

LA FENOMENOLOGIA Y LA IDEA DE LA FILOSOFIA COMO CIENCIA RIGUROSA *

ALWIN DIEMER

La filosofía no persigue inconsciente e irreflexivamente, como lo hacen las ciencias particulares, dentro de una cierta ingenuidad de la actividad científica, la meta que ella se ha propuesto. En este sentido, no se origina, por principio, en la actitud natural frente al mundo. Esto constituye una nota peculiar y fundamental de la filosofía. Antes bien, ella necesita tener presente continuamente el objetivo y sentido de su actividad, y tratar de dar cuenta de esto. Esta aclaración reside, por lo pronto, en el esclarecimiento imparcial de lo que ella quiere, de cómo procede y de qué medios se vale en cada caso. A ella se agrega el dar cuenta sobre el sentido y la justificación de sus propósitos. Sólo con esto último estamos en presencia de decisiones auténticas de toda filosofía, si bien ella, de hecho, en toda autoaclaración tiene que tener ambas cosas a la vista.

Este problema se le plantea también a la fenomenología, y la celebración del centenario del nacimiento de su fundador nos proporciona ahora una ocasión especial para ello. Además de esto, podemos celebrar también los cincuenta años de la aparición en la revista *Logos* del interesante ensayo sobre *La filosofía como ciencia rigurosa*¹, ensayo destinado a esclarecer los propósitos de la fenomenología.

Husserl parte aquí de la convicción, imperativa para la tradición, y precisamente sólo debido al desarrollo de la fenomenología y sus resultados conmovida en sus bases, de que la filosofía únicamente es posible como ciencia, y, por cierto, como ciencia rigurosa. Esta concepción tiene a la vez como soporte la creencia, en sí peculiar de toda nueva filosofía, y sobre todo de cada una de las filosofías existentes modernas, de que esta exigencia no ha sido satisfecha por ninguna de las filosofías existentes hasta hoy. "En ninguna época de su evolución ha podido la filosofía sa-

* El autor del presente ensayo sobre *La fenomenología y la idea de la filosofía como ciencia rigurosa* es el doctor Alwin Diemer, quien actualmente regenta la cátedra de filosofía en la Universidad de Maguncia. El doctor Diemer es conocido en Alemania y en el exterior por sus diversos ensayos de crítica histórico-filosófica, y especialmente por su obra sobre Husserl. Esta obra constituye, con la de Teodoro Celm, todavía útil, los dos libros de exposición de la fenomenología de Husserl que más ampliamente informan sobre dicha materia. Expresamos a la dirección de la revista *Zeitschrift für philosophische Forschung* nuestro sincero agradecimiento por haber autorizado para la revista *Ideas y Valores* la presente traducción, que debemos al profesor Rafael Carrillo, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional.

1 HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos*, I, Pág. 289.

tisfacer la exigencia de ser ciencia rigurosa". "Yo no digo que la filosofía sea una ciencia incompleta, digo sencillamente que ella, como ciencia, no ha tenido principio todavía". Husserl está convencido de que hay que llevar a cabo esto, y también de que puede llevarse a cabo, y por cierto en el sentido de una "ciencia que satisfaga las más grandes necesidades teóricas, y facilite, por el aspecto ético-religioso, una vida dirigida por las puras normas de la razón"². Con esto aparece aquí por primera vez, como uno de los rasgos característicos de la fenomenología y su evolución, la creencia en que ella podría revelar y exponer finalmente la verdad como meta de toda preocupación filosófica. En esto están de acuerdo todos los continuadores, en una u otra forma, del movimiento fenomenológico: Scheler y Heidegger. Pero al considerar hoy la obra, exige la situación precisamente en esto reflexión y autocritica, ya con respecto a la meta original fijada, ya sea con relación a los resultados o a la aclaración crítica y justificación de la fenomenología actual.

I

Si la filosofía es posible sólo como ciencia, entonces se requiere previamente del esclarecimiento del concepto de ciencia, es decir, de aquello que los respectivos filósofos han entendido y entienden por este concepto. Por más que se haya realizado un gran cambio histórico en el concepto del saber —empezando por la determinación platónico-aristotélica de la episteme, hasta el concepto moderno de la ciencia "exacta"—, se está de acuerdo en que ciencia es un cuerpo, ordenado según principios, de conocimientos generales, que son en sí verdaderos.

