

NOTAS Y TEXTOS

NOTAS CRITICAS SOBRE LA “INTRODUCCION A LA FENOMENOLOGIA DE EDMUNDO HUSSERL”

Es la fenomenología uno de los movimientos filosóficos más importantes de la actualidad. De Alemania, en donde ha tenido la primacía en lo que va de siglo, se ha propagado a todos los demás países. Su creador y principal impulsor ha sido E. Husserl; sin embargo varios de sus discípulos, sobre todo M. Scheller, N. Hartmann y M. Heidegger, han contribuido no menos que el maestro a la divulgación de esta nueva teoría filosófica, si bien modificándola tan profundamente, que el mismo Husserl asegura separarle un abismo de estos sus mejores discípulos. Ya en 1921 eran tantas las fenomenologías, que A. Pfänder, fenomenólogo asociado a Husserl, afirmaba ser poco menos que imposible dar satisfacción cumplida a las instantes súplicas que de todas partes se les dirigían para que se expresara en pocas palabras qué era y qué pretendía el fenomenologismo (1).

No obstante, la fenomenología por antonomasia será siempre la de Husserl, quien por lo mismo era saludado en la Sorboña en 1929 como “el maestro más eminente del pensamiento alemán contemporáneo”, al dársele la bienvenida en el anfiteatro Descartes, donde iba a exponer, en cuatro conferencias consecutivas, la introducción a la fenomenología, las cuales, profundamente refundidas, presentaba el autor en forma definitiva al público francés, dos años más tarde, con el título de “Méditations Cartésiennes”, cuando aún permanecían inéditas en su texto alemán (2).

(1) *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. IV, 1921, p. 166.

(2) *Méditations Cartésiennes. Introduction a la Phénoménologie*, pour EDMOND HUSSERL. Armand Colin. París, 1931.

Las “Meditaciones cartesianas” son como el testamento del ya casi octogenario profesor de Friburgo en Brisgovia, y poseen por lo mismo un valor indiscutible para esclarecer los puntos oscuros de su teoría fenomenológica, esbozada en su obra principal “*Logische Untersuchungen*” (3) y desarrollada en otros estudios posteriores (4). Aparte de esto la publicación de esta obra ha tenido la virtud de atraer de nuevo la atención hacia la fenomenología alemana. A ella ha dedicado recientemente “La Société Thomiste” una de sus jornadas científicas, cuyos valiosos estudios, reunidos en el opúsculo “*La Phénoménologie*” (5), son muy útiles para dar a conocer el estado actual de las opiniones sobre dicha teoría.

Queda con esto justificada la oportunidad de informar a los lectores de ESTUDIOS sobre las interesantes aclaraciones que hace Husserl en esta su última obra, en la que define su actitud, ante el problema del conocimiento, de “idealismo fenomenológico transcendental”.

Nuestro estudio tiene dos partes. En la primera intentamos ofrecer una síntesis objetiva (6) de los principales puntos de vista que forman como el núcleo de las “Meditaciones cartesianas”. En la segunda, nos proponemos examinarlos brevemente para ver si todavía podrá ser considerada la fenomenología husserliana como una franca y vigorosa reacción frente al subjetivismo moderno, que no pocos escolásticos creyeron descubrir en el primer tomo de las *Log. Unters.* (7).

En el epílogo de las *Meditaciones* hallamos el objeto y principa-

(3) Esta magna obra de Husserl ha sido traducida al castellano por M. G. Morente y José Gaos y forma parte de la colección de la Revista de Occidente. Madrid, 1929.

(4) Véanse sobre todo: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. (Halle, 1928) y *Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (Halle, 1930).

(5) *La Phénoménologie*. Kain, Belgique, 1932.

(6) No nos lisonjemos sin embargo de haberlo logrado. Ya que, como nadie ignora, es tarea de suma dificultad, para la cual exige Husserl “estudios en extremo fatigosos” (*Logische Untersuchungen*. Vorwort, p. VI, Halle, 1922), que poquísimo—no llegan a una docena, según confesión del mismo Husserl—han sido capaces de llevar a feliz término. Sin embargo tal vez se pueda afirmar que con las *Meditaciones Cartesianas* ha hecho algo más asequible Husserl la inteligencia de su teoría.

(7) Véase por ej. KLIMKE. *Institutiones Historiae Philosophiae*, t. II., p. 105.

les etapas del proceso fenomenológico, sintetizadas en las siguientes palabras: "Nuestras meditaciones han obtenido su fin esencial: mostrar particularmente la posibilidad concreta de la idea cartesiana de una ciencia universal a partir de un fundamento absoluto. La demostración de esta posibilidad concreta, su realización práctica, no es más que la invención de un punto de partida, necesario e indubitable, y de un método, igualmente necesario, por el cual se nos haga posible el planteamiento racional de un sistema de problemas" (8); es decir, tales que no resulten de funciones intencionales, desconocidas; sino por el contrario, de conceptos perfectamente evidentes. Ahora bien, para hallar este punto de partida y "este método" absolutamente necesarios, son requisitos indispensables "una toma de conciencia" de sí mismo que sea *radical*, esto es: en la forma de reducción transcendental; una explicitación intencional de sí mismo—del yo transcendental obtenido por dicha reducción—y una descripción sistemática en la forma lógica de una eidética intuitiva" (9).

A tres por tanto pueden reducirse las etapas principales de dicho proceso: 1.^a, por la apojé fenomenológica al yo transcendental; 2.^a, análisis en el yo transcendental mediante la intuición eidética (*Wesensschau*), y 3.^a y última etapa, o mejor, término de este camino, la constitución de un mundo nuevo de orden objetivo intencional transcendente, que, sin confundirse con el orden objetivo de la ontología ingenua (*naïve*), se distingue por completo de aquel en que se mueve el psicologismo moderno.

