*» (Grundlegung zur *Metaphysik der Sitten*, 42).

la acción moral. En la ley moral no aparece, sin embargo, la razón en sí misma, sino sólo tal y como puede actuar en un ser espíritu-natural: como imperativo categórico, que fundamenta la necesidad racional de la obligación.

La semejanza formal entre la ética y la filosofía de la naturaleza kantianas refleja la unidad del concepto de mundo que encontró su expresión científica en la física de Newton. La filosofía teórica de Kant quiso ser fundamentación de la física matemática de su tiempo. Fué Franz von Baader el que quizá con más clarividencia denunció el influjo de esta en la ética kantiana: «El intento de Kant de reducir el principio de la moralidad a una fórmula del entendimiento tiene gran semejanza con la teoría newtoniana de la gravitación»<sup>20</sup>.

Ciertamente. Pero la semejanza, fruto de la dependencia temporal, no debe hacernos olvidar lo esencial para el desarrollo histórico que nos ocupa: *hay experiencias epocales que son conquistas históricas irreversibles*. El pensamiento fundamental de la filosofía kantiana tiene - tanto en la filosofía teórica como en la práctica - ese carácter de irreversibilidad. Es un momento crítico en el proceso de maduración del pensamiento humano: la toma de conciencia de su finitud, pero hecha sólo en orden a la fundamentación de un modo de ciencia. Esa ciencia es la física matemática newtoniana, que conserva, hoy como antaño, su valor para un tipo de fenómenos determinados<sup>21</sup>. Por eso es insuperable, aunque no absoluta.

---

<sup>20</sup> Cf. BAADER F. von, *Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik*. En *Sämtliche Werke*, Band I, 22. Cf. SANCHEZ DE MURILLO J., *Franz von Baaders Interpretation der kantischen Naturphilosophie. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte*. En: *Philosophia naturalis* 23 (1986) 293-319.

<sup>21</sup> Cf. KANT I., *Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft*, 470 passim. Las leyes newtonianas no han sido refutadas como tales, sino sólo relativizadas por los descubrimientos posteriores. Siguen, pues, teniendo su valor para un grupo determinado de fenómenos. No faltan físicos que ven en la posición newtoniana un paso incluso más difícil que el dado por Einstein. Cf. EDDINTON A.S., *New pathways of science*. London 1934. MINE E.A., *Relativity, Gravitation, and World-Structure*. London 1935; LOVELL B., *Neue Wege zur Erforschung des Weltraums*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962; BONDI H., *Mythen und Annahme in der Physik*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971; Mach E., *Die Mechanik, historisch-kritisch dargestellt*. Darmstadt 1973; WEIZÄCKER C.F. von, *Die Einheit der Natur*. München 1971; JAMMER M., *Das Problem des Raumes (Prefacio de Einstein)*. Darmstadt 1960.

Es - algo que Kant evidentemente no pensó - también finita, es decir relativa y limitada<sup>22</sup>.

### C) Límites de la posición kantiana

Los límites de la posición kantiana son los propios del pionero. No son deficiencias de la posición en si. Proviene de la falta de desarrollo que al gran pensador no le fué posible llevar a cabo. La crítica que ha de hacerse es, por tanto, la misma que él hizo a Hume. No se trata ni de aceptar incuestionablemente sus teorías ni de echar por tierra lo que él edificó, sino de llevar hacia adelante su pensamiento<sup>23</sup>.

a) El punto de vista transcendental es una conquista fundamental del pensamiento filosófico. Supera el realismo ingenuo que cree que las cosas son en si como la conciencia natural las ve. Pero Kant no pudo percatarse de que la subjetividad transcendental supera lo que él describe en su *Crítica*. Es más amplia y más profunda. No se reduce al aparato transcendental estático que permite la fundamentación de la física matemática y de una ética formal. No consiste el espíritu humano en una subjetividad acabada y provista de un aparato transcendental único e inmóvil. La reflexión posterior, al descubrir la dimensión histórica, mostrará que existen *formas* de subjetividad con sus correspondientes categorías que surgen en el proceso de constitución de la subjetividad. Con la Fenomenología comienza a escribirse la Ontología en plural. Husserl hablará de «formas de conciencia» (*Bewußtseinsformen*), polo noético de la intencionalidad, siempre relacionado indisolublemente al polo noemático (modo de mostrarse de la realidad: «*Gegenbenheitsweisen*»). Pero sin la revolución kan-

---

<sup>22</sup> Cf. *Der Geist der deutschen Romantik*, 151 ss.

