

Todo y nada. Consideraciones fenomenológicas en torno al tiempo

LUCY CARRILLO CASTILLO

*«What is your substance, where of are you made,
That millions of strange shadows on you tend?
Since every one hath, every one, one shade,
And you, but one, can every shadow lend.»*

W. SHAKESPEARE

RESUMEN

La reflexión fenomenológica nos remite a lo que en nosotros mismos está dispensado de tiempo, a lo que inexorablemente se resiste y se sustrae al tiempo y no cabe concebir en el horizonte del tiempo, porque es expresión de lo que en nosotros en su propia y peculiar temporalidad sustenta y hace posible tener conciencia del tiempo.

1. ¿POR QUÉ EXISTE ALGO EN LUGAR DE LA NADA?

Vivimos hundidos entre nuestras cosas, disponemos de ciertas cosas, organizamos las cosas y la vida se nos agota en la tarea de vérnoslas constantemente con las cosas. Pero lo que sean las cosas mismas, esto es, el sentido auténtico, el valor, la importancia intrínseca que las cosas tengan, es lo que en las cosas mismas reside como algo opaco para nuestra mirada ocupada con ellas, algo que las desborda y que constantemente pasamos por alto, a pesar de que, desde el fondo de las cosas, constantemente invoca nuestra mirada. Las más de las veces experimentamos qué son las cosas mismas cuando nos enfrentamos a obstáculos que vivimos como lo que tiene que ser vencido por nosotros, aunque las más de las veces terminemos nosotros mismos vencidos por ellos. En situaciones tales como el dolor, la enfermedad, los sufrimientos, la muerte –las llamadas por Jaspers *situaciones límite*–, las cosas se nos presen-

tan en su propio peso pesando sobre nosotros mismos. Comprendemos entonces que lo que sean las cosas mismas no se manifiesta en la brutalidad con que inexorablemente acontecen, que no se evidencia en la mera desnudez de su presencia, sino en el movimiento de nuestra propia reflexión, en el que únicamente puede esclarecerse su sentido. Desde esta perspectiva, la reflexión filosófica tiene el privilegio de acceder, ya no al sentido utilitario, afectivo, etc., de las cosas, sino a lo que funda el sentido mismo de las cosas como ese sentido, a aquello que las hace posibles y, por tanto, a aquello que constituye el origen de todo posible sentido de las cosas.

La filosofía es pensada como la búsqueda de un conocimiento decisivo, de aquello –dice la fenomenología– que pueda tenerse con legitimidad por evidente¹. La fenomenología, en particular, se plantea la tarea de reflexionar sobre lo que la evidencia tenga de vivencia de la verdad acerca de las cosas mismas: Esto es, la fenomenología busca comprender «el momento privilegiado en que se muestra la cosa misma, aquello de lo que se habla y de lo que no se puede dudar porque todo discurso remite a esa presencia»². En la medida en que para este fin la fenomenología no quiere admitir ningún supuesto, *todo* se convierte en problema sobre el que hay que reflexionar y *nada* dado puede ser aceptado sin más.

Este preguntar por *las cosas mismas*, por el modo en que cada cosa se nos da en la percepción repite lo que la gran tradición filosófica define como origen de la filosofía: La admiración, elevada hasta el grado de la perplejidad que todos experimentamos, si bien muchas veces de modo confuso y efímero: *asombro* ante el modo como se nos ofrece el mundo, *admiración* ante el hecho de nuestra propia experiencia del mundo y, en última instancia, *perplejidad* ante la enigmaticidad de nuestra propia existencia que es, que tenemos, pero que bien podría no ser. La cuestión es, pues, que supuesto que deba existir algo, esto es, el mundo y en él nosotros mismos, hay que poder dar razón de por qué debe existir así y no de otro modo, luego, lo que preguntamos es «¿por qué existe algo en lugar de la nada?»³.

Ateniéndonos a nuestro sano sentido común siempre podemos hablar de un aquí y un ahora de alguna cosa, de fijarla o, por así decir, de petrificarla con una mirada de Medusa, para captarla en la perspectiva en que se nos muestra y en la medida en que tiene que ver con nuestros asuntos. Podemos también des-

¹ «No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al *principio de todos los principios*: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por así decirlo en su realidad corpórea) en la “*intuición*”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da» (E. Husserl: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos. Madrid, F.C.E. (1985), p. 58. Citamos de ahora en adelante como **Ideas**. El **principio de todos los principios** exige, pues, que a toda intuición efectiva ha de reconocérsele la validez en tanto fuente legítima de conocimiento y que la intuición contiene toda especie de evidencia en la conciencia.

² Tran-Duc-Tao: *Fenomenología y materialismo dialéctico*. Trad. Raúl Sciarretta. Buenos Aires, Nueva Visión (1971), pp. 113s.

³ G. W. Leibniz: «Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en razón», en *Opúsculos filosóficos*. Trad. Manuel G. Morente. Madrid, Calpe, 1919, pp. 85-86.

plegar una mirada de Merlín y ver lo ahí presente en lo que antes fue o en sus posibilidades para captarlo en relación con nuestras propias expectativas y aspiraciones. Podemos incluso, en virtud de la fuerza de nuestra imaginación, pensar en posibilidades ficticias, imaginar irrealidades, tal como hacemos en situaciones de adversidad cuando imaginamos todas las soluciones más felices posibles, a pesar de ser conscientes de la inanidad de esos juegos imaginativos ante el peso doloroso de los hechos. Como quiera que sea, en nuestra vida práctica nuestra mirada vive dispersa y hundida entre sus apremios y quehaceros y por eso se satisface o se resigna a contar con verdades relativas y ocasionales respecto al mundo e incluso respecto a nosotros mismos. En nuestra vida cotidiana el mundo se abre ante nosotros y nosotros le acogemos de muy diversas maneras; sin embargo, en esa entrega nuestra a las cosas de nuestras vidas no hay espacio para la pregunta acerca de qué sean esas cosas mismas a las que nos abrimos, qué funda su sentido, en fin, qué somos nosotros mismos que de este modo nos entregamos y afanamos entre las cosas.

Por otra parte, en el nivel de comprensión del mundo que la humanidad ha alcanzado hasta ahora mediante las ciencias, y como consecuencia de que éstas se hayan diversificado hasta tal grado que podríamos decir que no hay ninguna cosa en el mundo que no sea objeto de investigación y de una investigación que la tenga por objeto, además, desde incontables perspectivas, se sabe que siempre quedará mucho por descubrir, puesto que cada nuevo descubrimiento plantea nuevos problemas, de tal suerte que sabemos que la explicación del mundo está llamada a ser una tarea siempre inacabada. De todos modos, puede decirse que contamos con un conocimiento amplísimo del mundo del cual bien podemos esperar todavía inmensos progresos. ¿Por qué, entonces, no nos satisfacen tampoco las respuestas de la ciencia? La fenomenología daría a esta pregunta una doble respuesta. En primer lugar, está nuestra admiración y nuestro asombro ante el hecho de que exista el mundo, lo cual implica de por sí el asombro ante el hecho de que existamos nosotros mismos dentro de él; ésto se ve acentuado por las restricciones y limitaciones inmensas de las formas propias de la explicación científica: no pudiendo transgredir los límites de su legitimidad, su tarea no puede consistir en otra cosa que en la reducción de la propia experiencia a leyes científicas, y no puede, entonces, desentrañar aquello que constituye a las cosas mismas como tales. En segundo lugar, en consecuencia, permanece la búsqueda de significación y sentido: no se trata solamente de que estemos, por así decir, atrapados en el mundo; además, el mundo nos interesa profundamente, y la fascinación que ejerce sobre nosotros es lo que aviva y alimenta nuestro deseo de saber, de comprender. En esto se funda la pregunta «¿por qué existe algo en lugar de la nada?».