Solamente en este nuevo orden, descubierto por la fenomenología, se presentan con claridad meridiana los conceptos fundamentales, con los que hay que construir el verdadero sistema *a priori* de las categorías formales, no sólo del entendimiento humano, según la concepción kantiana, sino de todo entendimiento posible. De esta suerte la fenomenología husserliana (10) se convierte en la única verdadera *teoría del conocimiento*, en una lógica pura transcendental, base incommovible de todo el saber científico.

(8) *Méditations Cartésiennes*, p. 130.

(9) *ibid.* p. 131.

(10) Ciencia de los fenómenos psíquicos (= *Erlebnisse*), término traducido por *vivencias* en la versión castellana y que los franceses suelen verter: "états vécus". Estos estados constituyen el campo de experimentación del fenomenólogo. No es fácil determinar el concepto exacto de fenómeno en la termino-

Recorramos ahora rápidamente, acompañados del propio Husserl el camino trazado.

1. *Por la epojé al yo transcendental*

El punto de partida no puede ser otro que una *epojé* de inspiración cartesiana. "La fenomenología, escribe Husserl, se ha transformado en un nuevo tipo de filosofía transcendental, merced al impulso recibido del más grande pensador francés, Renato Descartes. Por lo cual puede con razón ser calificada de *neocartesianismo*" (11).

La idea directora de las "*Meditationes de prima Philosophia*" era la reconstrucción de la filosofía concebida como unidad universal de todas las ciencias, cimentada sobre fundamentos de carácter absoluto y únicamente realizable bajo la forma de una filosofía orientada hacia el sujeto (12). Con este método cambiaba radicalmente el carácter de la filosofía, pasando del objetivismo ingenuo, en que hasta entonces había permanecido, hacia un subjetivismo, que, a pesar de los continuos ensayos hasta ahora estériles, tiende a cristalizar en una forma definitiva (13).

Mas para lograrlo, es hoy como en tiempo de Descartes absolutamente necesario volver a comenzar de nuevo radicalmente. Motiva esta resolución la bancarrota en que se hallan las ciencias y la filosofía. "Las ciencias después de haberse desarrollado brillantemente por espacio de tres siglos se hallan hoy detenidas en sus progresos a causa de la oscuridad que envuelve sus fundamentos mismos. La ciencia de éstos; esto es, la filosofía se halla con relación a los tiempos an-

logía husserliana. Fenómeno en general puede tomarse por la *cosa que aparece* o por la *misma aparición* o acto de aparecer. En el primer caso se trata de lo que en términos escolásticos equivalentes se llamaría concepto objetivo (*obiectum cognitum ut cognitum*); y en el segundo, concepto formal que, entitativamente considerado es una representación, o si se quiere, *presentación* psíquica de un objeto. Husserl expresa esto mismo con las palabras *noesis* y *noema*, acto y objeto intencional de la conciencia respectivamente. La fenomenología tiene por objeto la descripción noético-noemática con el fin de investigar principalmente el *sentido* exacto de los fenómenos=*noemas*, u objetos intencionales de la conciencia trascendental, designados por Husserl con el nombre de *fenómenos puros* transcendentales.

(11) *Médit. Cartes.* p. 1-2.

(12) *ibid.* p. 2.

(13) *ibid.* p. 3-4.

teriores en estado de profunda decadencia. Se reunen muchos congresos filosóficos, pero desgraciadamente en ellos no se encuentran más que filósofos sin ningún lazo interno espiritual que los una, porque "hay tantas filosofías como filósofos". Esta es la desesperante conclusión a que ha sido conducido Husserl después de haber pasado revista al movimiento filosófico contemporáneo. Una tal situación la tiene Husserl por análoga a la de Descartes en su juventud, creyendo llegada la hora de resucitar el radicalismo filosófico del gran filósofo francés, con el fin de hacer revivir en el ánimo de los filósofos contemporáneos la fe, no sin razón perdida, en una *filosofía y en una ciencia autónomas*.

Sin adoptar en bloque las Meditaciones de Descartes, hay que revalorizar la *epojé* metódica, encaminada a la justificación plena de una filosofía estricta sin presupuestos de ninguna clase (*Voraussetzungsglose*). Inconscientemente se inutilizó dicha *epojé* al suponer ya desde un principio antes de establecer el *yo*, la posibilidad de una filosofía construída *more geometrico*; y luego una vez en el *yo* reiniciéndose en el mismo defecto de considerar a este mismo *yo* psicológicamente, como una *substantia cogitans*, como una parte del mundo objetivo. Con lo cual se cerraba el paso que había de conducir al *yo* transcendental, por el que es únicamente posible la constitución de una ciencia estricta.

