

7764 408

REVISTA

Del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

COLABORAN:

Danilo Cruz Vélez, Abel Naranjo Villegas, Hernando Morales, Guillermo González Charry, Oscar Dueñas, Richard A. Hoefs, Carlos Echeverri Herrera, Andrés Holguín, Arturo Camacho Ramírez, Miguel de Unamuno, Miguel Aguilera, Eduardo Camacho Guizado.

SEPTIEMBRE - OCTUBRE DE 1964

BOGOTÁ - COLOMBIA

AÑO LVIII

No. 468



**REVISTA
DEL COLEGIO MAYOR
DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO**

— 0 —

Fundador:

Mons. MANUEL MARIA CARRASQUILLA

Rector:

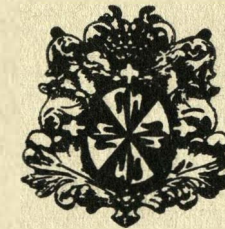
Mons. JOSE VICENTE CASTRO SILVA

Redactor:

ANDRES HOLGUIN

Administrador:

PEDRO NOSSA MORENO



(Tarifa Reducida en el Servicio Postal del Ministerio
de Correos. Licencia Número 1848)

— 0 —

AÑO LVIII — SEPTIEMBRE - OCTUBRE 1964 — N° 468

BOGOTA - COLOMBIA

CONTENIDO

FILOSOFIA

- Los caminos de la fenomenología
Por Danilo Cruz Vélez 9
- La metafísica social de Luis Eduardo Nieto Arteta
Por Abel Naranjo Villegas 37

DERECHO

- La sentencia inhibitoria
Por Hernando Morales 43
- Los setenta años de la Academia de Jurisprudencia
Por Guillermo González Charry 51
- Los mecanismos de control de la Constitución Nacional
Por Oscar Dueñas 55

ECONOMIA

- Incidencia del sistema tributario norteamericano
en las inversiones en América Latina
Por Richard A. Hoefs 89
- El dinero, recompensa exclusiva en la capitalización
Por Carlos Echeverri Herrera 107

POESIA

- Poemas de don Miguel de Unamuno
Por Andrés Holguín 113
- Límites del hombre
Por Arturo Camacho Ramírez 117

HISTORIA

- La presencia del Coronel Agustín Codazzi en la Nueva Granada
Por Miguel Aguilera 125

BIBLIOGRAFIA

- Qué viva el puente
Nota de Eduardo Camacho Guizado 133

VIDA ROSARISTA 139

FILOSOFIA

LOS CAMINOS DE LA FENOMENOLOGIA

Por: Danilo Cruz Vélez.

Se ha dicho que el primer problema de la filosofía es la filosofía misma. Con ello se alude solo a la pregunta por su esencia. Tal pregunta, empero, supone una filosofía ya existente por cuyo modo de ser se pregunta. Es necesario, pues, plantear una cuestión más radical. El problema de la existencia de la filosofía es anterior al de su esencia. Antes de inquirir qué es la filosofía hay que averiguar cómo comienza a existir, cómo se pone en marcha. Mas para ponerse en marcha requiere un terreno donde moverse. A diferencia de las ciencias particulares, a las cuales les es dado de antemano su campo de trabajo, ella tiene que descubrirlo por su propio esfuerzo. Para ello necesita un camino. Y este tampoco le es dado por adelantado, ni puede encontrarlo a la ventura. Exige, por lo tanto, una búsqueda. De modo que en último término, el primer problema de la filosofía es el problema de su camino.

En forma velada o expresa, este problema aparece una y otra vez en la historia de la filosofía. Uno de los primeros textos de la metafísica griega, el poema de Parménides, comienza hablando del camino (*hodós*) del pensar, del "camino hacia la luz". En la cima de dicha metafísica, Platón recoge esta metáfora parmenídica en el libro VII de la *República*, para describirnos minuciosamente la vía que sigue el alma desde la oscuridad de la vida cotidiana hasta la región luminosa del filosofar. Desde entonces, el tema del (*hodós*) reaparece siempre de nuevo en su fresca metáfora originaria o ya petrificado como ingrediente del término técnico *mét-hodos*. Bajo este último nombre arrastra una lánguida existencia durante el siglo XIX. Pero, en nuestros días, Edmund Husserl, el último gran representante de la metafísica moderna, lo coloca en el primer plano del interés filosófico y lo convierte en el tema cardinal de su meditación.

