

## EL DESARROLLO DE LA FENOMENOLOGIA MODERNA

- II -

### DE HUSSERL A HEIDEGGER

JOSE SANCHEZ DE MURILLO

En el capítulo anterior hemos estudiado dos momentos fundamentales del proceso que conduce a la Fenomenología moderna: Kant y Hegel<sup>1</sup>. Por ser búsqueda, hay en el dinamismo de ese movimiento - junto a saltos creativos - también retrocesos, malentendidos respecto a las propias intenciones. Pero, entre la bruma que envuelve siempre al quehacer humano, se va perfilando una línea de pensamiento que va más allá del borrascoso mar de nuestro tiempo. Penetrando hasta la raíz de su desazón, descubre un anhelo que exige continuar trabajando en la realización de esa posibilidad que es el hombre.

El pensamiento que estamos investigando es el Pensamiento fuerte. Al final de nuestro análisis aparecerá el sentido histórico de esa actitud de minusvaloración que se ha llamado a sí misma pensamiento débil. Anticipo sólo esto: Cuando la conciencia de la finitud acompaña los esfuerzos del espíritu fuerte, entonces aquélla ya no es debilidad. Es fragilidad consciente, que, en conjunción con la fuerza del pensar auténtico, va engendrando al hombre que anhela la historia<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> SANCHEZ DE MURILLO, J., *El desarrollo de la Fenomenología moderna*. (I) *De Kant a Hegel*. En: *Teresianum* XLV (1994) 405-437.

<sup>2</sup> Optar por el pensamiento débil es contribuir al desarrollo de la tendencia destructiva que anida en el seno del ser y aparece especialmente negativa en el mundo humano. No es casualidad que la predilección por la debilidad aparezca en boga cuando está haciendo estragos el fenómeno de la autodestrucción de la juventud por el alcohol y las drogas. El pensamiento débil como tal sólo es capaz de construir ese andamiaje enclenque sobre el que se tambalea el edificio de la vida. Pareja con el Pensar fuerte, la conciencia de la fragilidad humana se vuelve fecunda.

Divido mi exposición en los siguientes apartados:

1. La Fenomenología trascendental de Husserl
  - A) Los fenómenos de la Fenomenología
  - B) La intencionalidad
  - C) El Ego trascendental
  - D) El idealismo de la Fenomenología trascendental
  
2. La Fenomenología ontológica de Heidegger
  - A) El Ser-en-el-mundo
  - B) El Dasein como proyecto
  - C) Autenticidad e inautenticidad del existir
  - D) Crítica de la Fenomenología heideggeriana
  
3. En camino hacia un nuevo pensar
  - A) Formas fundamentales de la experiencia finita
  - B) La caducidad: esencia de la temporalidad
  - C) La Etica ontológica

## 1. LA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL DE HUSSERL

Husserl concibe la Fenomenología como un método científico nuevo. El proyecto, que de ese modo surge, tiende más allá de lo puramente académico-científico. Revolucionando la autocomprensión de las ciencias particulares, el método fenomenológico quiere contribuir al proceso de gestación de una humanidad consciente de sí misma, capaz, por ello, de vivir en verdad. De ahí que Husserl considere la Fenomenología como el momento cumbre de la historia de la Filosofía que descubre, por fin, la posibilidad de realizar lo que, desde la visión de Descartes, era su anhelo: la ciencia absoluta (*mathesis universalis*)<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. HUSSERL E., *Cartesianische Meditationen*. En: *Husserliana* (= Hua) I, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950. Sobre el concepto de *mathesis universalis* cf. SCHOLZ H., *Mathesis universalis*. 1961. - Como los otros momentos grandes del desarrollo filosófico - la filosofía griega y el idealismo-romanticismo alemán - también la Fenomenología pierde su substancia cuando se convierte en actividad puramente académica. En sus orígenes fueron intentos de pensar con radicalidad para vivir con autenticidad. Fuera de ese marco, lo originario se desvirtúa hasta lo grotesco. - Hay indicios evidentes de

Su carácter absoluto le viene a la ciencia fenomenológica del descubrimiento del punto arquimédico a partir del cual pueden ser corregidas las desviaciones que nacen de la unilateralidad de los subjetivismos y objetivismos, idealismos y realismos, psicologismos y cienticismos. Ese punto son los fenómenos. Significan éstos la dimensión última de que nacen la objetividad de los objetos y la subjetividad de los sujetos junto con el lazo ontológico que une a ambos. Vistos así, los fenómenos son la cuna de la realidad; aquello que ya es y ya ha decidido cuando las ciencias y las filosofías comienzan a investigar u opinar.

Para penetrar en el mundo de pensamiento de Husserl hay que aclarar su concepto fundamental. ¿De qué trata él, cuando habla de fenómenos?<sup>4</sup>.

### A) Los fenómenos de la Fenomenología

Vimos en el capítulo anterior: El término Fenomenología tiene en Kant un sentido «débil». Hegel lo eleva a la dignidad de concepto fundamental del proceso de nacimiento del saber absoluto. Sin embargo, Husserl afirma que la Fenomenología tiene ahora un sentido totalmente nuevo, porque se refiere a una dimensión, hasta entonces insospechada, del objeto del filosofar. Quiere ello decir que estamos en presencia de una transformación esencial del concepto de fenómeno. ¿Cuáles son los fenómenos de la Fenomenología husserliana?

Husserl quiere crear una ciencia filosófica exacta (*Philosophie als strenge Wissenschaft*) que consiga en el mundo humano aquello que la *mathesis universalis* quería realizar en la naturaleza. Trabajaba ésta por encontrar las leyes apodícticas que rigen los fenómenos naturales para poder así explicar las manifestaciones reales y predecir las posibles del mundo natural. Husserl, por su parte, se propone descubrir las leyes que determinan los procesos de constitución de la vida de la conciencia. Ello es posible partiendo de los fenómenos que, al «revelar» los objetos de una manera determinada, «indican» la forma de

---

que esa situación se está ahogando en sí misma. La vida quiere de nuevo renacer, brotando desde su profundidad originaria.

<sup>4</sup> Cf. un primer intento de aclaración en SANCHEZ DE MURILLO J., art. cit. pp. 406-412.

conciencia que tiene acceso a ellos. En la Fenomenología se entra por este pórtico: la supresión de los conceptos de objeto y sujeto. No existen aquí objetos, sino «modos de darse» (Gegebenheitsweisen) de las cosas. No existen sujetos, sino «formas de conciencia» (Bewußtseinsformen) que corresponden a aquéllos. De ese modo se accede a la dimensión originaria de que se ocupa la nueva ciencia filosófica.

Investiga ésta las formas fundamentales del conocer y sentir humanos y de las leyes que las posibilitan y relacionan entre ellas. Esas formas son fundamentales porque deciden a priori sobre lo que el hombre puede experimentar, conocer, ver, etc. El saber empírico está determinado por estructuras apriorísticas que condicionan el aparecer de los objetos. Queda, pues, obscuro el saber mientras no se saquen a la luz las estructuras que lo hacen posible.

Tomemos, por ejemplo, el fenómeno de la percepción (Wahrnehmung)<sup>5</sup>. Se trata de una forma de vivencia que hace «presente» un mundo de realidades que sólo puede «aparecer» en ella. Descubrir e iluminar la esencia de ese fenómeno significa desvelar un modo típico de realidad que, fuera de él, queda oculto. Hay formas de realidad - por ejemplo el mundo de los números - que no pueden ser «percibidas». Max Scheler demostrará, a su vez, que los valores tampoco pueden aparecer en el mundo fenomenal de la percepción que sólo «comprende» colores, sonidos, etc. Scheler descubre el fenómeno en que pueden aparecer los valores. Lo llamó *Wertnehmung*. El que quiera percibir valores, no los verá, como también escapará la esencia del mundo de los colores al que quiera valorarlos<sup>6</sup>.

## B) La intencionalidad

El sujeto tiene siempre su mirada orientada hacia una determinada clase de objetos. Husserl habla de «Blick-auf», «Ich-blick auf etwas». Esa mirada del yo se diferencia esencialmente

---

<sup>5</sup> Cf. HUSSERL E., *Phänomenologische Psychologie*. En: *Hua IX*, 150-236.

<sup>6</sup> Cf. SCHELER M., *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*. Leipzig 1922; *Id.*, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*. 3. Auflage. Halle 1927.

en cada fenómeno. Es «en la percepción perceptor, en la ficción fingiente, en el placer gozante, en el deseo deseante, etc.»<sup>7</sup>.

Ese principio fundamental de la Fenomenología se entiende generalmente mal. Cuando Husserl afirma que cada forma de conciencia tiene su propia intención, no quiere decir que la conciencia percibe un objeto y, luego, además, lo desea o lo odia o lo valora, etc. No se trata de una subjetividad ya constituida y orientada unilateralmente a los objetos del mundo. La subjetividad, esencialmente distinta en cada uno de los fenómenos, es siempre subjetividad *de* un tipo de objetos. El poder ver ese tipo de objetos es la objetividad que le da la *intencionalidad*. A partir del descubrimiento de la particularidad de los fenómenos habría que poner las palabras «objeto» y «sujeto» siempre entre comillas, ya que significan las distintas formas de «darse» de las cosas y la correspondiente forma de conciencia, surgiendo ambas simultáneamente del fundamento constitutivo último que es la intencionalidad. Aunque Husserl, como veremos, no supo liberarse del idealismo transcendental de la conciencia, la posición fenomenológica como tal implica la superación de toda forma de subjetivismo y objetivismo, ya que la intencionalidad de los fenómenos es la fuente de donde nacen las formas de subjetividad con sus correlativas formas de objetividad. El que no tiene la intencionalidad «oído musical» percibe ruidos, pero no «melodías». El que posee la intencionalidad «arte», pero carece de la intencionalidad «fe», verá ese edificio, que llamamos catedral, como una obra de arte, mas no como templo de Dios; tendrá acceso al mundo de lo bello, pero el fenómeno religioso quedará inaccesible para él.

Husserl tomó el concepto de intencionalidad del psicólogo Franz von Brentano. Fue éste el primero que descubrió que la relación del hombre con las cosas se basa en modos determinados de objetivación: «Cada fenómeno psíquico contiene algo como objeto en sí, pero no todos de la misma manera. En la representación hay algo representado, en el juicio hay algo acep-

---

<sup>7</sup> «Zum cogito selbst gehört ein ihm immanenter "Blick-auf" das Objekt, der andererseits aus dem "Ich" hervorquillt, das also nie fehlen kann. Dieser *Blick auf etwas* ist, je nach dem Akte, in der Wahrnehmung wahrnehmender, in der Fiktion fingierender, im Gefallen gefallender, im Wollen wollender Blick-auf usw». (*Hua*, III, 81).

tado o rechazado, en el amor amado, en el odio odiado, en el deseo deseado»<sup>8</sup>.

No quiere decir Brentano, naturalmente, que cada acto psíquico se refiere a un objeto determinado. Eso es una banalidad. Pero el pensamiento de Brentano cala hondo. Demuestra que, por ejemplo, el fenómeno odio crea una forma de subjetividad que descubre en el objeto una esencia típica que lo hace digno de odio. Una persona amada se transforma en un ser totalmente distinto en el momento que cae dentro del horizonte del fenómeno odio; y la persona que odia es, en su subjetividad, esencialmente distinta de la persona amante. La subjetividad odiante descubre en la persona odiada cualidades características, porque la persona odiada es una persona esencialmente distinta a la persona amada. Las mismas cualidades aparecerán como positivas o negativas (simpático o hablador, alto o grandullón, inteligente o soberbio) según se las vea en el horizonte del fenómeno odio o del fenómeno amor.