La *epojé* purificada de Husserl implica un estado de inhibición completa, que cierra entre paréntesis todo el mundo objetivo existencial sin exceptuarse el mismo *yo* psicológico. Por ella se renuncia a todas las ciencias que versan sobre el mundo objetivo, a toda ontología o ciencia del ser; la lógica misma es también alcanzada por la *epojé* (I4), ya que precisamente se trata de su constitución como ciencia fundamental. Por la *epojé* fenomenológica que, según frase de Husserl, es "como una especie de voto solemne de pobreza en materia de conocimiento", nos despojamos en absoluto de toda ciencia. Ni siquiera se excluye de ella la *posibilidad* de una ciencia estricta. Con esto no nos cerramos el paso a la investigación, porque, si bien no podemos suponer *a priori* ningún ideal científico de ciencia normativa, como absolutamente posible, ni mucho menos tomarlo por abstracción de las ciencias existentes—pues entre éstas y aquélla no hay ninguna analogía—, puede no obstante y debe presidir y guiar

(I4) *ibid.* p. 7.

nuestras meditaciones el ideal de una ciencia estricta, aunque sólo a título de hipótesis provisional, tal vez realizable. Precisamente esto es lo que nos han de revelar nuestras meditaciones (15). Esto por lo que atañe a la epojé fenomenológica, a juicio de Husserl absolutamente indispensable para hallar un punto de partida necesario e indubitable. En cuanto al método igualmente necesario con que hay que proceder, supone, como Descartes, que la idea de ciencia estricta prohíbe cualquier acto predicativo sin que los conceptos antepredicativos se hayan presentado de antemano con evidencia apodíctica. Por tanto para que sea posible una afirmación indubitable absolutamente, será menester una apodicticidad también absoluta que desde luego, no poseen las evidencias precientíficas o espontáneas.

Establecido el criterio de certeza lo aplica Husserl a la existencia del mundo objetivo, y al igual que Descartes la halla desprovista de la nota de indubitabilidad por falta de evidencia apodíctica, porque aun después de todas las experiencias posibles, queda siempre en pie la hipótesis de que el mundo objetivo existencial, tal como se presenta en el orden espontáneo y precientífico, sea sólo un *sueño coherente*.

Únicamente por la reflexión sobre el yo se halla Husserl con la evidencia apodíctica, que hace imposible la duda. La existencia del yo es por tanto indubitable. Mas nótese bien al llegar a este punto, que el yo psicológico queda también “entre paréntesis”. De suerte que en virtud de su epojé radicalísima, que apellida: *reducción fenomenológica*, pretende elevarse Husserl por encima del yo psicológico o natural, hasta llegar al yo llamado *transcendental*, espectador y contemplador veraz de los fenómenos inmanentes.

En efecto, si para el fenomenólogo el mundo objetivo deja de ser existente, continúa sin embargo apareciendo o presentándose como existente, y con pretensión a la existencia (Seinsphänomen, Seinsauspruch), y así por la reflexión se encuentra el yo, como *espectador* de esta corriente vital de fenómenos inmanentes de existencia que, considerados precisamente como inmanentes, se convierten en *fenómenos puros*, presentes al yo con evidencia absolutamente apodíctica.

Descartes expresó la evidencia apodíctica del yo con su famoso: *ego cogito*, pero tuvo la fatalidad de quedarse en el primer grado de la epojé, en el yo psicológico, que forma parte del mundo objetivo existencial del sentido común, sin poder remontarse hasta el yo es-

pectador universal, separado y desinteresado del mundo objetivo, descubierto por la *reducción fenomenológica*.

La base fundamental de toda ciencia no es por tanto el axioma *ego cogito*, sino "una llena, entera y universal toma de conciencia de sí mismo" (16), inconfundible con la del psicólogo, quien, al reflexionar sobre la corriente de la conciencia, sobre los fenómenos psíquicos, sigue considerándolos como existentes en el mundo objetivo del sentido común.

2. *Análisis en el yo transcendental*

Una vez Husserl en el yo transcendental, al empezar el análisis fenomenológico, trata ante todo de aquilatar el contenido absolutamente dado, en la experiencia interna transcendental. Este no se reduce a la sola identidad del *yo soy*. A través de los datos singulares de la experiencia interna real y posible—aun sin ser absolutamente ciertos en todos sus detalles—se extiende una *estructura universal apodíctica de la experiencia del yo*, de la cual sale todo el mundo objetivo *intencional*, por ella constituido.

En el campo vastísimo del yo transcendental realiza Husserl sus magníficos y profundos análisis de descripción de los múltiples fenómenos puros, vividos en él (*Erlebnisse*), en su doble aspecto *noético-noemático* (17).

En primer término describe los diversos estados vividos, que apellida *intencionales*, de percepción, recuerdo, imaginación, juicio predicativo y juicio de valor, todos los cuales pueden versar sobre un fenómeno cualquiera. Estos fenómenos constituyen la corriente de la conciencia (cogitaciones), la vida del yo, sujeto que reflexiona. Este yo puede en cada momento dirigir su mirada reflexiva hacia esta corriente vital, observarla, explicitarla y describirla juntamente con sus correspondientes correlatos. La conciencia en virtud de su pro-

(16) *ibid.* p. 134.

(17) He aquí los ejemplos que nos presenta Husserl de descripción noético-noemática. "Pertenecen a la descripción noemática los modos existenciales, tales como existencia absoluta, existencia posible o supuesta, etc., o también, los modos temporales subjetivos: existencia presente, pasada y futura. Ejemplo de descripción noética son las modalidades de la conciencia, tales como percepción, recuerdo, memoria inmediata, con las diferentes modalidades inherentes, como la claridad y la distinción" (p. 31).

piedad característica, la *intencionalidad*, lleva siempre en su calidad de *cogito* su correspondiente *cogitatum*.

El valor extraordinario de este análisis intencional de la conciencia consiste en que por él se nos revelan las potencialidades que implican los estados actuales de conciencia. Mediante lo cual es realizable desde el punto de vista noemático la explicitación, esclarecimiento y precisión de lo que es “significado” por la conciencia; es decir, su *sentido objetivo* (18).

