

## Textos

### ¿QUÉ SE PROPONE LA FENOMENOLOGIA DE EDMUND HUSSERL?\*

EUGEN FINK

(Traducción del alemán por Raúl Iturrino Montes)

En lo que toca a su relación con la época, la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl se encuentra en una *situación paradójica*. Ya por cuatro décadas irradian de ella fuertes influencias a las que ninguno de los filósofos de este tiempo puede apenas sustraerse; una serie de pensadores señalados han encontrado allí impulso y salida. Una verdadera pleamar de interpretaciones, de críticas adversas y favorables, le ha pasado por encima; aún en la metodología de las ciencias positivas han obrado ciertos motivos de la filosofía husserliana. Todo ello atestigua el extraordinario poderío de esta filosofía en la historia espiritual.

Pero lo extraño y asombroso es que tal amplia "influencia" no se ha fundado en una real comprensión, sino en la atención a y apropiación de raciocinios periféricos. El juicio contemporáneo sobre la filosofía fenomenológica de Husserl malinterpreta casi totalmente su verdadero sentido. Se interpreta, admira y reprende a Husserl ora como un eidético y un lógico, ora como un gnoseólogo, ora como un ontólogo que le da la palabra a "las cosas mismas", ora como un "idealista". Con algo de violencia, es posible justificar cada una de tales interpretaciones con base en sus propios escritos. Todavía hoy se *desconoce* el sentido *propio* y *central* de la filosofía de Edmund Husserl.

La razón más profunda de ello no está en una deficiente disposición a la comprensión por parte de la época, sino en la esencia de la fenomenología misma. La apropiación de su verdadero sentido no puede verificarse dentro del horizonte de nuestra actitud natural ante el conocimiento. El acceso a la fenomenología requiere una *inversión* radical y profunda de nuestra exis-

---

\*Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie*, den Haag: Martinus Nijhoff, 1966; pp. 157-178. La presente publicación ha sido autorizada por Kluwer Academic Publishers, sucesores de Martinus Nijhoff.

tencia entera, un cambio en la constitución de nuestra vida que subyace a toda actitud pre-científica e inmediata ante el mundo y las cosas, así como también a toda actitud gnoseológica científica y filosófica en sentido tradicional. La idea fenomenológica de la filosofía no se hace visible elevando las direcciones de la investigación teórica seguidas ya por la vida o radicalizando problemas ya puestos en marcha, sino mediante un giro en la actitud fundamental permanente de la vida humana que determina toda dirección en la investigación teórica.

Casi sin excepción, las auto-interpretaciones de las grandes filosofías tienen en común el que se sienten a sí mismas determinadas por una profunda oposición con respecto a la actitud vital natural: como "despertar del sueño dogmático", como "el mundo al revés". La oposición al "sentido común" no es en modo alguno la misma en estos filosofemas, sino que, a partir de la idea de una filosofía *determinada*, adquiere en cada caso su sentido genuino. Por tanto, la fenomenología tampoco comparte con otras filosofías la transformación de toda la existencia necesariamente requerida para su comprensión.

Pero la situación paradójica de la filosofía fenomenología de Husserl se deja *simbolizar* por medio de la *alegoría de la caverna platónica*, no porque ella misma se un platonismo modernizado de alguna manera, sino porque Platón, desde el poder de la intuición mítica, dio con el gran símbolo visionario de todo filosofar. Por cierto, esta imagen manifiesta todo su poder de iluminación sólo en referencia a la filosofía *platónica*. Pero aplicada a la fenomenología en una libre reflexión, muestra un poder iluminador que aclara y alumbra mediante el símbolo.

En una caverna, en la que entra una luz crepuscular a través de una entrada estrecha y alta, hay unos hombres sujetos y atados hasta la inmovilidad, vueltos de espaldas a la entrada y a la luz, mirando hacia la pared de la caverna, sobre la cual se proyectan las sombras de sí mismos así como de cosas que se mueven allá afuera frente a la entrada de la caverna. Necesariamente, han de considerar que las sombras son las cosas realmente existentes, ya que jamás se han podido ver a sí mismos ni a las cosas que se mueven allí afuera. Todo su conocimiento es, por tanto, conocimiento sobre sombras; sus verdades, sobre sombras, sin que ninguno sepa nada sobre la condición de sombra como tal. Y como habrá entre estos hombres algunos que podrán precisar y conocer más rápidamente y mejor que los otros las sombras consideradas como lo que existe realmente, también dentro del conocimiento de sombras se dará la distinción entre un conocimiento ingenuo y uno más perfecto.

Para una interpretación fenomenológica, la caverna viene a ser la imagen de la *permanente situación del hombre en el mundo*. Siempre nos hallamos atados hasta la inmovilidad por la fascinación de una potente tradición de

“prejuicios” que nos mantienen de espaldas a lo realmente existente y nos vuelven hacia el mundo de las “sombras”, las de nosotros mismos y de las cosas. Pero “sombras” no significa tanto como lo irreal, lo propiamente no existente, sino antes bien lo que deriva el sentido de su ser de lo realmente existente, lo *configurado* por éste. Se conoce una sombra cuando se le comprende *como tal*, es decir, en referencia al ente que la proyecta.

Al único conocimiento que es posible tener en la permanente situación en el mundo no le es dable jamás tornarse en una aprehensión efectiva de las cosas que le son accesibles, pues justo nos mantenemos apartados de la dimensión desde la cual éstas podrán ser propiamente comprendidas. Dicho de modo más preciso: confundidos y cautivos en la “caverna” del mundo, abiertos sólo a lo mundanamente existente (“sombras”), existiendo nosotros mismos mundanamente, dirigiéndonos la palabra unos a otros como “sombras”, nos formamos una idea del conocimiento arraigada en el mundo. Potenciada, se vuelve la idea de una “ciencia” mundana, — pero semejante saber está, en su totalidad, en todos sus posibles perfeccionamientos, coartado y determinado de antemano por la actitud fundamental de la vida cognoscente, por su apartamiento del mundo de la luz que se encuentra fuera de la caverna. De ahí que no cobremos conciencia de este prejuicio (el cautiverio en la caverna) como coacción ni restricción; por el contrario, nos hallamos tan entregados al poder de esa actitud fundamental que determina de raíz nuestra existencia toda, que, incuestionadamente y como lo más profundamente comprensible de suyo, vale para nosotros el mundo entendido como la totalidad de los entes.