De aquí resultan dos problemas: la cuestión de la estructura formal, de sus legalidades y principios directrices, y la cuestión del contenido material de los conocimientos por ordenar. Si es cierto que la cuestión de los contenidos de la verdad ocupaba antes el primer plano del interés en la historia de la filosofía, este primer plano lo ocupa desde el comienzo de la edad moderna más bien la cuestión acerca del método y del orden sistemático. Para esto se ofrecía en ayuda, ante todo, la matemática y su método. Por lo pronto, Husserl se vale de ella. Ciertamente, en un sentido completamente nuevo, y por cierto muy poco tenido en cuenta. El es el primero que, partiendo de la moderna teoría de los conjuntos, trata de elaborar la filosofía en el sentido de una teoría general del mismo nombre. El es, así, el primero que descubre la importancia que tiene para la filosofía la evolución de las matemáticas desde una pura teoría de las magnitudes hasta una teoría de las relaciones. La tarea de la filosofía consistiría consecuentemente en la elaboración del esquema científico, cuyos elementos los constituirían los conceptos "elementales", y sus relaciones las "formas relacionantes simples".

En diversos sentidos entra el hombre en relación con este esquema científico puramente formal, tal y como se desarrolla en las *Investigaciones Lógicas*, cuando dicho esquema se toma como fundamento de una

² Op. cit., p. 289.

filosofía en general. Por lo pronto, partiendo de la estructura puramente formal como tal. Pues debiendo constituir la ciencia un todo unitario, ordenado según principios, se ve ya desde Kant en la subjetividad el principio que funda la unidad. Consecuentemente, y por vez primera en la *Filosofía de la Aritmética*, había intentado Husserl dar una fundamentación al concepto de número, en el cual estuviera en primer plano la relación entre unidad y multiplicidad. Este problema llega a ser, además, fundamental para toda la filosofía como ciencia. Y de la misma manera que allí se considera la síntesis del contar como fundamento de la unidad, ahora se considera como tal la subjetividad.

De aquí surge un nuevo problema que puede formularse así: ¿qué subjetividad debe realizar esto? Yo, que en cada caso cuento empíricamente, ¿o una constitución general de la subjetividad como tal? Mientras que en la *Filosofía de la Aritmética* encuentra acogida todavía un franco psicologismo, bajo la influencia de sus investigaciones lógicas, que tienen su punto de partida en la lógica matemática, se libera Husserl de este psicologismo. Tiene que haber fundamentos apriori, de lo contrario, no es posible una ciencia como tal. Así, pues, tiene que haber también una constitución apriori de la subjetividad como tal. Sólo de este modo es posible una lógica pura como ciencia, y lo es la filosofía como ciencia rigurosa.

De aquí resulta, en otro aspecto, un dilema decisivo que —como se verá— suprime precisamente, e inclusive tiene que suprimir, el carácter de ciencia de la fenomenología. Husserl había elegido el punto de partida positivista de la vuelta “a las cosas mismas”. No más especulación. La pregunta: ¿qué es esto? no debe ser ya —y esto es lo decisivo aquí— pregunta directriz en la investigación científica, sino que esto debe serlo única y exclusivamente la descripción científicamente exacta, desprevenida y completa de los datos, de los “fenómenos”. Así lo habían postulado Mach y otros. Así lo había postulado también el mismo Husserl. Y esta es hoy la importancia insuperable de la fenomenología, importancia no sólo para la investigación filosófica en general, sino también para la investigación científica y científico-cultural en especial. Es decir, el postulado de la descripción sencilla y simple de los respectivos fenómenos, que se nos dan en inmediata “evidencia”, en lugar de la inmediata determinación y definición en el sentido de una mención de “esencias”.

Pero en el momento en que, dentro del esquema formal, se postule y desarrolle una estructura y legalidad general apriori, tiene que modificarse, desde luego, también aquí la situación. Ante todo, con respecto a las verdades tocantes al contenido, y ordenadas en el sistema de la ciencia. Pues precisamente ellas deben representar ahora un universal y las respectivas “esencias”. Esto puede comprobarse sólo remitiendo al viejo y fundamental principio fenomenológico de la “evidencia”, del “originario autodarse” de los fenómenos. Aunque “la evidencia no es otra cosa que el carácter del conocimiento como tal”, consistía aquella anteriormente en la inmediatez sensible, y como tal comparable y verificable en todo momento. Esta concepción “psicológica”, por no decir “psicologista”, de la evidencia se sustituye hoy por una evidencia eidética. Ella constituye la prueba exclusiva del darse apriori las esencias de todo aquello que el fenomenólogo, o sea Husserl, formula como verdad.