En casi todas sus obras Husserl se mueve primeramente en torno a la cuestión de la vía de acceso al dominio en que ha de construir su filosofía. Pero no se trata siempre del mismo camino. En cada nueva obra emprende uno nuevo, que se revela en la próxima como insuficiente. Unas veces vuelve a tomar uno abandonado antes; otras, en la misma obra, se cruzan diversos caminos, viejos y nuevos. Pero ni en los caminos singulares, ni en las encrucijadas se declara satisfe-

cho. Solo al final de su vida parece haber encontrado lo que buscaba. A fines de 1937, esperando ya la muerte (1), dice en una conversación privada: "Yo no sabía que es tan difícil morir...Justamente ahora, cuando he emprendido mi propio camino, justamente ahora tengo que interrumpir mi trabajo y dejar mi tarea inconclusa" (2). Este es un caso insólito en la historia de la filosofía. La mayoría de los pensadores suelen encontrar su camino al comienzo de la meditación. Husserl, en cambio, termina su vida de meditador buscándolo aún. Por ello nunca arriba a una filosofía definitiva. Sus conquistas son siempre transitorias. Lo logrado en una vía determinada tiene que corregirlo o abandonarlo poco tiempo después, al examinarlo a la luz de experiencias hechas en un nuevo camino. Sus obras no son, pues, partes diferentes de un todo sistemático. Cada una de ellas considera los mismos problemas desde los distintos puntos de vista que ofrecen las numerosas rutas seguidas. Por lo tanto, no se van acumulando para constituir un sistema. Este permanece en la lejanía como un desiderátum, al que ha de conducir la vía buscada siempre en vano.

Esta exortación de un problema que, en la mayoría de los casos, solo tiene interés en los comienzos del filosofar, es extraña y desconcertante. Con todo, es una consecuencia necesaria de la idea que Husserl tiene de la filosofía. Esta debe ser, según él, una ciencia exenta de supuestos. Desde sus orígenes entre los griegos, ella ha perseguido siempre este ideal, pero fracasando siempre en sus intentos de alcanzarlo. La causa del fracaso ha sido la falta de radicalismo. La mayoría de los pensadores solo han intentado evitar o destruir los supuestos ya sobre la marcha. Pero esto es imposible. La fuente de los supuestos está en el punto de partida. Al iniciar la marcha se arrastra ya una serie de supuestos que no se dejan desterrar, pues son constitutivos del camino elegido. El ideal de la falta de supuestos hay que lograrlo aquí, en estos comienzos, en estas raíces de todo filosofar. Por ello emprende Husserl cada nuevo camino con el ojo atento a los supuestos. Y cuando descubre el menor de ellos, interrumpe la marcha y vuelve a comenzar, es decir, emprende otro camino.

Husserl ensaya, pues, numerosos caminos. Mirados en conjunto, forman un oscuro y complicado laberinto. Su descripción total es casi imposible. Nosotros saltamos fuera del laberinto, abandonándolo violentamente, y entresacamos de allí solo tres caminos, que tienen la ventaja de estar muy bien marcados y de ser por decirlo así, los caminos reales, desde los cuales se pueden contemplar los restantes. Empleando expresiones de Husserl, los denominamos así:

1. El camino de las *Ideas*
2. El camino histórico
3. El camino del sicólogo.

El primer camino está descrito en el tomo primero de las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, apare-

(1) Husserl muere a principios de 1938

(2) Adelgundis Jaegerschmid, *Gesprache mit Edmund Husserl. 1931-1932*, (inédito).

cido en 1913. En una interpretación libre de los pasajes pertinentes (3), intentamos en seguida fijar los pasos que conducen a él y la experiencia que se hace en su recorrido.

Su búsqueda supone un punto de partida en que se encuentra quien lo busca. Este punto de partida es la situación originaria del hombre antes del apareamiento de cualquier interés filosófico. Husserl la llama la actitud natural, que se expresa en la fórmula: *Yo y mi mundo circundante*.

En la actitud natural hay una relación entre el yo y el mundo. El yo es un conjunto de actos que apuntan a los objetos circunmundanos. En dicha relación hay, pues, un movimiento intencional. En su primer paso acompaña Husserl a la vida natural en este movimiento y describe lo que ocurre aquí.

Pues bien: en dicha actitud, el yo se mueve en línea recta hacia el mundo alejándose de sí mismo. Este alejamiento equivale a una enajenación. El yo se pierde en el mundo, olvidándose de sí.

Determinado por este olvido, el yo se interesa solo por el mundo. Su saber es un saber mundano. Lo sabido en este saber, lo mundano, es *lo que es en verdad*. El mundo se convierte en un modelo de todo ser. Por ello, cuando en esta actitud se avista de algún modo al yo, se lo concibe como una cosa, como algo perteneciente al mundo. De manera que su ser específico queda oculto, porque la atención no se dirige a él o porque una interpretación inadecuada lo deforma.