<sup>23</sup> «Ich gestehe frei: die Erinnerung an *David Hume* war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben (...) Wenn man von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein anderer hinterlassen, so kann man wohl hoffen, es bei fortgesetztem Nachdenken weiter zu bringen, als der scharfsinnige Mann kam, dem man den ersten Funken dieses Lichts zu verdanken hatte» (KANT I., *Prolegomena*, 6-7).

tiana la Fenomenología trascendental no hubiera sido posible.

b) Su concepto estático de subjetividad tiene carácter epocal. Kant sólo quería fundamentar la física matemática newtoniana que él consideraba definitiva, inmutable e insuperable. El desarrollo ulterior - teoría de la relatividad etc. - ha demostrado que las estructuras transcendentales son, incluso en las ciencias exactas, relativas a una región fenomenal determinada. Por eso no podemos hablar apodicticamente ni de *la* filosofía ni de *la* ciencia. Sólo constatamos un desarrollo del pensamiento y una historia de las ciencias, sin que podamos saber si algún día se llegará a una conclusión<sup>24</sup>.

c) Kant destaca el carácter finito de la razón y los límites que ello conlleva, pero él mismo se excluye de esos límites. Por eso consideró su filosofía como definitiva. Este punto - a saber: que el filósofo, cuando habla de finitud, no debe olvidar que él también es sujeto finito - es el más difícil. ¿Qué consecuencias tiene para la filosofía si se convierte este hecho - que es el pensar del filósofo un pensar de la finitud en contenido esencial de la misma? El desarrollo histórico ha podido llegar a este punto de clarividencia gracias a una nueva experiencia de vuelo prometeico tras la cual ha sido posible a la razón asimilar más profundamente la experiencia multiseccular de sus límites.

## 2. LA «FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU» DE HEGEL

La obra principal de Hegel es ya Fenomenología en sentido moderno: reconstrucción ontogenética correctiva de la realidad. Pero en la forma de su auto-comprensión - como lugar de explicación del Saber Absoluto - muestra al rojo vivo su problema central. El problema central de la Fenomenología no es el problema de que ella habla. Es el problema que ella es en sí misma: la lucha por superar los límites de la finitud.

---

<sup>24</sup> Cf. KUHN Th., *Die Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen*. Frankfurt Suhrkamp, 1962.

### A) De la filosofía trascendental a la dialéctica

Superadas las formas de idealismo, realismo y escepticismo ingenuos por el planteamiento trascendental kantiano, el pensar se vuelca sobre la investigación de las condiciones de posibilidad de la realidad que son también las condiciones de posibilidad del conocimiento. Fruto de esa investigación es el idealismo alemán que encuentra su forma de autoexposición más sistemática en la filosofía de Hegel. El descubrimiento que guía las conquistas del espíritu en este momento de su desarrollo es: *la dimensión de la historia*. No es ésta algo que se añade a la esencia de las cosas. No es tampoco solamente el horizonte en que los acontecimientos suceden. *La historia es la substancia, el verdadero sujeto trascendental: las «subjetividades» y «objetividades» de los distintos momentos del proceso, que el historiador llama realidad, han de ser comprendidos como fases del movimiento de autocreación de la substancia*. De ahí la frase hegeliana: La verdad es el todo (das Wahre ist das Ganze). El todo es el autoengendrarse (Selbsterzeugen) del proceso.

En el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* Hegel resume, en un texto denso, su pensamiento: «El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia lo absoluto como *espíritu*, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión. Sólo lo espiritual es lo *real*; es la esencia o el *ser en sí*, lo que se mantiene y lo determinado el *ser otro* y el *ser para sí* - y lo que permanece en sí mismo en esta determinabilidad o en su ser fuera de sí es *en y para sí*. Pero este ser en y para sí es primeramente para nosotros o en sí, es la *sustancia* espiritual. Y tiene que ser esto también *para sí mismo*, tiene que ser el saber de lo espiritual, y el saber de sí mismo como espíritu, es decir, tiene que ser como *objeto* y tiene que serlo, asimismo, de modo inmediato, en cuanto objeto superado, reflejado en sí. Es *para sí* solamente para nosotros, en cuanto que su contenido espiritual es engendrado por él mismo; pero en cuanto que es para sí también para sí mismo, este autoengendrarse, el concepto puro, es para él, al mismo tiempo, el elemento objetivo en el que tiene su existencia: y, de este modo, en su existencia, es para sí mismo objeto reflejado en sí. El espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu es la *ciencia*. Esta es la realidad

de ese espíritu y el reino que el espíritu se construye en su propio elemento»<sup>25</sup>.