Y es de este problema de lo que se trata en primer lugar en el ensayo publicado en *Logos*. Como a menudo acontece, se combate aquí en dos frentes, lo cual significa, en última instancia, que la lucha va dirigida contra el empirismo. Por un lado, tenemos al naturalismo, por el otro, el historicismo y la filosofía de las concepciones del mundo. La insuficiencia del primero consiste, según Husserl, no tanto, como pudiera presumirse, en la interpretación de lo psíquico a partir de la ciencia matemática y física, sino en el intento de su comprensión "experimental". De aquí que haya que combatir esta psicología, y no precisamente la "psicología de escritorio" (Lipps, Stumpf y otros), que es combatida por la primera, y la cual intenta un análisis de la esencia de la conciencia en la autoexperiencia inmediata. Si aquí se trata en primer lugar de cuestiones teóricas, que naturalmente no están exentas de valoración en cuanto su objeto especial es el hombre mismo, resulta equivocada la actitud del otro grupo al dejar desaparecer en la vorágine de la evolución histórica todo lo absoluto, principalmente todos los valores. Pero desde esa época son estos precisamente, a la par con los propósitos puramente teóricos de Husserl existentes hasta ahora, uno de sus problemas fundamentales. Naturalmente, ellos tienen que ser también universales, esto es, eternos, inviolables, supratemporales, etc. Tienen que representar ideas e ideales.

Presupuesto metódico y fundamento de tal filosofía es la evidencia eidética, a la que recurre Husserl continuamente. Ella llega a ser el elemento primordial del desarrollo que sigue. A ella se recurre siempre que se exponen sus tesis respectivas. Sin embargo, lo que en manos del maestro es casi siempre un instrumento útil, se hace en muchos un instrumento universal, con el cual se cree poder comprobar y refutar, a la vez que mostrar, toda posición en cuanto a la intuición de las esencias. Se va, inclusive, aun más lejos, por cuanto se convierte el método en una actitud personal. Husserl había dicho, con todo, que la fenomenología no es sólo un método sino una "actitud fenomenológica". Ella llega a ser entonces más y más un criterio de la capacidad filosófica. Si alguien impugnara lo que aquí se expone, si afirmara que él no puede ver y comprender esto así, se le objetaría que falta en él la buena voluntad, que es ciego para las esencias y los valores. Al curarse de esta ceguera y aprender a ver, a ver "fenomenológicamente", entonces no podría dejar de verlos. Con esto se convierte la libre investigación en una actitud ante el mundo, en una posición metafísica. Así acontece en Husserl, en Scheler y también en Heidegger. Se recurre a la intuición y "revelación" de lo que el "fenómeno" desoculta por sí mismo. La filosofía como ciencia llega a ser con esto una "gnosis", que excluye radicalmente todos los críticos exóticos, y se dirige ahora a los esotéricos. Sólo ellos comprenden y ven lo que en cada caso ocurre. Pero así ha dejado de ser la fenomenología filosofía como ciencia rigurosa.

Sería interesante perseguir este desarrollo en el propio Husserl. Tal desarrollo empieza en el momento en que el *apriori* se le revela como necesario, y donde, por otra parte, el interrogar específicamente humano por la ética, los valores y lo absoluto entra en el ámbito de la temática. Esto determina a la vez el que se descubra, en primer lugar, en la subjetividad una constitución *apriori*, y luégo se interprete ésta en el sentido de un absoluto, atribuyéndole adicionalmente aun rasgos históricos en el sentido

de un absoluto irreal. Así ha llegado a ser, en el fondo, en el ensayo mencionado, la fenomenología una metafísica y religión absolutas, cuando se habla, por ejemplo, de la "filosofía ascendiendo a más elevadas y siempre más elevadas cumbres", de la "realización permanente progresiva de la idea eterna de la humanidad", del "matiz, desde cierto punto de vista plenamente concreto, de la idea de humanidad", entre otras cosas. Y así se comprende también el sentido de lo que aquí se dice ya de la ciencia: "la ciencia es un nombre para valores absolutos, supratemporales".