En la actitud natural soy, pues, consciente exclusivamente del mundo. Pero la conciencia natural no se detiene aquí. Aun cuando no tenga ninguna base segura para ello, cree ciegamente en la existencia del mundo. Este acto de creencia ya no es un mero saber, un ser consciente de algo, sino un acto de posición. Esto es lo que Husserl llama la "tesis general de la actitud natural". El yo en actitud natural es, pues, consciente y ponente.

Este último carácter del yo nos lo revela como voluntad, pues la posición es un acto volitivo. Por tanto, el yo consiste en saber, querer y no querer. Y en cuanto puede querer o no querer, es libre. Esta libertad hace posible un segundo paso. Frente a lo puesto por mí —la existencia del mundo— puedo tomar posición. Es decir, puedo afirmarlo o negarlo. La afirmación no sería más que la ratificación expresa de la tesis de la conciencia natural. La negación, en cambio, equivaldría a la transformación de la tesis en la antítesis. En lugar del juicio tácito en la actitud natural que establece la existencia del mundo, surgirá otro que la niega. Pero una negación de la existencia del mundo implicaría la negación de la existencia del yo, pues éste consiste en un conjunto de actos intencionales que apuntan a los objetos mundanos. Semejantes negaciones destruirían la situación originaria de

(3) Cfr. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*; Husserliana, Band III (Haag, 1950), p. 57 ss.

donde hemos partido, la relación yo mundo circundante, y nos obligaría a buscar un nuevo punto de partida y a comenzar de nuevo.

Pero, además de la afirmación y la negación, es posible un tercer acto que denomina Husserl *epojé*, resucitando el viejo término de los sofistas griegos para designar la abstención del juicio. En este acto me abstengo de ejecutar la posición de la tesis, no la acompaño en su ejecución. Con ello no desaparece la tesis. Solo suspendo sus ejecutividad, la pongo “fuera de acción”, la coloco “entre paréntesis”. Así, inmovilizada dentro del paréntesis, está ahí frente a mí. Al negarle de mi parte la coejecución, puedo dedicarme a contemplarla exclusivamente. De manera que en la *epojé* dejo de ser un yo coejecutivo y me convierto en un yo contemplador, en un “espectador desinteresado de lo que pone la tesis. Esta, a su turno, también se transforma. Pues al perder interés por lo puesto en ella, dirijo la atención solo al poner mismo. Por lo tanto, lo que contemplo en la nueva actitud es el acto tético. La tesis, al perder su ejecutividad, se trueca en un fenómeno subjetivo. Por otra parte, el mundo sufre igualmente una metamorfosis. Lo puesto en la tesis es el mundo como existente. Ahora me desentiendo de su existencia, al ponerla entre paréntesis. No la afirmo como la conciencia natural, ni la niego como el escéptico. Dentro del paréntesis contemplo el mundo como mero *intantum* de la intencionalidad del acto tético. Despojado de su existencia, el mundo adquiere el carácter de fenómeno subjetivo.

En la nueva actitud se produce una transmutación de la tesis de la actitud natural. “Esta transmutación —dice Husserl— es un asunto de nuestra plena libertad”. (4). Llamamos la atención sobre este aserto, pues él encierra un momento característico de la vía del filósofo que estamos describiendo. Más tarde volveremos sobre él. Ahora solo nos interesa caracterizar el nuevo paso que esta libertad hace posible.

Aquí se da un paso atrás. Acompañando a la conciencia natural en su movimiento del yo al mundo, nos detenemos de pronto y, por una decisión completamente libre, nos abstenemos de seguir en dicho movimiento. Tal acto produce la transmutación descrita de la tesis. Esta transmutación nos hace cambiar de ruta, empujándonos en un movimiento de regreso al yo olvidado en la actitud natural. Pues la tesis y lo puesto por ella, el mundo como algo existente, se tornan fenómenos subjetivos, a los cuales debemos dirigir ahora la mirada.

El nuevo paso nos coloca en el camino que conduce a la subjetividad, la cual es el campo propio de la filosofía. Este se descubre, por lo tanto, en un movimiento de regreso del yo a sí mismo. Tal regreso se designa terminológicamente con la palabra reflexión. El camino hacia el campo propio de la filosofía es, pues, el camino de la reflexión.

En este camino asumimos una actitud refleja, que es la actitud propiamente filosófica. La actitud natural, que ahora podemos deno-

(4) Op. cit. p. 65

minar la actitud prefilosófica, es, en cambio, una actitud directa. En ella el sujeto está dirigido exclusivamente hacia los objetos trascendentes circunmundanos. En la actitud refleja el sujeto se encorva sobre sí y se enfrenta solo a las vivencias, a fenómenos inmanentes o subjetivos, es decir, a sí mismo.