Si ese *algo* por el cual preguntamos es lo que tenemos por conocido positivamente –ya sea mediante nuestro propio sentido común respecto a las cosas, ya sea por los resultados de las ciencias–, con ello no pensamos en otra cosa que en *todo* cuanto es. Pero en *todo* cuanto es no encontramos ninguna explicación, ninguna señal de lo que es en verdad ni de la razón por la cual es. Luego, ese algo

cognoscible –el mundo mismo en su totalidad en tanto ese indeterminado horizonte de nuestra experiencia cotidiana y de investigación científica–, no puede contener la respuesta a la pregunta por el fundamento mismo de la experiencia. Hay que retroceder entonces hasta los fundamentos mismos de la propia cognoscibilidad. Es decir, a lo que hace posible que para nosotros haya algo así como los fenómenos de los cuales nos da cuenta la ciencia. La pregunta «¿por qué existe algo en lugar de la nada?» se orienta hacia la necesidad de abrirnos camino hacia el conocimiento y la comprensión de aquello que más allá de los fenómenos constituye el fundamento y la verdadera esencia de los fenómenos. Este, digamos, *desdoblamiento de la mirada*, este convertirse en *mirada reflexiva* es lo que permitirá a la mirada deshacerse, desprenderse de lo meramente dado para penetrarlo y yendo más allá de todo posible interés en lo dado, puede convertirse en *mirada desinteresada* capaz de mirar, por así decir, el reverso del espejo en el que se refleja lo meramente dado. El fundamento de las cosas sólo puede aparecer ante la mirada que reflexiona sobre su propio modo de mirar; cuando esta mirada se aparta de las cosas tal como se le presentan, si hace caso omiso de la mera presencia de las cosas, como si no contara más con ellas. Entonces, ese fundamento último sólo puede determinarse como *nihilidad* respecto a la positividad de su explicación fenoménica. La fenomenología, en este sentido, se propone como tarea pensar esta *nada* como aquello que tiene su propio carácter, precisamente, en carecer de toda determinación positiva. Así puede entenderse cómo la *nada* no es mero juego vacío de pensamiento, sino algo absolutamente ineludible en tanto en ella reside la posibilidad de *todo*.

Desde el horizonte de la *nada* que abre la reflexión fenomenológica se deshacen las cosas –incluidos nosotros mismos en nuestra facticidad– de la apariencia de lo obvio y positivo y se despierta a la perplejidad y al asombro que llevan a la pregunta por la esencia y el fundamento. La pregunta «¿por qué existe algo en lugar de la nada?» brota de la trascendencia del espíritu humano sobre las cosas dadas y también sobre sí mismo, hacia aquello que como lo otro frente a las meras cosas les subyace como su fundamento. La *nada*, entonces, apunta a lo que no puede actualizarse adecuadamente en lo positivo, o sea, señala al pensamiento la dirección hacia lo innominable, por delimitación negativa frente a lo conocido, hacia el fundamento último, respecto al cual podrá ganar en legitimidad el *todo* de la positividad de las cosas que ahora, desde aquí, están puestas entre paréntesis. Con esto quiere decirse que no es que se les niegue a las cosas la existencia que tienen, más bien, ponerlas entre paréntesis significa preguntar por esa su existencia. Y este preguntar exige, por así decir, que retrocedamos desde ese constante estar hundidos entre las cosas para poder ver precisamente cómo es que se nos dan y se nos muestran las cosas mismas, cómo es que el mundo es mundo para nosotros.

Si admitimos que la fenomenología nos instala en el horizonte de la pregunta «¿por qué hay entes y no más bien nada?», también admitimos que esta pregunta abarca a todas las cosas y hechos, inclusive a nosotros mismos, los que interrogamos, y al hecho mismo de interrogar, sin dejar por fuera ninguna cosa ni acontecimiento. Preguntar por lo que constituye la esencia de nuestra

experiencia viviente del mundo es expresar la extrañeza abismal que comprende *todo* cotejándolo con la *nada*⁴.

Ahora bien, si lo que tenemos por *todo* lo que se nos da positivamente está bajo la ley del tiempo⁵, la *nada* que funda y sostiene ese todo no puede ser ni estar en el *orden del tiempo*. Supratemporal, extratemporal o atemporal, aquello que hace posible en cada caso que haya mundo, que es garantía de unidad interior del mundo, que constituye la esencia de nuestra mirada en y sobre el mundo no puede comprenderse desde el orden del tiempo del mundo. Por eso también podemos decir que al preguntar «¿por qué existe algo en lugar de la nada?» instalamos nuestra mirada en la reflexión, con lo cual el orden objetivo del tiempo deja de interesarle: Interesada en sí misma, nuestra reflexión se desinteresa del mundo; es decir, se desconecta del orden del tiempo para poder fijar toda su atención en sí misma; así queda como anulado todo lo que hemos admitido como lo que es, haciéndolo desaparecer en una nada hasta no hallar, a través de la reflexión, el fundamento en el que está anclada la totalidad de las cosas, el mundo, su acontecer y su modo de aparecer para nosotros.

2. DEL HORIZONTE OSCURAMENTE CONSCIENTE DE REALIDAD INDETERMINADA

Este mundo con el que tenemos que ver cada día, a cada instante, es el horizonte que abarca y envuelve nuestra vida. Sencillamente contamos con el mundo y orientamos y fundamos en él nuestras preocupaciones, quehaceres y afectos, cualesquiera que ellos sean, aunque de modo explícito no nos preguntemos por él. Nuestros intereses prácticos están siempre orientados a las propias cosas del mundo y no al mundo como esa totalidad de las realidades que se pierde en un horizonte de horizontes oscuro, infinitamente determinable, el cual se nos muestra en perspectivas siempre distintas y cambiantes, desde diferentes «puntos de vista», por trozos⁶ y

⁴ Cfr. Eugen Fink: *Todo y Nada. Una introducción a la filosofía*. Trad. Norberto Álvaro Espinosa. Buenos Aires, Sudamericana (1964), p. 255.