Estos rasgos se acumulan cada vez más en Husserl. En verdad, no aparecen ellos en forma inmediata en las obras publicadas y pasan a segundo plano con relación a lo inmediatamente expuesto. Pero si bien se mira, se encuentran estos puntos no sólo en la *Lógica formal y trascendental* sino también, y particularmente acentuados, en la *Crisis de las ciencias europeas*. Así, por ejemplo, se interpreta la reducción fenomenológica, antes entendida en forma completamente teórica, como vuelta religioso-existencial al yo, como "autorreflexión". Sólo a base de esto se entiende la relación íntima, por lo que hace a la matemática, entre Husserl y "El ser y el tiempo" de Heidegger, obra que, en el fondo, no ofrece otra cosa que el análisis existencial de la vuelta al yo, vuelta que hay que realizar existencialmente. No por casualidad nos salen al paso aquí los reformadores, comenzando por San Agustín, Lutero, Zwinglio y otros. Esta característica para la comprensión de la fenomenología como comunidad gnóstica se muestra claramente ante todo en las cartas de Husserl a sus amigos y alumnos más cercanos. Decimos *gnóstica* porque, como se pone de manifiesto, a la filosofía se le llama aquí continuamente "ciencia" absoluta y religiosa. Así, a ella se le designa como "la única filosofía que retorna primero a su concepto originario, es decir, al concepto de la *ciencia* más rigurosa, radicalmente verídica, que se comprende y justifica fundamentalmente a sí misma, al concepto de la única *ciencia* que abarca en sí, precisamente sólo como ramas, todas las ciencias en plural". O cuando se continúa diciendo: "Las más importantes de todas las cuestiones, aquellas que no todo hombre puede fácilmente aceptar y comprender en su sentido propio, riguroso, auténtico, son, sin embargo, las cuestiones metafísicas. Ellas conciernen al nacimiento y a la muerte, al último ser del "yo", y al "nosotros" objetivado como humanidad, lo mismo que a la *teología*, la cual retrotrae por último a la subjetividad trascendental y a su historicidad trascendental. Naturalmente, conciernen estas cuestiones también al ser de Dios como el principio de esta *teología*, y al sentido de este ser frente al ser del primer absoluto, al ser de mí yo trascendental y de la *subjetividad universal trascendental* que se manifiesta a mí, y que es el *verdadero lugar de la "actividad" divina*. A esta actividad pertenece la "constitución" del mundo como "nuestro mundo". Hablando desde el punto de vista de Dios, es la *permanente creación del mundo en nosotros*, en nuestro verdadero y último ser trascendental.

Este transformarse de la fenomenología, en el sentido de una ciencia rigurosa, en una gnosis se puede poner de manifiesto claramente en el problema de lo absoluto. En las *Ideas* se dice expresamente que si todo tiene que constituirse en la subjetividad trascendental, entonces tiene que constituirse allí necesariamente también el ser y la esencia de lo absoluto. Aquí se ve obligado Husserl a salir al encuentro al posible reproche

de blasfemia para con lo divino. Lo hace en cuanto remite una vez más expresamente al hecho fundamental de la constitución. Pero entonces se modifica la situación: si la subjetividad trascendental es fundamento absoluto de la constitución, entonces le es propio necesariamente un carácter absoluto, por no decir divino. La divinidad "está" en ella y, por consiguiente, en nosotros mismos. La constitución de la realidad se hace creación del mundo mediante nosotros, que la constituímos. Su darse es manifiesto a nosotros en la evidencia de las esencias, la divinidad habla en nosotros. Así, no sólo se convierte la vuelta originaria, positivista, "a las cosas mismas" en una intuición mística de lo absoluto, sino que la "intuición esencial" de las cosas llega a hacerse la intuición de todas las cosas en Dios.

Esta tendencia va aún más lejos. Los fenomenólogos forman una comunidad, cuyo maestro, el propio Husserl, habla a sus discípulos de la siguiente manera: "el ir hacia los orígenes es el ir hacia una vida *originaria* y volver de ella, vida que tiene en todo su derecho debido a una fuerza originaria, que puede hacer valer su sentido, su veracidad, y comprenderse totalmente. Nadie puede salvar la humanidad, sólo ella misma puede hacerlo, y lo puede únicamente si cada uno de nosotros realiza para sí mismo la autosalvación, si nosotros los individuos tenemos el valor y la voluntad de dirigir nuestra mira total a nuestro autoesclarecimiento, nuestro autoconocimiento y luego a nuestra autopurificación, y preparar, a partir de aquí, la idea de una auténtica humanidad, universalmente unida, de una humanidad supranacional. Ustedes son elegidos, permanezcan en el amor y no se pierdan en el mundo". Pues lo que ahora se cumple es "un giro de todo el filosofar de los siglos".

Este carácter sociológico de la fenomenología nos recuerda hoy muy vivamente las comunidades filosóficas de las postrimerías de la antigüedad. Así los llamados gnósticos como los pitagóricos, los estoicos y los neoplatónicos. La semejanza va aún más allá, por cuanto en el desarrollo de la filosofía de Scheler y Heidegger se pueden comprobar rasgos muy semejantes. Así, por ejemplo, cuando dice Scheler: "El hombre es una dirección del movimiento del universo mismo, más aún, de su fundamento". O cuando dice: "El saber es una relación con el ser, ante todo en la forma de un *saber de esencias*, es participación en la esencia de lo otro. El modo especial de la participación, es, empero, el amor". O, por último, cuando dice: "todo saber es, en última instancia, de la divinidad y para la divinidad", y "el hombre significa algo para el realizarse de la divinidad misma". El saber —y esto se considera la más alta meta de la filosofía en general y de la fenomenología— es, como "saber de salvación" y "saber metafísico", correalización de Dios por el hombre".