“El análisis intencional se realiza por medio de la evidencia fundamental, de que todo *cogito*, es, como conciencia, en un sentido amplio, *significación* de una cosa. Mas hay que advertir que el *cogito* es un contenido de algo, que se extiende más allá de lo explícitamente presente. Este carácter de la intención, inherente a toda conciencia, de extenderse hacia un más allá de lo actualmente alcanzado, debe de ser considerado como acto esencial (Wesensmoment) a toda conciencia” (19).

“Así es posible precisar la *intención* (objeto intencional) y llenarla intuitivamente por medio de percepciones ulteriores o recuerdos que uno mismo puede efectuar” (20).

Mas la actividad del fenomenólogo no se limita a la descripción ingenua (naïve) del objeto intencional observándolo sólo directamente... sino que lo estudia exclusivamente como correlato de la conciencia (Bewusstseinskorrelat), describiéndolo no sólo en sí mismo y con relación al yo correspondiente; esto es, al *cogito* del cual es *cogitatum*, sino que su mirada reflexiva penetra en la vida anónima del pensamiento y descubre las fases sintéticas determinadas de los diversos modos de conciencia, aun de los más alejados de la estructura del yo. Así es cómo la explicitación fenomenológica esclarece lo que está implícito en el sentido del *cogitatum*, sin ser intuitivamente dado (v. g. la parte opuesta del objeto), representándose las percepciones potenciales que hacen visible lo no visible actualmente.

Así, pues, el examen fenomenológico trata no sólo de los estados vividos, actuales, sino también de los potenciales implícitos, previamente delineados en la intencionalidad de los estados actuales.

(18) *ibid.* p. 40.

(19) *ibid.* p. 40.

(20) *ibid.* p. 40.

Unicamente por medio de este análisis es posible darse cuenta exacta de esta maravillosa operación: la *constitución* de objetos idénticos (21).

Resumiendo lo dicho tenemos: que en la descripción de esta estructura, el objeto intencional situado del lado del *cogitatum*, juega el papel de guía transcendental. Luego viene la reflexión que se dirige no sólo hacia el modo actual de conciencia correspondiente, sino también hacia los "horizontes" de los modos potenciales implicados en el actual, y finalmente hacia los otros modos de una vida de conciencia posible, en los cuales pueda presentarse el objeto mismo de que se trata como idéntico a sí mismo (22).

Cada tipo, que de esta suerte se obtiene, debe ser estudiado en cuanto a su estructura neótico-noemática. La tarea principal del fenomenólogo es precisamente ésta: el *explicitar sistemáticamente dichas estructuras típicas del yo transcendental*, a las cuales corresponde todo objeto inmanente (23).

La subjetividad transcendental, es decir, la totalidad de objetos y tipos de objetos que el yo transcendental puede concebir, no es un caos, sino un conjunto ordenado. Esto hace presentir una *síntesis constitutiva universal*, donde todas las síntesis juegan de conformidad con un orden determinado, que abraza todas las entidades reales y posibles, en cuanto existentes por el yo transcendental, y todos los modos de conciencia correspondientes. He aquí la tarea verdaderamente formidable de la *fenomenología transcendental*... el llevar a cabo todas las investigaciones fenomenológicas en cuanto *constitutivas* (24).

3. Problemas constitutivos

Por medio de este análisis se llega a la *constitución* de un objeto intencional en general... A dicho objeto se refieren los predicados "ser" y "no ser", como también los predicados *verdad* y *falsedad* (25). *Evidencia* es un modo de conciencia en el cual una cosa, un "estado de cosa", una generalidad, un valor, etc., se *presentan en sí mismos*,

(21) *ibid.* p. 40-43.

(22) *ibid.* p. 43.

(23) *ibid.* p. 44.

(24) *ibid.* p. 46.

(25) *ibid.* p. 47.

se ofrecen y se dan en persona (26); y así toda justificación como procedente de la evidencia, brota como de su manantial, de la subjetividad transcendental (27). Por lo cual aunque el ser del mundo (das Sein der Welt) se nos presenta como *trascendente*, esto no cambia en nada el hecho de que toda transcendencia se constituye únicamente en la *vida de la conciencia*... y que ésta tomada como conciencia del mundo, lleva en sí misma la unidad de sentido que *constituye* este mundo, como realmente existente... La explicitación de los “horizontes” de la experiencia nos muestra que esta transcendencia y esta realidad son inseparables de la subjetividad transcendental en la cual se *constituyen* toda clase de sentido y de realidad (28). He aquí la colosal empresa del fenomenólogo: el estudio de la *constitución transcendental* de la objetividad real en la conciencia... (29). Los objetos no existen para nosotros y no son lo que son, sino sólo como objetos de una conciencia real o posible. Mas el yo no sólo se alcanza a sí mismo como corriente vital, sino también como yo idéntico, que vive tal o cual *cogito* (30), como yo *substrato* de los hábitos... el yo que permanece debajo del acto que pasa, el yo que se acuerda y piensa acordarse en lo futuro del acto presente (31). El acto vivido se disipa, pero la decisión tomada permanece. La persistencia de estas determinaciones del yo indica que éste se constituye a sí mismo como un *yo-persona permanente* (32).

Lo esencial finalmente del análisis fenomenológico es la *reducción eidética* que tiene por objeto convertir la consideración empírica en esencial. Por medio de ella las esencias abstractas de las cosas se presentan en persona, en sí mismas, en el yo transcendental por una peculiar intuición (Wesensschau), y por tanto con la evidencia apodíctica que reclama el concepto de ciencia estricta. No se tiene ya en consideración a este *hombre* singular, sino al hombre en sí; ni a este *mundo*, sino al mundo universal; ni al yo transcendental inmediatamente experimentado, sino al yo transcendental universal (33). Con esta reducción eidética se vislumbra que el yo transcendental descu-

(26) *ibid.* p. 48.