Resumamos: La intencionalidad demarca el horizonte dentro del cual se constituye un mundo con su forma propia de subjetividad y objetividad, indisolublemente unidas entre sí, y las leyes que determinan su proceso de autoconstitución y desarrollo. El concepto de intencionalidad implica el de «*constitución fenomenológica*»<sup>9</sup>. Significa: la Fenomenología no conoce ni objetos ni sujetos en sí. Para ella sólo existen formas de conciencia (Bewußtseinsformen) a quienes corresponden formas determinadas de darse de los objetos (Gegebenheitsweisen). La ciencia fenomenológica no investiga el mundo en sí, que es inaccesible al pensar finito, sino sus modos de aparición en los distintos fenómenos. Y es ciencia exacta, porque describe la esencia pura de ese aparecer, único objeto real de la ciencia humana. La cosa en sí misma no puede ser objeto de análisis. En este punto permanece vigente la distinción kantiana entre «cosa en sí» (Ding an sich) y «aparición» (Erscheinung). Pero como, en el pensamiento de Husserl, la cosa en sí no es más que la

---

<sup>8</sup> «Jedes psychische Phänomen enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteil ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehren begehrt» (BRENTANO F. VON, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Wien 1874, 115).

<sup>9</sup> HUSSERL E., *Op. cit.* 82.

multiplicidad de formas en que puede aparecer, la Fenomenología trascendental se concibe a sí misma como ontología universal<sup>10</sup>.

### C) El Ego trascendental

Yo no soy el mismo cuando trabajo o cuando juego, cuando amo o cuando odio, cuando velo o cuando duermo. Trabajar, jugar, amar, odiar, velar, dormir son fenómenos con distintas formas de subjetividad que descubren («ven», «oyen», «comprenden», «sienten») formas esencialmente distintas de «darse» del objeto. Cada uno de esos «yoes» tiene su «mundo» propio. Cada uno de esos «mundos» es, en su esencial diversidad, real, lo mismo que son reales las distintas formas de subjetividad. Pero si esas subjetividades son distintas, no dejan de ser subjetividades del mismo yo. Yo *no soy* el mismo cuando velo o cuando duermo, pero soy *yo* el que vela o duerme. Aquí se plantea el problema central de la Fenomenología trascendental.

¿Qué relación tienen las distintas formas de subjetividad entre sí? ¿Cómo puede pasar el yo empírico que juega al yo empírico que trabaja sin destruir la identidad del sujeto? Evidentemente hay que admitir un soporte inmóvil que posibilite los cambios del yo empírico. Husserl llama a ese soporte «el yo trascendental» (das transzendente Ego). Dice sobre él: «Mi yo trascendental es, pues, evidentemente “diferente” de mi yo natural, pero no como un segundo yo separado del otro en el sentido natural de la palabra, aunque tampoco hay que concebirlo como unido o entrelazado con él. Es precisamente eso, el campo de la autoexperiencia trascendental concreta que se

---

<sup>10</sup> «Danach ist die transzendente Phänomenologie nicht eine Spezialwissenschaft unter anderen, sondern, in systematischer Ausführung gedacht, die Verwirklichung der Idee einer absolut universellen Wissenschaft und zwar als eidetischer Wissenschaft. Als solche muß sie in systematischer Einheit alle möglichen apriorischen Wissenschaften in sich fassen und zwar vermöge der allseitigen Berücksichtigung apriorischer Zusammenhänge in absoluter Begründung. Unter Heranziehung und Erweiterung des traditionellen Ausdrucks können wir auch sagen: Die transzendente Phänomenologie ist die wahre, die wirklich universale Ontologie, auf die schon das 18. Jahrhundert hinstrebte, ohne sie verwirklichen zu können» (HUSSERL E., *Hua IX*, 519-520).

puede traducir en todo momento por simple cambio de actitud en autoexperiencia psicológica. En este paso se fundamenta una identidad del yo: en la reflexión trascendental sobre él se hace visible la objetivización psicológica como autoobjetivización del yo trascendental, de esta manera se encuentra en cada momento de la actitud natural como si se hubiera impuesto una percepción. Si el paralelismo de las esferas de experiencia trascendental y psicológica se concibe como una especie de identidad de la implicación del sentido del ser (Seinssinnes) por medio de un simple cambio de actitud, entonces también se comprende la consecuencia que se deriva de ese paralelismo y de la mutua implicación de la fenomenología trascendental y de la fenomenología psicológica, cuyo tema completo es la duplicidad de la subjetividad pura»<sup>11</sup>.

Si el ego trascendental es el lugar inmóvil donde se constituyen los yo empíricos, por tanto la fuente de la realidad fenomenológica, entonces la pregunta por la esencia del Ego trascendental es la pregunta por el fundamento de la Fenomenología. ¿Qué es el ego trascendental? Las respuestas de Husserl a esa pregunta demuestran la inseguridad de su filosofía.

#### D) El idealismo de la Fenomenología trascendental

¿Qué relación existe entre el ego trascendental y los egos empíricos? Planteemos el problema con radicalidad. La subjetividad trascendental es la fuente constitutiva de la realidad; pero ella misma no es constituida, precede a toda constitución. El yo trascendental abre el área del análisis fenomenológico, pero él mismo no puede ser objeto de análisis. Puesto que es el fundamento de los fenómenos, pero no en sí mismo fenómeno, queda fuera de la Fenomenología como su fundamento inaccesible a toda descripción. Pero ¿no concibe Husserl la Fenomenología como ciencia absoluta, clara y estricta? ¿Puede ser absoluta, clara y estricta una ciencia que no puede decir nada sobre su propio fundamento?

El problema se agudiza si preguntamos por la relación entre subjetividad trascendental y subjetividad empírica. Si la subjetividad trascendental abre el campo tanto para los obje-

---

<sup>11</sup> *Ib.* 294.

tos empíricos como para sus formas de subjetividad empíricas correspondientes, quedan ciertamente resueltos los problemas relativos al reproche de subjetivismo e idealismo, ya que objetos y sujetos empíricos tienen su realidad propia, su en-sí. Pero esa solución se vuelve de nuevo problemática si se plantea la relación entre la subjetividad trascendental y la empírica. Las transcendencias del sujeto empírico son inmanencias del sujeto trascendental. Visto así, el idealismo se hace inevitable, mientras no se aclare qué clase de realidad tiene el sujeto trascendental.

Husserl se ha hecho naturalmente esa pregunta, pero sus respuestas demuestran la inseguridad de su concepción. Por una parte dice: «Forma parte de la esencia del yo puro, poderse captar, como lo que es y cómo funciona (fungiert), puede por tanto hacerse a sí mismo objeto de sí mismo ... Pero el yo puro es susceptible de posición (setzbar) por el yo puro. Pertenece a la esencia del yo puro la posibilidad de autocaptación, autopercepción [...]. Cada cogito con todos sus elementos constitutivos surge y desaparece, aunque, a su modo, se presenta (auftritt) y se oculta (abtritt)»<sup>12</sup>.

Husserl parece, pues, concebir el ego puro como una substancia, de la cual él sólo describe su modo de acción, pero no su naturaleza ontológica. Hay textos que lo afirman con toda claridad: «Lo que cambia fenomenológicamente, cuando el yo se objetiviza o no se objetiviza, no es el yo en sí mismo, que nosotros captamos en la reflexión como idéntico consigo mismo y dado, sino la vivencia (das Erlebnis)»<sup>13</sup>.

En otros lugares, analizando la relación del sujeto trascendental en fenómenos como la atención (Aufmerksamkeit) o el sueño (Schlaf), Husserl da otra versión: «Cuando el cogito determinado (das jeweilige cogito) cae en la inactualidad, también cae en inactualidad, en cierto sentido, el yo puro»<sup>14</sup>. En este caso, el yo trascendental es concebido como algo del cual los yoes empíricos son modificaciones. El modelo de un yo puro, cuya realidad consiste en su distinto aparecer en las formas de subjetividades empíricas, tendría su coherencia y sería sus-

---

<sup>12</sup> HUSSERL E., *Hua* IV, 103.

<sup>13</sup> *Ib.* 102.

<sup>14</sup> *Ib.* 99.

ceptible de un desarrollo ulterior, si Husserl no insistiera en que el yo puro no cambia. Es el sujeto de los cambios, pero no sujeto de cambio: «... no arroja una mirada a algo, no experimenta, no obra, no sufre en realidad»<sup>15</sup>.

El fundamento de la Fenomenología trascendental permanece oscuro. La fuente de la realidad queda fuera de la realidad. ¿Es esa fuente también realidad? ¿De qué tipo? Husserl se imposibilita la respuesta a la pregunta central de su Fenomenología porque tiene un concepto cosista de realidad, estrechamente relacionado con su punto de partida de la conciencia. Mientras la Fenomenología vea en la conciencia el fenómeno originario, la realidad de los fenómenos consistirá en ser-cosas-para-la-conciencia. Real es para él lo que puede ser «objetivizado» (gegenständlich). Por tanto, parte de una concepción unilateral del concepto «sentido del ser» (Seinssinn). Impone a la realidad el sentido que ha de tener. Real es lo que puede ser objetivizado. Pero ¿no era la tesis primigenia que los fenómenos engendran el sentido de la realidad? ¿No podría ser, entonces, que haya «realidades» que no pueden ser «objetivizadas» ni «captadas»?

Con Husserl la Fenomenología no se ha encontrado todavía a sí misma. Tiene que aprender a sacar el sentido de realidad de la realidad que el sentido tiene en los fenómenos. Y esto sólo es posible si, superado el modelo conciencia-objeto, se parte de un concepto más originario de fenómeno que permita el análisis de toda clase de «realidades». Heidegger pondrá de relieve que hay fenómenos - por ejemplo la angustia (die Angst) - cuya característica esencial consiste precisamente en carecer de objeto. Mas ¿no pertenece a la esencia de los fenómenos fundamentales el no poder ser objetivizados? La realidad originaria no es objetivizable.

En la dimensión originaria aparece el tiempo, que fundamenta la historia, como rasgo esencial de los fenómenos. Husserl intenta, ciertamente, repetidas veces el análisis del tiempo; pero lo comprende siempre como «tiempo de la conciencia», nunca como la esencia de los fenómenos. De ahí que éstos, que tienen siempre una estructura esencialmente dinámica, aparezcan en la Fenomenología Husserliana fundamentalmente estáticos.

---

<sup>15</sup> *Ib.*

El desarrollo ulterior de la Fenomenología va a proceder de una profundización del concepto de fenómeno, considerado desde un punto de vista fenomenológico puro. El concepto fenomenológico de fenómeno implica: 1) una reconstrucción genética de su proceso de constitución que 2) incluye la idea de historia de las estructuras transcendentales. Los fenómenos fundamentales no son atemporales; surgen, más bien, se desarrollan, viven y mueren. El análisis fenomenológico ha de mostrarlos en ese movimiento de su autoconstitución. Esa idea, ya presente en Hegel, no tiene cabida en la Fenomenología de Husserl que, ciertamente, habla de «génesis», pero la comprende de modo accidental, no como la esencia misma. Mas la génesis no sobreviene al fenómeno, como piensa Husserl. Es el fenómeno mismo<sup>16</sup>.