⁵ «Lo que se constituye como ser objetivamente válido es, a fin de cuentas, el tiempo uno, objetivo, infinito en el que todas las cosas y acontecimientos, los cuerpos con sus características físicas, las almas con sus estados anímicos tienen sus determinados lugares en el tiempo, los cuales son determinables mediante el cronómetro» (E. Husserl: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Tübingen, Max Niemeyer, 1980, p. 6. Citamos de ahora en adelante como *Vorlesungen*).

⁶ «Por mi campo perceptivo con sus horizontes espaciales, estoy presente en mis inmediaciones, coexistiendo con todos los demás paisajes que se extienden más allá, y todas estas perspectivas forman conjuntamente una única ola temporal, un instante del mundo; por mi campo perceptivo con sus horizontes temporales, estoy presente en mi presente, en todo el pasado que lo ha precedido y en un futuro. Aunque, al mismo tiempo, esta ubicuidad no es efectiva, no es manifiestamente más que meramente intencional. El paisaje que tengo ante la mirada muy bien puede anunciarme la forma del que está oculto detrás de la colina, no lo hace sino en un cierto grado de indeterminación: aquí unos prados, allá, tal vez, unos bosques y, en todo caso, más allá del horizonte próximo, sólo sé que habrá o tierra o mar, más allá aún, mar libre o mar helado, todavía más allá, el medio terrestre o el aire y, en los confines de la atmósfera terrestre, sólo sé que hay algo en general que percibir...» (M. Merleau-Ponty: *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes. Barcelona, Península, 1975, pp. 344-345).

conforme a nuestros propios estados de ánimo. Pero, de todos modos, el mundo, como ese horizonte abarcador de todos los horizontes posibles sobre los cuales se nos dan las cosas, es horizonte dado antes que cualquier cosa en su respectivo horizonte, por lo que podemos decir que el mundo es el fundamento y comienzo donde únicamente las cosas pueden llegar a mostrárenos⁷. Sólo en el mundo tienen lugar las cosas y, por eso, sólo en el mundo ellas pueden tener algún sentido. Y, no obstante, ese mundo como tal mundo, es decir, como ese horizonte abarcador, en tanto totalidad, no nos viene dado por la percepción, por las cosas con las que tenemos que habérmolas.

En el mundo tenemos el ámbito en el cual surgen los tiempos de las estrellas, de los pueblos, de los hombres, de nosotros mismos con nuestras urgencias, intereses, caprichos e ilusiones. A diferencia de las cosas perceptibles, este mundo también perceptible es, en todo caso, sólo el horizonte de todos los modos de mostrárenos las cosas, el campo en el que acontece, por así decir, el juego cambiante de lo real y lo posible. Por eso, jamás podemos experimentar el mundo como experimentamos cualquier cosa mundana. Lo extraordinario y a la vez consternante del mundo reside precisamente aquí: esa unidad totalizante del mundo, eso abarcador en lo que nosotros mismos somos como una gota de agua en el mar, siempre apremiante, siempre presente, nunca se nos da efectivamente como se nos pueden dar las cosas con las que efectivamente contamos cada día, porque el mundo se resiste a una descripción y determinación en el mismo sentido en que toda descripción y explicación nos acercan las cosas y nos las hacen comprensibles.

En el mundo asistimos a toda generación y a toda decadencia de las cosas, en él podemos ver cómo aparecen o desaparecen las cosas, pero en él no vemos el aparecer o desaparecer mismos, en cuanto tales. El mundo se nos evidencia no meramente como lo abarcante, tal como una botella puede contener el vino, sino más bien como lo que regula y ordena las cosas como esas cosas y las relaciones de todas las cosas entre ellas mismas. El mundo se manifiesta como ese orden en el que únicamente pueden acontecer las cosas, tanto las más grandes como las más insignificantes. No se decide el destino de decenas de miles de seres humanos en una guerra, como tampoco cae un gorrión de una rama, sin que todo tenga su sustento en el propio mundo como disposición y orden de todo acontecer.

No puede haber nada individual, singular, aprehensible fuera del mundo o antes del mundo, porque sólo en el mundo puede serle asignado un lugar en el espacio y en el tiempo; porque en la actuación recíproca de espacio y tiempo, únicamente en ella, pueden aparecer las cosas como tales cosas. En espacio y tiempo nacen, surgen, crecen, se transforman, se corrompen todas las cosas designables como esas cosas que son susceptibles de dárenos en la percepción. Las cosas, pues, se extienden, se abren, se cierran, se ocultan a nuestra mirada en espacio y tiempo. Pero, nuestra mirada se extiende en el tiempo y aprehende las cosas, no sólo en lo que en un instante —su aquí y su ahora— muestran, sino que las capta en lo que fueron, en lo que pueden llegar a ser.

⁷ Cfr. *ibíd.*, p. 340.

Nuestra mirada va más allá de las cosas y las imagina, fantasea con ellas, sueña incluso con absurdas posibilidades. Las cosas aparecen ante nuestra mirada, además, impregnadas, penetradas por el temple de nuestro ánimo; no son descriptibles en términos meramente conceptuales, sino que nos son amables o repugnantes, deseables o indeseables, alegres o dolorosas.

Si reflexionamos, entonces, sobre el modo como éstas aparecen ante nosotros, podemos darnos cuenta de que siempre las percibimos desde una cierta perspectiva, lo cual nos invita a recorrerla con la mirada, a, por así decir, buscar perspectivas desde las cuales podamos acceder a otros de sus aspectos. Si pensamos en qué consiste nuestra percepción en nuestra vida cotidiana nos apercebimos de que siempre estamos determinados a imaginar y a completar lo que se nos da en escorzos, en trozos, y que cada nuevo aspecto percibido en la cosa es mera invitación al descubrimiento de otros tantos aspectos de esa cosa como nuestra atención y capacidad reflexiva puedan llegar a alcanzar, pero, a la vez, es constatación de que nunca nuestra consciente percepción alcanza en su plenitud a lo percibido.

Las cosas son siempre un «aún algo más». Lo último que podemos comprender de ellas es y será siempre lo penúltimo; cada nueva respuesta nos remitirá necesariamente a una nueva pregunta. Cuando se habla, entonces, de la trascendencia de las cosas se alude a ese su doble carácter: esa su presencia irrecusable y la ausencia perpetua en la que se atrinchera⁸. La mirada que trata de fijar ese algo individual le halla sumergido en un horizonte indeterminado de escorzos, los cuales se relacionan unos con otros extendiendo indefinidamente el horizonte sobre el que se muestra esa cosa individual de tal manera que lo que se abre ante la mirada es un horizonte totalizador y abarcador de horizontes oscuros e indeterminados.

Las cosas, pues, se ofrecen sólo en el horizonte del proceso de la percepción siempre abierto a nuevas posibilidades de descripción de lo dado en tanto dado. Este horizonte de percepción abierto no es otra cosa que el mundo⁹, el cual es, más propiamente, aquello que hace posible la mirada que percibe, la cual, por su parte, está siempre en una determinada situación. Esto significa

⁸ Cfr. *ibíd.*, p. 248.