Ahora bien —así prosigue el símil platónico—, si a uno de estos prisioneros en la caverna le sucediese que se desenlazara de sus cadenas y pudiese moverse por cuenta propia, la consecuencia inmediata de ese movimiento desacostumbrado sería el dolor, de tal suerte que anhelaría retornar a la inmovilidad. Y si por fuerza se le arrastrase hasta la entrada de la caverna y allí se le hiciese partícipe de la vista de la luz solar, entonces, enceguecido al principio, no podría ver nada y volvería a desear la familiar penumbra de la caverna. Pero si, sujetado allí arriba y habiendo aprendido a ver gradualmente, habiendo realmente conocido su verdadero yo y las verdaderas cosas, se le devolviese a la caverna, sin duda vería de nuevo las sombras, pero entonces ya jamás las daría por las cosas verdaderas mismas ni su propia sombra por su “yo” verdadero, sino que comprenderá las sombras como tales por referencia a las cosas reales. No rechazará los conocimientos de los demás, sino que los comprenderá en su carácter de conocimientos de sombras. Sin embargo, los otros, aún sujetos, no lo comprenderán a él. Confundidos en la caverna, con una confianza ingenua en su conocimiento de las sombras, nada saben acerca de un inaccesible mundo de luz del verda-

dero ser y acogen con la más profunda desconfianza las noticias del desatado. Todos sus modos de comprensión y conceptos proceden enteramente de su conocimiento sobre sombras, las cuales consideran como lo realmente existente. ¿Cómo han de entender a aquél que les quiere mostrar la condición de sombra sin que ellos mismos puedan experimentar cosas reales en la luz y, así, proyectadoras de sombras? Y si éste tratase de liberarlos y, al hacerlo, provocarles dolorosos movimientos, bien podrán ponerse hostiles hacia él.

La violencia, la tensión y el esfuerzo de la ejecución del filosofar, simbolizados en este símil, determina también la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl. El “desencadenamiento” filosófico, la liberación del poder de la entrega ingenua al mundo, la salida de la intimidad con los entes, la cual siempre se nos mantiene oculta, en una palabra: la “epojé” fenomenológica, es todo lo menos que puede ser una acción intelectual opcional, “meramente” teórica, sino un automovimiento espiritual que *abarca a todo el hombre* y, en cuanto supone un ataque contra la “inmovilidad” mantenida en lo más profundo, el dolor de un derribamiento de raíz. Y cuando realmente se pone en marcha la liberación y el desencadenamiento espirituales de las cadenas de nuestra sujeción al mundo, esta libertad, alcanzada con tanta dificultad, aparentemente ha *perdido* sentido, pues tal parece que nos hemos librado del mundo sólo para encararnos a la *nada*, hemos desconectado la ciencia sobre el mundo, sólo para no conocer nada ahora. Más también aquí queda de manifiesto que lo único que ha ocurrido ha sido que nos encontramos enceguecidos por la claridad de posibilidades de conocimiento totalmente nuevas, que, si nos mantenemos firmes, alcanzamos un conocimiento efectivo de la *dimensión originaria* desde la cual resultan radicalmente aprehendidos los entes mundanos como las sombras de las cosas reales. El que filosofa fenomenológicamente tampoco ha de desechar los conocimientos alcanzados en la “actitud natural” prefenomenológica, en la permanente situación en el mundo de nuestra vida humana, sino que los refiere a la situación estrecha y prejuiciada en que han surgido y, así, los “relativiza”.

Pero él mismo permanece expuesto *necesariamente* a la mala interpretación en tanto se dirige filosofando a los demás. Todos los hábitos de pensamiento, los modos de entender, los conceptos y las palabras correspondientes están arraigados justamente en aquella actitud fundamental del conocimiento que, como prejuicio de principio (cautiverio en la caverna), es superada y sobrepasada por la filosofía fenomenológica. Sin realizar tal superación y sobrepasada, nadie puede lograr un acceso efectivo a la filosofía fenomenológica. Sólo mediante el ascenso desde la caverna del prejuicio del mundo y sobrellevando el dolor de la autoliberación —y no mediante “críticas” ancladas en la comprensión ingenua del mundo, sujetas a los hábitos naturales de pensamiento y enredadas en los precauñados sentidos de las

palabras del lenguaje cotidiano y científico— podría la época llegar a la filosofía de Edmund Husserl, hasta hoy tan desconocida e incomprendida.

Ya que la fenomenología —como se hizo evidente a través de la referencia al símil platónico— se sustrae a una caracterización general directa y de fácil comprensión, un informe sólo puede adoptar la forma *indicadora* de una determinada “mirada inicial”. Una *perspectiva preliminar* es lo que ha de seguir: la fenomenología de Husserl recibirá una determinada caracterización a partir de la idea de la fundamentación de la filosofía que le es propia, de tal manera que justamente en esa idea se puede mostrar positivamente el *movimiento* de la autotransformación de la fenomenología.

Ahora bien, ¿qué significa “la idea de la fundamentación de la filosofía”? La fundamentación de una filosofía es el comienzo original del que filosofa mismo, no con ni para los demás, sino sólo para sí mismo, —es la demostración de la base capaz de soportar el todo de la interpretación filosófica del mundo. No importa cómo se lleve a cabo tal fundamentación— sea como una vuelta a la oculta legislación a priori de la razón, sea como ascenso hacia las esencias, etc. — es siempre la reflexión, en la que se realiza tal fundamentación, la primera decisión fundamental del filosofar. Es un error fatal creer que los principios conforme a los cuales debe proceder una fundamentación de la filosofía estarían alejados de algún modo del conflicto entre los filósofos, como un ideal normativo previo y fuera de cada filosofía. La fijación de la idea de la fundamentación determinante de una filosofía es siempre la implícita (y quizás sólo oscuramente consciente) *anticipación del sistema*. De esta manera, en la idea de la fundamentación está en germen la idea del sistema.