(27) *ibid.* p. 53.

(28) *ibid.* p. 52-53.

(29) *ibid.* 54.

(30) *ibid.* p. 55-56.

(31) *ibid.* p. 56.

(32) *ibid.* p. 57.

(33) *La Phénoménologie*, o. c. Rapport du FEULING, p. 34.

bierto, es constituido en y por una subjetividad transcendental más profunda. La tarea del fenomenólogo por tanto no ha de parar hasta haber llegado a la fuente de todo lo constituido y de toda constitución, hasta un primer Yo, en el cual y por el cual todos los múltiples yos, *transcendentales y naturales*, con sus actos y objetos son originariamente constituidos; hasta un Yo verdaderamente absoluto que lo constituye todo sin ser él constituido; Dios, en una palabra, que vive su vida constituyendo en su conciencia y por su conciencia transcendental, los *Egos* transcendentales de segundo orden con sus *noesis* y *noemas*; y mediante ellos, los *Egos* mundanos y el mundo objetivo. De esta suerte, a juicio de D. Feuling (34)—de quien es esta interpretación de la fenomenología husserliana—, el mundo constituido por el yo transcendental no se reduciría a un mundo puramente fenomenal, a seres puramente pensados, según la fórmula del idealismo clásico: *esse est percipi*, a meros entes de razón, sino que por la constitución transcendental de la conciencia vendrían a poseer verdadera realidad psicológica y física, tales como nosotros las aprehendemos en la actitud natural. En esta peregrina hipótesis el idealismo de Husserl constituiría en efecto un sistema realista originalísimo, absolutamente opuesto, así al idealismo clásico, como al realismo tradicional.

* * *

Sea o no sea realístico el fenomenologismo husserliano—luego lo discutiremos—ante todo hay que reconocer que de él arranca ciertamente una poderosa corriente realística que culmina hoy en Alemania, dirigida e impulsada por los más ilustres discípulos de Husserl. Sin hablar del principal de ellos, Max Scheller, francamente realista, en una reciente obra de Lhemann (35), en la que se pasa revista a las tendencias filosóficas de la actualidad, hallamos consignados tres importantes núcleos de ontología realística, originados de la fenomenología de Husserl, a saber: la ontología "existencia" de Heidegger, la "realista" de N. Hartmann y la de "análisis conceptual" de Günther Jacobi. En favor de una interpretación realística de la fenomenología de Husserl, puede así mismo aducirse el carácter que reviste la actual

(34) *ibid.* p. 33.

(35) *Die Ontologie der Gegenwart in ihren Grundgestalten*; Halle, 1933.

reacción antifenomenológica poco ha iniciada en Alemania. J. Kraft (36), uno de los más decididos adversarios de la fenomenología aboga por que se ponga fin a esta que él llama: “nueva edad medioeval”, restaurada, por el intuicionismo antirracionalista y anticrítico de la fenomenología y proclama una nueva vuelta a Kant. También ahora rompe lanzas contra la fenomenología H. Driesch (37), quien, influenciado por ella, defendiera antes la Metafísica como parte necesaria y principal de la filosofía. Todos los antifenomenólogos convienen en hacer responsable la fenomenología husserliana de un movimiento que ellos consideran como reaccionario en favor de la concepción realística tradicional, lo cual no deja de ser muy significativo indicio en favor de un presunto objetivismo realista de la misma. En apoyo de esta persuasión de los novísimos antifenomenólogos pueden alegarse ciertamente muchos capítulos del primer tomo de las *Logische Untersuchungen*. Es realmente seria la acometida de Husserl contra el psicologismo a la sazón reinante. Por otra parte Husserl con su famosa *Wesensschau* (intuición intelectual de las esencias), que Kant había declarado incompatible con el humano entendimiento, ¿no penetra por ventura en el campo de los númenos, vedado al criticista transcendental?

Es digno de alabanza el propósito de Husserl de pretender aclarar las primeras nociones en las que se fundan todas las ciencias; y que se establezca asimismo como uno de sus postulados el que la ciencia del ser para merecer el nombre de tal haya de ser *ciencia del conocimiento del ser*, remontándose hasta el manantial mismo de donde brotan el concepto de ser y las primeras nociones, de él inmediatamente derivadas. Todo esto lo hallamos también expresado y aun formulado en diversas ocasiones por el Doctor Angélico particularmente en el libro cuarto de la Metafísica, en el que se declaran las nociones de “ser” y “no ser” y el primer principio metafísico, fundamento objetivo de toda ciencia. Por manera que la *prima philosophia*, según la mente del Doctor Angélico y de Aristóteles, es precisamente ciencia del conocimiento del ser. Además ¿no significa acaso esto

(36) *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie*, Leipzig, 1932.

(37) *Philosophische Gegenwartsfragen*. Leipzig, 1933. Puede verse recensado este movimiento antifenomenológico en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Noviembre, 1933, pp. 661 ss.

mismo la *reductio ad prima principia*, tan familiar en las escuelas? (38).

La doctrina de la intencionalidad es asimismo perfectamente peripatético-escolástica, como que Brentano, de quien la toma Husserl su discípulo, la bebió en Aristóteles, en cuyas doctrinas, como en las de los escolásticos, por él muy a fondo conocidas, frecuentemente se inspiraba.