La estrechez de la Fenomenología husserliana proviene de su punto de partida: la conciencia. Del mismo modo que Kant reducía la filosofía teorética a la fundamentación de la física matemática, dejando fuera de su consideración toda la vida del ser, se reduce la Fenomenología transcendental a analizar formas de conciencia que son naturalmente fenómenos importantes, pero no los ontológicamente primeros y, por tanto, no los fundamentales. La conciencia surge de un subsuelo más hondo, ontológicamente anterior, que ha de ser analizado con prioridad si quiere la Fenomenología ser Ontología universal. En la

---

<sup>16</sup> Son muchos los textos que demuestran que Husserl tenía un concepto superficial de «génesis» y recae, por tanto, en un nivel ontológicamente anterior a Hegel. Por ejemplo: «Die analytische Untersuchung ist "zunächst" statisch [...]. Notwendig ist dann aber auch die genetische Untersuchung, die Erforschung der Genesen, sowohl der passiven als auch der aktiven, in denen sich die Monade entfaltet und entwickelt [...]» (*Hua IX*, 216). La génesis no es algo que le sobreviene al fenómeno y que, por tanto, *puede* ser estudiada después del análisis estático. El fenómeno es su génesis, es decir el proceso de su autoconstitución; la investigación del proceso genético es la única que capta la esencia del mismo. La superficialidad de su distinción entre «estático» y «genético», la identificación (= confusión) de los conceptos «entwickeln» y «entfalten» muestran que Husserl entendía por «historicidad» y «génesis» caracteres accidentales de los fenómenos. Cf. p.e. HUSSERL E., *Formale und transzendentale Logik*. Halle 1929, 184 ss; *Cartesiansche Meditationen*. En: *Hua I*, Den Haag 1950, 109, 162; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*. En: *Hua IV*. Den Haag 1952, 88 ss; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. En: *Hua IV*, Den Haag 1954, 380 ss.

fase siguiente de su desarrollo, ese fenómeno fundamental aparece como la «mundaneidad» (*Welthaftigkeit*) del *Dasein*, su «ser-en-el-mundo» (*In-der-Welt-sein*). El descubridor de ese fenómeno ontológico que profundiza la Fenomenología de Husserl fue Martin Heidegger.

## 2. LA FENOMENOLOGIA ONTOLOGICA DE HEIDEGGER

El intento explícito de radicalización de la Fenomenología de Husserl por medio de Heidegger tiene constancia histórica en un texto que confronta directamente la posición de los dos filósofos. Se trata de la crítica heideggeriana del artículo de Husserl para la Enciclopedia Británica. El año 1927 escribió Husserl el artículo «Fenomenología» para dicha Enciclopedia. Heidegger, todavía en Marburgo, viajó a Friburgo y trabajó con Husserl en la redacción del texto definitivo. Sus observaciones críticas se encuentran en el manuscrito husserliano<sup>17</sup>.

La radicalización consiste, en primer lugar, en aclarar el fenómeno «ego transcendental». Heidegger no lo comprende como algo fuera del mundo. Para él es a) la «vivencia» (*Erlebnis*) fundamental en que se constituyen tanto el «yo puro», lugar de la actualización de las vivencias, cuanto el «mundo», contenido de la vivencia, b) y la vivencia misma en el momento de actualizarse. El «ego puro» no se capta prescindiendo del mundo, sino entrando en él. Pero «mundo» no significa ahora la realidad empírica, sino el fenómeno originario de autoconstitución de la «mundaneidad» (*Welthaftigkeit*). Ese fenómeno originario, punto de partida de la nueva Fenomenología, es el «ser-en-el-mundo» (*In-der-Welt-Sein*).

### A) El Ser-en-el-mundo

La reducción husserliana elimina progresivamente los elementos extrínsecos al proceso de constitución fenomenológica para descubrir su núcleo originario. Son éstos, como vimos, «el yo puro» y «la realidad pura». Los fenómenos se constituyen *en*

---

<sup>17</sup> Cf. *Hua* IX, 237-301.

la realidad por la fuerza creadora del yo transcendental. Pero éstos - realidad y yo transcendental - quedan fuera del proceso. La Fenomenología de Husserl deja, pues, sin resolver el problema principal.

Heidegger descubre una dimensión más profunda en que se fragua la constitución tanto de la realidad misma en sus diversas manifestaciones como del yo transcendental. Esa dimensión es la mundaneidad. ¿Qué quiere captar Heidegger con el concepto «mundaneidad»? El mundo (Welt) no es el objeto empírico que estudian las ciencias naturales. Es un ente transcendental: la forma ontológica fundamental de que surgen los objetos intramundanos. Su polo subjetivo no es el yo empírico, sino la *mismidad* que es el punto de origen de las formas empíricas de yoidad<sup>18</sup>. Por eso Heidegger no habla ni de conciencia ni de yo ni de objetos. Tema de su reflexión es una dimensión ontológicamente «anterior» que él capta terminológicamente con los conceptos: Welt (mundo), Dasein (estar-ahí). De ello se desprenderá un nuevo modo de «aparecer» las cosas, que Heidegger expresa con los términos *Vorhandenheit* y *Zuhandenheit*, imposible de traducir conceptualmente al castellano, por faltar la tradición filosófico-fenomenológica de que se nutren esas palabras. Quiere decir: lo mismo que lo que llamamos «yo» y experimentamos como tal es un fenómeno «derivado» del originario más profundo «Dasein», los objetos con que tratamos a diario tienen modos de presencia propios que los hacen «aparecer» cualitativamente diversos. El martillo, que lleva meses desapercibido encima de mi mesa (*vorhanden*), se convierte en algo vivo en el momento en que, al necesitarlo para un

---

<sup>18</sup> Cf. HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*. Elfte, unveränderte Auflage. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967, 52 ss. En las «Lecciones sobre Fenomenología» (*Phänomenologie-Vorlesung*) del año 1927, editadas ahora en las *Obras completas*, Heidegger insiste en este punto cardinal: «Die Charakteristik des In-der-Welt-seins als einer Grundstruktur des Daseins macht deutlich, daß alles Sich-Verhalten zum innerweltlichen Seienden, d.h. das, was wir bisher als das intentionale Verhalten zu Seiendem bezeichnet haben, auf der Grundverfassung des In-der-Welt-seins gegründet ist» (HEIDEGGER M., *Gesamtausgabe*. Band 24, 249). Véanse también los textos de las «Lecciones sobre la historia del concepto de tiempo» (*Geschichte des Zeitbegriffs*) de 1925 que W. BIEMEL cita en su artículo *Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit*. En: *Phänomenologische Forschungen* 6/7 (1978) 173.

trabajo urgente, echo mano de él (zuhanden). Vistas desde la dimensión originaria, el hombre y las cosas entran en un *proceso dinámico*, que Heidegger ve como el verdadero tema de la Fenomenología.

De esa suerte la Fenomenología se hace ontológica. Se abre a los problemas fundamentales del existir humano en relación con su entorno y aborda, a partir de ahí, la temática del ser como tal que no podía ser considerada en la Fenomenología de Husserl. Lo ontológicamente fundamental es el mundo, en que el Dasein vive. El existir humano es esencialmente mundanal. Es llamado por ello ser-en-el-mundo. De ese fundamento nacen las distintas formas de conciencia en su peculiaridad y el modo dinámico de «darse» de los entes intramundanos. El lugar originario de la investigación fenomenológica no es, pues, como propuso Husserl, la conciencia, sino las «formas de ser» (Seinsweisen des Daseins), que radican en su mundaneidad.

El rasgo esencial, común a todas las formas de ser, es la *temporalidad* (Zeitlichkeit). Deja ésta de ser un tema entre otros de la reflexión filosófica y se constituye, por ser cualidad fundamental del ser, en el tema central. El ser es, para la analítica existencial, esencialmente tiempo. El título de la obra «Ser y Tiempo» significa: El ser *es* Tiempo. Y el ente, que revela esa estructura fundamental del ser, es llamado Da-sein: revelación de ser como movimiento temporal<sup>19</sup>.

## B) El Dasein como proyecto

¿Cómo aparece el Ser (Sein) en esa revelación concreta (Da) que surge con el hombre (Dasein)? Respuesta: se revela como tiempo. El hombre es esencialmente tiempo, por eso sucede como historia. Ser el hombre revelador del ser, esencialmente tiempo, significa: El hombre no es, sino deviene. Su ser es acontecer dinámico, nunca acabado, siempre abierto a lo imprevisible. Es tarea. Vive extático, fuera de sí, proyectado hacia

---

<sup>19</sup> En este sentido interpreta Gadamer la intención central de la obra heideggeriana: «Was Sein heißt, sollte sich aus dem Horizont der Zeit bestimmen. Die Struktur erschien so als die ontologische Bestimmung der Subjektivität. Aber sie war mehr. Heideggers These war: *Das Sein selber ist Zeit*» (GADAMER H.G., *Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1965, 243).

adelante. En el Dasein del hombre el ser se revela como existencia (Ek-sistenz). Ek-sistere es vivir de tal manera lanzado al futuro que es éste el verdadero contenido del presente. Heidegger capta ese modo de ser con el concepto de proyecto (Entwurf).

En lengua castellana se puede expresar perfectamente el pensamiento de Heidegger así: el hombre revela que el ser es *siendo*. Es decir: el ser no es, se va haciendo des-haciéndose, des-haciéndose en su hacerse. Por eso podemos decir con la misma verdad: el ser es *no-siendo*. Un ser temporal es algo que existe dejando continuamente de ser. Lanzado hacia adelante, temporaliza el ser humano el tiempo que constituye su esencia. Nuestro existir es radicalmente futureidad (zukünftig). La temporalización del tiempo tiene lugar, pues, según Heidegger a partir del futuro que es el contenido dominante del presente. Nuestra vida tiene la estructura de «ser ... para» (um zu). Todo lo que realizamos lo hacemos ... para conseguir algo... que hacemos ... para conseguir algo, etc. Somos un proyecto de proyectos. ¿Existe algún proyecto último que dé sentido a todos los demás? Sí, todos nuestros proyectos están enmarcados en el gran proyecto para el que, en última instancia, vivimos: la muerte. El hombre es ... para morir. La muerte es la meta a que tienden todas los proyectos humanos; califica, por tanto, esencialmente el modo de existir del Dasein. De ahí la definición heideggeriana del Dasein: Ser-para-la-muerte (Sein-zum-Tode).

Se trata, en la Fenomenología de Heidegger, de vivir conscientemente este carácter fundamental de nuestro existir, anticipando el único acontecimiento definitivo de su historia. Realizar las tareas del presente inseguro a partir de la experiencia de la certeza de la muerte futura, cambia radicalmente la existencia humana. El sello de la muerte, que puede romperla en cada instante, le confiere un carácter de «seriedad» y «autenticidad». Estas le permiten elevarse del «egocentrismo» del despreocupado quehacer cotidiano hasta la sublime dimensión de la mismidad en que el hombre, en la visión anticipada de su muerte, descubre su verdadera misión en el mundo: la realización de su propia posibilidad existencial (eigenes Seinkönnen)<sup>20</sup>.

Dejemos, antes de continuar nuestro análisis, bien sentada una importante premisa del pensamiento heideggeriano que re-

---

<sup>20</sup> HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, 235 ss.

voluciona la autocomprensión del hombre en puntos tan esenciales como, por ejemplo, la libertad.