El resultado más importante del regreso del mundo al yo es el abandono de la idea del ser imperante en la actitud natural a favor de otra. *Lo que es en verdad* no es ahora lo mundano, sino lo subjetivo. Lo mundano posee un ser relativo al sujeto, pues no se puede hablar de nada que no sea objeto de un acto subjetivo. Los objetos trascendentes son primeramente objetos percibidos, juzgados, recordados, valorados, etc. Lo que son depende de la actividad de los actos respectivos. Su ser es un ser constituido subjetivamente. Lo subjetivo, en cambio, tiene un ser absoluto. Las vivencias son también para un sujeto. Pero éste no es algo diferente de ellas. Su ser no es un ser relativo, un ser para otro, sino un ser para sí. Este ser no es reducible a otra cosa, como ocurre con lo trascendente mundano. Pues más allá de lo subjetivo no se puede retroceder. La subjetividad reposa en sí misma y es el fundamento de todo lo demás. Por ello dice Husserl, refiriéndose a este resultado del regreso a ella:

“Así se invierte el sentido vulgar de la expresión ser. El ser que es para nosotros el ser originario, es en sí el ser secundario, es decir, éste es lo que es solo en “relación” con el originario... La realidad, tanto la realidad de las cosas tomadas singularmente como la realidad del mundo en total, carece por esencia (en sentido estricto) de independencia. No es que sea algo absoluto que se ate secundariamente a otra cosa, sino que en sentido absoluto, no es nada; no tiene esencia absoluta”; posee la esencia de lo que, por principio, es *solo* algo intencional, algo sabido por una conciencia o representable por ella...” (5)

El camino de la reflexión nos conduce, pues, al campo de ser absoluto que es, según Husserl, el campo propio de la filosofía. Este campo recibe el nombre de conciencia trascendental, para diferenciarla de la conciencia empírica y para expresar que es el fundamento explicativo de todo lo trascendente. El método que nos lleva a ella lo denomina también *epojé* o reducción trascendental, indicando que nos pone frente a una conciencia pura, purificada de todo lo trascendente, a diferencia de la reducción psicológica que nos ofrece una conciencia todavía contaminada de lo mundano. Finalmente, a la ciencia que investiga este campo la llama fenomenología trascendental (6).

La filosofía es fenomenología porque trata de los fenómenos. Pero para Husserl los fenómenos son los fenómenos subjetivos, las vivencias, no lo que solemos designar con este nombre: lo que se nos muestra en el mundo. Nada de lo mundano se puede mostrar por sí mis-

(5) Op. cit. p. 118

(6) Op. cit. p. 73

mo; para que se nos muestre es necesario que se aparezca en un acto de la conciencia como lo percibido, sentido, querido o recordado.

La fenomenología es trascendental porque trata de lo trascendental y porque es la ciencia fundamental que, por medio del análisis de la actividad constituyente de la conciencia, explica el ser de todos los objetos trascendentes.

A causa del modo de ser del dominio que investiga y de su método de trabajo, la fenomenología trascendental puede realizar, según Husserl, el ideal de la exención de supuestos a que había aspirado siempre la filosofía y constituirse en una ciencia estricta, compuesta solo de proposiciones apodícticas al modo de las ciencias exactas.

El camino de las *Ideas* conduce al campo propio de la filosofía mediante una reducción de la conciencia natural a la conciencia trascendental. En este campo se constituye la filosofía como fenomenología trascendental. Pero, como ya dijimos, Husserl no se da por satisfecho con lo encontrado en este camino. La razón de ello ya la habrá adivinado cualquier lector atento. En lo anterior no hay más que problemas. En qué consiste, en el fondo, la reducción trascendental y cómo se la puede diferenciar de otras reducciones? ¿Cuál es el modo de ser de la conciencia trascendental y cómo se la puede separar rigurosamente de la conciencia natural? ¿Es posible, en realidad, una fenomenología trascendental como ciencia estricta?

Para responder a estas preguntas no es suficiente el camino recorrido. Husserl se da pronto cuenta de ello. Y en los años siguientes a la aparición de las *Ideas* trabaja febrilmente en la búsqueda de un nuevo camino, ensayando vías diferentes.

El resultado de este trabajo lo encontramos en el curso profesado en la Universidad de Friburgo en el invierno de 1923-24, publicado recientemente en dos tomos por el "Husserl-Archiv" de Lovaina bajo el título de *Filosofía primera*. Los editores han complementado el texto de las lecciones con apéndices que recogen todo el material sobre el asunto encontrado entre los papeles de Husserl.

En el primer tomo de dicha obra (7) se sigue el camino histórico, recorriendo la historia de la filosofía occidental hasta llegar a la fenomenología trascendental. Equivale, pues, a una especie de introducción histórica a esta ciencia.