Lo propiamente característico del método husserliano hay que buscarlo en la doctrina de su famosa intuición eidética (*Wesensschau*). Parece que el mismo Husserl presintió la resistencia que había de hallar en todas partes tan extraña teoría. "La expresión: *intuición del universal*, dice, a muchos oídos no sonará mejor que la de *hierro-madera*, es decir, parecerá a muchos, concepto antitético el de una intuición que ponga ante el yo transcendental, no precisamente los propios estados psíquicos singulares, sino el *mismísimo ser transcendental*". En efecto, si no es que supongamos la existencia del universal *a parte rei* parece evidente contrasentido hablar de intuición de esencias abstractas. Por lo cual no pocos, aunque Husserl proteste, han calificado su fenomenología de *platonismo redivivo*.

Levinas cree hallar en Husserl diferentes sentidos de la palabra *existencia*, pudiéndose denominar existentes, a su juicio, dentro de la terminología husserliana, las esencias universales. Ya que para Husserl la esencia existe sí, pero de distinta manera que el objeto individual "La esencia no está atada al espacio ni es individuada en el tiempo. De ella no se puede decir que nazca ni perezca. Su modo de existir por tanto, es muy distinto del modo de existir de los individuos. Ella constituye como una nueva dimensión del ser" (39). Vea el lector si no es esto platonismo puro.

Dicho esto en general sobre el tan ponderado realismo husserliano, vengamos ahora a considerar más en particular algunas de las características del método fenomenológico. Y en primer lugar por lo que atañe al punto de partida, hay que reconocer que la epojé

(38) "Et propter hoc omnes demonstrationes reducunt suas propositiones in hanc propositionem sicut in ultimam opinionem omnibus communem" el principio de contradicción, "quod fundatur supra rationem entis... cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit..." (S. TH. in *IV Met.* l. VI, edic. Cathala nn. 103-107 y *Summa Theol.* l. 2, q. 94, a. 2).

(39) LEVINAS, E. *La Theorie de l'Intuition dans la Phénoménologie*, p. 55, París, 1930.

fenomenológica es sustancialmente la misma que casi todos los filósofos modernos y muchos neoescolásticos emplean como punto inicial de la ciencia filosófica. Es más, ya en San Agustín halló Descartes perfectamente trazado el método intuitivo psicológico, con mucha sagacidad empleado por el Santo Doctor, para refutar a los académicos, al presentarles como absolutamente indubitables el hecho de la propia existencia y del propio pensamiento en una especie de toma de conciencia de la vida intelectual realísima y absolutamente indiscutible.

Este recurso a la introspección para refutar el escepticismo universal tampoco es ajeno a Santo Tomás, quien no una sola vez se expresa en estos y otros parecidos términos: "*Nullus potest cogitare se non esse, in hoc enim quod cogitat percipit se esse*" (40).

La diferencia está en que Husserl con los modernos sueña en una epojé imposible y absurda. "Se hacen la ilusión, les diremos con Balmes, de que empiezan por la duda (*con la inhibición de todo conocimiento*) y nada más falso; por lo mismo que piensan afirman, por lo mismo que raciocinan suponen el enlace de las ideas; es decir, todo el mundo lógico... El mismo Fichte nada fácil de contentar al tratar del punto de apoyo de los conocimientos humanos empieza confesando que le es necesario confiarse a todas las leyes de la lógica (41). Pero aun dada la hipótesis de la epojé radicalísima que cierre entre paréntesis aun el mismo yo psicológico, ¿con qué derecho, preguntamos, se establece la existencia del yo transcendental? ¿Por qué han de ser indubitables la existencia de este yo y los datos por él suministrados, no siéndolo los del yo psicológico? ¿No es esto por ventura caer en el mismo defecto que se quiere evitar? ¿No nos hallamos ante una afirmación gratuita, opuesta a las exigencias de dicha epojé fenomenológica y de la ciencia estricta?

No faltan admiradores de Husserl que reconocen aquí una inmensa laguna del método fenomenológico. El mismo Husserl, presintiendo ya la dificultad, nos advierte ser éste un punto difícil y peligroso, el de la *reducción fenomenológica* por la cual se establece el yo transcendental. En efecto, sin poder darse cuenta de la operación realizada, sin saber por qué arte de encantamiento ha conjurado Husserl el desdoblamiento del yo psicológico, se encuentra el lector ante el

(40) *De Veritate*, q. 10, a. 12, ad 7.

(41) *Filosof. Fundamental*, lib. 1, c. 2, n. 8.

yo transcendental. Verdaderamente es la "reducción fenomenológica transcendental" un indescifrable enigma confesado por el propio Husserl; no menor que el de la "deducción transcendental" de las categorías kantianas.

Objétase Husserl que su epojé radical habrá de estrellarse necesariamente ante un solipsismo transcendental. Para la solución de esta dificultad hace Husserl supremos esfuerzos dedicando a ella la más larga de sus meditaciones, la 5.^a, y sin embargo la dificultad parece queda en pie. En vano forcejea para pasar del yo transcendental al "nosotros" transcendental. Por más que empleando ahora Husserl la terminología leibniziana, nos hable continuamente de otros yos monádicos e intermonádicos, no se trata sino de Yos *transcendentes-irmanentes*. Y, ¿no es esto asentar sobre nuevas bases el psicologismo que con tan certera y vigorosa crítica se había combatido en el primer tomo de *Log. Unters?* Una transcendencia inmanente constituida en la conciencia y por la conciencia ¿será la transcendencia inconciliable con la immanencia básica en todo psicologismo?