Si usamos, en lugar del concepto de absoluto, el concepto Dios y otros que pudieran designar todavía en cierto sentido un "ser" existente por sí, el concepto de "ser" que lo trasciende y lo abarca todo, entonces nos encontramos dentro de la filosofía de Heidegger, en sus últimas manifestaciones, filosofía que se entiende otra vez a sí misma precisa y expresamente como fenomenología. Con expresa referencia al parágrafo 7 de *El Ser y el Tiempo*, que trata del método fenomenológico, se da en el ensayo sobre el *Logos* una nueva interpretación del "método", la cual representa ahora, naturalmente, no un modo "científico" sino una nueva

manera de "pensar". Es un pensar más sabedor, un pensar más pensante, que se revela en un decir verdadero, que conoce también su "atenuado rigor". "El logos origina, desde él mismo, el aparecer, el despejado mostrarse de lo que aparece, de lo que se pone de presente".

Así se ha convertido en su contrario, si se tiene en cuenta el origen de la evolución, el propósito de la fenomenología. La fenomenología se entiende primero como ciencia, y por cierto como ciencia descriptiva, de los fenómenos dados en la profusión de sus manifestaciones. Ella no tiene, sin embargo, con su exigencia de volver "a las cosas mismas", presupuesto en las cosas. Hoy es, por el contrario, fenomenología el manifestarse gnóstico-religioso, el "desocultarse", el "decir que llama recogiendo" del absoluto escondido, del "Logos".

Pero de este modo ha dejado de ser ella filosofía, filosofía en el sentido de un saber crítico total, la cual, precisamente como fenomenología, debe satisfacer la vieja exigencia del *lógon didónai*. Pero si la fenomenología quiere ser otra vez filosofía, entonces se origina, contrariamente, la necesidad de un nuevo despeje crítico del punto de partida originario, tomando en consideración su desarrollo último. Vistas así las cosas, se requiere una reforma de la fenomenología como filosofía en el sentido de ciencia rigurosa.

II

Reforma significa volver a reflexionar sobre el punto de partida originario y sobre la posición que aquí tiene un carácter directriz. Esta consiste en el postulado positivista —tomada la palabra positivista en un sentido, por lo pronto, muy amplio, que sólo después se va a aclarar— que exige la vuelta a las cosas mismas. De aquí se origina ahora la nueva exigencia de la posición positivista.

Pero hay que establecer aquí una clara diferencia entre un positivismo metódico y un positivismo metafísico. Sólo el primero nos interesa ahora. El consiste exclusivamente en la mencionada exigencia, esto es, en la simple, cuidadosa y detenida descripción y análisis de los "fenómenos". Análisis modelos, realizados por fenomenólogos nos han mostrado ya en qué consiste esta descripción. Si es cierto que el positivismo metafísico y la fenomenología concuerdan entre sí, por lo pronto, en cuanto al punto de partida, también lo es que en seguida se nos pone de manifiesto una diferencia entre ellos.

El positivismo metafísico intenta seguir avanzando hacia el fondo mismo de las cuestiones. Presupone entonces, como tesis absoluta, que la realidad es sólo lo perceptible sensiblemente y sensiblemente verificable, esto es, reconoce como realidad únicamente lo captado en la experiencia controlable "científicamente", de modo inmediato. Todo lo demás es lastre "mítico" que hay que eliminar. Pero esta exigencia es, a su turno, necesariamente metafísica. Pues precisamente ella no se deja verificar según estos criterios, y antes bien es presupuesta, y constituye así el supremo "dogma" positivista, a la vez que equivale a las tesis absolutas de otras

metafísicas. En particular fluctúa el positivismo entre un realismo ingenuo del sentido común y un materialismo burdo, que representa una metafísica al estilo, con la afirmación de la materia como la realidad auténtica. La fenomenología afirma frente a esto la convicción de que tienen que existir formas y legalidades esenciales y necesarias. Se requiere pensar y hablar, y la filosofía quiere ser ciencia rigurosa. Aquí se establece, por lo pronto, una clara diferencia entre las estructuras y leyes formales y universales, por un lado, y los contenidos esenciales, de carácter material y general. En un sentido lato, ocurren en *Las Investigaciones Lógicas* como los "conceptos elementales", que corresponden a los elementos de la realidad, y como las "formas relacionantes elementales", que corresponden a sus legalidades. En la obra mencionada se trata, en primer lugar, de hacer evidente el carácter absoluto y general de las segundas, y luego se investiga más y más también la generalidad de las "esencias".