La presencia de la historia en el pensamiento de Husserl es no solo un indicio de la insuficiencia del camino anterior, sino también de sus vacilaciones respecto al ideal de la filosofía que guía las meditaciones de las *Ideas*. En ellas se pretende fundar una filosofía como ciencia estricta. Por ello, además de todo lo mundano, se pone también entre paréntesis todo el saber que nos ofrecen las ciencias particulares y la filosofía del pasado. El fenomenólogo debe atenerse solo a los fenómenos y aceptar únicamente lo que se le da en ellos

(7) *Erste Philosophie (1923-1924)*, Erster Feil; Husserliana, Band VII (Haag, 1956).

con evidencia absoluta. De aquí que no pueda apoyarse en el saber adquirido antes de él y que vale solo por el prestigio de la tradición. Pues bien: en la *Filosofía primera I* salta el pasado filosófico fuera del paréntesis y se incorpora a la fenomenología como su momento esencial. Dentro de ella comienza desde ahora a actuar como un ácido corrosivo que, a la postre, va a hacer imposible la realización de la filosofía que persiguió Husserl durante toda su vida, como lo veremos al final.

El nuevo camino se entrecruza con el de las *Ideas*. El terreno que recorre no es, como en el primer camino, la existencia humana desligada de su pasado, sino la existencia histórica del hombre occidental, considerada desde el punto de vista de sus esfuerzos encaminados a constituir una filosofía. Sin embargo, en este itinerario encontramos los mismos hitos observados en la vía ya descrita.

En el camino de las *Ideas* se parte de la situación originaria de la existencia humana antes del surgimiento de la filosofía, y se recorren luego dos vías opuestas. La primera lleva hacia los objetos trascendentes. Esta es la que sigue la actitud natural, la cual va, pues, guiada por una tendencia objetivista. La segunda le da la espalda a lo objetivo y nos encamina hacia la subjetividad. Lo que guía aquí es una fuerza de signo contrario, que también pertenece esencialmente a la existencia humana: el impulso filosófico.

En el camino histórico el punto de partida es una situación histórica: la situación del hombre griego embarcado ya en la aventura filosófica. Pero, en cuanto hombre, el griego se encuentra también en la situación originaria. Por lo tanto, en dicha aventura el hombre se mueve impulsado por dos corrientes encontradas: la tendencia natural y el impulso filosófico. Con otras palabras, los esfuerzos humanos encaminados a constituir la filosofía son una lucha entre dos fuerzas enemigas: la objetivista y la subjetivista. La historia entera de la filosofía es la historia de esta lucha, que termina en nuestro tiempo, según Husserl, con el triunfo del subjetivismo en la fenomenología trascendental.

El comienzo de esta historia es la filosofía presocrática. En ella, según la interpretación de Husserl, hay un predominio del objetivismo; es decir, su interés va dirigida hacia el cosmos, olvidándose del yo. Por este motivo considera su actitud como natural e ingenua. Lo que implica su descalificación como filosofía. Y, en efecto, cuando Husserl habla de ella escribe la palabra filosofía entre comillas, con lo cual quiere indicar que, en sentido estricto, no merece tal nombre.

Con todo, su actitud no es idéntica a la actitud natural. Por ello se la puede llamar "filosofía" y se la toma como punto de partida del camino histórico, el cual empieza en una situación en que el hombre ya ha asumido una actitud filosófica.

Esto parece contradictorio. La consecuencia lógica de la caracterización anterior de la filosofía presocrática debería ser la afirmación según la cual la filosofía se pone en marcha históricamente como an-

ti-filosofía. Pero si interpretamos las escasas páginas de Husserl al respecto, resulta lo siguiente. Los presocráticos han superado ya la situación originaria del hombre. En ella éste está en una relación práctica con las cosas, movido por sus necesidades naturales. En la presocrática, en cambio, actúa ya el impulso filosófico, aunque sin moverse aún en la dirección subjetiva. Este impulso se expresa en la actitud teórica, es decir, en la pura visión de las cosas, desligada de las urgencias vitales; se expresa también en la preocupación por apresar la totalidad de los objetos mediante un principio unificante. De modo que la actitud natural ha sido modificada por el impulso filosófico. La dirección del interés sigue siendo la misma. Pero la relación pragmática con las cosas se ha convertido en una relación teórica. La inmediatez de la relación también se ha modificado, pues surge una relación mediata, en la cual la referencia a los objetos tiene lugar a través de su fundamento (*arkhé*). Por lo tanto, la actitud natural está aquí trabada con el impulso filosófico. Comienza, pues, la lucha entre los dos principios. Este es el comienzo del filosofar, pero solo un comienzo, pues aún no ha entrado en acción el principio auténticamente filosófico, que es, según Husserl, el "impulso trascendental", el cual empuja hacia la subjetividad, determinando así el surgimiento de la actitud filosófica en sentido estricto.