La idea de la fundamentación que repercute en la filosofía de Husserl se hace comprensible en primer lugar a partir del *pathos de la fenomenología*, i.e., a partir de la actitud de la existencia humana que está en su base. Desde luego, tal pathos no es uno específicamente “fenomenológico”, sino el pathos permanente de toda filosofía que, sólo si se le toma en serio de modo particularmente consecuente, tiene que conducir a la fenomenología misma. Sólo en una época en la que un presunto radicalismo cree poder desvalorizar desdeñosamente la actitud *racional* fundamental de la filosofía, tildándola de actitud unilateral de la vida, y en la cual el discurso sobre los presupuestos existenciales del filosofar amenaza con suplantar el trabajo filosófico efectivo, — en una época que con oído fino y de modo clarividente supone que cala y “desenmascara” aquel pathos, en una época tal es necesario cobrar conciencia del pathos que todo filosofar practica calladamente como algo comprensible de suyo. Este pathos no es otra cosa que la tempestad universal de la pasión del pensar que, tomando ímpetu por la totalidad del ente, lo somete al espíritu al comprenderlo. La voluntad resuelta a comprender el mundo a partir del espíritu, como pathos de la filosofía, no

significa una creencia ingenua en un pretendido "sentido espiritual" del mundo, sino sólo la disposición a lograr la realización del espíritu justo a través del conocimiento del todo del ente. ¿Pero no es éste el más craso "intelectualismo"? ¿No hay poderosas fuerzas de la filosofía actual empeñadas en refutar la temeraria pretensión del racionalismo y en exigir la resignación del conocimiento ante la impenetrabilidad del ser a partir de las fundamentales experiencias irracionales de nuestra existencia actual? ¿No vive aún en la fenomenología de Husserl la supuesta autoseguridad "racionalista" del espíritu, íntimamente vinculada con la fe optimista en el progreso cultural, en un cultivo de la ciencia lleno de sentido? Al mismo tiempo, es una locura equiparar el ethos racional fundamental de la filosofía con la sosegada actitud de un juego intelectual: en este pathos no faltan las experiencias fundamentales de las que la filosofía irracionalista está tan orgullosa. La desintegración y disolución de una cultura antigua hacen hoy visible de una manera manifiestamente tosca para la masa de los educados, la situación fundamental en la que el hombre filosófico siempre encuentra su punto de partida: la inseguridad, la cuestionabilidad de todos los aseguramientos, de todas las creencias, de toda familiaridad con el ente, —la fascinación del caos. La todavía en Nietzsche grandiosa interpretación de la existencia humana corre el riesgo de hundirse, por obra de los actuales descendientes de aquél, en el hueco irracionalista de nuestra conciencia de la vida. Pero una conciencia de la vida tan abismal todavía no es filosofía, sino sólo condición existencial para ella. El rostro de Jano de la "filosofía de la vida" es que el ahondamiento y profundización del sentimiento de la vida que se desarrollan en ella, la apertura del por lo demás oculto fondo caótico de la existencia, se torna con demasiada facilidad en un *derrotismo de la razón*, en un abandono del espíritu. Justo ante el rostro del caos, resistiéndolo, es que el filósofo se aventura a dominar espiritualmente el ente y reclama un conocimiento del mundo *radical y universal*. ¿Pero cómo puede el espíritu mantenerse en su pretensión? ¿Es que él ha alcanzado una "experiencia fundamental" de sí mismo; sabemos qué es propiamente el "espíritu", qué es el verdadero poder de la existencia filosofante? El pathos del que filosofa, que se comprende a sí mismo en la pasión del pensar, es devuelto a sí mismo: se radicaliza alcanzando la autorreflexión, entendiendo por ésta el modo como el espíritu se experimenta a sí mismo.

Aunque este pathos se indica aquí vagamente, se puede ya extraer de él la idea dominante de la fenomenología.

## I. La Idea de la Fundamentación

La idea de la fundamentación de la filosofía propia de la fenomenología es la idea de la pura y consecuente autorreflexión. La transformación de esta idea debe acusar al mismo tiempo el cambio de la comprensión que la fenomenología tenga de sí misma.

Toda filosofía lleva a cabo el negocio de la fundamentación en el modo subjetivo de la autorreflexión. Pero la fenomenología se fundamenta exclusivamente en la autorreflexión también *objetivamente*. Para la fenomenología, ésta no es un mero método subjetivo para mostrar una objetividad puesta en nuestro espíritu, por ejemplo, la esencia objetiva de la razón como fundamento y base para la interpretación filosófica del mundo, sino que circunscribe el único ámbito fundamental en el cual el problema filosófico del mundo se pueden configurar. Vale decir, la fenomenología renuncia desde el comienzo a abandonar jamás la actitud de la pura autorreflexión en favor de una actitud objetivista. Sólo en los datos provistos por una radical y consecuente autorreflexión quiere ella fundarse y fundamentar el todo de su sistema filosófico. El concepto de "fundamento", en referencia al cual se realiza la captación filosófica del mundo, ha perdido en la fenomenología su sentido "objetivo" habitual justamente en virtud del aferramiento consecuente a la autorreflexión llevada a cabo en un cierto radicalismo de la "pureza" y entendida como la fuente temática exclusiva de la filosofía. El fundamento establecido en la idea fenomenológica de la fundamentación es el "sí mismo" que se manifiesta solamente en la reflexión pura sobre sí mismo.

Aquí se presenta de inmediato una serie de graves dificultades. ¿Cómo puede una consecuente "reflexión sobre sí mismo" y por tanto el sí mismo como temática reflexiva de un hombre convertirse en órgano para el conocimiento del *mundo*? ¿No pierde el fenomenólogo, justamente a través del puro "giro hacia adentro", la posibilidad de conocer el todo del ente en el cual su "sí mismo" no es sino sólo una parte ínfima e insignificante? Más aún, con la vuelta al "sí mismo", ¿se supera realmente el carácter objetivo de la esfera filosófica fundamental? ¿No es el "sí mismo" *un sí mismo en cada caso*, no es la reflexión sobre sí mismo una actitud objetivamente existente, posible para cualquiera?