⁹ «Tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo. Tengo conciencia de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento. Mediante la vista, el tacto, el oído, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distribución espacial, *para mí, simplemente ahí, "ahí delante"* en sentido literal o figurado, lo mismo si fijo la atención especialmente en ellas, ocupándome en considerarlas, pensarlas, sentirlas, quererlas o no ... Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente copresente y determinado (hasta cierto punto, al menos), está en parte cruzado, en parte rodeado por un *horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada*. Puedo lanzar hacia él rasgos de la mirada iluminadora de la atención con variable resultado. Representaciones primero oscuras, pero que se van avivando, acaban por destacar algo determinado, eslabonándose una cadena de semejantes representaciones; el círculo de lo determinado se ensancha más y más, y en casos tanto, que queda establecida la conexión con el campo de percepción actual, como cotorno central... El contorno indeterminado es, por lo demás, infinito. El nebuloso horizonte, nunca plenamente determinable, está necesariamente ahí» (*Ideas*, ed. cit., pp. 64-65).

que la reflexión que debía acceder a las cosas mismas no puede ser un retroceso hacia un ente individual, pues el mundo está presente siempre como horizonte oscuramente conciente de realidad indeterminada¹⁰ sobre el cual, desde el cual y por el cual únicamente pueden destacarse las cosas como cosas individuales, incluso nosotros mismos en tanto seres que nos afanamos por nuestras existencias en este mundo.

La pregunta por lo que sean las cosas mismas, ha llevado la reflexión al horizonte donde únicamente ellas como tales cosas se hacen perceptibles. Bien podemos hablar del horizonte fenomenal, porque las cosas como esas cosas que se nos muestran y ofrecen a la percepción son fenómenos para una conciencia que se apercibe de ellas. No queremos decir aquí que nos situemos en el lugar del sujeto que sale desde la isla de su conciencia hacia el mundo. Más bien, despertamos en el mundo experimentando nuestra existencia imbricada en él. Con esto nos instalamos decisivamente en el horizonte propio de la fenomenología. Ahora nuestra mirada reflexiva que ha tenido ante sí el modo como experimentamos el mundo en la actitud natural, se dirige hacia ella misma en la medida en que ella es quien se hace cargo del mundo. Propiamente hablando, sólo mediante la *autorreflexión* comienza la tarea de la filosofía en tanto fenomenología: es la propia presencia de la conciencia su propia garantía de verdad¹¹. Aquí se exige entonces una justificación *trascendental*.

3. NUESTRA MIRADA COMO PRINCIPIO ORIGINARIO DE TODO APARECER

La fenomenología tiene como punto de partida y como meta de sus análisis a la vida que experimenta el mundo. En este sentido, podemos hablar de un yo cuando hablamos de esa vida, de esa experiencia viviente del mundo. Ahora bien, lo correlativo a este yo es aquello que lo trasciende. Con esto se quiere decir que el mundo es lo trascendente al sujeto, que el mundo es para un sujeto, de tal modo que ni el mundo es un trozo del yo ni el yo es meramente un trozo de mundo¹².

¹⁰ Cfr. *ibíd.*, p. 65.

¹¹ «La realidad en sentido estricto, tanto de la cosa tomada en su singularidad como la del mundo entero, carece esencialmente (en nuestro sentido riguroso) de independencia ...en sentido absoluto no es, literalmente, nada, no tiene, literalmente, una esencia absoluta, tiene la esencia de algo que por principio es sólo intencional, sólo conciencia, algo representable que aparece por o para una conciencia» (*Ibíd.*, p. 115.)

¹² El «concepto de lo trascendental y su concepto correlativo, el de lo trascendente, tienen que sacarse exclusivamente de nuestra situación de meditadores filosóficos. A este respecto hay que observar lo siguiente: así como el yo reducido no es un trozo del mundo, de igual manera, a la inversa, ni el mundo, ni ningún objeto del mundo es un trozo de mi yo, ni se encuentra en la vida de mi conciencia como una parte integrante de ella, como complejo de datos de sensación o de actos. Al sentido propio de todo lo que forma parte del mundo es inherente esta *trascendencia*, aun cuando sólo reciba y pueda recibir el sentido entero que lo define, y con él su valor de realidad, de mi experiencia, de mi correspondiente representarme las cosas, pensar, valorar, hacer; también el eventual sentido de una realidad evidentemente válida, sentido que recibirá de mis propias evidencias, de mis actos para darle una fun-

Reflexionar sobre lo que hace mundo al mundo nos pone ante la evidencia de que sólo hay mundo para una mirada reflexiva que se pregunta por ese mundo. Alguien podría intentar objetar esto diciendo, por ejemplo, que la Vía Láctea brillaba ya hacía millones de años aun cuando ninguna mirada humana pudiese ver su luz y que, posiblemente, seguirá brillando cuando no exista ya ninguna mirada humana. Pero, ¿qué quiere decirse exactamente cuando se afirma que el universo con sus millones de galaxias y estrellas ha existido desde mucho antes que existiera una mirada humana que pudiera arrojarse en su contemplación e incluso, como decía Pascal, asombrarse y aterrorizarse ante el silencio de esos espacios infinitos? «Se quiere decir, por ejemplo, que la tierra salió de una nebulosa primitiva en la que las condiciones de vida no estaban aún reunidas. Ahora bien, cada uno de estos vocablos, lo mismo que cada una de las ecuaciones de la física, presupone nuestra experiencia precientífica del mundo, y esta referencia al mundo vivido contribuye a constituir su significación válida. Nada me hará comprender jamás lo que podría ser una nebulosa no vista por nadie. La nebulosa de Laplace no está tras de nosotros, en nuestro origen, está ante nosotros, en el mundo cultural»¹³. Descubrimos, pues, en nuestra mirada el principio originario de todo aparecer.

Preguntamos qué hace cosas a las cosas y nos encontramos con que lo que las funda como tales cosas es algo no cósmico, en el sentido de lo que se da meramente en la percepción. Que nuestra mirada sea el principio originario de todo aparecer alude a nuestra capacidad de ver, de abrirnos al mundo, a nuestra capacidad de comprender. Ciertamente, igual que las cosas, nuestra existencia tiene un comienzo y un fin; nacemos y perecemos, duramos un tiempo limitado. Estamos sometidos –igual que las cosas– al poder del tiempo que nos instala en el mundo y nos arranca del mundo; estamos determinados en el tiempo a nacer, crecer y envejecer, como también a desaparecer. Nuestra mirada, que se agosta en el vendaval del tiempo, condenada a volver al polvo de donde ha salido, es con su existencia en el mundo, sin embargo, una mirada presente que sostiene, reúne, ordena todas las cosas; mirada ante la cual únicamente pueden surgir y desaparecer todas las cosas.