Veamos la conexión de los tres momentos del pensamiento que se expresa en ese texto:

a) Primero. «Lo verdadero es el todo». Quiere decir: los momentos parciales reciben su sentido de la totalidad del proceso. El proceso, cuya progresión está caracterizada por una forma cada vez más diáfana de la substancia, tiene como meta la autotransparencia absoluta: espíritu, libertad. De ese modo el punto de vista transcendental es situado en la dimensión más fundamental. No es ésta - como en Kant - la razón con su aparato transcendental estático. La dimensión fundamental es el movimiento de autocreación de la realidad: historicidad ontológica. No es el proceso momento (contenido) de la razón, sino, al contrario, la razón momento (contenido) del proceso. La realidad como conjunto de elementos amorfos que el entendimiento (Verstand) ordena de una vez para siempre construyendo el edificio inamovible de la ciencia matemática, es un fenómeno parcial cuyo significado ha de ser cogido de la totalidad del proceso. La tarea de la ciencia filosófica es pensar el todo, no sólo, como sucede en Kant, fenómenos parciales. En ese sentido dice Hegel que la filosofía científica es explicación del movimiento de la substancia. La substancia, que engendra la realidad, es el desarrollo del proceso de autogeneración de la historia. La substancia es sujeto, pero un sujeto que ha de volver a sí tomando conciencia de sí mismo en un proceso de autoliberación de su estado letárgico.

---

<sup>25</sup> HEGEL G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, 24. Sobre la *Fenomenología del Espíritu* cf. DRESCHER W., *Die dialektische Bewegung des Geistes in Hegels Phänomenologie des Geistes*. 1937; HYPPOLITE J., *Génèse et Structure de la Phénomenologie de l'Esprit de Hegel*. 2 vol. Paris, Aubier-Montaigne, 1946; STIEHLER G., *Die Dialektik in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Berlin, Akademie Verlag, 1964; PÖGgeler O., *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*: Hegel-Studien, Eb, 3 (1966) 27-74; FULDA H.F., *Zur Logik der Phänomenologie von 1807*. Hegel-Studien, Eb, 3 (1966) 70-101; *En torno a Hegel*. Departamento de Filosofía. Universidad de Granada, 1974; VALLS PLANA R., *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Estela, Barcelona, 1971; KOLOMER E., *El pensamiento alemán de Hegel a Fichte*. Barcelona, Herder, 1986, 113-300.

La substancia es la historia del devenir-sujeto del sujeto. Es historia de liberación de la libertad alienada en formas inferiores de su autoconciencia.

Hegel precisa: «el absoluto como espíritu». Ni el hombre ni las cosas representan la dimensión última de la realidad. Es la historia, movimiento de autoliberación creadora del espíritu, que engendra los «espíritus» de las épocas de su devenir.

Retengamos este aspecto esencial de la posición hegeliana: La materia prima, de que se forma la realidad, no es nada objetivo ni nada subjetivo. Es el proceso de que nacen las distintas formas de «subjetividad» con su «objetividad» epocal correspondiente.

¿Según qué leyes se desarrolla el proceso?

b) Segundo: El proceso no sólo es en sí mismo lógico. Es el proceso del nacimiento de lo lógico. Hegel llama a ese movimiento *dialéctica*, profundizando el sentido que ese concepto tiene en Platón. Para éste dialéctica significa el movimiento de ascensión de lo sensible al *logos* por medio de la razón (que participa del logos), y de descenso del logos a lo sensible para iluminarlo. En Hegel no se trata de un movimiento del pensamiento que esclarece la estructura del mundo sensible. Hegel da un salto ontológico: La realidad misma es movimiento dialéctico de conceptos, que demarca la trayectoria del espíritu hacia sí mismo.

¿En qué consiste la esencia de esta dialéctica?

La realidad es un movimiento conceptual. Todo concepto es posición (tesis) que engendra, en el mismo momento de su posición, su contrario (antítesis); ambos momentos son, al mismo tiempo, anulados y conservados (*aufgehoben*) en un momento superior (síntesis) que contiene el valor conceptual de los momentos pasados y sirve de base (nueva tesis) al desarrollo ulterior del proceso.

No se capta la esencia de este movimiento, si se olvida el carácter implicativo de sus momentos. La tesis (p.e. varón) contiene ya en sí la antítesis (hembra) como su propia negación, pero es una negación que no elimina, sino, por el contrario, posibilita su posición. Sin el concepto de hembra el concepto de varón no es posible (por tanto: no es ontológicamente real), lo mismo que el concepto de hembra tiene su condición esencial en el concepto de varón que lo posibilita

negándolo. Por eso la síntesis (hombre) contiene la verdad de ambos (la esencia real liberada), pero una verdad que ellos, aislados, sólo pueden realizar en el modo particularizante de la negación. La síntesis libera positivamente la esencia realizada sólo negativamente en la tesis y en la antítesis y constituye un momento ontológico superior del proceso.

Se encuentra aquí ya plenamente en acción el modo de pensar fenomenológico. La verdad no es ni la conciencia (sujeto) ni el mundo (objeto), sino la interrelación (*Aufeinanderbezogenheit*) de la conciencia concreta (noesis) con su objeto concreto (noema) en la unidad del fenómeno (intencionalidad) que los engendra. Los distintos fenómenos se encuentran ubicados, a su vez, en horizontes cada vez más amplios de los cuales reciben su sentido pleno o, como Hegel dice, su verdad<sup>26</sup>.