En esa situación originaria el hombre se encuentra sin su querer. No elige él su modo de ser, le es impuesto. Se ve obligado, por esa imposición, a transformar su realidad fáctica en un acto de libertad, que no es acto de su voluntad, sino el «fenómeno» que la libera y, liberándola para sí, la constituye. El hombre es «arrojado» (geworfen) al mundo y ha de transformar esa situación «casual» en un momento de su mismidad.

La situación de ser-arrojado-en-el-mundo es una evidencia central de la Fenomenología ontológico-existencial. Heidegger no analiza la conciencia, que es un fenómeno intelectual, por tanto, secundario, ontológicamente tardío en el proceso de constitución del Dasein. Tampoco tiene ante los ojos el concepto abstracto de hombre. Examina el Dasein concreto, fáctico, como revelador del ser. Lo revela como mundaneidad. Las propiedades existenciales del fenómeno son: ser-arrojado (Geworfenheit) al mundo en medio de objetos intramundados (humanos y no-humanos = daseinsmäßig y nicht-daseinsmäßig) con la «tarea» de elevarse a la dimensión de la mismidad. Porque el Dasein existe, en verdad, sólo para sí mismo (umwillen seiner selbst), para encontrar su «posibilidad» y realizarla. Pero al principio vive ajeno a sí mismo, caído (verfallen) presa de una comprensión superficial de sí y del mundo. En esa situación se siente inquieto, agujoneado por la necesidad de encontrar, en el «mundo» y con los otros (bei der «Welt» und im Mitsein) su posibilidad existencial (sein eigenes Seinkönnen) cuya realización transforma su yoidad en mismidad<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> El siguiente texto condensa la esencia de la posición heideggeriana: «Das Dasein existiert faktisch. Gefragt wird nach der ontologischen Einheit von Existentialität und Faktizität, bzw. der wesenhaften Zugehörigkeit dieser zu jener. Das Dasein hat auf Grund einer ihm wesenhaft zugehörenden Befindlichkeit eine Seinsart, in der es vor es selbst gebracht und ihm in seiner Geworfenheit erschlossen wird. Die Geworfenheit aber ist die Seinsart eines Seienden, das je seine Möglichkeit selbst ist, so zwar, daß es sich in und aus ihnen versteht (auf sie sich entwirft). Das In-der-Welt-sein, zu dem ebenso ursprünglich das Sein bei Zuhandenem gehört wie das Mitsein mit Anderen, ist je umwillen seiner selbst. Das Selbst aber ist zunächst und zumeist uneigentlich, das Man-selbst. Das In-der-Welt-sein ist immer schon verfallen. *Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins* kann demnach bestimmt werden als *das verfallend-erschlossene, geworfen-entwerfende In-der-*

¿Cómo sucede esa transformación esencial que eleva el Dasein de la superficialidad de su vida cotidiana a la seriedad de la mismidad que surge del existir en presencia de la muerte?

### C) Autenticidad e inautenticidad del existir

Si la existencia es temporalización camino de la muerte, el modo de existir será auténtico cuando acontece *in conspectu mortis*. Existir en presencia de la muerte significa hacer de ese acontecimiento futuro el contenido decisivo del presente. Para ello es necesario experimentar la muerte como tal, anticipándola. La anticipación de la muerte confiere al hombre su verdadera identidad ontológica porque le permite descubrir el sentido último del ser-arrojado al mundo.

La re-presentación (Vergegenwärtigung) de la muerte tiene lugar en la angustia (Angst). ¿Qué fenómeno tiene Heidegger ante los ojos cuando habla de la «angustia»? Para exponer su esencia lo confronta con el miedo (Furcht). El miedo y la angustia son fenómenos distintos. El miedo tiene un objeto: es siempre miedo de algo. La angustia, por el contrario, no se refiere a nada. Es sensación de vacío ontológico, de estar sin patria propia. Heidegger capta conceptualmente esta vivencia con la palabra *unheimlich* (horrible), negación de *heimlich* (sentirse en casa). *Heimlich* proviene de *Heim* (hogar); de ahí *Heimat* (patria, terruño). El horror, que expresa la palabra *unheimlich*, es el horror de estar fuera de lo propio. En la angustia se siente uno despatriado, desarraigado, por eso despavorido («es ist einem unheimlich»). Cuando el momento de la angustia ha pasado y se nos pregunta «¿qué ha pasado?», respondemos: «no era nada» (es war nichts), descubriendo aquello que la producía. La angustia es, en efecto, experiencia de la Nada y del Sin-lugar (Nirgends) en que el hombre, como ser-para-la-muerte, está colgado<sup>22</sup>.

---

*Welt-sein, dem es in seinem Sein bei der "Welt" und im Mitsein mit Anderen um das eigenste Seinkönnen selbst geht» (Sein und Zeit, 181).*

<sup>22</sup> «In der Angst ist einem "unheimlich". Darin kommt zunächst die eigentümliche Unbestimmtheit dessen, wobei sich das Dasein in der Angst befindet, zum Ausdruck: das Nichts und Nirgends. Unheimlichkeit meint aber dabei zugleich das Nicht-zuhause-sein» (*Sein und Zeit*, 188). Cf. Was

La experiencia de la muerte en la angustia ontológica imprime a la existencia el aspecto de urgencia. Precisamente porque el hombre vive colgado sobre la nada que amenaza continuamente con tragárselo, cada momento puede ser el último, ha de ser vivido como tal. Una existencia que vive con la densidad que le confiere la presencia del final como el gran proyecto que sustenta todos los demás, recibe la connotación de «seria» (ernst). La existencia vivida en la seriedad que engendra la representación de la muerte futura es *auténtica* (eigentlich). Heidegger llama al momento de la angustia existencial que anticipa la muerte «ausgezeichneter Augenblick»: «instante excelso» en que el hombre es sacado de su despreocupación rutinaria y comienza a vivir como mismidad. Los que no tienen esa experiencia continúan ubicados en la dimensión de lo *inauténtico*: el sobrevivir cotidiano, con su ajeteo superficial, sin sustancia ni contenidos propios.

La anticipación de la muerte en la experiencia de la angustia divide, pues, el existir en dos dimensiones: autenticidad e inautenticidad. El sujeto de la existencia inauténtica es el anonimato de la masa, lo no-personal, el sujeto sin subjetividad propia. Heidegger expresa la esencia del fenómeno con el término «man» (se), «das Man» «el se». El lugar de su acontecer es la cotidianidad (Alltäglichkeit). La existencia inauténtica no vive desde sí ni para sí; copia sólo estúpidamente lo que enseñan otros; vive como «se» (man) vive, habla como «se» habla, repite lo que «se» dice. No habla, sino charla. Su hablar es un charlotear (Gerede). No se interesa realmente por la vida. Sólo quiere sensaciones. Vive de la curiosidad (Neugierde). En una palabra: es superficial y huera<sup>23</sup>.

La existencia auténtica que, ante la seriedad que le imprime

---

ist *Metaphysik*? En: *Wegmarken*. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1978, 111. Heidegger cita como predecesores de su interpretación de la angustia a San Agustín, Lutero y Kierkegaard, notando que éstos no la comprenden como fenómeno existencial, sino únicamente en su connotación religiosa. Pero la interpretación más profunda de la angustia la ofrece Jacob Böhme, que la ve no sólo como fenómeno existencial, sino como tifenfenómeno ontológico y la descubre, por tanto, en el corazón del ser. La interpretación fenomenológico-profunda de Böhme fue retomada en el romanticismo, primero, por Franz von Baader y, luego, por Schelling que la coloca como momento clave de las *Edades del Mundo* (*Die Weltalter*).

<sup>23</sup> Cf. *Sein und Zeit*, 167-170.

me la presencia de la muerte, descubre y toma sobre sí (er-greift) con decisión (Entschlossenheit) la posibilidad propia de existir (Seinkönnen), acontece como «mismidad» (Selbst). En la dimensión de la mismidad todos los contenidos de la cotidianidad aparecen transformados con la luz de la autenticidad. El Dasein vive desde sí mismo y para sí mismo respondiendo con su estar-ahí concreto a la tarea epocal que le encomienda el ser. Por ello su obrar es responsable, su palabra habla, su ser es. Ese Dasein, iluminado desde dentro, es el sujeto de la verdadera historia<sup>24</sup>.

La analítica existencial de «Ser y Tiempo» sólo quería ser una preparación para formular la pregunta primera y última de la Filosofía: ¿Qué es el Ser? Descubre en el existir auténtico el Dasein a partir del cual (es decir: del carácter ek-sistencial de su ser-proyecto) esa pregunta puede ser respondida, porque desvela la esencia del acontecer ontológico: la temporalidad extática. La obra heideggeriana concluye, pues, anunciando una segunda parte («Tiempo y Ser», Zeit und Sein) que había de ofrecer un análisis del tiempo ontológico como el modo originario en que y desde el cual el ser «es»<sup>25</sup>.

#### D) Crítica de la Fenomenología heideggeriana

La anunciada segunda parte no fue nunca escrita. Heidegger confesó más tarde - tras su llamada «Kehre» (vuelta) - que no le fue posible. «El pensar fracasó», dice, porque el lenguaje metafísico en que se veía involucrado era inadecuado para la empresa. Había que superar los ámbitos de la subjetividad de que había partido y encontrar un nuevo pensar y un nuevo hablar. Era, pues, necesario replantear el problema abandonando el punto de partida y abriéndose a un pensamiento originario del ser: *Seinsdenken*<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Cf. *Sein und Zeit*, 267 ss.

<sup>25</sup> «Demnach muß eine ursprüngliche Zeitigungsweise der ekstatischen Zeitlichkeit selbst den ekstatischen Entwurf von Sein überhaupt ermöglichen. Wie ist dieser Zeitigungsmodus der Zeitlichkeit zu interpretieren? Führt ein Weg von der ursprünglichen Zeit zum Sinn des *Seins*? Offenbart sich die Zeit selbst als Horizont des *Seins*?» (*Sein und Zeit*, 437).

<sup>26</sup> «Versteht man den in "Sein und Zeit" genannten "Entwurf" als ein

La autointerpretación de un pensador es naturalmente de primer valor para comprender su obra. Pero no es vinculante para el desarrollo del pensamiento. Es la dinámica interna de éste, no la intención del autor lo que determina el camino a seguir.