A diferencia de la clásica filosofía trascendental, la fenomenología descubre y desvela aquello que constituye la finitud en tanto carácter esencial de esa conciencia que percibe. Ya no se puede hablar más de ese «yo trascendental» impersonal y ubicuo que, como tal, es mera actividad espontánea. Ya no se trata más aquí de la pregunta por las condiciones de posibilidad del mundo para ese «yo pienso» universal, desarraigado y arrancado del mundo. Más que la

damentación. Siendo inherente al sentido del mundo esta *trascendencia*, de un estar incluído, pero no como parte integrante, quiere decirse que el yo mismo, que lleva en sí un mundo como un sentido válido, y que este sentido presupone por su parte necesariamente, es *trascendental* en sentido fenomenológico, y los problemas filosóficos que brotan de esta correlación son problemas filosófico-trascendentales» (E. Husserl: *Meditaciones Metafísicas*. Trad. José Gaos-M. García-Baró. Madrid, F.C.E., 1985, p. 69).

¹³ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 440.

constitución de la objetividad del mundo o de la posibilidad de enunciar juicios de validez universal y necesaria sobre el mundo, lo que aquí se pretende es reflexionar sobre cómo es que hay un mundo para nosotros sobre el mundo vivido en nuestra «actitud natural»¹⁴. Pues la experiencia científica del mundo, para establecerse como lo que ella es, toma prestadas las estructuras de la experiencia cotidiana del mundo y al convertirlas en su modelo de reflexión general las vacía de todo contenido vital. Así, pues, la fenomenología sigue siendo filosofía trascendental¹⁵ en la medida en que pregunta por el modo como aparecen los fenómenos en la conciencia. Pero el «yo trascendental» aquí es una vida individual en su facticidad. El horizonte fenomenal, entonces, no tiene nada de universal y necesario; más bien, atado a la propia existencia, ese horizonte se abre siempre desde una perspectiva particular impregnada por una historia de una vida vivida, atravesada por prejuicios, creencias, anhelos, etc., que contribuyen en la conformación del modo como aparecen las cosas en cada experiencia vivida, si bien en esa experiencia vivida, las más de las veces, no tenemos conciencia explícita del modo como, en cierta medida, estamos determinados a abrirnos al mundo.

Luego, en la percepción de las cosas juega un papel fundamental esta, digamos, receptividad que bien podría contraponerse a la espontaneidad plena del sujeto trascendental kantiano. No obstante, no debemos confundir esta pasividad con la contrapartida que para estos efectos menciona Kant. No se trata de mera receptividad. Lo que se quiere mostrar con esta pasividad¹⁶, es ese carác-

¹⁴ Esta perspectiva tiene que ver con el problema que planteó Kant en los *Prolegómenos* en torno a lo que allí llamaba la diferencia entre «juicios de experiencia» y «juicios de percepción». Considerados estos últimos allí como juicios de valor meramente subjetivo, están caracterizados por la carga afectiva y situacional de quien juzga el mundo desde sus propias opiniones, creencias y prejuicios. Así, mientras Kant tiene que dejar de lado la reflexión sobre estos juicios subjetivos para preguntar por las condiciones de posibilidad de los juicios de validez universal y necesaria, Husserl parte precisamente de esta llamada por él *actitud natural*, en tanto que en ella se funda la experiencia viviente del mundo: «En la *reflexión natural* de la vida diaria ... nos hallamos en el terreno del mundo dado como real, como cuando en la vida diaria decimos "veo allí una casa" o "me acuerdo de haber oído esa melodía", etc. En la *reflexión fenomenológico-trascendental* salimos de este terreno por medio de la universal *epojé...* La experiencia así modificada consiste, podemos decir, en que nos fijamos en el cogito reducido trascendentalmente en el caso dado y lo describimos» (*Meditaciones Cartesianas*, ed. cit., pp. 80-81).

¹⁵ «Empleo la palabra "trascendental" en un sentido máximamente amplio para designar el motivo originario... que a través de *Descartes* da sentido a todas las filosofías modernas y que en todas ellas quiere, por así decirlo, llegar a sí mismo y configurarse como tarea auténtica y pura... Se trata del motivo de preguntar en retorno por la fuente última de todas las configuraciones cognitivas, de la autorreflexión del cognoscente y de la reflexión de su vida cognitiva en la que todas las configuraciones científicas que tienen validez para él ocurren teleológicamente, se conservan como adquisiciones y pasan a estar libremente disponibles. En el desarrollo radical de sus efectos y de su influencia es el motivo de una filosofía universal fundada puramente a partir de esa fuente, de una filosofía universal, por tanto, fundamentada en un sentido último. Esta fuente lleva como título "yo mismo" con toda mi vida cognitiva, efectiva y posible y, en fin, con mi vida concreta en general» (E. Husserl: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona, Crítica, 1991, pp. 102-103. Citamos de ahora en adelante como *Crisis*).

¹⁶ Esta **pasividad** de la subjetividad será el objeto de las reflexiones de Husserl en torno a la «sín-

ter perspectivístico de la percepción, es decir, el modo como la perceptibilidad está siempre puesta en una determinada situación histórica, social y cultural, pero, además, atravesada por el talante de un personal modo de mirar. En fin, que este retroceso hacia la subjetividad trascendental pretende y requiere que nos convirtamos en *espectadores desinteresados de nosotros mismos*.

4. DEL PERPETUO PRESENTE QUE FUNDA Y SOSTIENE AL MUNDO

Abordamos, pues, la cuestión acerca de cuál es la estructura fundamental de la experiencia viviente, del sujeto trascendental. Preguntamos ahora por la forma originaria que determina la totalidad de la vida trascendental y a cada uno de sus contenidos. La pregunta es, entonces, la pregunta por nosotros mismos. Cada uno de nosotros, como este yo que experimenta el mundo, es el sujeto de la experiencia del mundo; por eso preguntamos ahora por lo que constituye esta *nuestra mismidad*.

Toda experiencia es en cada caso una experiencia *mía... soy yo*, somos nosotros mismos, siempre e inexorablemente, quienes constantemente estamos haciendo nuestras propias experiencias del mundo. Esta mismidad es siempre un yo constante que perseverantemente experimenta el mundo. Este «yo», por su parte, se ofrece bajo la ley del tiempo. Todo cuanto acontece, acontece en el tiempo. Nuestra experiencia del mundo acontece por eso mismo en el tiempo. Y es ese tiempo lo que garantiza la unidad de nuestra experiencia que, como unidad de nuestra vida, es la historia efectiva de nuestra vida. Esa nuestra experiencia del mundo aparece como una corriente de vida, en la medida en que el mundo nos está previamente dado en una continuidad ininterrumpida. Porque lo que queremos comprender es esta corriente de conciencia retrocedemos todavía hacia lo que en nuestra mismidad la funda. Dicho de otra manera, yo, como el sujeto de mi experiencia del mundo, estoy