Esto ocurre en el siglo V. a. d. C. con los sofistas. Sus argumentos escépticos conmueven la creencia natural en la existencia del mundo. Como éste se ofrece a través de los sentidos, los datos que tenemos de él son solo subjetivos. De manera que lo único de que estamos seguros es de su "existencia" subjetiva, es decir, de sus diversos modos de aparición en la conciencia. Esta certeza impulsa la atención hacia lo subjetivo, desviándola de lo mundano.

El paso de los presocráticos a los sofistas es, pues, un paso atrás, en que se invierte la dirección de la marcha: en lugar de movernos en línea recta hacia el mundo, retrocedemos hacia el yo. El impulso subjetivista comienza a predominar sobre la tendencia objetivista. Por ello tenemos que registrar este paso como el momento histórico en que surge la actitud filosófica propiamente dicha.

Mas aquí solo hay un cambio de dirección de la mirada. Mediante él se descubre la subjetividad. Pero los sofistas no logran construir una filosofía auténtica en el nuevo campo descubierto. Su argumentación escéptica continúa dentro de él. Pues la subjetividad es para ellos un terreno movedizo sobre el cual no se puede edificar nada duradero. Esto se debe a que solo ven en ella hechos síquicos, los cuales constituyen una corriente siempre fluyente y cambiante.

Al pasar a Platón, lo encontramos, según Husserl, instalado en el campo descubierto por los sofistas. Pero su mirada no se dirige a los hechos síquicos, sino a las Ideas. Estas son el polo objetivo del *idein*, del "ver", el cual pertenece a la subjetividad. Este ver no es una mera percepción visual (el ver con los ojos de la cara); las Ideas no son meras vivencias. El *idein* es una actividad espiritual, y las Ideas son esencias universales e invariables. El polo subjetivo referido a estas

esencias no es, pues, el yo empírico de los sofistas, sino un yo universal: el yo trascendental de Husserl.

Con todo, este yo permanece oculto para Platón. La tendencia objetivista lo ciega para verlo. Y le impide conocer el modo de ser propio de las Ideas. Estas no son para él un correlato del *idein*, al cual están indisolublemente unidas, sino algo trascendente situado en un lugar sobreceste —el *hyperouranios tópos*.

El objetivismo que no le deja a Platón darse cuenta de la dimensión en que se halla instalado, gana fuerza en la filosofía subsiguiente, la cual se desarrolla en un movimiento de retirada del campo descubierto por los sofistas. Aristóteles es el mayor empresario de esta retirada. Todo lo que viene después de él está bajo su influjo. El movimiento no cesa hasta llegar a los umbrales de la Edad Moderna. A fines de la Edad Media, el apartamiento de la filosofía de su elemento propio llega a su cima. Esto provoca una gran crisis de todo el saber, que crea la conciencia de la necesidad de volver a comenzar.

El promotor del nuevo comienzo es Descartes. Pero su vuelta a la subjetividad se lleva a cabo en una actitud diferente a la de los sofistas. El arrastra consigo una tradición secular de objetivismo que hace más difícil el regreso. Este tiene que hacerse de modo sistemático. Exige un método riguroso que garantice la firmeza de los pasos regresivos. Tal método es el de la duda. Mediante ella se destruye de raíz la creencia natural en la existencia del mundo exterior. Y como se sabe, esta destrucción abre la vía hacia el *ego cogito*, que se revela como lo único indubitable.

El *ego cogito* es el *fundamentum inconcussum* sobre que Descartes intenta levantar el edificio de su filosofía. Pero él no se da cuenta de que antes de acometer esta empresa es necesario investigar dicho fundamento. Una filosofía en actitud refleja debe establecerse como una egología, es decir, como una ciencia de la subjetividad. Descartes, por el contrario, utiliza el *ego* como base axiomática para construir un sistema dogmático, mediante el cual recupera la pérdida fe en la existencia del "mundo", pero sacrificando el ideal que persigue la filosofía: el llegar a ser una ciencia estricta.

Sin embargo, el campo abierto de nuevo por la duda metódica no se pierde de vista. Si continuamos sobre el camino histórico, tropezamos con el empirismo inglés (Locke, Berkeley y Hume), que nos obliga a ingresar de nuevo en la subjetividad para iniciar su exploración. De manera que aquí la filosofía sí se pone en marcha como una egología. Pero esta ciencia de la subjetividad lleva el lastre de prejuicios heredados de Descartes que le impiden convertirse en una filosofía trascendental.