Antes de discutir el punto crítico de la posición hegeliana, es importante dejar bien sentado el carácter genuinamente fenomenológico de su pensar. La comprensión de la Filosofía científica como análisis del proceso de constitución de los fenómenos es una conquista del pensamiento que Hegel destaca con energía y que, como notaremos, en el desarrollo ulterior de la Fenomenología a veces, p.e. en Husserl, correrá peligro de ser perdida de vista.

c) Tercero. La dialéctica transforma la filosofía en *ciencia superior*, que prepara a las ciencias particulares, limpiándolo e iluminándolo, su campo de trabajo.

Partiendo de su concepto de filosofía científica Hegel critica duramente a los románticos que, apoyándose en la intuición y en el sentimiento, practican un filosofar aparentemente supra-científico, pero *que* es en realidad, opina Hegel, manifestación de una entusiasta nebulosidad que arroja a la filosofía en los abismos de una piedad vacía. Esa filosofía que, según Hegel, rehuye el trabajo arduo del análisis conceptual es tachada de superficial: «Quien busque solamente edificación,

---

<sup>26</sup> «Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein» (*Phänomenologie des Geistes*, 24).

quien quiera ver envuelto en lo nebuloso la terrenal diversidad de su ser-ahí (seines Daseins) y del pensamiento y anhele el indeterminado goce de esta indeterminada divinidad, que vea dónde encuentra eso; no le será difícil descubrir los medios para exaltarse y gloriarse de ello. Pero la filosofía debe guardarse de pretender ser edificante. Y esta sobriedad que renuncia a la ciencia menos aún puede tener la pretensión de que semejante entusiasta nebulosidad se halle por encima de la ciencia (...) así como hay una anchura vacía, hay también una profundidad vacía; hay como una extensión de la substancia que se derrama en una variedad finita, sin fuerza para mantenerla en cohesión, y hay también una intensidad carente de contenido que, como mera fuerza sin extensión, es lo mismo que la superficialidad. La fuerza del espíritu es siempre tan grande como su exteriorización, su profundidad solamente tan profunda como la medida en que el espíritu, en su interpretación, se atreve a desplegarse y a perderse»<sup>27</sup>.

El modo romántico de filosofar, perezoso y superficial según Hegel, había sido desfasado. El descubrimiento de la historia, como la substancia-sujeto de la realidad, había inaugurado una nueva era del pensar: la época de madurez. Sólo el filosofar adulto - entregado a la ardua tarea de elevar la realidad a la dignidad científica del concepto - está en condiciones de hacer surgir el advenimiento de un nuevo mundo, consciente de sí mismo: «No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser-ahí (seines Daseins) y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación (...) Pero así como en el niño, tras un largo período de silenciosa nutrición, el primer aliento rompe bruscamente la gradualidad del proceso puramente acumulativo en un salto cualitativo, y el niño nace, así también el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia

---

<sup>27</sup> Ib., 17-18. Expongo aquí la visión hegeliana del romanticismo alemán que es naturalmente parcial. En *Der Geist der deutschen Romantik* puede verse la crítica del romanticismo a Hegel que es igualmente unilateral. La tesis de ese libro es precisamente que el desarrollo ulterior de la Fenomenología nace de la conjunción de ambas posiciones. Volveré sobre ese tema en la última parte de este trabajo. Ahora nos interesa captar la peculiaridad del momento hegeliano.

la nueva figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura de su mundo anterior (...) Estos paulatinos desprendimientos, que no alteran la fisonomía del todo, se ven bruscamente interrumpidos por la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo»<sup>28</sup>.

### B) La historicidad de lo trascendental

El proceso es fundamentalmente pedagógico: el camino que conduce al espíritu a sí mismo. La reconstrucción fenomenológica de la historia no tiene carácter museal. Es ciertamente un recuerdo, pero en el sentido originario de la palabra alemana: *Er-Innerung*<sup>29</sup>. Interiorización creadora. No se trata sólo de recordar, sino de rehacer. Es un recuerdo que recrea lo ya sido en una dimensión superior. El proceso nos pone ante los ojos el camino que ha de recorrer el individuo para llegar a la plenitud que anida en él: «El individuo singular ha de recorrer en cuanto a su contenido las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado»<sup>30</sup>.

La pedagogía hegeliana no consiste únicamente en asimilar la experiencia histórica de la humanidad. Si sólo fuese éso, no hablaría Hegel de «la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo» que caracterizan el proceso. Estamos ante un camino de muerte y resurrección en que el espíritu va despojándose de las ataduras que le impedían encontrarse a sí mismo y renacer a su propia riqueza. La paradoja de una autogeneración, el horrendo dolor de un autoparto. Ese es el camino que ha de repetir (re-tomar = wieder-holen) el individuo para romper el cerco de su individualidad y elevarse a la dimensión de la universalidad que es la esencia de su verdadera individualidad.