En tales objeciones se expresa la comprensión de la posibilidad humana de la autorreflexión que nos es corriente en todo tiempo. Pero la pregunta es precisamente si con la idea fenomenológica de la fundamentación se puede significar el concepto de la autorreflexión ingenuo, familiar y dado de antemano. De hecho, tenemos que transformar la idea de la autorreflexión. Sólo en el cambio radical de la autorreflexión, que va desde la indeterminación del concepto corriente y aún no unívoco hasta la aprehensión

fenomenológica determinada, puede alcanzarse la dimensión filosófica. ¿Cómo puede realizarse un cambio tal? ¿De qué índole tiene que ser una autorreflexión para que, justamente en la tematización del sí mismo se incluya la pregunta por la totalidad del ente y se le trace en su solución fundamental?

A este respecto hay sólo una respuesta: la transformación de la idea de autorreflexión acontece *eo ipso* en un tomar *en serio*, de un modo intensificado hasta el extremo, la reflexión sobre sí mismo. La seriedad exigida aquí no quiere nada menos que exponer el espíritu a una experiencia fundamental, la cual lo restituya al dominio de la esencia que le es legítimamente propia. En la autorreflexión radicalizada por la "*reducción fenomenológica*", el espíritu debe realizar un movimiento hacia sí mismo, debe volver a sí mismo.

¿No es éste un arranque arbitrario, el cual ocultaría en sí la "presuposición" de que el espíritu está al principio fuera de sí, enajenado de su esencia más propia? ¿No tendría esta proposición que ser siquiera mostrada en primer lugar? Pero la fenomenología no parte de una "presuposición", sino que, a través de una extrema elevación y transformación de la autorreflexión natural, conduce hacia una experiencia fundamental que no sólo hace patente la propia y oculta esencia del espíritu, sino también el sentido propio de la esfera natural, de la cual nos sustrae la autorreflexión.

El espíritu, en las manifiestas formas de existencia de su realidad dada de antemano en el mundo, como espíritu individual y comunitario, como humana vida de la conciencia, existe no sólo en la actitud fundamental de una experiencia pasiva de las cosas, sino que, en cierto modo, lleva a cabo *movimientos*, auto-realizaciones, a saber, en las exteriorizaciones creadoras de la "vida espiritual". El espíritu se halla "en movimiento" en los poderes formadores del destino, en las investigaciones de las ciencias determinadas por la disciplina y el rigor, en las revelaciones del arte, en las interpretaciones del mundo por la religión, en todas las regiones de las "culturas". Pero la *movilidad* del *espíritu culturalmente creadora* —filosóficamente vista— es siempre retenida y abarcada por una inmovilidad del espíritu más profunda, la cual es preciso revelar en la experiencia fundamental de la reducción fenomenológica.

Ninguna historia de la cultura (a pesar del material inauditamente rico que le es hoy accesible), por más concretamente que proceda, ninguna teoría de la ciencia, por más abarcadora que sea y por más orientada que esté hacia las ciencias existentes, puede alcanzar jamás el concepto *filosófico* del espíritu. Tampoco tiene éxito un método consistente en el empleo de la llamada "percepción interna" exclusivamente, por tanto una actitud puramente reflexiva, en superar el concepto psicológico del espíritu, esto es, el espíritu entendido como alma humana. Tampoco una psicología reformada por la in-

tencionalidad —aún reconociendo su fundamental significado filosófico— conduce hasta la esencia más profunda del espíritu.

También hay que rechazar —desde el punto de vista de la fenomenología— los intentos de determinación de la esencia del espíritu orientados *filosóficamente* en determinados aspectos: así, el orientado en la línea de las “ciencias del espíritu” (por ejemplo, Dilthey); el que parte del factum de la ciencia (por ejemplo, la escuela de Marburgo); el orientado psicológicamente (por ejemplo, Brentano). La ilegitimidad común a estos intentos yace en que son dirigidos por una mirada fundamentalmente *pre-filosófica*.

En oposición a esto, justamente en nuestros días y conectada con la idea de la ontología, se plantea la pregunta filosóficamente sustantiva acerca del ser de la subjetividad, del espíritu: como antropología filosófica, como filosofía de la existencia. Pero con ello no sólo se pregunta por el “sujeto” como un determinado sector regional en el todo del ente, sino de tal manera, que la interpretación de la *esencia fundamental* del hombre debe fundamentar todas las disciplinas ontológicas regionales especiales, y también la ontología *especial* de la subjetividad. Con ello se abre paso de nuevo un motivo que, en la historia de la filosofía occidental, declara continuamente la imposibilidad de determinar el espíritu de modo íntegramente *ontológico*: sea en la forma antigua de la inquietante pregunta por la conexión entre οὐσία y ψυχή, νοεῖν y εἶναι; sea como el problema de la posibilidad de conocimientos sintéticos a priori, que como tal hace forzosa una vuelta hacia detrás de la subjetividad óntica, regionalmente dada de antemano; sea el intento grandioso del idealismo alemán consistente en derivar el ser en general especulativamente a través de la esencia de la razón.

A todos estos modos de plantear la pregunta, grandiosos por cierto pero oriundos de la idea tradicional, esto es, *ontológica*, de la filosofía, tiene la filosofía de Husserl que negarles la *radicalidad decisiva*. Todos ellos preguntan por la esencia del espíritu subjetivo *antes* de que se le haya penetrado en virtud de la experiencia fundamental la cual, antes que todo, lo conduce hacia sí mismo en la más radical autorreflexión. El suelo en el cual arraigan todas las comprensiones ontológicas de la esencia del espíritu —bien se las entienda regional e ingenuamente o bien se fundamenten en la metafísica o bien sean “especulativas”— es la autocomprensión de todo punto elemental y originaria, en la cual existe el espíritu en primer lugar y antes de la “reducción fenomenológica”. Esta autocomprensión posee la fuerza inquebrantable de lo sin más incuestionado, de lo totalmente “comprensible de suyo”, es lo *más comprensible de suyo en general*. El espíritu se halla en un estado de auto-interpretación. Esta no proviene de una actividad espiritual, no es un resultado de la reflexión, no es un producto de la reflexión científica, no es un descubrimiento del análisis psicológico, no es una tesis de la filosofía, sino

que es un comprenderse a sí mismo que precede a todas las manifestaciones vitales espirituales y en el cual se encuentra el espíritu en cuanto es tal: a la facticidad del espíritu existente pertenece el conocerse en el mundo como un ente entre otros. Rodeado por el cosmos, depositado en la multiplicidad infinita de las cosas, en comunidad con ellas en el espacio uno, en el tiempo uno, abandonado a los poderes superiores de la naturaleza, impotente ante el destino que impera, el espíritu se comprende y se pronuncia a sí mismo "*hombre*". Esto significa: la auto-interpretación del hombre —elaborada o no— tiene lugar siempre en el *horizonte cosmológico*.