Pero, desde un comienzo, resulta de aquí un equívoco. Por un lado, tenemos el poner de relieve las formas esenciales como objetos ideales, poner de relieve que ha hecho pensar muy pronto en que Husserl representaba la restauración de la vieja manera platónica de concebir las ideas. Husserl mismo ha lamentado esta interpretación. El pasó así, a los ojos de los filósofos, como un descubridor de una "lógica objetiva", la cual se convirtió por obra de Scheler y Hartmann, en una "teoría de los valores objetivos". Para Husserl mismo, sin embargo, era esto sólo una primera etapa en el camino de la investigación fenomenológica. El sentido de la "reducción eidética" consistía propiamente en producir "hilos conductores trascendentales", a fin de que, partiendo de ellos, se pudiera volver a preguntar por el elemento donde tiene lugar la constitución. Pues todo lo que es, si vale como algo general, tiene que constituirse primero como tal. Esto se cumple en el sujeto experimentador-constituyente. El deseo propio de la fenomenología consistía, así, en esclarecer su estructura fundamental. En esto coincide Husserl, como él mismo lo reconoce, y al menos en lo que hace al punto de partida, con Kant. A partir de las formas esenciales eidéticas, se descubre la forma esencial apriorística de la subjetividad. Como el sentido de este paso metódico no consiste tanto en el poner de relieve las "esencias" generales, sino en las "unidades de sentido" generales, habría sido más indicado hablar desde un principio de una "reducción noemática".

El esclarecimiento fenomenológico de la subjetividad, es decir, de su constitución, se ve, empero, entorpecido por tantas imprecisiones, que tuvo que conducir, *nolens volens*, a otra meta, como había sido la intención originaria. Por lo pronto se ve claro que, si se trata de la subjetividad, esta debe entenderse sólo en el sentido de una forma de esencias. De esta manera, se trata aquí del mismo apriori que en las otras formas de esencias. Siendo que la subjetividad como subjetividad trascendental debe considerarse como el elemento en donde tiene lugar la constitución, debe buscarse para ella otra determinación. Pero entonces no puede tratarse ya de un ser ideal, éste sería todavía mundano. Más bien tiene que poseer ella un ser premundano, un "pre-ser". Así, resultan en la subjetividad, por lo pronto, tres grados: el yo empírico, el ideal y el yo trascendental, que se logran en la "reducción fenomenológica".

Ahora bien, este último yo, se logra, a primera vista, a base del *eidos* de mi respectivo yo. Pero de aquí se origina una serie de cuestiones decisivas, con las cuales se ocupa ante todo el Husserl que va entrando en años. ¿Qué pasa con la continuidad de la constitución, si yo, como ego individual, soy mortal? ¿Qué ocurre al morir yo? ¿Y cómo ocurría antes? ¿Y, contrariamente, no debe estar pretrazada en esta continua estructura de la constitución algo así como una historicidad, un telos que yo veo en "intuición eidética"? Brevemente dicho, para el propio Husserl se reduce la exigencia esencialmente necesaria de una reiterada reducción fenomenológica de segundo grado en el ego trascendental mismo. Lo que se gana con ello no es otra cosa que una absoluta subjetividad trascendental, de la que es propio un carácter divino. Ella funciona como principio absoluto y orientador, en el ser y el conocer, lo que se pone de manifiesto en el método fenomenológico.

De aquí se origina un idealismo absoluto, cuyo principio logra mediante la doble "epoché", en cierto modo dialécticamente, un nuevo carácter constitutivo de la realidad. Ahora no se necesita avanzar mucho para ver en toda constitución el desarrollo de este absoluto en el mundo, ya sea con relación a las respectivas esencias, ya sea con relación a la evolución histórica, en analogía absoluta con los principios idealistas universales. Es el "telos" absoluto, la "idea de una humanidad", en el sentido de una divinidad, en donde se origina entonces la actitud caracterizada anteriormente.

Este idealismo, que recuerda a Fichte, encuentra su correspondiente analogía en Scheler y Schelling, y finalmente en Heidegger y Hegel. El mundo, como lo contentivo y a la vez como el todo, no es en sí mismo más que una fenomenología, esto es, aparecer del logos oculto y "sagrado", que encuentra su plenitud en la fenomenología filosófica. De aquí resulta una metafísica unilateral y radical, que, desde el punto de vista filosófico y crítico, posee el mismo rango que la metafísica positivista.