Es el proceso de una muerte radical: la Muerte Grande. El dolor de ese morir se debe a que se muere en vida. El espíritu no sólo tiene que morir, sino también presenciar su propio desgarramiento, la destrucción radical en cada una de las muertes que le dan la vida. Esa es la convicción que subyace a

---

<sup>28</sup> Ib., 18-19.

<sup>29</sup> Ib., 591.

<sup>30</sup> Ib., 32.

toda la obra hegeliana: el espíritu libre es engendrado por la fuerza increíble de la negatividad. El individuo tiene que revivir en sí lo experimentado por el espíritu. La vida se genera en la reconstrucción (Wieder-Holung). Reconstrucción significa recreación. El espíritu tiene que perderse para poder encontrarse.

Esta convicción - que el espíritu sólo perdiéndose se gana se basa en la estructura de la realidad. La dialéctica no es un método que se aplique desde fuera a las cosas. Es el *methodos* (camino) de las cosas. Cuya esencia consiste en que los seres son unos por otros. Cada uno de ellos tiene la condición de la posibilidad de su esencia fuera de sí. De ahí que solo saliendo de sí, pueda encontrarse. *Sale hacia adentro, entra hacia fuera*. El espíritu es la totalidad de ese paradójico movimiento que sale al exterior para encontrar la interioridad. El espíritu es, dice Hegel, el en-sí-y-por-sí del todo. Veamos los momentos fundamentales del proceso.

El primer paso de este camino es la destrucción de la acrítica convicción con que la conciencia natural cree poseer inmediatamente la verdad. La certeza sensible de las cosas se caracteriza por su inmovilidad. Es estática. Por ello vive engañada. Ni es posible el conocimiento inmediato ni la realidad es estática. Hegel demuestra - en el primer capítulo de la Fenomenología «Die sinnliche Gewißheit» - la pobreza de la certeza sensible, que se cree la más rica, porque siempre concierne lo que se puede ver y tocar. Pero lo «aquí» y «ahora» visible y palpable se esfuma con el siguiente «aquí» y «ahora», y deja ver que no hay nada más abstracto y vacío que la concreción de la sensibilidad. En esta desilusión la conciencia se descubre a sí misma como aquello a que los objetos se refieren. Descubre la esencial apariencia de las cosas, es decir: que las cosas son conocidas en su aparecer a la conciencia. Los objetos son objetos-para-la-conciencia. De esta manera Hegel pone al comienzo del proceso el fenómeno fundamental, que hace que su filosofía sea genuinamente fenomenología: la experiencia. «Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia»<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> «Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst,

La Fenomenología hegeliana es pedagogía de la experiencia. Enseña ésta no solamente lo que es el espíritu, sino, antes de todo, lo que es ella misma.

¿Qué es la experiencia? Es el fenómeno del desvelamiento de la realidad como aquello que se muestra a la conciencia. Es necesario descubrir la realidad como pura apariencia, para luego comprender que la esencia de las cosas es su aparecer. «Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará a un punto en que se despojará de la ilusión de llevar prendida en sí algo extraño, que es solamente para ella y es como otro, y alcanzará el punto en que la apariencia se *hace* igual a la *esencia* y en que su exposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta su esencia, la conciencia indicará la naturaleza del mismo saber absoluto»<sup>32</sup>.

En el anuncio de la «Fenomenología del Espíritu» aparecido el 28 de octubre de 1807 en la *Intelligenzblatt* der Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung Hegel define su obra como introducción al saber, como saber en devenir. Las formas del espíritu (die Gestalten des Geistes) que en ella aparecen, son estaciones del camino que lo conduce a sí mismo. Esas estaciones definen «mundos» correspondientes a formas de *conciencia* históricas que surgen y desaparecen con ellos. Son estructuras transcendentales. Cada una de ellas nace respectivamente de las cenizas de la anterior, recogiendo la verdad que yace en ella inconscientemente y elevando así el proceso a un nivel cada vez más lúcido<sup>33</sup>.

Kant había estudiado las categorías como una propiedad de la razón que le permite el acceso a la realidad. El progreso de Hegel no consiste solamente en hacer ver que las categorías son también propiedades de las cosas, porque aparición y esencia son lo mismo. Demuestra, además, que no hay

---

sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird» (Ib., 78). Cf. sobre el concepto de experiencia HEIDEGGER M., *Hegels Begriff der Erfahrung*, en: *Holzwege*. Frankfurt am Main, 1950, 105-192.

<sup>32</sup> *Phänomenologie des Geistes*, 80-81.