A este estado de interpretación del hombre, a esta auto-familiaridad, que aquí sólo se indica pero que señala un problema filosófico fundamental, podemos llamarlo aquí, en favor de la brevedad, la autocomprensión mundano-ontológica del espíritu. Todas las acciones espirituales se realizan en primer lugar en su esfera, están prendidas e implicadas en ella. También la actividad espiritual de una "autorreflexión" está de antemano comprendida en ella. Su implantación se determina como acontecimiento óntico en la vida del hombre que existe en el mundo, como la posibilidad, permanentemente implantada en la naturaleza ontológica del espíritu, de conducirse hacia sí mismo.

Ahora bien, ¿es en general posible una reflexión sobre sí mismo completamente distinta, "pura" y "radical" en la cual, conforme a la idea de fundamentación perteneciente a la fenomenología de Husserl, el espíritu deba ser traído hacia sí mismo como hacia su yo puro? En todo caso, no *dentro de los límites* de la ingenuamente familiar auto-comprensión mundano-ontológica. La experiencia fundamental debe ser justamente conducir fuera de la auto-comprensibilidad de esta auto-comprensión, en la cual, inmóvil, descansa el espíritu desde siempre. Esta debe convertirse en *problema* expreso. Su poder inquebrantable y su dominio originario refrenan todos los impulsos hacia una reflexión sobre sí mismo más profunda y que ponga al espíritu en movimiento, no permiten en absoluto que surja el *asombro* acerca del sentido que pueda tener esta autorreflexión.

En virtud de que los intentos de autorreflexión radical no filosofan con exclusiva y pura fidelidad a la autorreflexión, sino que introducen siempre una auto-comprensión procedente de la auto-comprensión natural (mundano-ontológica), se quiebra el radicalismo y el naciente movimiento del espíritu se paraliza de nuevo.

La fundamentación *fenomenológica* de la filosofía sólo puede tener éxito si, con extremo vigor y consecuencia, se contrarresta aquella utilización ingenua de la auto-comprensión mundano-ontológica, si se compele al espíritu, vuelto hacia sí mismo, a interpretarse *puramente* como aquel "mismo", el cual es portador y realizador de la validez de todas las auto-comprensiones naturales. Es decir, el proyecto de la fenomenología sólo es posible a través

del método fundamental de una abstención consecuente, a través de la así llamada "epojé".

Toda reflexión sobre sí mismo parte del saber acerca de la situación desde la cual ella se eleva, en la cual surge, la cual quiere hacer transparente. Ahora bien, ¿cuál es la situación de la cual procede la reflexión sobre sí mismo propia del método de fundamentación fenomenológico? Ella no es ninguna situación determinada, más o menos accidental, sino la *situación originaria*, la cual sostiene todas las situaciones determinadas y cambiantes: el auto-encontrarse del espíritu en el mundo. Pero no se da mundo sólo en las múltiples experiencias del ente, de las cosas del mundo externo y de los datos del mundo interno, sino que se *da de antemano* como *campo* de experiencias reales y posibles, como la totalidad de *horizontes* co-dados. En toda experiencia de un ente determinado nos mantenemos ya dentro de los límites de tipos aperceptivos desarrollados, nos movemos en un sistema de familiaridad con las cosas no propiamente diferenciado. El mundo en total, aunque en un modo que va de la determinación basada en el mundo circundante a la "indeterminación" abierta, se da de antemano de modo familiar y con carácter de horizonte. Y en él estamos dados de antemano nosotros mismos. Esto es: el estado de autointerpretación mundano-ontológica del espíritu constituye, como tal, un momento en la totalidad del *estar dado de antemano del mundo*.

¿Pero qué significa entonces este universal estar dado de antemano del mundo? No es otra cosa que un sobre manera vasto *sistema de aceptaciones de ser*, de menciones intuitivas y no-intuitivas, de modos de aparecer fluyendo en múltiples modos de conciencia, los cuales constituyen de modo incuestionado el *suelo seguro y comprensible de suyo* para todos nuestros modos de conducirnos ante el ente. A este suelo de validez (*Geltungsboden*) no se le destaca nunca, y menos aún se pregunta por la estructura de sus modos de darse, por la manera en que deba fundarse en éstos su certeza incuestionada. Se le deja en paz hasta por la filosofía. Tener por válido y "mantener-en-validez" al mundo, justamente en el modo indicado, consistente en el darse de antemano del mundo, del sistema aperceptivo completamente incuestionado, en el cual el mundo es entendido en su "estilo ontológico" más general, —en esta consumación de validez correspondiente al mundo consiste justamente la *profunda inmovilidad del espíritu*, la cual debe ser puesta "en movimiento" en la reducción fenomenológica. Arrojado hacia sí mismo en la más radical reflexión, el espíritu pregunta expresamente por su esencia, ocultada por el dominio de la comprensibilidad de suyo mayor. El mantener en validez al mundo y, en él, el mantenerse a sí mismo en validez como hombre, se vuelve *cuestionable*. Pero no como si ello fuera incierto o

se mostrara como un error, sino en razón de que es opaco e incomprendido.