El origen de dichos prejuicios es la tendencia objetivista, activa aún en Descartes. El *ego* se descubre en un proceso en que se va excluyendo todo lo trascendente, hasta dejar como único resto el *cogitare*, esto es, el yo como actividad. Pero cuando Descartes intenta apresarlo conceptualmente, no puede sofrenar la tendencia natural

que identifica todo ser con lo objetivo, y lo denomina una *res cogitans*. El yo como cosa pensante se distingue de la *res extensa* desde el punto de vista de su diferencia específica, pues él consiste en pensar y la cosa mundana en extenderse. Pero tanto el uno como la otra coinciden en el género: ambos son *res*. Este carácter cósmico del *ego* permite su identificación con el *ánima*, que es el alma de un cuerpo, el cual pertenece al mundo. El *ego* está, pues, trabado con el mundo a través del cuerpo.

Semejante concepción de la subjetividad traza el marco dentro del cual se mueve el empirismo inglés. Su campo de investigación es el *ego cogito* empírico, es decir, los hechos síquicos. Estos surgen mediante la acción de los estímulos exteriores sobre los órganos de los sentidos, que están ligados con las cosas en múltiples relaciones causales. El método de trabajo es, por lo tanto, un método empírico análogo al empleado en la investigación de los fenómenos físicos. Y la ciencia correspondiente, una egología empírica.

El empirismo inglés retrocede, pues, a la concepción de la subjetividad de los sofistas. El campo en que se mueve es el de la corriente cambiante de las vivencias. Por ello fracasa su intento de construir una filosofía sobre ese suelo vacilante. Su última consecuencia es el escepticismo de Hume, que vuelve a negar, como sus remotos predecesores griegos, la posibilidad de todo saber fundado.

El fracaso del empirismo inglés se debió a que no pudo llegar hasta el *ego cogito* puro. Pues investiga una zona fronteriza, donde el yo está aún entretendido con lo mundano. La hazaña de Kant consiste en haber atravesado dicha zona. Lo que encontramos detrás de ella, si lo acompañamos en su "revolución copernicana", es la subjetividad purificada de todo lo empírico. Allí el yo no es una cosa —el alma de un cuerpo—, sino un centro de pura actividad: el centro de una serie de funciones que hacen posible la experiencia de lo trascendente y que constituyen toda objetividad. Justamente por ello se lo llama el yo trascendental. La investigación del campo que se abre aquí constituye la primera filosofía trascendental en sentido propio.

Sin embargo, Kant, según Husserl, no logra liberarse totalmente de la tendencia objetivista. El admite aún una instancia trascendente: la *cosa en sí*, a la cual está referido el sujeto. Las funciones trascendentales de éste no son, por tanto, enteramente constitutivas, sino que se limitan a organizar un material caótico que resulta de la afección de la sensibilidad por la *cosa en sí*. El yo no es el yo absoluto desligado de todo lo demás, el *fundamentum primum*, que ha de servir de base de explicación del ser de todo lo trascendente. Por el contrario, es un yo relativo, en cuanto está referido a una instancia trascendente; y es un yo finito, en cuanto está limitado en su actividad constituyente por dicha instancia.

Este resto objetivista no le permite a Kant esclarecer adecuadamente el campo trascendental. El opera con conceptos oscuros que hay que investigar de nuevo. El yo trascendental no está suficientemente determinado; por ello no se lo distingue con exactitud del yo

empírico. Sus funciones trascendentales tampoco están claramente deslindadas de las funciones síquicas. Los pasos de la reflexión trascendental que han de llevar a la subjetividad pura tampoco están explicados adecuadamente. Aquí hay, pues, una multitud de fenómenos que hay que describir con un método riguroso. Lo cual solo es posible mediante una filosofía trascendental consecuente que no se deje extraviar por la tendencia natural objetivista. Semejante filosofía es, según Husserl, la fenomenología trascendental.

El camino histórico, lo mismo que el de las *Ideas*, nos conduce al campo propio de la filosofía. Pero aquí como allí se nos ofrece idéntico panorama: una serie de problemas y el ideal de una filosofía como fenomenología trascendental que ha de resolverlos. Pero continuando en el camino histórico no se puede desarrollar dicha ciencia. Después de Kant el impulso trascendental se debilita, hasta desaparecer en el siglo XIX con el triunfo de la tendencia objetivista. De manera que la experiencia hecha en el camino histórico nos ha servido solo para justificar la necesidad de una fenomenología trascendental.

Pero esta ciencia sigue siendo un mero ideal, lo mismo que al final del camino de las *Ideas*. La única conquista en el nuevo camino es la convicción de que dicho ideal no es solo en anhelo de Husserl como meditador solitario desentendido del pasado, sino la meta que ha perseguido manifiesta o secretamente la filosofía occidental desde sus comienzos griegos. La realización del ideal, empero, exige un nuevo comienzo. Si se quiere avanzar con paso firme, evitando los extravíos anteriores, es necesario emprender un nuevo camino.