La dinámica que obliga al siguiente paso en el desarrollo de la Fenomenología resulta de dos rasgos fundamentales de la primera obra heideggeriana: *la temporalidad y la ética ontológica*. Heidegger no captó adecuadamente la esencia de la primera y, por ello, dejó sin desarrollar, es más, renunció explícitamente a seguir considerando en el futuro la segunda. Considerémoslas brevemente.

a) *La temporalidad*. Heidegger ve el tiempo como el rasgo fundamental del Dasein, porque el tiempo es la esencia del ser. Ser es Tiempo y el Dasein, que revela el ser, es en su esencia temporalidad. Ciertamente. Pero se tiene una idea superficial de tiempo si se lo entiende, así lo hace Heidegger, como un movimiento rectilíneo hacia la muerte. Vista desde la profundidad de su constitución ontológica, la temporalidad de la finitud sucede en un movimiento procesual que se desarrolla como *caducidad*. La caducidad, como el modo ontológico en que sucede la temporalidad finita, no ha sido analizada todavía en la Historia

---

vorstellendes Setzen, dann nimmt man ihn als Leistung der Subjektivität und denkt ihn nicht so, wie das "Seinsverständnis" im Bereich der existenzialen Analytik des "In-der-Welt-seins" allein gedacht werden kann, nämlich als der ekstatische Bezug zur Lichtung des Seins. Der zureichende Nach- und Mit-vollzug dieses anderen, die Subjektivität verlassenden Denkens ist allerdings dadurch erschwert, daß bei der Veröffentlichung von "Sein und Zeit" der dritte Abschnitt des ersten Teiles zurückgehalten wurde (vgl. "Sein und Zeit", S. 39). Hier kehrt sich das Ganze um. Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam. Der Vortrag "Vom Wesen der Wahrheit", der 1930 gedacht und mitgeteilt, aber erst 1943 gedruckt wurde, gibt einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre von "Sein und Zeit" zu "Zeit und Sein". Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes von "Sein und Zeit", sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der "Sein und Zeit" erfahren ist, und zwar erfahren aus der Grunderfahrung der Seinsvergessenheit» (*Brief über den Humanismus*, En: *Wegmarken*. Frankfurt, Klostermann, 1978, 325).

de la Filosofía<sup>27</sup>. Fue mencionada, ya en los comienzos, por Heráclito, que intuyó su esencia en la experiencia del continuo devenir de las cosas («no se puede uno meter dos veces en el mismo río»); pero la intuición heraclitiana queda vacía si se excluye la que subyace al ser inamovible (el ser es, nada deviene) de Parménides. El fenómeno originario consiste precisamente en ambos: ser y no-ser al mismo tiempo. El ser es no-siendo. Ese fenómeno originario - que es cantado, como la experiencia humana más urgente en los mitos y poemas de los pueblos - no ha sido nunca pensada ontológicamente. Mas únicamente su análisis tifenfenomenológico puede desvelar adecuadamente qué es el ser y, consiguientemente, la esencia originaria del acontecer en que sucede el hombre.

b) *La ética ontológica*. «Ser y Tiempo» describe el salto ontológico de la existencia inauténtica (del «man») a la auténtica (del «Selbst»), es decir, de lo que es, pero no debe ser, a lo que no es fácticamente, pero debe ser. Lo que debe ser, es, aunque fácticamente no lo sea, lo ontológicamente verdadero. El Dasein, dice Heidegger, está, al principio y casi siempre (zunächst und zumeist), «caído» (verfallen). El proceso consiste en levantarse de esa caída a la dimensión de la autenticidad. Ese proceso tiene obviamente un carácter esencialmente «ético» ya que se trata de un proceso de «meliorización» esencial del existir. Al renunciar explícitamente a seguir en esa línea, pienso que Heidegger pierde de vista la intuición central - o, como él dice, la experiencia fundamental (Grunderfahrung) - de que surgió «Ser y Tiempo».

Entre las razones que indujeron a Heidegger a abandonar la dimensión ética, presente en su primera obra, fue ciertamente importante la repugnancia ante el pulular de escuelas y la avalancha de publicaciones éticas que hicieron de ésta una moda<sup>28</sup>. Pero esa situación no fue determinante. Decisiva fue el pa-

---

<sup>27</sup> Para la exposición amplia de este concepto Cf. SANCHEZ DE MURILLO J., *Der Geist der deutschen Romantik*. München, Verlag Dr. Fr. Pfeil, 1986.

<sup>28</sup> «Man mißtraut zwar schon lange den "-ismen". Aber der Markt des öffentlichen Meinens verlangt stets neue. Man ist immer wieder bereit, diesen Markt zu decken. Auch die Namen wie "Logik", "Ethik", "Physik" kommen erst auf, sobald das ursprüngliche Denken zu Ende geht» (*Brief über den Humanismus*. Loc. cit. 313-314). Heidegger objeta que se desvirtúan las posiciones poniéndoles etiquetas para el mercado. Pero él también califica su filosofar. Lo llama *Denken*. A los humanos no nos es posible hablar sin

vor ante la acusación de su propia experiencia. A Heidegger - sobre todo después de su actitud en favor del nazismo - le faltó el valor para mirarse a sí mismo y ver los abismos que se esconden en la naturaleza humana. ¿No fue su ceguera - por poco o mucho que durara - una estrepitosa «caída» en el oportunismo del «man» que sigue siempre la veleidad del triunfo de las modas? Errar es humano. Por eso, una filosofía *verdaderamente* humana debe ser capaz de reconocer la presencia de esta «verdad fundamental» (el «error y la equivocación» como lugar ontológico de nuestro existir) en el seno de sí misma. Es el miedo a sí mismo, la incapacidad de aceptar existencialmente su límite, lo que le impidió a él - lo mismo que a tantos otros filósofos - mirar de frente el rostro destapado del hombre y afrontar, aceptar y amar la contradicción humana.

Los abismos de iniquidad que invaden la creación con la aparición del hombre, surgen de una situación ontológica que, a pesar de ser tema documentado central de la historia humana, no ha sido todavía adecuadamente objeto de reflexión filosófica. El problema del mal ha sido estudiado, es cierto, por pensadores que - como por ejemplo Baader, Schelling y Kierkegaard - se alimentan de las tradiciones místicas y religiosas. Pero, por no partir del fenómeno fundamental de la caducidad, permanecen en la dimensión antropológica que conduce necesariamente a una comprensión moral del problema. Mas la raíz del problema del mal no es moral, sino ontológica. Es la tendencia autodestructiva del ser, que aparece en el mundo humano con la trágica connotación de un obrar volitivo-negativo. En esa situación se encuentra también el filósofo. Si no se considera ese fundamento último del pensar, será éste, en el fondo, huero. Afirmo, pues: mientras el pensador no acepte que el desgaste ontológico y la correspondiente limitación gnoseológica radical que conlleva el fenómeno de la caducidad, le atañen también a él, continuará construyendo sistemas y soñando metafísicas que poco tienen que ver con el hombre real. El alarde de «debilidad» con que actualmente se suele presumir en los salones de la intelectualidad no es precisamente la actitud genuina. Al contrario: ese lloriqueo simulante prolonga, disfrazado con el traje de moda, la despreocupación de la filosofía occi-

---

denominar. ¿No sería el silencio la actitud más adecuada del hombre finito en presencia del misterio del ser?

dental por el tema central. Es necesario un pensamiento fuerte y valiente para des-cubrir, afrontar, aceptar y amar la desesperante limitación de la realidad humana.

Ese pensamiento fuerte y valiente es el que trata de consolidarse en estas reflexiones sobre «El desarrollo de la Fenomenología moderna». En ese sentido intento ahora dar forma a lo que apunta en la posición heideggeriana, anticipando el tema que trataré en el último capítulo de este estudio.

### 3. EN CAMINO HACIA UN NUEVO PENSAR

Con Heidegger la filosofía vuelve al umbral de su intento primigenio: «¡Conócete a ti mismo!». Pero no logra, como tampoco se logró entonces, penetrar en el recinto en que al hombre le es posible soportar verse al desnudo. Ese paso decisivo es posible en una nueva dimensión del pensar en que se busca la identidad originaria. El hombre consigue la identidad que le impone su finitud cuando acepta y ama las limitaciones de su condición.

Nace esta dimensión de una experiencia que llamo *experiencia originaria*. Esbozo esquemáticamente sus pilares.

#### A) Formas fundamentales de la experiencia finita

Ciencia y filosofía se fundan en la experiencia. Pero experiencia no es un concepto unívoco. Distingo tres formas de experiencia que engendran formas correspondientes de ciencia y filosofía: empírica, fundamental y originaria.

a) Entiendo por *experiencia empírica* un modo de encuentro con la realidad cuya característica principal es la *calculabilidad*. Tiene por objeto al ente en cuanto puede ser medido o pesado, deducido, contado. Es la dimensión de lo provisible y manejable.

El *mundo* de esta experiencia se estructura conforme al espíritu de la calculabilidad. Su instrumento de expresión es el *número*. Los objetos son traducidos en términos numéricos, aunque se trate de realidades cuya esencia consista en no ser numerables. De ahí que, por ejemplo, la psicología, la socio-

logía y la pedagogía den cada vez mayor importancia a la estadística. También se mueven en esta dimensión la filosofía y la teología cuando consideran su objeto en el horizonte de lo previsible manejable. De ese modo se constituyen la filosofía pragmática, la teología práctica. La experiencia empírica es fundamento de un modo de ciencia y filosofía que tienen su necesidad y sus propias leyes. Permanecen en su verdad mientras no se absolutizan.

En base a la clasificación de lo previsible manejable los fenómenos son subsumidos en esquemas categoriales que permiten la aplicación de las leyes generales obtenidas por deducción o inducción.

Aquí vale: sólo hay ciencia de lo universal demostrable y comunicable. Lo individual es objeto del saber científico sólo en cuanto puede ser encasillado en el esquema categorial. El encasillamiento pretende reducir lo individual al saber universal. El encasillamiento *reduce* en el doble sentido de la palabra: *reconduce* lo individual a lo universal *recortándolo*. El encasillamiento reduccionista es la forma de pensar de las ciencias que se basan en la experiencia empírica. Queda por definición fuera de consideración lo *específico* de la individualidad, la imprevisibilidad del acontecimiento, la inconmensurabilidad del misterio.

b) La *experiencia fundamental* abre una nueva dimensión, que no concierne ni a lo concreto manejable ni a lo universal deducible. Se trata de la fuente de que nace la empiricidad de lo empírico, la concreción de lo concreto, la universalidad de lo universal. Es el área de *lo humano*, cuya esencia se desarrolla como *historia individual y colectiva*. No son éstas idénticas, aunque están íntimamente relacionadas entre sí. La historia se desarrolla en épocas. La época determina el modo de subjetividad de los individuos que, a su vez, configura la época. La forma de esta relación no puede ser ni prevista a priori ni demostrada causalísticamente a posteriori. Pero puede ser *explicada* partiendo de la *experiencia epocal* de que nacen.

Entiendo por *experiencia fundamental* el modo específico de autoestructuración de la realidad que se plasma en la manera de ser epocal e individual. La llamo *experiencia fundamental* porque pone el fundamento ontológico del proceso histórico.

Todo hombre tiene una *experiencia fundamental*, la mayoría de las veces oculta a él mismo, que permite explicar los momentos de su proceso vital. Realizarse como persona es vivir

partiendo de esa experiencia fundamental, profundizándola, corrigiéndola, desarrollándola. Una persona sólo puede ser comprendida adecuadamente a partir de su experiencia fundamental. Lo mismo vale para los fenómenos históricos. La especificidad del espíritu de una época se explica a partir de su experiencia fundamental. Captando, por ejemplo, la experiencia fundamental de la Edad Media (el mundo como «orden») aparecen todos los fenómenos en que se expresa el espíritu de esa época - incluida la «Summa», como bien se llamaban entonces los tratados teológicos - iluminados desde la «lógica» interna que los relaciona indisolublemente entre sí. Cuando, en lugar de «orden», la experiencia fundamental se llama «historia», nacerá el espíritu de la época (siglo XIX) cuyas manifestaciones características son el evolucionismo, el historicismo, el idealismo alemán, el romanticismo. Los intérpretes discreparán en la valoración de estas manifestaciones, pero queda en pie que se trata de la autoestructuración de un mismo espíritu epocal. Nuestra época nace, a su vez, de otra experiencia fundamental: la técnica. Hace ésta comprensibles todas las manifestaciones de este espíritu, desde el oportunismo materialista, pasando por el fenómeno positivo de la comunicación, hasta la postmodernidad.