¿O es que atribuiremos a los objetos intencionales realidad física o psíquica, verdaderamente trascendentes, producida realmente por la conciencia divinizando el yo transcendental, otorgándole poder verdaderamente creativo? ¿Quién puede devorar semejante absurdo? No falta sin embargo, como se ha visto, quien haya dado tan extraña interpretación de la fenomenología de Husserl, no sin algún fundamento. Pues a la objeción de Hering de que es ilegítimo el paso de la indubitabilidad del *cogito* a la afirmación de su existencia *necesaria*, responde Husserl que la conciencia *nulla re indiget ad existendum*, ya que ella es el ser, y todo ser depende de ella y es por ella constituido (42). ¿No implica tal respuesta un panteísmo racional? Ni es fácil ver, por más que se repita, en qué puedan distinguirse sustancialmente el transcendentalismo fenomenológico, del transcendentalismo kantiano. ¿No se limitan ambos a investigar las condiciones subjetivas del conocimiento en todo caso constitutivo del objeto?

Aunque ambos califiquen de *transcendental* a su respectivo idealismo ninguno de los dos nos da la verdadera *transcendencia*. "Hay que dejar bien sentado en todo caso—trátase de la intersubjetividad

(42) LEVINAS o. c. p. 62.

transcendental—como verdad absoluta, escribe Husserl, que todo el sentido que puede tener para mí, así la *quididad*, como el hecho de la existencia real de un ser cualquiera, no es ni puede ser tal sino en mi vida y por mi vida intencional. No existe sino en sus síntesis constitutivas de la conciencia y únicamente por ellas”. No se cansa Husserl de repetir que “todo el orden ideal objetivo resulta únicamente de la explicitación del yo transcendental en cuanto sujeto de conocimientos posibles, realizada de una manera sistemática. En la actitud fenomenológica el yo no se considera como formando parte del mundo objetivo, sino sólo en cuanto posee una estructura propia por la cual es construido el mundo objetivo” (43).

Diríamos que Husserl va todavía más lejos que Kant, puesto que protesta de que en el idealismo kantiano quede abierto un portillo a la posibilidad de un mundo de cosas en sí. Podrían multiplicarse indefinidamente las frases husserlianas de sabor hegeliano o fichtiano como las anteriores. Mas por si ello no fuera bastante se nos advierte ya desde el comienzo de las “Meditaciones” que el blanco de la fenomenología es el dejar definitivamente asentado aquel subjetivismo a que tiende la filosofía moderna desde Descartes, sin que hasta el presente se haya podido lograr todavía.

No nos extraña, pues, que Koyre y Forest en la jornada científica de Juvisy clasificaran la fenomenología de Husserl entre el idealismo clásico alemán (44), aunque reconociendo que en su primera inspiración fuera platónica y cartesiana. No obstante el P. Delannoye cita un texto tomado de *Nachwort zu meinen...* en el que parece que Husserl afirma categóricamente la existencia del mundo real, declarándose francamente realista. He lo aquí: “El idealismo fenomenológico no niega la existencia real del mundo... como si opináramos que el mundo no es más que una ilusión (Schein). Que el mundo existe... está fuera de duda... Sólo se trata de comprender y legitimar esta indubitabilidad” (45). De aquí la sugerencia del P. Delannoye propuesta a la asamblea, a saber, que el idealismo husserliano tal vez pueda conciliarse con una especie de realismo crítico. Lo mismo sustancialmente que Delannoye propusieron Stein y M. Söhnngen.

El ya mencionado D. Feuling cree poder afirmar como resultado

(43) *Méditat. Cartes.* p. 76 y 72.

(44) *La phénoménologie*, p. 72.

(45) *ibid.* p. 75.

de sus largas conversaciones sostenidas con el *Privatassistent* de Husserl, que éste en un reciente desarrollo de la fenomenología transcendental ha sido conducido al problema de un tercer *YO*, distinto a la vez del *Yo* "mundano" (natural, psicológico) y del *Yo* transcendental. Es el *Yo* que reflexiona y que podría llamarse "*fenomenologizante*".

Para indicar en pocas palabras, dice Feuling, la distinción y la oposición de los tres *Ego*, tenemos que: el *Ego* "mundano" es constituido, pero no constituye; el *Ego* transcendental constituye, pero no es constituido; el *Ego* fenomenologizante ni constituye ni es constituido (46).

Tampoco estuvieron concordes los que tomaron parte en la jornada de Juvisy en condenar de incoherente al Husserl de las "Meditaciones Cartesianas" con el de las *Logische Untersuchungen*. Los pareceres en este como en los demás puntos anduvieron divididos. Levinás en su importante estudio, ya mencionado, sobre la teoría de la Intuición huserliana defiende que el realismo del primer tomo de las *Log. Unt.* que ponía el ser existente independientemente de los datos de la conciencia, no era más que una etapa previa, en la elaboración de la fenomenología, de la cual era menester venir al idealismo peculiar de "*Ideen*" para poder dar un valor ontológico a los datos de la intuición. Idealismo intencionalista que concibe de una manera nueva el modo de la existencia y la estructura de la conciencia, así como el modo de la existencia fenomenal de las cosas por el enigma de la intuición eidética (47). En este sentido sin duda afirma Husserl ser absurdo el planteamiento de la cuestión del puente, para pasar de la inmanencia imaginaria a una transcendencia no menos imaginaria de no sé qué *cosas en sí*, esencialmente incognoscibles. Desarrollándose todo en la inmanencia de la conciencia, ¿puedo yo seriamente preguntarme cómo salir de la isla de mi conciencia, cómo aquello que en mi conciencia es vivido como evidencia, puede adquirir una significación objetiva?, ¿cómo la evidencia (la clara y distinta perceptio) puede pretender algo más que un mero carácter de mi conciencia en mí? He ahí el problema cartesiano que ha de resolverse por la veracidad divina. Ahora bien, en la fenomenología

(46) *ibid.* p. 35.