Aquí debe intervenir la crítica. Ella tiene que empezar con la cuestión de las esencias ideales. Si preguntamos por la "esencia" de un "fenómeno" nos encontramos en una actitud opuesta al principio exigido por el positivismo, principio que precisamente había surgido de la contradicción con semejantes "especulaciones" sobre las esencias. Con todo, se debe encontrar el justo medio entre positivismo radical y la captación eidética de las esencias. Contra el positivismo radical se puede objetar que no existe en modo alguno lo particular e individual exigido o presupuesto por él, lo existente en un punto determinado del espacio y del tiempo, que quieren fijar, por ejemplo, las tan desacreditadas "proposiciones protocolarias". Y aun cuando ello existiera, sólo lo podríamos fijar en conceptos generales. Pues todo idioma es necesariamente general, lo que vale también para conceptos que se refieren a la percepción sensible, como rojo y otros semejantes. Si nosotros designamos algo como rojo, presuponemos siempre la rojez, que, como mostrará un detenido análisis de la significación, posee, naturalmente, por otra parte, sus características propias. Esto quiere decir, pues, que "hay" generalidades, y hasta tenemos que presuponerlas necesariamente, para poder decir de alguna cosa que es tal cosa. O sea, para poder decir de un determinado objeto que es

esto o aquellos. Si se desea, se puede llamar también esencias a estas generalidades.

La fenomenología eidética parece tener razón. Sin embargo, aquí debemos agudizar la mirada. Lo que captamos como esencialidades resulta ser la invariante de las diversas posibilidades de significación, que nosotros podemos recorrer partiendo de una cosa concreta. Si la fenomenología es fiel a su punto de partida en los fenómenos, no puede tratarse en ningún caso de ver en lo captado "esencialidades" en el sentido de las ideas platónicas o de "esencias" aristotélico-escolásticas, que, o pretenden ser "causas" ejemplares, o son inherentes a las cosas respectivas. Son exclusivamente unidades de significación, "esencias noemáticas". Este sentido era precisamente el que tenía para el mismo Husserl. Al partir de ellas vuelve a preguntar él por la constitución "esencial" de la subjetividad. Así se empieza a andar por un camino equivocado, pretrazado ya en la concepción de las esencias noemáticas.

Pues cuando Husserl y otros fenomenólogos destacan tales formas, ven en ello esencias "eternas", inmutables en sí, con el carácter de naturalidad que la tradición ha presupuesto ya para ellas. Podía, ciertamente, constatarse un progreso en la fenomenología frente a la tradición. Pues mientras esta veía en semejantes esencias datos existentes en sí y por sí, había mostrado aquella que cada esencia sólo se puede comprender dentro de un marco comprensivo, dentro de un "bosquejo del mundo", una especie de "carta geográfica", como Husserl dijo alguna vez, en la cual tiene cada cosa individual su lugar determinado. Sólo con base en esto se pueden entender completamente los presupuestos de Heidegger, así como la grandeza de su voluntad. Pues él quiere ciertamente reducir a un común denominador el bosquejo del mundo, para, partiendo de allí, atribuir a cada ente un ser inequívoco.

La exigencia de una "epoché metafísica" es algo que se nos pone de manifiesto. Ella está propiamente dada en la exigencia husseriana de la epoché de la realidad de las esencias noemáticas. Si se pone entre paréntesis, dentro de la "reducción fenomenológica", todo lo afirmado, entonces coincide esta exigencia ciertamente con la exigencia de un regreso a la subjetividad trascendental. Pero de esta manera reunen en un solo nombre dos procedimientos métodicos, y es natural que el regreso a la subjetividad prevalezca cada vez más, sobre todo en los últimos años, en que este regreso se entiende como autorreflexión y vuelta a la divinidad encubierta. De aquí se sigue, con cierta necesidad, que la exigencia de la epoché pasa más y más a segundo plano, o, mejor dicho, se exige ciertamente una epoché con respecto al "mundo", lo que no significa otra cosa que el apartarse de él. Pero al absoluto se le atribuye entonces, en más alto grado, todo el carácter de realidad perdido en esta forma. Aquí sería necesaria también la epoché, si se quiere ser consecuente. Heidegger se manifiesta como positivista cuando parte de la "real" y concreta existencia humana.

Si frente a todo esto —en ininterrumpido postdesarrollo de la exigencia originaria de epoché— se exige también el abstenernos de afirmar la realidad del elemento donde se realiza la constitución, esto es, si se exige una epoché metafísica, no debe confundirse entonces tal "desmetafisica-

ción” de la fenomenología con una “superación”, tan en boga hoy, de la metafísica. Esto vale en igual medida para los intentos a la manera como los realiza, por ejemplo, el neopositivismo, que cree ingenuamente poder lograr una “superación de la metafísica mediante una análisis lógico del lenguaje” (Carnap), y para la superación “que piensa el ser”. Todo intento semejante es sólo posible y sólo puede ser posible dentro de la elaboración de una nueva metafísica. En el lugar de la vieja, que se rechaza, aparece una nueva. Proposiciones metafísicas se contraponen a proposiciones metafísicas. Así, todas las metafísicas al estilo son para la fenomenología equivalentes, pero todas sucumben a la epoché.