El «modo de vida» que nace de la experiencia fundamental del ser como «historia» no es ni más «verdadera» ni más «falsa» que la de la Edad Media o la de la era técnica. Son realizaciones distintas de posibilidades del ser cuya profundidad abismal toma forma en la concreción del espíritu epocal.

Este punto es difícil. Podría parecer que afirmamos, al menos implícitamente, que el ser es esencialmente historia. Mas no es así. El ser aparece como «historia» en base a una experiencia fundamental determinada: la de la historicidad. Partiendo de otra experiencia se puede afirmar con la misma verdad: el ser *es*, nada cambia.

En base a ese concepto de experiencia se entiende la «verdad» de las filosofías fenomenológicas - desde Hegel hasta Heidegger - con sus distintas connotaciones. Hegel ilumina el desarrollo del proceso histórico como el sucederse de formas, cada vez más lúcidas, de autoorganización del espíritu que tiende a la cumbre del saber absoluto: la coincidencia del individuo con el todo. Heidegger, por el contrario, interpreta el proceso partiendo de los «Grundworte» (Palabras epocales). Significan éstos los distintos modos, indeducibles e inexplicables, en que

el ser «se da» y, «dándose», fundamenta las épocas de su acontecer histórico, despojando de esta manera el proceso de la connotación teleológica hegeliana. En el lugar de los conceptos hegelianos «devenir», «espíritu subjetivo», «espíritu objetivo», «espíritu absoluto», etc., Heidegger sitúa no *conceptos* que pretenden *com-prender* lo incomprendible<sup>29</sup>, sino «palabras»: acontecimiento (Ereignis), destino (Schickung). Pero a ambas concepciones subyace el presupuesto indiscutido de que el ser es esencialmente historia<sup>30</sup>.

En la misma línea se mueve la comprensión psicoanalítica de la vida individual. El descubrimiento del poder determinante de la *libido* fue ciertamente una revolución en la historia de la autocomprensión humana. Pero no es lo más importante de la posición freudiana. Decisivo - y al mismo tiempo fruto del espíritu de la época - es que la vida del individuo es una *historia* cuyo sentido se decide en determinadas experiencias de la in-

<sup>29</sup> «Begriff» (concepto) viene de *be-greifen* = agarrar, asir, aferrar.

<sup>30</sup> «Seinsgeschichte heißt Geschick von Sein, in welchen Schickungen sowohl das Schicken als auch das Es, das schickt, an sich halten mit der Bekundung ihrer selbst. An sich halten heißt griechisch Epoche. Daher die Rede von Epochen des Seinsgeschickes. Epoche meint hier nicht einen Zeitabschnitt im Geschehen, sondern den Grundzug des Schickens, das jeweilige An-sich-Halten seiner selbst zugunsten der Vernehmbarkeit der Gabe, d.h. des Seins im Hinblick auf die Begründung des Seienden» (*Zur Sache des Denkens*. Tübingen, Max Niemeyer, 1969, 9). La limitación de Heidegger se acentúa aún más por el hecho de que él considera historia propiamente dicha (*eigentlich*, diría él) sólo la historia de la filosofía, como si aquella se redujera no sólo al pensamiento, sino además al pensamiento occidental de los últimos tres mil años: «Wenn Platon das Sein als Idea und als Koinonia der Ideen vorstellt, Aristoteles als Energeia, Kant als Position, Hegel als den absoluten Begriff, Nietzsche als Willen zur Macht, dann sind dies nicht zufällig vorgebrachte Lehren, sondern Worte des Seins als Antworten auf einen Zuspruch, der in dem sich selber verbergenden Schicken, im "Es gibt Sein" spricht» (*ib.*). Pero la historia de la filosofía occidental no sólo es *una* época en el conjunto de la historia humana. Ahora se está cuestionando si no es la época humanamente más negativa, ya que de ella nace la amenaza actual de autodestrucción de la especie. En *Vom Wesen des Grundes* y, sobre todo, en *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger se acerca, por el contrario, a la dimensión tifenfenomenológica. «Der Mensch muß, bevor er spricht, erst vom Sein sich wieder ansprechen lassen auf die Gefahr, daß er unter diesem Anspruch wenig oder selten etwas zu sagen hat» (*Brief über den Humanismus*, Loc. cit. 358). La Tifenfenomenología dice más: El hombre es, en su esencia, eco creador de la palabra única. El hombre no habla. Es hablado. El hombre es tanto hablado en su hablar, como pensado en su pensar.

fancia. A partir de éstas la «lógica» de los comportamientos y del desarrollo del devenir individual es perfectamente explicable.

Las diferencias que separan las concepciones darwinianas, freudianas, hegelianas o heideggerianas no son - desde el punto de vista tifenfenomenológico - esenciales. Todas ellas representan modos de autoarticulación de un mismo espíritu: el que nace de la experiencia fundamental del ser como historicidad.

La dimensión que abre la experiencia fundamental es esencialmente diferente de la que se fundamenta en la experiencia empírica. Pero ésta, que tiene en sí misma la justificación de su propia verdad, anida en aquélla como el peligro de su desviación. Puesto que la dimensión de lo fundamental trata de *explicar* (no de demostrar) los fenómenos epocales e individuales, tiene que «captar» lo específico de los mismos. Por ello necesita establecer paradigmas de comprensión y recae, imperceptiblemente, en el modo de pensar empírico<sup>31</sup>.

c) A diferencia de las anteriores, la *experiencia originaria* no es una experiencia localizable, sino experiencia de «aquello» que hace posible las otras formas de experiencia. Se abre aquí lo «indecible», de que surge todo decir. Se manifiesta lo incomprendible que fundamenta toda autocomprensión. No es lo que - en la concepción heideggeriana - «acontece» en los «Grundworte». *Experiencia originaria* expresa lo que *es* en todas las épocas: el momento *pre*-histórico (o sub-histórico) de la historia, el soporte abismal que une (en lo Único inmutable) las épocas que diferencia la experiencia fundamental. Es lo que subyace a las dimensiones empírica y fundamental y que, por tanto, no puede ser visto ni desde ellas ni en ellas. La dimensión originaria no es ni estática ni dinámica, ni ahistórica ni histórica. Es la fuente de que manan lo estático y lo dinámico, lo histórico y lo ahistórico.

Llamo al intento de sacar a la luz la dimensión originaria, fuente de la vida del ser, *Tifenfenomenología*. No sustituye ésta a

---

<sup>31</sup> Cf. JASPERS K., *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919. Véase la reseña de Heidegger *Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen»*, escrita en 1919-1921. Apareció por primera vez en *Karl Jaspers in der Diskussion*. Hrsg. Hans Sahner. R. Piper & Co. Verlag. München 1973, 70-100. Se encuentra también en la segunda edición de Wegmarken, 1-45.

la comprensión de la realidad y al modo de ciencia correspondiente a las dimensiones empírica y fundamental que tienen su necesidad y su verdad ineludibles. Pero crea una actitud pre-conceptual y precategorial, que transforma radicalmente la relación del hombre con la historia, con el mundo y consigo mismo.

En ese proceso de transformación tiene una importancia capital el descubrimiento de la unicidad de la individualidad, hecho por Kierkegaard que apuntó decididamente, desde el seno de la época de la historicidad, a la urgencia del desvelamiento de la dimensión originaria.

El papel de Kierkegaard aparece en su importancia si se considera que el descubrimiento de la unicidad de la individualidad se realiza en el proceso de los «estadios de la existencia» que conduce desde el estadio «estético» (nivel de lo sensible, representado en la figura de Don Juan), pasando por el «ético» (nivel de lo moral, representado por la filosofía kantiana) y el «religioso» (nivel de la paradoja de la existencia, representado por Abrahán), hasta el estadio de «la fe cristiana» en que el individuo se encuentra en relación inmediata con el Absoluto. Aquí el pensador danés barrunta el punto de conexión entre tiempo y eternidad, la dimensión originaria que no es, como queda dicho, ni histórica ni ahistórica, sino «anterior» a esta distinción. Kierkegaard se acercó a ella, pero no pudo verla como tal, porque - involucrado, por su situación epocal, en una actitud antagonista con el idealismo alemán - quedó él mismo presa del antagonismo que sólo puede pensar el individuo en su momento de oposición al todo. Mas en la dimensión originaria el individuo no es lo opuesto a la totalidad, como tampoco el tiempo es lo contrario a la eternidad, sino el lugar en que ésta se constituye.

El fenómeno originario es el *tiempo*. No hay ningún fenómeno que haya sido tantas veces objeto de reflexión filosófica. Pero no ha sido nunca pensado consecuentemente en su carácter propio de finitud. *La temporalidad finita sucede como caducidad.*

## B) La caducidad: esencia de la temporalidad

El ser no es, originariamente, historia, sino tiempo. El tiempo puede ser finito o infinito. La historia es un modo

específico de aparición de la temporalidad finita.

Si el tiempo es la esencia del ser, entonces las cosas son puro movimiento temporal. Las cosas no están en el tiempo, ni el tiempo en las cosas. Las cosas no nacen del tiempo, ni el tiempo de las cosas. El tiempo es la materia prima de las cosas. Son éstas tiempo coagulado y fluyente a la vez. Ver las cosas como tiempo vivo es verlas como tifenfenómenos. Son puro des-arrollo de la temporalidad finita que va abriendo su camino, recreándose a sí misma, replegándose en sí misma. El tiempo es el proceso de nacimiento, de recreación y sufrimiento, de consolidación y repliegue de los fenómenos en el abismo insondable de que surgen, que ellos son y revelan ocultándolo.

Surgen las cosas de un fondo abismal que, desde el ahora repetitivo y siempre nuevo, va abriendo la posibilidad de recreación imprevisible de lo que siempre fue. Lo que siempre fue, es lo que es. Llamo a «lo que es» *tiempo tifenfenomenológico*. Es éste «antes» de la escisión en presente, pasado y futuro, porque significa lo que en el pasado es, lo que en el presente será y lo que en el futuro fue.

El tiempo tifenfenomenológico no es la Nada. Es nada. Esta nada es «algo». El «algo» de esta nada es lo inaferrable, incomprendible de la autodestrucción creadora del puro pasar: *caducidad (Vergänglichkeit)*.

Entiendo por caducidad el modo de aparición del tiempo tifenfenomenológico, cuya esencia consiste en su puro pasar: ser no-siendo, vivir muriendo, engendrar autodestruyéndose. Y a la inversa: no-ser siendo, morir viviendo, consumirse engendrando. Nacimiento, vida, muerte etc., son formas en que se configura el movimiento tifenfenomenológico del puro pasar. Es éste - lo que nunca pasa - la esencia de todas las esencias, la substancia sin substancia.

Aparece ésta en «fases» que he llamado en alemán *Grundzeiten*. Son los momentos en que el puro pasar, surgiendo del abismo de sí mismo, se desarrolla para volver a sepultarse en sí. Los llamo en lengua española los «tiempos» del tiempo tifenfenomenológico.

Distingo cinco formas fundamentales de fases o «tiempos» de la temporalidad finita: apertura, subida, cima, descenso, tránsito<sup>32</sup>. En cada uno de estos «tiempos» aparecen los conte-

---

<sup>32</sup> «PSYCHOLOGE: Wieviele Grundzeiten kennst du? - PHILOSOPH: So viele

nidos vitales de la finitud (tiempo, vida, muerte, trabajo, amor, esperanza, libertad, juego, pasión, etc.) en modo ontológicamente singular. Son siempre los mismos contenidos ónticos, pero ontológicamente diversos.