tesis pasiva» o «constitución originaria» que fueron expuestas por él en sus lecciones de Friburgo entre 1920 y 1926 y recogidas luego en el Volumen IX de la Husserliana bajo el título de *Analysen zur passiven Synthesis*. Tal como advierte la editora, si bien el tema mismo surge en el contexto de las lecciones sobre lógica, el sentido mismo que Husserl le da y subraya para esta expresión designaría lo que en la *Crítica kantiana* corresponde a la *Estética Trascendental* (Cfr. Husserliana IX, pp. XIV-XVI). En varios lugares se refiere Husserl a lo que Kant llama las «*síntesis de la imaginación*», e incluso se refiere a la «genialidad» de Kant en la exposición de las mismas en la primera versión de la *Deducción Trascendental*, es decir, en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (ibíd., p. 125). La *síntesis pasiva* alude, pues, al elemento estético trascendental en la constitución de la experiencia, es decir, al modo como se puede llegar a hablar de la *unidad del mundo* en tanto unidad *sintético-pasiva* del mundo (Cfr. ibíd., por ejemplo, párrafos 26-27, 30-31, 34-36): La *síntesis pasiva* se refiere al modo como en **lo puramente estético** somos a lo sumo el yo que sólo se da cuenta del mundo, esto es cómo la intencionalidad aperceptiva latente empieza a ponerse en juego. Aquí tiene lugar el auténtico concepto de receptividad (ibíd., p. 358). Se trata del yo que se comporta meramente dándose cuenta, considerando el mundo, abriéndose, por así decir, a lo que pasa en el mundo. En esta medida, «esta receptividad es el presupuesto fundante de la propia espontaneidad del yo» (Cfr. ibíd., Anexo IV).

dentro de mi propio horizonte de percepción. Lo que me es dado me afecta, es decir, que no está simplemente ahí ante mi mirada, sino que me toca, me hiere, me alivia o me consuela; está, por así decir, invocando constantemente mi atención. Lo vivido individualmente es sólo relevante en la medida en que es puesto a la luz por la reflexión. En la inmediatez nunca podemos salir de nosotros mismos y sólo conocemos a los demás desde los limitados intereses de nuestra interioridad. Por la reflexión salimos de nosotros mismos y llegamos a sentir que comprendemos a todos los demás.

Podríamos decir que permanentemente estamos hundidos entre las cosas y que si bien siempre estamos afirmando «yo digo», «yo hago», «yo creo», las más de las veces nunca nos preguntamos por el modo de ser de este yo que dice, que hace, que cree; casi nunca le convertimos en tema de reflexión; pues, aunque inevitablemente nos preguntemos incesantemente por nuestras expectativas, nuestros temores, nuestras ilusiones, lo hacemos de tal modo que esa reflexión sobre nuestra mismidad, en cierta medida, nos coloca frente a nosotros mismos como algo mundano entre las cosas del mundo, como alguien reconocible por otros, que con suerte o sin ella ha vivido y padecido o esperado y buscado en vano o no, que ha amado u odiado, dejado de hacer o realizado demasiado o demasiado poco; pero, en realidad, perdidos nosotros mismos entre los otros y nuestras cosas, cuando reflexionamos sobre nosotros mismos difícilmente, muy rara vez, comprendemos qué tan reconocibles somos para los otros, qué tanta o poca suerte hemos tenido, qué es lo poco o lo demasiado que hemos vivido o cuán valiosos han sido los motivos de nuestras alegrías o dolores. La reflexión fenomenológica quiere que la mirada de la conciencia se vuelva sobre sí misma, quiere levantar el velo que oculta al yo a sí mismo, revelar la vida concreta de la conciencia pura en su ser absoluto¹⁷. Ella quiere retroceder hasta tal punto, que todos nosotros, incluyendo nuestras diferencias generacionales, culturales, históricas y sociales, descubramos esa *mismidad* que todos compartimos.

Este yo, como unidad de la propia historia de mi vida y de mi experiencia del mundo, esto es, nuestro yo como experiencia fundante y viviente es el mismo yo, tal como señalábamos arriba, del que *confusa* u *oscuramente* somos concientes en cada uno de nuestros actos en nuestra vida práctica. Pero desde el horizonte espacio-temporal de nuestra experiencia del mundo no es posible decir nada acerca de este yo que permanece sustraído a cualquier determinación espacio-temporal. Nos quedamos, pues, con ese yo del que no podemos decir nada en relación con sus vínculos efectivos con el mundo. La reflexión,

¹⁷ «Así pues, al llevar consecuentemente a cabo la reducción fenomenológica, perdura para nosotros...la vida pura, abierta e infinita de la conciencia... De esta manera puede el yo que medita fenomenológicamente llegar a ser, no sólo en algunas particularidades, sino con *universalidad*, "espectador desinteresado" de sí mismo, y como incluido en esto, de toda objetividad que "exista" para él, y tal como exista para él. Paladínamente, puede decirse: yo, el yo en la actitud natural, soy también y siempre un yo trascendental, pero de ésto únicamente sé cuando llevo a cabo la reducción fenomenológica» (*Meditaciones Cartesianas*, ed. cit., p. 84).

no obstante, le aprehende como ese *ahora siempre presente* que continua e ininterrumpidamente sostiene el peso y responde del sentido de todas las vivencias.

La unidad de la experiencia, la continuidad de la vida se fundan, entonces, en este yo, pensado ahora como un *presente viviente*, fuente del tiempo en el que tiene lugar la experiencia del mundo y que por su parte nos es aprehensible, ya no en el tiempo objetivo, sino a través de la reflexión, en el tiempo fenomenológico¹⁸ en tanto flujo de la conciencia del tiempo inmanente¹⁹.

El yo, en tanto conciencia originaria es conciencia originaria del tiempo cuya esencia es el *devenir*, entendido este como temporalidad efectivamente vivida. Conciencia de nosotros mismos que transcurre ininterrumpidamente y que en cada instante vivido como un «ahora puntual» adquiere un nuevo modo de actualidad²⁰. Cada ahora puntual pasa continuamente hacia el pasado y guarda su significación y sentido en la medida en que de algún modo ha fundado la posibilidad del nuevo «ahora», de tal manera que cada nuevo ahora presente, sólo es ese ahora presente deviniendo siempre otro: En el presente viviente, en este yo en perpetuo movimiento, cada momento presente pasa inmediatamente a la memoria para hundirse progresivamente en el pasado, aunque en un pasado que es un todavía, en tanto que el porvenir, esto es, las expectativas, se actualizan en cada instante actual como un todavía no. De este modo, el yo permanece idéntico a sí mismo renovándose perpetuamente²¹, el yo es él mismo siempre siendo otro en cada instante.

La forma originaria de nuestra conciencia, esta temporalidad originaria, no

¹⁸ «Con la reducción fenomenológica ha perdido la conciencia no sólo su “vinculación” (lo que sin duda es una imagen) aperceptiva a la *realidad* material y su inserción, aunque sólo sea secundaria, en el espacio, sino también su inclusión en el tiempo cósmico. Aquel tiempo que es esencialmente inherente a la vivencia en cuanto tal, con sus modos de darse, el ahora, el antes, el después, y las modalidades determinadas por éstos, el simultáneamente, el sucesivamente, etc., no se puede medir ni por la posición del sol, ni con un reloj, ni por medio de nada físico, ni en general se puede medir» (*Ideas*, ed. cit., p. 191).