<sup>33</sup> Ib., 593. Ahí se encuentra el texto completo del autoanuncio de Hegel.

*una* subjetividad trascendental, sino formas históricas de subjetividad transcendentales que se posibilitan ciertamente, pero que son irreductibles unas a otras. La ciudad griega, el mundo romano, la Ilustración, la revolución francesa, la religión - los grandes momentos históricos que la última parte de la Fenomenología analiza - sólo son accesibles a formas de subjetividad transcendentales correspondientes. Para comprender esos mundos, Hegel tuvo que recorrer su génesis. La reconstrucción ontogenética le permite asumir la forma de subjetividad históricotranscendental que da acceso a esos mundos, deja ver con los ojos que pueden soportar esa luz.

La función pedagógica, que Hegel atribuye a la filosofía, es fenomenológica en sentido moderno. El espíritu humano alcanza la plenitud de su desarrollo, cuando es capaz de comprender todos los mundos que constituyen su pasado. Comprender significa rehacer, revivir: «El espíritu tiene que comenzar de nuevo desde el principio, desesperadamente y en su inmediatez, y crecer nuevamente desde ella, como si todo lo anterior se hubiese perdido para él y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus que le han precedido. Pero sí ha conservado el recuerdo (Er-innerung) que es lo interior y, de hecho, la forma superior de la substancia. Por tanto, si este espíritu reinicia desde el comienzo su formación, pareciendo solamente partir de sí mismo, comienza al mismo tiempo en un nivel más alto. El reino de los espíritus que de este modo se forma, constituye una sucesión en la que uno ocupa el lugar del otro y cada uno de ellos asume del que le precede el reino del mundo. Su meta es la revelación de la profundidad, y ésta es el concepto absoluto»<sup>34</sup>.

Las estructuras transcendentales tuvieron el momento histórico de su surgir, pero no son pasado. Tienen que ser revividas en la experiencia del espíritu. En la Fenomenología hegeliana la historia no está detrás, sino delante del individuo que tiene que recrear en su propia vida lo que es obra de todos: «El espíritu es la sustancia y la esencia universal, igual a sí misma y permanente - el incommovible e irreductible fundamento y punto de partida del obrar de todos - y su fin y su meta, como el en sí pensado de toda autoconciencia. Esta sustancia es, asimismo, la obra universal, que se engendra como

---

<sup>34</sup> Ib., 590-591.

su unidad e igualdad mediante el obrar de todos y de cada uno, pues es el ser para sí, el sí mismo, el obrar. Como la sustancia, el espíritu es la inmutable y justa igualdad consigo mismo; pero, como ser para sí, es la esencia que se ha disuelto, la esencia bondadosa que se sacrifica, en la que cada cual lleva a cabo su propia obra, que desgarrar el ser universal y toma de él su parte. Esta disolución y singularización de la esencia es cabalmente el momento del obrar y el sí mismo de todos; es el movimiento y el alma de la sustancia y la esencia universal efectuada. Y precisamente por ello, porque es el ser resuelto en el sí mismo, es por lo que no es la esencia muerta, sino la esencia real y viva»<sup>35</sup>.

Precisamente esta intención fundamental de la filosofía hegeliana contiene en germen la necesidad de autosuperación, el dinamismo que obligó a dar un salto ontológico en el desarrollo de la conciencia fenomenológica.

### C) La insuficiencia del hegelianismo

Hegel quiere pensar la historia como realidad viva que engendra, en la cumbre de la filosofía científica, la libertad plena del saber absoluto. Sin embargo, la Fenomenología dialéctica desemboca en un cementerio universal: «Su conservación vista por el lado de su ser libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de la organización individual es la ciencia del saber que se manifiesta; uno y otro juntos, la historia comprendida (die begriffene Geschichte), forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida»<sup>36</sup>.

Hegel reprochaba a Schelling y a los románticos un concepto superficial de ciencia, una profundidad vacía. Esa crítica es válida también para él. Hegel tiene un concepto extrínsecista de historia, superficial de profundidad y unilateral de

<sup>35</sup> Ib., 325.

<sup>36</sup> «Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die *Wissenschaft des erscheinenden Wissens*; beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre» (Ib. 591).

ciencia filosófica. Consideremos brevemente esos puntos:

a) Para Hegel la historia es el resultado del trabajo de todos los hombres, pero que se realiza en contra de la voluntad consciente del individuo. La tesis central de la Fenomenología dialéctica es que sólo al final, en el saber absoluto, coinciden individuo e historia, siendo ésta el contenido de aquél. Hasta ese momento, la vida de los individuos es huera, porque tiene su finalidad fuera de ellos, es preparación para el advenimiento del último estadio del saber absoluto que libera hacia lo universal. Las etapas precedentes son un holocausto en aras del triunfo final de unos pocos elegidos.