Los «tiempos» del tiempo tienen su *analogía* en las fases de la vida humana: niñez, juventud, madurez, ancianidad, muerte. Podemos aclarar el pensamiento tifenfenomenológico ayudándonos de esa analogía. Si comparamos la niñez con la vejez, vemos que los contenidos se transforman. Por ejemplo: el tiempo de la niñez es lento, en la vejez corre veloz; ello cambia radicalmente el carácter de las dimensiones pasado, presente, futuro. El ejemplo es válido, si tenemos en cuenta que ambos - niñez y juventud - pasan por todas las fases de la temporalidad tifenfenomenológica. La niñez tiene su niñez, su juventud, su madurez, su vejez y su muerte. Una amistad, una conversación, el sueño: todo se desarrolla según esa ley fundamental de la temporalidad originaria.

La transformación de los contenidos vitales no es primariamente un fenómeno psicológico. Los «tiempos» del tiempo son el subsuelo ontológico, de que nace la tipología psicológica correspondiente. Mejor dicho: la forma específica de la temporalidad es la substancia de que se forman los contenidos - entre ellos la psicología - de cada fase. Cada «tiempo» tiene su psicología. Por eso no hay *una* psicología humana: existen las psicologías del proceso originario-temporal en que aparece el hombre. El origen de la psicología no es psicológico. Es tifenfenomenológico<sup>33</sup>.

De lo dicho se deduce que la ontología originaria aún no se ha escrito. La ontología tifenfenomenológica comprenderá las «ontologías» que los distintos «tiempos» fundamentan. Cada ontología tiene su forma propia de conocimiento, su ética, su sociología, su psicología. Lo que hasta ahora se ha considerado como ontología única es la descripción de uno de los «tiempos» del tiempo originario - generalmente el de «cima» - que se toma por el único real.

Pero ¿puede el tifenfenomenólogo salirse de su tiempo para

---

wie die Alten: Aufgang, Aufstieg, Spitze, Untergang, Tod oder Übergang. Jede Grundzeit enthält alle anderen, aber sie erscheinen jeweils in einer anderen *Färbung*» (*Über die Selbsterkenntnis des Menschen*, 24).

<sup>33</sup> Cf. *Ib.*, 7 ss.

describir los demás? Surge así también la vieja cuestión: ¿Puede alguien superar el ámbito de su subjetividad? Son dos preguntas distintas. A la primera respondo: Puesto que todos los fenómenos recorren los cinco «tiempos», el tifenfenomenólogo tiene la experiencia de todos ellos y puede describirlos. Pero corrijo esta afirmación respondiendo a a segunda pregunta: nadie puede saltar la barrera de su propia subjetividad. En la tifenfenomenología toma la finitud conciencia de sí misma y declara que todas las obras humanas, *incluida la presente*, son limitadas. Un ser finito sólo puede ofrecer la experiencia de una limitación. Esta evidencia es la fuente de que ha de beber la reforma del pensar.

El lema de la caducidad es: todo pasa<sup>34</sup>. Ser es pasar. Pero en su pasar el ser *es*. No-siendo se constituye. Parménides y Heráclito no son antinomias. Son los dos aspectos del mismo fenómeno. San Agustín apuntaba a esta problemática cuando preguntaba en las *Confesiones*: ¿Dónde están ahora mis vivencias? ¿Dónde está mi pasado? Respuesta: mi pasado está en mi presente, lo mismo que éste en mi futuro. Todo está en todos sitios, puesto que en todo vive la unidad originaria, aunque la finitud sólo pueda vivirlo en la experiencia de la limitación. Las categorías presente, pasado, futuro no tienen acceso al fenómeno originario. Mucho más cerca del tiempo tifenfenomenológico estaba San Agustín cuando confesaba: mientras no me lo preguntan, sé lo que es; pero cuando me lo preguntan, ya no lo sé. El tiempo originario no se puede «saber»; pero se puede «sentir» en la «*simpatía tifenfenomenológica*».

Los «tiempos» del proceso reposan, pues, sobre un tiempo abismal que he llamado en alemán *Tiefzeit*: el tiempo hondo, el pasado infinito del ser que revive, re-pitiéndose ininterrumpidamente en su puro pasar. Sólo conozco a un pensador que se ha acercado a esta última dimensión de la vida del ser: Jacob Böhme. La llama Ungrund: el fondo sin fondo que todo lo sustenta. Es la negación de sí mismo (Der Un-Grund: El Sin-Fon-

---

<sup>34</sup> Con gran sensibilidad y profundidad es pensado el fenómeno originario en la tradición poética española. Recordemos a Machado:

Todo pasa y todo queda  
pero lo nuestro es pasar  
pasar haciendo caminos  
caminos sobre la mar.

do), el fundamento que se destruye continuamente para que pueda vivir la vida<sup>35</sup>.

Entiendo «vida» no en sentido biológico ni vitalista, sino tifenfenomenológico. Como tal, el mundo que llamamos de «la materia inerte» no sólo es una forma de «vida» (modo de autopresencia constitutiva del ser), sino una forma fundamental al que el proceso tiende. Todo proceso acaba - pasando por la «muerte» que le otorga la definitividad - en «materia inerte»: eternización.

La muerte no es tifenfenomenológicamente un contenido de la vida junto a otros: es su principio (origo). Existe la vida porque nace ininterrumpidamente de la muerte tifenfenomenológica. La filosofía - desde los comienzos hasta hoy - ha tenido siempre un concepto fisicalista de muerte que se expresa inequívocamente también en el teleológico Sein-zum-Tode heideggeriano. Como tifenfenómeno, la muerte es el momento del tránsito en que el proceso se eterniza (encerrándose en su definitividad) y, al mismo tiempo, se autogenera abriéndose a lo imprevisible. La muerte tifenfenomenológica es, al mismo tiempo, sepulcro y cuna: la fuente de la vida.

¿Qué es Tiefzeit, el tiempo hondo, la cuna abismal del ser? Es la «memoria» intemporal de que todo nace y a que todo vuelve: la autopresencia de lo que siempre ha sido y, como tal, la fuente de lo que siempre es<sup>36</sup>. Y puesto que tiene ese doble carácter de crear matando, sólo vive la vida como el proceso de un continuo levantarse de su propia decadencia.

Ese fenómeno originario de la temporalidad finita quiere expresarse en el concepto de «pecado original». El concepto de «pecado» es (desde la perspectiva tifenfenomenológica, que no cuestiona la legitimidad de la teológica) aquí inadecuado, ya

---

<sup>35</sup> «SKEPTIKER: Wer vermöchte die Tiefzeit zu erfahren? - Philosoph: Derjenige, dem die Erfahrung der Brechung zufällt. Wem sich öfters der Boden bis in den letzten Grund bricht, dem öffnet sich die Tiefe» (*Über die Selbsterkenntnis des Menschen*, 29).

<sup>36</sup> El pensamiento aparece más claro si se tiene presente la palabra alemana para "memoria": *Gedächtnis*. Viene de *gedacht* (pensado), *das Gedachte* (lo pensado). *Gedächtnis* significaría: lo que está activamente presente como lo ya siempre sido porque de por siempre "pensado". Lo "pensado" es la forma más real del ser. Cf. SANCHEZ DE MURILLO J., *Die erste Philosophie der grossen Krisenzeit*. En: *prima philosophia* 3 (1990) 427-443, esp. 441 nota 19.

que no se trata de un acto moralmente calificable de la voluntad humana, sino de una situación originaria del ser. Pero esta situación ontológica implica a la voluntad humana y adquiere, por tanto, una connotación no moral sino ética. Más propio es, por ello, el concepto de «caída». El ser se encuentra originariamente en una situación de «caída» (decaída) y sólo puede vivir, por tanto, como proceso de levantamiento y autoregeneración.

El «tiempo tifenfenomenológico» no es ni sólo los «tiempos» fundamentales (Grundzeiten) ni sólo el tiempo hondo (Tiefzeit), sino ambos a la vez. La «memoria del ser» (Tiefzeit) sólo puede «recordarse» en el proceso de la temporalidad finita. La ontología originaria es, pues, descripción de este movimiento de regeneración: *Etica. La Tifenfenomenología es Etica ontológica*.

### C) La Etica ontológica

«La guerra es el padre de todas las cosas». Esta palabra del viejo Heráclito expresa la situación de la finitud caduca. Un ente que vive muriendo, desapareciendo, es en sí mismo tensión entre el ser y la nada. No se encuentra, como diría Shakespeare, ante la alternativa de ser o no ser. La tensión tifenfenomenológica hace que todo proceso vital tienda, desde el momento de su surgir, a la autodestrucción que obliga a la continua regeneración como única posibilidad de vida.

Ese fenómeno originario (Urphänomen) es el dato ontológico fundamental para comprender la realidad. Es ésta esencialmente dinamismo en lucha contra su propia autodestrucción. Ontología es, por tanto, descripción del proceso de continuo levantamiento y autoregeneración. En este sentido formulé, al publicar el primer trabajo sobre la Idea de la Tifenfenomenología, la tesis: *Ontología es sólo posible como Etica*<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> «Der Prozeß des Vergehens als Grundbewegung der Endlichkeit ist der eigentliche Prozeß, der alle anderen ermöglicht und durchdringt. Dies erzwingt die leitende These: *in der uns einzig bekannten Seinszeit ist Ontologie nur als Ethik*, d.h. als die unaufhörliche Bewegung der Wiederaufrichtung, möglich. Die vorliegende Untersuchung ist auf der Suche nach den Traditionen des onto-ethischen Denkens entstanden» (*Der Geist der deutschen Romantik*, 13).

La ontología tradicional es fundamentalmente estática, incluso cuando se denomina a sí misma dinámica o genética. Hegel, que ve en la negación el motor de la realidad y hace del «viernes santo especulativo» (spekulativer Karfreitag) el Santuario de su dialéctica, no capta la *identidad* del binomio muerte-vida, degeneración-regeneración. Por eso ve la historia como «el Gólgota del espíritu absoluto» (Schädelstätte des absoluten Geistes) que no tiene más función que preparar el advenimiento de su sistema. Tampoco Nietzsche logra ver la identidad. Eliminando el llamado «mundo sobrenatural», es decir uno de los polos de la realidad, deja al mundo «natural» reducido a la «voluntad de poder» que es un sucedáneo del polo reprimido para que la vida siga teniendo la capacidad de autosuperación. Pero es, en la concepción nietzscheana, la capacidad de una realidad mutilada que se ahoga en la sangre de su propia herida<sup>38</sup>.

Es necesario un vuelco (re-volución) del pensar (Umdenken) para descubrir en la tensión simultánea muerte=vida la fuente del dinamismo ontológico.

Dejando para más adelante la exposición detallada de este dinamismo y sus consecuencias para las diferentes disciplinas filosóficas (teoría del conocimiento, lógica, ética, filosofía del lenguaje) quiero apuntar aquí propedéuticamente a algunos fenómenos que pueden aclarar el pensamiento.