Única y solamente a fin de comprenderlo, el filósofo que lleva a cabo el movimiento del espíritu mismo no debe hacer uso de ello, no debe hollar temáticamente el suelo, comprensible de suyo, de la validez del mundo, él tiene que liberarse de la comprensibilidad de suyo que lo quiere continuamente seducir y envolver, de la comprensibilidad de suyo perteneciente a la apercepción del mundo universal que, en su cambio constante, contiene no obstante unidad y certeza del mundo. El —en cuanto el que reflexiona sobre sí mismo— no acepta un ingenuo y no transparente uso de las validaciones previas pertenecientes a la creencia en el mundo, él ejercita la “epojé”, no se pone de parte de la creencia de la vida de la conciencia fluyentemente unitaria: el sistema total y universal de validaciones, de modos de conciencia múltiples y de sus síntesis, el cual acompaña la unidad de la creencia en el mundo, de la conciencia del mundo, se convierte, para él, en “fenómeno”. Pero reconociéndose el mundo como una unidad universal de validaciones del ser subjetivo, el fenomenólogo, a través de la epojé, no se desinteresa de estas validaciones; por el contrario, busca el esclarecimiento último y comprensivo acerca de estas —para él convertidas en fenómeno— validaciones, esto es, busca el *logos del fenómeno del mundo*. Esto asume ante todo el estilo de una mostración del “origen” de la apercepción del mundo. ¿En cuál vida surgen pues estas validaciones del ser? ¿Acaso en el hombre? Pero el hombre, como unidad de validez que se interpreta a sí mismo en su autocomprensión natural, justamente está comprendido en la totalidad del mundo que se da de antemano, es ya él mismo una unidad validada de una multiplicidad fluyente de modos de conciencia de sí mismo. El que reflexiona sobre sí mismo es conducido de vuelta hacia una vida más profunda, en la cual surge toda la validez del mundo, incluida la “validez de uno mismo” como hombre en el mundo.

A través de esto, el espíritu se hace accesible en una profundidad suya que, en virtud de la “captación de sí mismo” como hombre, siempre mantiene oculta; él queda descubierto en la profundidad “concreta” de su existencia, la cual constituye la validación del mundo. Así la experiencia fundamental reconduce hacia el fondo de un “yo” nunca dado de antemano mundanamente sino que sostiene de modo oculto todo darse el mundo de antemano.

Aquí no se puede exponer efectivamente este regreso y ni siquiera se lo puede mostrar en sus dificultades extraordinarias. La “reducción fenomenológica” es el *tema fundamental permanente* del trabajo fenomenológico en general en tanto un proceso regresivo —guiado siempre por el fenómeno del mundo— de interrogación acerca de la vida originariamente productiva, a

partir de la cual se hace comprensible la unidad del mundo constantemente válido.

Mas hay que rechazar expresamente aquellas representaciones según las cuales la diferencia entre el yo que precede al mundo y que hace posible que surja la creencia en el mundo y el yo-hombre que representa él mismo una unidad de validez, sería el resultado de un pensar formalmente constructivo, el cual, de cierto modo, repite hasta la saciedad la idea de la inobjetividad del sujeto, del "carácter no objetual del sujeto". La reducción fenomenológica es la *analíticamente mostrada y demostrada actitud fundamental* de la filosofía fenomenológica. La clave para la comprensión de esta inversión espiritual, extremadamente difícil en su objetiva realización y ejecución sistemática, yace —y esto puede bastar a propósito de una orientación preliminar— en la distinción entre el yo *humano*, es decir, la vida que experimenta al mundo y que se apercibe ya como un ente mundano, y la "vida de la conciencia" que yace previamente a toda captación del ser objetiva y mundana y en la cual se estructuran por primera vez todas las validaciones del mundo, también la aceptación del ser de esta conciencia misma en tanto "humana". En otras palabras: la interpretación usual del yo, arraigada en la interpretación corriente y familiar de la autorreflexión (como una actitud fundamental humana constantemente posible), no va más allá del concepto ingenuo y dado de antemano del "yo", no lo crea en absoluto a partir de la autorreflexión, sino que lo tiene ya de antemano. Muy de otro modo sucede en la "reflexión sobre sí mismo" que opera como fundamentación de la fenomenología. "Poniendo entre paréntesis" todo conocimiento previo y todo darse de antemano del ente, no haciendo uso de ello, sino única y exclusivamente realizando la reflexión pura sobre sí mismo, ella sobrepasa, "trasciende" el "yo" mundano-óntico, el hombre, y avanza hacia la "subjetividad trascendental", hacia el yo propio.

La idea de la fundamentación de la filosofía, determinada ante todo en la autocomprensión fenomenológica como autorreflexión consecuente, se transforma en el método del despejo de la "subjetividad trascendental", en el método de la "reducción fenomenológica". Esto incluye, por una parte, la transformación de un "giro hacia dentro", que aparentemente renuncia al dominio espiritual del ente, en un descubrimiento de la verdadera dimensión del esclarecimiento filosófico del *mundo*; más aún, la transformación, que se realiza en la radicalización de la autorreflexión del "sujeto" que reflexiona sobre sí mismo (de la "reflexión sobre sí mismo" entendida humanamente, resulta una ejecutada por el sujeto "trascendental", que precede al mundo); finalmente, la actitud meramente "subjetiva" de la fundamentación fenomenológica, la cual al principio no parece adecuada para despejar una esfera fundamental de conocimiento filosófico objetivo y sustraída al azar subjetivo

y al arbitrio, se transforma justamente en la intensificación extrema de la actitud subjetiva; desconectando expresamente toda interpretación "objetiva" de ésta, se transforma en el método de acceso a una esfera fundamental, en la cual, en un nuevo sentido por completo inesperado, son posibles conocimientos "objetivos", esto es, intersubjetivamente obligatorios y forzosos.

La idea de la autorreflexión, en tanto se la entiende siguiendo el hilo conductor de la ya dada y conocida estructura del giro de un ente (hombre) hacia sí mismo y, por consiguiente, en tanto se la entiende en su tipificación óptica, es incapaz de desarrollarse en una idea de la fundamentación de la filosofía verdaderamente productiva. Siempre de nuevo el movimiento del espíritu que se despliega a sí mismo en ella se ve atrapado en alguna *posición óptica* de su autocomprensión. Sólo el radicalismo fenomenológico, que quiere fundar la filosofía sobre la base de la idea de la autorreflexión pura sin detener en seguida la reflexión puesta en marcha por medio de argumentos y reparos que tienen su origen en la comprensión ingenua y dada de antemano de la "autorreflexión" —sólo este radicalismo abre una posición del espíritu fundamentalmente no mundana, desde la cual el mundo puede ser aprehendido y espiritualmente dominado.