¹⁹ La relación entre la conciencia del tiempo y el tiempo mismo, podemos decir, es lo que constituye el eje central de las investigaciones de las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo* de 1905, publicadas por Heidegger en 1928 y reimpresas en Tubinga en 1980 en la edición que citamos anteriormente. Esta relación entre la conciencia del tiempo y el tiempo mismo, la entiende Husserl allí como la subsistente entre el tiempo de la experiencia del mundo y el tiempo inmanente del flujo de la conciencia (ibid., p. 3). La aparición y duración de las vivencias de la conciencia son objetos inmanentes que se perfilan en el flujo absoluto de la conciencia del tiempo, fluir de esta «subjetividad absoluta» que, por su lado, no es pensable tampoco como sucesión en el tiempo mismo (ibid., p. 63).

²⁰ «El Presente Viviente es el movimiento de la conciencia originaria que no está en el tiempo, pero que constituye el tiempo: es la *temporalidad temporalizante* siempre presente a sí misma y que siempre se renueva en una eternidad de vida. La conciencia que está *en el tiempo* se pierde constantemente a sí misma, mientras que los modos de temporalización del **presente viviente** representan un mantenimiento y una conquista perpetua de sí ...el Sí (mismo) permanece idéntico a sí mismo renovándose constantemente; es el mismo siendo siempre otro, en el flujo absoluto de un **eterno presente**» (*Tran-Duc-Tao. op. cit.*, pp. 123n).

²¹ Cfr. *Vorlesungen*, ed. cit., pp. 65-66.

puede comprenderse como mera sucesión en el tiempo, porque nuestro pasado y nuestro futuro están siempre aquí presentes en la totalidad de una presencia siempre actual. El yo es ese presente fluyente y viviente que no puede comprenderse propiamente como una explícita sucesión. Porque, además, este yo es en este sentido tiempo originario, lugar, por así decir, donde se constituye el tiempo, comprendido éste en el sentido usual, como esa sucesión de momentos determinables en el horizonte lineal de pasado-presente-futuro²².

Esto nos mueve a diferenciar, en primer lugar, la conciencia que tengo de mí mismo en la corriente de mis vivencias; en segundo lugar, la conciencia que tengo de mí mismo como sujeto trascendental que ha constituido y continúa constituyendo el horizonte espacio-temporal de toda experiencia del mundo y, finalmente, esta conciencia que tengo de mí mismo como fundamento originario de esa corriente de vivencias y de esa constitución de objetividad²³. Yo, como mi corriente de vivencias y como sujeto trascendental soy de forma originaria este *movimiento constante* en el que este presente viviente se renueva ininterrumpidamente²⁴. La reflexión sobre nuestra experiencia del mundo –la cual vivimos irreflexivamente en nuestros quehaceres cotidianos– es iluminada por la reflexión, de tal modo que descubrimos que somos nosotros mismos, igual que la hebra de un finísimo hilo, quienes damos unidad y sentido al mundo, y que es nuestra propia temporalidad la que hace mundo al mundo.

Es nuestra temporalidad la que en el transcurso de nuestras vidas hace la tarea de Penélope, tejiendo y destejiendo a voluntad los retazos del mundo que nos ha abierto nuestra mirada. Lo enigmático, lo inexplicable del mundo reside en la relación que subsiste entre el orden del tiempo en el que transcurre nuestra vida práctica y nuestra propia temporalidad, en tanto posibilidad de toda realidad nutrida y configurada por esta nuestra propia condición de estar necesariamente sometidos al poder devastador del tiempo y a la vez tener la posibilidad de inaugurar libremente nuevos tiempos en el mundo, aunque éstos no sobrepasen los estrechos límites de nuestra propia existencia. De todos modos, nuestra propia condición temporal no es ninguna fatalidad. Pues sabemos que el tiempo mismo es margen de juego para todas nuestras posibilidades.

²² Cfr. Gerd Brand: *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Den Haag, Martinus Nijhoff (1955), pp. 90 ss.

²³ «Una cosa es vivir, existir, pensar, y otra cosa es saber que se vive, que se existe, que se piensa. Y una tercera cosa aún, sería el saber acerca de la forma y de la estructura general de este vivir, pensar y existir. Sólo en la meditación sobre lo que en cada caso ocurre en el vivir, en el existir y en el pensar, se puede establecer lo que cada una de estas cosas es, como fenómeno. Mientras no sea fenómeno, no se la puede siquiera mencionar» (Gerhard Funke: *Fenomenología: ¿metafísica o método?* Trad. Mario Caimí. Caracas, Monte Ávila (1987), p. 54.

²⁴ «El yo es intemporal. Obviamente no tiene ningún sentido considerar al yo como algo temporal: El yo es supra-temporal, él es el polo de los modos de comportamiento del yo respecto a lo temporal, él es el sujeto que se comporta respecto a lo temporal» (*Manuscritos inéditos*, E. III2, p. 50, citados por Klaus Held: *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei E. Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, p. 117).

5. LA FENOMENOLOGÍA COMO AUTORREFLEXIÓN DE LA HUMANIDAD

Yo, que me encuentro a mí mismo en mi pasado, en mi presente y en mis expectativas de futuro, me encuentro, a la vez, en la corriente absoluta del tiempo que es también instante absoluto de este mi presente viviente y fluyente que sostiene y da sentido a mi pasado, a mi presente, a mi futuro. Así, por ejemplo, lo que llamamos nuestra vida profesional no es en realidad una circunstancia continua, indivisible y siempre la misma... Cada una de las vicisitudes de lo que llamamos una carrera profesional permite vislumbrar las infinitas posibilidades... Este yo originario, por así decir, sobrevive constantemente al cambio y perecimiento de todos los yos que yo soy en mi *facticidad*. Estar hundido entre las cosas y entregado a mis propias cosas, dispersa, disgrega mi propia subjetividad; es por eso que tiene sentido que digamos que *no somos los mismos* cuando nos extasiamos ante el mar, que cuando nos abrasa un amor, que cuando nos libramos con desgana a la rutina del trabajo. *Mi propio yo*, como este presente viviente, lleva en sí todo mi ser concebible en tanto que todo lo concebible es concebible de alguna manera únicamente en el tiempo. En este *presente viviente* vislumbro las incontables posibilidades de lo que fui, de lo que soy, de lo que seré; que yo soy uno y una infinidad de yos distintos a la vez; que mi *mismidad* se extiende, se multiplica y puedo apercibirme de mí mismo en la dignidad del *hombre libre* de las cadenas de su facticidad²⁵. De ahí que pueda decirse que ese sujeto trascendental de la fenomenología, esa experiencia viviente del mundo sea un yo «anónimo»²⁶, que es lo que somos los seres humanos en tanto estos seres humanos que somos, pero también, lo que cada uno de nosotros es en su más íntima interioridad.