El *aburrimiento* puede aparecer a primera vista un fenómeno banal, indigno de ser considerado en una ontología. Pero sólo a primera vista. Considerado tifenfenomenológicamente nos abre las puertas de la situación ontológica originaria. Todo lo que hacemos está condenado desde su nacer a la tortura del aburrimiento que salta, unas veces brutal, otras subrepticamente, tarde o temprano a la superficie. Las cosas sólo nos interesan en el momento de su surgir, en el proceso de su hacerse, en el movimiento de su reconstrucción. Instaladas en su definitividad nos producen tedio. Están marcadas por el sello de la caducidad. Son sólo un pasar. Puesto que ser es pasar, lo que no pasa, agobia; no sirve para la vida más que como el recuerdo del movimiento que fueron. Necesitamos cambiar nuestras acti-

---

<sup>38</sup> Cf. HEIDEGGER M., *Nietzsche*. 2 Bände. 5. Auflage. Pfullingen, Neske Verlag, 1961.

vidades, reanimarlas continuamente, para que no nos ahoguen.

El contrafenómeno del aburrimiento es el interés de la *curiosidad*. No es idéntico a superficialidad. La curiosidad como tifenfenómeno significa: la vida originaria es un renacer continuo, siempre nueva y siempre vieja. Es la necesidad ontológica de volver al punto originario en que las cosas no son todavía, no están hechas y etiquetadas. Allí son el horizonte diáfano de su pura posibilidad.

El desgaste, que produce la caducidad, es un fenómeno ontológico que tiene su repercusión en todas las actividades humanas. Por ejemplo en el conocimiento. No conocemos las cosas de la misma manera cuando nos interesan que cuando nos aburren. El conocimiento humano no es neutral. El *interés* lo hace «vidente», el desinterés lo ciega. Interés viene de *interesse*: estar entre las cosas descubriendo el punto de su continuo nacer.

Como el conocimiento - que tomo sólo a título de ejemplo - hay una serie de tifenfenómenos que engendran nuestra vida y le dan su connotación ontológica correspondiente. El que la *envidia* ciega, no es un fenómeno primordialmente psicológico. Es un fenómeno ontológico que crea una psicología correspondiente. Nuestras facultades espirituales están esencialmente determinadas por tifenfenómenos que hasta ahora no han sido considerados por la ontología. Si la envidia ciega, el *aprecio* hace descubrir cualidades insospechadas. Pero la inversa también es cierta: el amor ciega, la antipatía hace descubrir aspectos que no puede ver el amor.

El hombre vive siempre en estados de ánimo: entusiasmo, desánimo, irritación, serenidad, amor, odio, aprecio, envidia, etc. La falta de ánimo es también un estado de ánimo: apatía, abulia. El conocer y el obrar humanos nacen siempre de un estado de ánimo<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> La expresión española "estado de ánimo" no traduce adecuadamente la palabra alemana "Stimmung" que subyace a mi reflexión. «SCHÜLER: Gilt dir die Stimmung als das entscheidende Erkenntnisphänomen? - PHILOSOPH: Stimmung ist die grundlegende Erkenntnisquelle des Menschen. Sie nennt: den Ausgang in einem Phänomen durch Hineingang in es. Nur gestimmt vermag der Geist zu verstehen. Die Stimmung wird von der *Landschaft* getragen, in welche sie hineingehört. Außerhalb ihrer Landschaft kann die Stimmung nicht entzündet werden, ebenso wie dieses Ereignis nur zu einem bestimmten Zeitpunkt und in einem bestimmten *Raum* möglich

No le es posible a la razón finita conocer las cosas en sí mismas. Las ve como le aparecen. Nos movemos, pues, dentro de la Fenomenología que, como he expuesto, parte del trascendentalismo kantiano. Pero - y aquí radica la diferencia esencial entre las Fenomenologías precedentes y la Tifenfenomenología - las cosas no aparecen a una conciencia imperturbable. No basta tampoco afirmar que el hombre no puede superar el ámbito de su subjetividad. El proceso cognoscitivo está determinado por tifenfenómenos que lo determinan ontológicamente. Las cosas no aparecen a una conciencia estática ni neutra. Los estados de ánimo fundamentales (*Grundstimmungen*) crean una forma de conciencia correspondiente que condiciona el modo de aparecer de los entes. Sacar a la luz ese conocer concreto del hombre real, movido por sus pasiones, es la tarea de la Tifenfenomenología. Apunta ésta a una reforma más radical que la llevada a cabo por la revolución copernicana de Kant. La *Crítica de la Razón pura* delimita las posibilidades de la razón, pero no considera ni que ésta es sólo una dimensión del hombre total, ni que esté movida por una vida subterránea que condiciona su capacidad de ver y de juzgar. Esa deficiencia domina correspondientemente la ética kantiana. Considera ésta ciertamente la «tendencia de la veleidad» (*Willkür der Neigung*), pero la opone a la voluntad que él cree capaz de identificarse por sí misma con el todo asumiendo el imperativo categórico<sup>40</sup>.

Pero la tendencia negativa no se opone desde fuera a la voluntad. Está dentro de ella, es ella misma en cuanto energía autodestructiva. Por eso la ética no puede reducirse a indicar el modo de decidirse por el bien. Es descripción de un trabajoso proceso de autoliberación y autoregeneración *sui generis*. La voluntad - que está siempre enmarcada en el conjunto de facultades del hombre integral, de su génesis histórico-biológica y de su entorno social - tiene que levantarse hacia el bien, pero no puede hacerlo ni por sí sola ni obligada. Necesita de ayuda, mas

---

ist. Die derart entzündete Stimmung wird entscheidend von der epochalen *Grundstimmung* geprägt. Die tiefste Grundlage unseres Verstehens ist die *Urstimmung*. Sie nennt die zwar naturgeschichtlich vermittelte, an sich jedoch unableitbare Art des individuellen Verstehens» (*Über die Selbsterkenntnis des Menschen*, 9-10).

<sup>40</sup> Cf. el desarrollo de esta problemática en SANCHEZ DE MURILLO J., *Fundamentelethik*. München, Verlag Dr. Fr. Pfeil, 1986, 39-55.

ha de ser, al mismo tiempo, libre. El proceso de liberación es *concreativo* y concierne al hombre entero. Apunta a la naturaleza de este proceso la noción bíblica de «Gracia», que indica la necesidad para el hombre de abrirse a un Tú trascendente que le ayude en el movimiento de transformación radical que conduce a la esfera de la rectitud. El tifenfenómeno decisivo de la ética ontológica es la *metanoia*. Sin ésta no hay posibilidad de vida humana auténtica ni de cambio social. Pero la *metanoia* ha de ser «provocada», trabajada y consumada en el espíritu y en el cuerpo donde aquél se somatiza. El proceso tifenfenomenológico es, pues, terapéutico-integral<sup>41</sup>.

No es posible al hombre finito ni conocer las cosas en sí mismas, ni obrar el bien por sí sólo, ni curarse a sí mismo. Se trata para él de descubrir *concreativamente* sus posibilidades positivas; elevarse de formas de conciencia destructivas a formas creativas. El conocimiento positivo de la realidad pasa por dos momentos: a) tomar conciencia de la negatividad radical en que nuestra temporalidad finita nos inmerge, b) liberación continua de esas negatividades.

Conocimiento y autoconocimiento, relaciones con los demás y con nosotros mismos etc. Todas las facultades humanas tienen que ser liberadas de su tendencia a hundirse en la negatividad que produce el desgaste de la caducidad. Pero esa liberación no le es posible al hombre abandonado a sí mismo. Tampoco le puede ser impuesta desde fuera. La paradoja tifenfenomenológica de una fuerza que obra en él, por tanto, es suya, pero sobre la que él no puede disponer a su antojo, por tanto no es su propiedad, expresa el fundamento fontal de la vida. La ayuda terapéutica consiste en despertar esa energía regeneradora que duerme en el hombre.

Experimentamos continuamente ese dinamismo esencial: en el trabajo, en las relaciones humanas, en la enfermedad, en el deporte, en la ciencia, en el arte. Tomemos como ejemplo el fenómeno de la inspiración. El artista produce una obra que es fruto de sus manos. Es por tanto suya. Pero él no puede realizarla cuando quiere. Ni siquiera puede comprenderla adecua-

---

<sup>41</sup> Sobre el aspecto terapéutico, cf. SANCHEZ DE MURILLO J., *Tiefenphänomenologie der menschlichen Gewalt*. En: *Edith Stein Jahrbuch*. Bd. 1, Würzburg 1995.

damente cuando está hecha, porque supera sus fuerzas puramente naturales. ¿Cómo pude hacer yo esto? pregunta, en momentos de clarividencia, sorprendido ante su propia creación. Respuesta: no fui *yo* el que las hice: *se* hizo conmigo. «Yo» fue un colaborador. La obra de arte no puede ser explicada racionalmente, porque es el fenómeno de la elevación creativa de todas las facultades humanas, incluida la razón. Ni la vida en sí ni los fenómenos fundamentales pueden ser explicados racionalmente. Tienen un carácter fundamental de misterio, de gratuidad, pero de una gratuidad que tiene que ser colaborada, trabajada, realizada. Nuestras obras están siempre marcadas con el sello misterioso de ser, al mismo tiempo, humanas y divinas. La Tifenfenomenología no pretende explicar el misterio, pero sí desea dejarse iluminar por él. Quiere comprender el proceso ontológico originario a su luz.

Para una exposición de esa ética ontológica la tradición filosófica no ofrece gran ayuda. En las filosofías de la existencia y en las doctrinas terapéuticas que se han acercado a ella, falta la consideración del fenómeno de gratuidad partiendo de la situación de negatividad, de autodesgaste y autodestrucción inherente a la finitud caduca. No sólo la vida humana, la realidad cósmica en su totalidad se encuentra bajo el signo de este destino. La tradición en que más claramente se ve la urgencia de liberación espíritu-corporal del hombre en el conjunto de su realidad cósmico-natural, sin perder de vista la amenaza de autodestrucción que nunca la abandona, es la mística.

La mística en su sentido originario (*myein* significa: «cerrar los ojos» concentrarse en lo único necesario) no es un fenómeno aislado en la historia humana, propio de algunos escogidos. Es el lugar en que se desvela la situación originaria del ser en lucha por su propia liberación. Encontramos ahí valiosas indicaciones para la elaboración de una antropología unitaria y total. Es ésta de gran actualidad y urgencia en un momento histórico en que la razón, decepcionada de sí misma tras la experiencia de lo inútil y peligroso de sus vuelos prometéticos multiseculares, se presenta en un estado de minusvaloración.

El hombre es razón. Pero la razón no es todo el hombre. Es necesario liberar lo auténticamente humano, recordando la situación real del hombre total, que incluye la educación de la razón hacia la aceptación de sus límites que son también su posibilidad. Esa posibilidad se realiza en el proceso de continua liberación. El hombre integral - espíritu y cuerpo, razón y senti-

miento - tiene que ser despojado de la imagen falsa, que ha tenido durante milenios de sí mismo, y reconducido a su origen: la caducidad de su temporalidad finita que se plasma en su limitación y en su situación de enfermedad radical, mas lleva también en el seno de su desgaste autodestructivo la fuente de su capacidad de autoregeneración.

La vida del hombre real es la historia de una enfermedad; un caminar ciego, buscando sentido y curación. No está nunca acabado. Su caminar es un doloroso proceso que asciende levantándose de sus retrocesos y caídas. No tiene nada seguro, todo se le escapa, se escapa a sí mismo. Vive muriendo. No sólo el hombre vive de esta suerte. Es la condición ontológica de todo lo que existe en el ámbito de lo creado. Surge en éste con el hombre un fenómeno ontológico nuevo. Su novedad consiste en hacer transparentes las leyes que impone la finitud caduca: Vivir es un dolor-placer procesual en el continuo autoregenerarse de un desgaste sin fin. Esa Onto-ética es un tema central de la Tifenfenomenología.