Subyace a esa visión un concepto teleológico-extrinsecista de historia. Hegel no entra en la lógica interna de los fenómenos, no penetra en el movimiento de su autoconstitución, porque no comprende el fenómeno a partir de sí mismo, sino de lo que no es él. Considera la individualidad a la luz del absoluto; no percibe la presencia del absoluto en la individualidad. Hegel subraya decididamente su visión con el ejemplo que aduce al comienzo de la Fenomenología como paradigma de su modo de pensar dialéctico. El capullo, dice, tiende esencialmente a la flor, lo mismo que ésta hacia el fruto. La verdad del capullo es la flor, la de ésta el fruto, y la del todo la planta<sup>37</sup>.

De ese modo no se considera el fenómeno en sí mismo, no se capta su verdad inmanente. El capullo es ciertamente tendencia-hacia-la-flor. Pero su verdad no es la flor, sino el tender-hacia-la-flor. Tendiendo-hacia-otro tiende hacia sí mismo. Como tensión-hacia, el capullo es plenamente él mismo y no necesita convertirse en flor para realizar su esencia. La tendencia-hacia tiene en sí misma - no en el paso a otro nivel - su justificación. Como tendencia de autosuperación el capullo vi-

---

<sup>37</sup> «Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus» (Ib., 12).

ve en plenitud, en su forma específica e insustituible, la realidad fenomenal de la vida vegetal.

b) El sesgo teleológico de su pensar hace que Hegel tenga un concepto superficial de profundidad que no le permite entrar en la hondura de la individualidad. Visto desde fuera, el individuo es una gotita en el mar de la historia. Se encuentra en ella, sucede en ella, es arrollado y sacrificado por ella. Visto desde dentro, la historia es un contenido de la individualidad. Recibe ésta su autojustificación no de su participación en acontecimientos externos, sino de su relación inmediata con el absoluto histórico. La justificación le viene al individuo no de fuera, sino de dentro, del aquí y ahora que lo pone en contacto directo con el absoluto que eterniza cada momento de su devenir.

c) Fue Kierkegaard el primero que desenmascaró la superficialidad de la profundidad hegeliana y abrió una dimensión sin la cual no es posible llegar a una forma originariamente humana de ciencia.

El concepto hegeliano de ciencia se plasma en el sistema que integra todos los elementos del saber y los momentos de su historia. Pero en el sistema, critica el pensador danés, no cabe lo esencial: la irreductible irrepitibilidad de la individualidad. Kierkegaard descubrió un fenómeno que ocupará años más tarde el centro del pensar occidental: la existencia individual. Es ésta, insiste esa filosofía, la fuente de la historia real. La historia engendra al individuo. Ciertamente. Pero el individuo vive la historia y la transforma con su vivencia singular. La finalidad de la historia no es ni poner el sistema al servicio del individuo, ni sacrificar al individuo en aras de un universal abstracto. La verdad es que el sistema social nazca del individuo, sin ser individualista, y el individuo sirva al sistema, sin perder su individualidad. Hegel descubrió la importancia del todo, del absoluto, de la historia. Pero perdió de vista la insustituibilidad de la existencia concreta. Por eso fue necesaria la rebelión de Kierkegaard, antítesis hegeliana que propaga la ciencia nueva, cuyo centro es la individualidad, sin querer ser individualista. Lo general, pensaba Kierkegaard, ha de

ponerse al servicio de lo individual, no al contrario<sup>38</sup>.

La ciencia de la individualidad es de naturaleza totalmente diferente a la de Hegel. Resalta un aspecto esencial, sin el cual no puede vivir el todo. Pero la individualidad, concentrada sobre sí misma, tampoco es capaz de sustentar el edificio de la vida. No por casualidad, la existencia individual de Kierkegaard, vivida en oposición directa con la colectividad, fue un fracaso. La verdad no es Kierkegaard contra Hegel, sino Kierkegaard y Hegel, ambos al mismo tiempo. Esta reconciliación es la meta hacia la cual camina la historia. Pero aún estamos lejos de ella.

Retengamos, por ahora, lo siguiente para poder seguir desarrollando nuestra interpretación del movimiento fenomenológico:

aa) La ciencia fenomenológica ha de ser ciencia total. Esta no es sólo conceptual, sino originariamente histórico-vital. La ciencia histórico-vital es la *prima scientia*, fundamento de todas las demás.

bb) La Fenomenología como *prima scientia* es filosofía ontogenética: ciencia de la vida al servicio del todo y del individuo. Es ciencia que nace del concepto y del sentimiento, de la razón y del corazón. El concepto ha de estar al servicio de la vida, introducir a ella; pero la vida no se resuelve en conceptos. El hombre no es sólo saber. Es también sentir.

cc) La ciencia fenomenológica no se agota, por tanto, en el saber conceptual. Mas tampoco es ciencia exclusivamente