La evidencia de lo que yo soy en mí mismo la tengo en esta efectiva con-

²⁵ «La razón indica precisamente aquello hacia lo que el hombre en tanto que hombre desea llegar en su más profunda intimidad, aquello que únicamente puede satisfacerlo, hacerlo “bienaventurado”... el ser-hombre es un ser-teleológico y un deber-ser y... puede comprender el *telos apodíctico* mediante la autocomprensión y... este conocimiento de la autocomprensión última no tiene otra configuración que la de la autocomprensión según principios aprióricos... la de la autocomprensión en la forma de filosofía» (*Crisis*, ed. cit., p. 283).

²⁶ Ya en las «Lecciones sobre la conciencia inmanente del tiempo» sostenía Husserl que hablar de la subjetividad absoluta en lo referente a su peculiar temporalidad se le planteaba por entonces como una constelación de problemas tales, que todavía «nos faltan los nombres para todo eso» (ed. cit., p.63). Uno de los rasgos con los que se podrá caracterizar esa temporalidad será el de su *anonimidad*. La subjetividad se constituye en su temporalidad constituyendo al tiempo mismo, de tal manera que sólo se la puede comprender como un permanecer en medio del fluir; pero como un permanecer idéntica a sí mismo en la medida en que ella misma está entregada a este fluir. Como un ahora que permanece es un ahora supratemporal, atemporal que, desde el punto de vista temporal, es un *ahora omnipresente* o un *ahora que no está en ninguna parte*. Esa *anonimidad* de la subjetividad en tanto presente viviente, en tanto nunc stans, expresa la irrealidad, la idealidad de lo que constituye el carácter más propio de su temporalidad. Aunque, a la vez, esa anonimidad expresa la propia paradoja de esa temporalidad que meramente podemos aquí mencionar: el yo no puede aprehenderse a sí mismo en la inmediatez de su operar porque fluyendo, cuando se aprehende, siendo él mismo, ya no es él. (Cfr. Klaus Held, *op. cit.*, pp. 95-137. También, cfr. Gerd Brand, *op. cit.*, pp. 61-74).

ciencia de mí como esta presencia vivida efectivamente que se renueva a cada instante. Este movimiento concede un privilegio absoluto a esta mi actualidad presente. Mi presente pasa continuamente a mi pasado y guarda su valor y su sentido en la medida en que concuerda y se conforma a este mi presente siempre abierto al futuro. Siendo yo ahora, soy un ahora *yo puedo*, donde tengo una relación vinculante y a la vez libre respecto a lo que de mí puedo hacer. En este *yo soy* actual en medio de este mi presente viviente tengo siempre ante mí mi yo será. Llevo conmigo mi pasado en lo que ahora soy, pero también mi futuro como horizonte de mis posibilidades. Ahora soy todavía lo que he devenido y lo que aún no he llegado a ser; pero en este «todavía no» hay un «ya» en el que yo me aprehendo continuamente en el modo como yo podría ser, que se determina en el modo en el que yo puedo llegar a ser. Este presente viviente mío, este yo viviente y fluyente es la posibilidad de mí mismo en tanto posibilidad abierta: *Yo soy libre*.

Esto significa que este yo originario no es simplemente, sino que al poder-ser, tiene-ser y quiere ser²⁷, que permanentemente excede sus determinaciones y permanece abierto a nuevas determinaciones de su ser. Nos determinamos ahora desde nuestras posibilidades futuras que crecen, de todos modos, desde lo que hemos ya sido, y esto que ya hemos sido, ahora presente, está determinado en su sentido y significado por nuestras expectativas de futuro²⁸. En este ahora actual de nuestro ser, somos libres tanto de nuestro pasado como del futuro. Del primero, porque abiertos siempre a posibilidades futuras, no estamos atados a nuestro pasado; del futuro, porque como tal no es todavía. En este presente viviente de nuestro ser actual nos sabemos libres en tanto que, en nuestro ser, sabemos de las más propias y auténticas posibilidades. Ciertamente, como un yo ya devenido, no elegido por nuestro ser y en esa medida, podríamos decir, como una fatalidad contradictoria, indigente y en mucho absurda; pero nos sabemos, precisamente en esta nuestra facticidad, porque miramos esta nuestra facticidad desde la idea de nuestro verdadero ser hacia la que no podemos menos que continuamente anhelar, buscar y aspirar.

Lo que sentimos de nuestro ser como lo más íntimo, lo sólo nuestro, absolutamente intransferible es, sin embargo, común a todos los hombres: lo que nos vemos obligados a guardar para nosotros mismos, aquello que la conversación no puede transmitir, esa cosa inefable que diferencia cualitativamente lo que cada uno ha sentido y que tiene que dejar en el umbral de las frases, eso, lo hace surgir la reflexión, exteriorizando el fondo, el sostén más íntimo del mundo que llamamos nuestra subjetividad y que sin la reflexión no comprenderíamos jamás, porque únicamente mediante la reflexión podemos vernos a nosotros mismos y ver al mundo con otros ojos, con otros innumerables ojos,

²⁷ Cfr. Gerd Brand, *op. cit.*, pp. 126ss.

²⁸ La fenomenología «da por resultado la autocomprensión última del hombre en tanto que responsable de su propio ser humano, de su *autocomprensión en tanto que ser que está llamado a una vida en la apodicticidad*» (*Crisis*, ed. cit., p. 283).

los innumerables universos que cada uno de todos nosotros ve, que cada uno de todos nosotros es.

Al retroceder desde el mundo en que está nuestra existencia instalada transcurriendo en irreflexiva complicidad con él, preguntamos por este mundo nuestro, no en lo que de él nos es familiar y acostumbrado, sino precisamente desde la perplejidad y el asombro de que sea. **¿Por qué es el mundo y no más bien nada?** La fenomenología es una invitación a aprender a ver de nuevo el mundo y, en esa misma medida, invitación a quien reflexiona a reconocer en él mismo únicamente a un miembro más de la humanidad.

Es nuestra mirada la que funda y sostiene al mundo en tanto experiencia que se constituye permanentemente en el tiempo a la vez que constituye el tiempo, de tal manera que nada decisivo, nada sentado de una vez por todas nos es posible decir acerca del destino de la humanidad y, por tanto, acerca del propio mundo²⁹. No es posible dar una respuesta, encontrar *la* respuesta para la pregunta «¿por qué existe algo en lugar de la nada?»: La pregunta por el mundo como la pregunta por nuestra propia mirada hacia él y hacia nosotros mismos está condenada a permanecer abierta. La fenomenología justifica y alcanza el más profundo sentido de este preguntar. La reflexión que busca la verdad más evidente se encuentra en el camino de un permanentemente renovado preguntar: tanta más verdad desvela la reflexión filosófica cuanto más se atiende a la fragilidad y caducidad que impone la historicidad a la verdad.

²⁹ «La filosofía ... es racionalidad que, redescubriendo siempre su insuficiente relatividad, es impulsada en el esfuerzo, en el deseo de conseguir luchando la racionalidad plena y verdadera. Pero finalmente descubre que esta racionalidad es una idea que reside en lo infinito y que *de facto* está necesariamente en el camino» (*Crisis*, ed. cit., p. 281).