## II. La Idea de la Filosofía Fenomenológica

*De la Idea de la Fundamentación* ya se dibuja, aunque estrechado por la perspectiva, el contorno de la *idea fenomenológica de la filosofía*. La *experiencia fundamental* que el espíritu tiene al reflexionar sobre sí mismo de modo radicalmente perseverante, es el autodescubrimiento de su propia esencia intacta: la autorreflexión quiebra las ocultantes autointerpretaciones y autoconcepciones en las que el espíritu se aprehende a sí mismo como empujado en medio de la totalidad de los entes, como un ente determinado (hombre). El espíritu se rescata a sí mismo de su extravío en el mundo y de su autoenajenación, se encuentra a sí mismo como el "ego trascendental", de cuya vida proceden todas las aceptaciones mundanas y por tanto también las aceptaciones en las que se apoya su autoconcepción óptico-mundana, su autocomprensión humana, la cual oculta su esencia más íntima. El regreso del espíritu a sí mismo desde su "estar fuera de sí" mundano es el acontecimiento fundamental de la filosofía, que en modo alguno ha de ser captado como un proceso "místico" o "especulativo". Antes bien, este regreso del espíritu ha de cumplirse bajo la forma de una explicación fenomenológica de la subjetividad trascendental, explicación que debe ser analítica, constatable y verificable en el sentido más riguroso. La idea de la filosofía queda pues determinada como el autodespliegue del espíritu, esbozado en la idea de la fun-

damentación, en la interpretación analítica de su autocomprensión trascendental.

Esto significa fundamentalmente: la idea fenomenológica de la filosofía se basa exclusivamente en la idea fundamental de la "reducción fenomenológica". Reviste la mayor importancia la acentuación radical de este atisbo, de todo punto elemental, en la idea de la filosofía fenomenológica, pues, por regla general, la interpretación usual de la fenomenología de Husserl se ha aferrado a la idea de una determinada metodología descriptiva que también se vale de la "intuición de esencias". Una mera actitud de cuidadosa descripción e intuición que fija leyes esenciales, aplicable a todo y a cada ente, no constituye una filosofía. No hay duda de que la fenomenología es un "método", pero es el método de la más radical autorreflexión, de la autoafirmación y de la autorrealización del espíritu en la apertura de la profundidad de su propia vida trascendental.

El *concepto de "espíritu"* sufre una radical transformación en la reducción fenomenológica. Desde el espíritu humano que se le ofrece al comienzo a la autorreflexión, la radicalización de la "reducción" conduce a la subjetividad *transcendental*. Constituye una primera figura del concepto de espíritu trascendental esta "vida de la conciencia", considerada concretamente como portadora de la validez de todas las aceptaciones relativas al mundo, como la que le confiere validez al mundo y reiteradamente confiere validez. La filosofía se vuelve al comienzo una interpretación de la "*conciencia*" trascendental alcanzada por medio de la reducción.

La distinción entre el concepto de la conciencia trascendental y la óntico-mundana es un punto cardinal en la interpretación de la idea fenomenológica de la filosofía. La conciencia se nos da de antemano en el mundo, es experimentada de modo original en nosotros mismos y percibida en los demás por "empatía". Ahora bien, la fenomenología no se propone en modo alguno convertir en tema de análisis mostrativos la conciencia dada de antemano en su estado de autointerpretación óntico-mundana. Eso corresponde a la psicología. La fenomenología no emprende ninguna interpretación del mundo mediante un regreso a la conciencia que el hombre tiene del mundo, la cual a su vez existe ella misma en el mundo; tal planteo conduciría por fuerza a una "filosofía de la inmanencia", a un "subjetivismo" óntico. Pero la fenomenología está muy lejos de eso. Al practicar la reducción ella alcanza aquella "vida de la conciencia" que, no estando ella misma en el mundo, antecede al ser del mundo en tanto lugar de todas las intenciones que confieren validez al mundo.<sup>1</sup> Sólo en referencia a ella queda claro el planteo que hace la

---

<sup>1</sup>Conviene advertir que aquí, al igual que en una psicología intencional auténtica, no hay que entender "conciencia" en el sentido estrecho de la palabra. De ahí que lo "inconsciente" también quede abarcado.

fenomenología del problema trascendental del mundo. Sólo así se hace comprensible cómo una tematización de la "conciencia" puede convertirse en un *conocimiento* abarcador *del mundo*. Al convertirse la vida de la conciencia trascendental, la vida que apercibe el "mundo", en tema de una explicación analítica, otro tanto tiene que ocurrir necesariamente con el "correlato" que yace en esa vida: el mundo experimentado, mentado, vivenciado en ella, tiene como tal que convertirse en tema. Pero esto significa que a la unidad de validez "mundo" se le aprehende mediante un regreso a la puesta en validez, a la formación de sentido. El conocimiento filosófico del mundo cobra el estilo de una comprensión del todo del ente mundano a partir de su formación trascendental de sentido, i.e., de su *constitución*. En otras palabras, la autorreflexión que se pone en marcha a partir del pathos de la autoafirmación del espíritu frente al caos y que se radicaliza hasta llegar a la reducción fenomenológica conduce, finalmente, a una comprensión del ser *a partir de la formación espiritual del mundo*, cosa impenetrable para el espíritu al principio. La formación del mundo (constitución), entendida como el poder y la vida del espíritu puro, no existe como un acontecimiento "objetivo" que tuviera lugar en algún lugar, si no en el mundo, entonces en algún espacio metafísico. Una tal concepción no se ha librado aún realmente de la idea óptica del espíritu, de su autointerpretación mundanal. La formación del mundo no es ningún proceso a ser considerado como objetivo ni aprehensible con categorías objetivistas, a manera de un acto de creación del "espíritu cósmico" en que el hombre participe. La formación del mundo es sólo accesible a la actitud más subjetiva de todas las actitudes subjetivas posibles, lo cual no excluye en absoluto que las expresiones predicativas de los conocimientos logrados en esta actitud extremadamente subjetiva pueden alcanzar una validez intersubjetiva de la más estricta dignidad.<sup>2</sup>