(47) *La Théorie de l'intuition*, op. cit. p. 98 y 137.

con la epojé radical no hay lugar a estas cuestiones inútiles, pues todo lo que existe para la conciencia se constituye en ella misma. Todas las formas de transcendencia se constituyen en el interior del yo. Todo sentido y todo ser imaginable, llámese inmanente o transcendente, forma parte del dominio de la subjetividad transcendental como constitutiva de todo sentido y de todo ser. Querer alcanzar el ser verdadero como algo que se encuentra fuera del universo de la conciencia, del conocimiento, de la evidencia posibles, suponer que el ser y la conciencia se relacionan mutuamente de una manera puramente exterior en virtud de una ley rígida, es absurdo.

Cualquier cosa exterior al universo de la conciencia sería un contrasentido (48). Husserl, como se ve, no puede ser más explícito.

Para poner fin a estas notas críticas vienen tan a propósito unas breves reflexiones de la "Filosofía fundamental", sobre la esterilidad de la fisolosofía del yo, que parecen particularmente dirigidas a la fenomenología husserliana.

A la pregunta de "si existe la ciencia transcendental o sea si por ventura existe una verdad de la cual dimanen todas las otras", responde Balmes: "En la realidad, en el orden de los seres, en el orden intelectual universal, sí; en el orden intelectual humano, no." A probar esta aserción en sus dos partes dedica diez de los más profundos capítulos del primer tomo de su filosofía fundamental. Lo que hace particularmente al caso lo hallamos en el capit. VII, donde al demostrar "la esterilidad de la filosofía del yo" en orden a producir dicha ciencia", se expresa en los siguientes términos: "La inteligencia de hombres de talento se ha fatigado en vano para hacer brotar un rayo de luz de un punto condenado a la oscuridad. El yo se manifiesta a sí mismo por sus actos; y para ser concebido, de sí propio no disfruta de ningún privilegio sobre los demás seres distintos de él, sino sólo el de presentar inmediatamente los hechos que pueden conducir a su conocimiento. El yo no es visto por sí propio intuitivamente; no se ofrece a sus mismos ojos sino mediatamente, esto es, por sus propios actos; es decir, que en cuanto a ser conocido se halla en un caso semejante al de los seres externos, que lo son por los efectos que nos causan. El yo considerado en sí no es un punto luminoso; es un sustentáculo para el edificio de la razón; mas no la

(48) *Médit. Cartes*, p. 70-72.

regla para construirle. La verdadera luz se halla en la objetividad; pues en ella está propiamente el blanco del conocimiento. El *yo* no puede ni ser conocido, ni pensado de ninguna manera sino en cuanto se toma a sí mismo por objeto, y por consiguiente, en cuanto se coloca en la línea de los demás seres, para sujetarse a la actividad intelectual que sólo obra en fuerza de las verdades objetivas...

"Luego el *yo* en sí mismo, como sujeto, no es punto de partida para la ciencia, aunque sea punto de apoyo. Lo individual no sirve para lo universal, ni lo contingente para lo necesario... ¿Cómo se quiere, pues, fundar la ciencia sobre el simple *yo* subjetivo? ¿Cómo de este *yo* se quiere *hacer brotar el objeto*?... Analícense cuanto se quiera los hechos de la conciencia, jamás se encontrará en ellos uno que pueda engendrar la luz científica. Aquel acto será o una percepción directa o refleja. Si es directa, su valor no es subjetivo, sino objetivo; no es el acto que funda la ciencia, no, sino la verdad percibida; no el sujeto, sino el objeto; no el *yo*, sino lo visto por el *yo*. Si el acto es reflejo, supone otro acto anterior, a saber, el objeto de la reflexión; no es, pues, aquel el primitivo, sino éste...

"¿Qué es un acto individualmente considerado? Un fenómeno interior. Y ¿qué nos enseña este fenómeno, separado de las verdades objetivas? Nada. El fenómeno representa algo en la ciencia, en cuanto es considerado bajo las ideas generales de ser, de causa, de efecto, de principio o de producto de actividad, de modificación, de sus relaciones con su sujeto, que es el *substratum* de otros actos semejantes; es decir, cuando es considerado como un caso particular, comprendido en las ideas generales; como un fenómeno contingente, apreciable con el auxilio de las verdades necesarias; como un hecho experimental, al cual se aplica una teoría...

"Estas consideraciones derriban por su cimiento el sistema de Fichte y de cuantos toman el *yo* humano por punto de partida en la carrera de las ciencias... La conciencia nos manifiesta la actividad pensadora; esta es la materia suministrada por el hecho; pero luego viene el principio, la verdad objetiva, iluminando el hecho. El *yo* que aplica esta verdad objetiva no *la crea*, sólo la conoce y se conoce a sí propio como un caso particular comprendido en la ley general. El pretender que del *yo* subjetivo surja la verdad es comenzar por suponer al *yo* un ser absoluto, infinito, origen de todas las verdades y razón de todos los seres, lo que equivale a comenzar la filosofía *divinizando el entendimiento del hombre*. Y como a esta divinización no tiene más

derecho un individuo que otro, el admitirla equivale a establecer el panteísmo racional, que dista poco o nada del panteísmo absoluto" (49).

MIGUEL FLORÍ

Colegio Filosófico de San Ignacio. Avigliana (Torino), Italia.

(49) *Filosofia Fundamental*, lib. I, cap. 7, nn. 70-77.