Debe tenerse en cuenta que para cada constitución, para cada determinación de algo real, tiene que presuponerse un esquema metafísico de esencias. Si designo algo como tal cosa, es porque he presupuesto un determinado todo. Este estado de cosas hay que tenerlo en cuenta en todo su alcance. Pues vale también para la experiencia diaria. Si describimos, en actitud natural, los fenómenos, conforme a la exigencia anteriormente mencionada, nos vemos ya en una precomprensión metafísica, la cual afirma de antemano la existencia de determinadas “esencias”. Para decir sin más: esto es rojo, esto es de tal o cual tamaño, necesito poseer previamente un determinado sistema uniforme, con sus correspondientes “reglas válidas”. Llamamos la totalidad de este sistema nuestra concepción natural del mundo. Ella es la base de todos los intentos metafísicos y científicos de fundamentar la *evidencia* de las respectivas determinaciones esenciales, en forma también *evidente*, en un esquema ordenado *evidentemente* de modo sistemático. Esto es sólo posible porque se presupone un *determinado esquema* con un *determinado principio*. Presuponiendo esto, es ahora posible designar los respectivos fenómenos como esto o aquello, como siendo así o de esta otra manera. La presuposición absoluta queda fuera de tema, y, por lo tanto, inclarada. Ella es algo que se sobreentiende, y es metafísica en cuanto es absolutamente trascendente a todo lo que se nos da como tal o cual cosa, es decir, en cuanto no puede verificarse en el esquema mismo.

De estas presuposiciones se deduce también la aclaración del puesto, función y sentido de la subjetividad como tal, ya se le tome por la existencia empírico-concreta o por la subjetividad trascendental. También al emitir semejante apreciación se originó en la fenomenología una confusión entre cuestiones metafísicas y cuestiones ontológicas. Pues, para esta apreciación tiene ella, la subjetividad, dos funciones: por un lado debe llevar a cabo la constitución como tal. Ella es el punto de partida inmediato de todo preguntar y responder fenomenológico, que parten del “fenómeno” como el dato inmediato del sujeto. Además, se le presupuso siempre como el fundamento metafísico dador de sentido, de manera más radical en *El Ser y el Tiempo* de Heidegger. Pero también allí donde la subjetividad trascendental se entendió a la vez como el “fundamento divino” en nosotros. Hay que distinguir claramente entre el “subjetivismo” metódico y el subjetivismo metafísico, como distinguimos ya entre ambas formas del positivismo. Es manifiesto que todas las preguntas por la constitución parten sólo de la subjetividad, esto es, de nosotros, como hombres que somos en cada caso. Esto quiere decir que el lugar de la constitución es siempre la subjetividad. Otra cosa es el problema de la

pregunta por el fondo dador de sentido como el principio constitutivo decisivo. La ontología sólo puede preguntar dónde reside el carácter de fundamento del mismo. Si se habla de la “esencia del fundamento”, entonces se corre el peligro de responder a esta pregunta con la indicación de un determinado fundamento. La fenomenología ha presupuesto hasta hoy la subjetividad como este determinado fundamento. Pero de este modo se convirtió necesariamente en un subjetivismo metafísico, o en una metafísica subjetivista.

Al abstenerse la nueva fenomenología de todas estas “presuposiciones”, y realizar una rigurosa epoché, permanece absolutamente neutral. La fenomenología como ontología no puede decidir en qué consiste la “esencia” del ser y del mundo en total. Ella muestra apenas las condiciones de la posibilidad para el *poder ser* de las realidades. Se abstiene, empero, de toda afirmación y determinación, aun corriendo el peligro de que se le reproche que con esto ha abandonado su “misión filosófica”, que consiste en la pregunta por la “esencia” del hombre, de las cosas y del mundo, para dar al hombre, que se encuentra tan desconcertado y desorientado, la posibilidad de fijar de nuevo su “puesto en el cosmos”. La fenomenología es, en su sentido auténtico, “neutral” frente a todo esto. Ella muestra las condiciones de cada metafísica. El decidir sobre cuál metafísica hay que afirmar en cada caso como la “absoluta” y “única posible”, no corresponde ya a la fenomenología. Esta decisión corresponde a los respectivos filósofos, y se basa, en última instancia, en la “fe filosófica”. Siempre ha acontecido que los últimos principios metafísicos no se pueden verificar nunca, ni dentro de un esquema propio ni en ninguna otra parte. Vistas así las cosas, la fenomenología sólo puede esbozar la posibilidad de cada metafísica. Y así, en cierto sentido, podría entenderse como la “axiomática de posibles metafísicas”, pero, en rigor, a ella le importa sólo el esclarecimiento de la constitución como tal. Si la fenomenología lleva a cabo esto, entonces desempeña, en sentido auténtico, el cometido de una filosofía como ciencia rigurosa, y es ciencia rigurosa.

ALWIN DIEMER