---

<sup>38</sup> Kierkegaard es, como antítesis de la posición hegeliana y precursor de la filosofía de la existencia, una de las figuras más importantes en el desarrollo histórico que estamos estudiando. Pero es, desde luego, sólo antítesis, aunque excelsa y luminosa. En ese sentido esbozo aquí su pensamiento que expondré detenidamente más adelante. Lo mismo hay que decir del romanticismo alemán (con sus principales exponentes Schelling y Baader), antítesis hegeliana que resalta la importancia esencial del sentimiento y de la naturaleza ante la unilateralidad del racionalismo hegeliano. Hay que asimilar esas posiciones en su carácter antitético para llegar a una filosofía real y posible al hombre finito que fundamente la ciencia futura que permita al hombre vivir, pacíficamente con los demás, en el mundo que ha sido confiado a su cuidado. Esa ciencia fecunda y responsable, humana y natural, es lo que buscamos ahora - al borde del abismo, ante la amenaza de autodestrucción total de la especie humana y del planeta - después de casi tres mil años de filosofía y dos mil de cristianismo.

del sentir. Es más. Es ciencia de ambos: del sentir y del saber. Del hombre real.

dd) El hombre real es el individuo con su deseo de saber y su hambre de amar y ser amado. El saber y el sentir tienen tendencia a desbordarse, han de ser, por consiguiente, educados. La educación (de educere = sacar del estado animal para llevar al estadio humano) no debe ser extrínseca, no debe actuar imponiendo. La imposición destruye la vida. El proceso educativo tiene que ser inmanente, actuar desde dentro, desarrollar la espontaneidad y la creatividad, la energía positiva y única del individuo. Tiene éste que aprender a saber y aprender a sentir. Quizá sea uno de los errores más funestos en la historia humana el no haber comprendido que el saber ha de ser aprendido, que la ciencia maleducada y desgajada del sentir conduce a los desastres de la insensibilidad de la soberbia. En el proceso originario el saber educa al sentir. El sentir anima al saber. Sólo el saber que siente o el sentir que sabe - la razón que ama, el amor que razona - es capaz de fundamentar una ciencia originariamente humana, es decir capaz de ser responsable ante el hombre y ante el mundo. Si no logramos construir esa ciencia, la humanidad no tiene futuro.

ee) La dimensión en que es posible esa ciencia no se abre por sí sola, aunque tampoco es fruto exclusivo del trabajo humano. La pasividad engendra la miseria, pero el creer poderlo todo por su propia fuerza conduce al desastre de la torre de Babel. La ciencia originariamente humana es fruto de un proceso pedagógico en que el trabajo humano y la gracia del Dios de la vida tienen partes iguales. El hombre tiene que aprender a respetar este doble componente de su obrar: el trabajo personal y la gracia de lo alto.

ff) El proceso no conduce de golpe a la meta deseada. Con frecuencia recae, se pierde a sí mismo. Esas recaídas pertenecen a la esencia de la vida. No hay vida sin muerte, ni día sin noche, ni camino sin desvíos, ni progreso sin caídas. El hombre tiene que aprender a esperar, a confiar en esa fuerza que, aunque no es suya, porque es regalo gratuito, anida en lo más hondo de su ser y le permite levantarse sin cesar. Apoyado en esa confianza, el hombre aprende a recomenzar sin abandonar, a partir en todo momento de cero, a aceptar en cada momento de ese comenzar sin fin la situación del hombre real.

gg) El hombre real es el individuo con su angustia ante la muerte, con su anhelo de Infinito, que no puede saciar, con su

pregunta por Dios y por el sentido de la vida, que quedan siempre sin respuesta satisfactoria para la razón. El hombre real es la razón finita con sus conceptos, con sus vuelos prometeicos y sus caídas estrepitosas en el abismo de su limitación; y es también el corazón con el delirio de sus sentimientos y la embriaguez de sus anhelos. Es el espíritu encarnado que no logra encajar en su cuerpo ni en su mundo. Es la persona arrollada por sistemas que quieren servirla sin lograrlo. La realidad de la existencia humana es la lucha del antagonismo entre individuo y sociedad, entre vida personal e historia universal en busca de esa reconciliación cuyo logro las justificaría teóricamente, pero que, hasta el presente, no se ha conseguido nunca en la historia humana. El hombre real es el hombre que revive la historia de ese conflicto multimilenario y se pregunta: ¿ Pertenece la angustia, el sufrimiento de no realizar el anhelo más profundo del propio ser, el fracaso fundamental a la esencia del existir humano ? ¿ Forma el antagonismo individuo-totalidad parte irremediable del destino de la historia ? ¿ Tiene justificación la fe que, a pesar de conocer en su experiencia sólo el fenómeno contrario, cree posible la realización intramundana de la esencia originaria del hombre?