La actitud en la que podemos encontrar un único acceso a la esencia de la constitución que forma al mundo es la actitud "*trascendental*", i.e., la resultante de la reducción fenomenológica. Ella determina en su *totalidad* la idea de la filosofía fenomenológica. Esta se encuentra en la más radical oposición a aquella idea de la filosofía, captable unitariamente a pesar de todas las dispersiones, crecida *en el suelo de la aceptación del mundo*, es decir, en la "actitud natural". La idea fenomenológica de la filosofía no puede nunca interpretarse a partir del horizonte de la idea tradicional de la filosofía, pues ella aprehende un concepto de la filosofía nuevo, radicalmente nuevo.

---

<sup>2</sup>Naturalmente hay aquí un problema fundamental (resuelto hace ya mucho en la fenomenología de Husserl): la aclaración de la "intersubjetividad trascendental", así como del modo en que actúa en la constitución del mundo y en la fundamentación de una validez intersubjetiva.

Tampoco el concepto mundano de "ciencia" procura un hilo conductor para la comprensión de la fenomenología. Toda ciencia surge en la "actitud natural". Sólo en la fenomenología se presenta un saber *de todo punto novedoso* que impone una *transformación del concepto de ciencia*.

Ahora bien, el que la esencia, la idea de la filosofía fenomenológica le resulte inalcanzable al filósofo "en actitud natural" y al científico en tanto permanezcan en la "actitud natural", no significa que, a la inversa, la ciencia y la filosofía mundanas no interesen a la fenomenología. Por el contrario, ésta da fe de su "universalidad" al ser capaz de acoger los conocimientos de la filosofía y ciencia mundanas con cierta transformación de sentido, de tal suerte que la "verdad" mundana se vuelve un *momento* de la verdad trascendental. La "actitud natural" con todas sus verdades se le presentan al fenomenólogo como situación *constituida*, como la situación del sujeto trascendental que se ha objetivado como hombre, que se ha salido de sí, como la situación de la autoenajenación del espíritu. En el irse a buscar y volver a sí mismo del espíritu por medio de la reducción fenomenológica también se restituyen y transforman todas las verdades originadas en esta situación y relativas a ella.

### **III. El Ambito de Problemas de la Filosofía Fenomenológica**

La "perspectiva" que aquí se persigue, partiendo del pathos de la fenomenología hasta la idea de su fundamentación y hasta la idea de la filosofía que se traza formalmente en ella, concluye con la indicación del concepto de sistema que domina a la fenomenología. Es el sistema de la autorreflexión exclusiva y consecuente, esto es, ahora, de la interpretación constitutiva del mundo posibilitada por la reducción fenomenológica. Un tal sistema, fundamentalmente sólo puede ser cerrado, a saber, como el agotamiento del ámbito de problemas circunscrito de antemano por la consecuencia incondicional de la actitud espiritual. Pero el carácter cerrado del sistema fenomenológico no implica en modo alguno que se trate de algo rápidamente abarcable, de un dominio del mismo por pocas fórmulas básicas. La fenomenología no es una composición de pensamientos arquitectónicamente cerrada y estéticamente satisfactoria, sino una *filosofía de trabajo*. Tiene ante sí una infinidad de trabajo analítico, un horizonte, infinitamente abierto, de investigaciones concretas. Entender el mundo a partir del espíritu exige —si una tal idea no ha de ser un mero programa, una pía creencia— un inmenso esfuerzo en la comprobación realmente verificadora, reclama el trabajo de muchas, muchas vidas.

En el trabajo realizado por Husserl se ha asegurado para siempre la posibilidad de una realmente exitosa interpretación del mundo a partir del espíritu, a partir de la subjetividad trascendental. No sólo el método esclare-

cedor, el acceso a la dimensión de problemas de la filosofía (la reducción fenomenológica) sino el compendio de una filosofía del espíritu verdadera, en su totalidad plena, ha llegado ya a una elaboración diferenciada y analítica. Ciertamente los escritos publicados de Husserl (que sólo presentan una pequeña parte del trabajo filosófico de su vida) son, casi sin excepción, sólo "Introducciones", esto es, conducen hasta el umbral del inmenso problema de la interpretación constitutiva del mundo.

El trabajo fenomenológico, como ámbito de problemas infinito y cerrado, se divide en primer lugar en las investigaciones que sirven a la preparación y realización de la reducción. A este respecto la explicación de la "actitud natural" marca una tarea fundamental. La teoría de la intencionalidad llevada a cabo consecuentemente, con sus análisis elementales decisivos para el destino de la filosofía, así como la doctrina de los estadios de la ejecución reductiva, los cuales se transforman variadamente, constituyen los títulos para abarcadoras regiones de problemas, que sólo se pueden embestir con éxito con el método del análisis intencional fundamentado fenomenológicamente. El segundo gran grupo principal de investigaciones se refiere al *problema constitutivo*. Las teorías constitutivas correspondientes, las comprobaciones de la constitución de la naturaleza y de todas las otras regiones del ente incluidas en la constitución del mundo, tienen que llevarse a cabo siguiendo el hilo conductor de la articulación del ente ontológicamente dada de antemano.

Pero tampoco los problemas "metafísicos" supremos (como Dios, muerte, teleología, "sentido de la existencia", etc.), que en la filosofía tradicional nunca se han presentado en calidad de problemas de trabajo sino sólo como "tesis", yacen *fuera* del horizonte del trabajo de la fenomenología. Aunque estos problemas no se presentan en el primer ataque, aunque sólo un largo y trabajoso camino conduce a ellos, no puede, sin embargo, capitular ante "irracionalidades" últimas ninguna filosofía que, por la comprensión que de sí misma tiene, se sabe a sí misma trasladada a la más íntima esencia del espíritu, la cual antecede al mundo y a todo ser.