El segundo tomo de la *Filosofía primera* (8), publicado por el "Husserl-Archiv" en 1959, recoge todos los materiales dejados por Husserl en torno a su nuevo intento de abrirse paso hacia la subjetividad trascendental. Aquí el punto de partida es diferente. No es la situación originaria del hombre antes de toda filosofía, ni la situación histórica de los comienzos griegos del filosofar. El punto de partida se expresa ahora en la fórmula: *Yo como filósofo principiante* (9).

Como lo dice claramente la fórmula, en esta ocasión el impulso dominante es el filosófico. De manera que se supone superada ya la actitud natural, aunque no se haya asumido aún la actitud trascendental. Se trata solo de la actualización de un momento esencial de la existencia humana, oculto todavía en la actitud natural. El hombre aspira a saber. Y no se contenta con el saber de la creencia, sino que persigue un saber fundado del cual pueda hacerse responsable. El filósofo principiante se deja guiar por esta aspiración a la fundamentación y a la responsabilidad latente en el fondo de todo hombre. Y saca la consecuencia implícita en ella. Toma la decisión inquebrantable de no aceptar ningún conocimiento meramente dado, es decir,

(8) *Erste Philosophie* (1923-24), *Zweiter Teil*; *Husserliana*, Band VIII (Haag, 1959).

(9) *Op cit.* p. 40.

que él no haya conquistado por su propio esfuerzo y por el cual no pueda responder. Deja, pues, en suspenso la mera creencia en la existencia del mundo y todos los conocimientos filosóficos y científicos heredados.

Ahora bien: ¿cómo se pone en marcha el filósofo principiante? Su primer paso no puede apoyarse en ningún saber recibido, pues toda clase de saber ha quedado en suspenso. Pero, a pesar de la puesta entre paréntesis de todo conocimiento, él posee la experiencia inmediata de sí mismo como siendo en el mundo. Esta experiencia doble se puede expresar en dos tesis: *yo soy, el mundo es*. Como se comprende de suyo, el contenido de estas tesis tampoco lo puede aceptar, como un conocimiento válido. Su pretensión de verdad también tiene que abolirla. A pesar de ello, puede dedicarse a examinar la experiencia de que brotan. Tal examen le permite ponerse en marcha. Pero cada tesis le ofrece un camino diferente (10).

La tesis *el mundo es* abre un camino que ya conocemos: el camino de las *Ideas*, que Husserl llama ahora el camino cartesiano. Aquí se recorre, pues, de nuevo. Pero el recorrido no es el mismo, pues el punto de partida y la actitud son diferentes.

En el camino de las *Ideas* se parte de la situación originaria del hombre dominado por la tendencia natural a creer en la existencia del mundo. Después de seguir esta tendencia para describir lo implícito en ella, se detiene de pronto la marcha y se pone fuera de acción la tesis que afirma la existencia del mundo, lo cual nos hace retroceder a la subjetividad y asumir la actitud filosófica. Esto ocurre por medio de un acto de libertad absoluta. La superación de la actitud natural y el surgimiento de la filosofía son productos de la libertad.

El filósofo principiante parte de otra situación. Su actitud es ya la actitud filosófica. Desde el principio toma la decisión de no aceptar nada que no se le de con una evidencia absoluta. Esta evidencia absoluta supone una experiencia absoluta. Esta experiencia es lo único que puede determinar sus decisiones y guiar sus pasos, no un acto de libertad. De manera que al volver a recorrer ahora el camino de las *Ideas* se impone una tarea nueva. De lo que se trata es de examinar la experiencia de donde brota la tesis *el mundo es* a la luz de la idea de una experiencia absoluta. Dicha tesis brota de lo que Husserl llama la experiencia mundana. En último término, de lo que se trata, pues, es de una "crítica de la experiencia mundana" (11).

La experiencia mundana es la experiencia externa: la experiencia de las cosas y del mundo como la totalidad de ellas. Para caracterizarla, describamos primero la experiencia externa de una cosa.

Percibo, por ejemplo, una naranja. Lo mentado en la percepción es la naranja entera. Pero el contenido perceptivo me ofrece sólo un lado de la naranja. Este es el único realmente presente. Los otros lados

(10) Op. cit. p. 40 ss.

(11) Op. cit. p. 44 ss.

están ocultos. Sin embargo, los miento también. Pero las menciones correspondientes no tienen ningún contenido intuitivo. En la percepción hay, pues menciones plenas y menciones vacías. Una cosa percibida es una mezcla de algo efectivamente dado y de algo solo comentado o anticipado. Las com-menciones y las anticipaciones constituyen, como dice Husserl un "horizonte abierto", que es un campo de posibles percepciones aún no ejecutadas. Pero este horizonte nunca se cierra. Nuevas percepciones me ofrecen aspectos antes ocultos de la cosa, aumentando así el contenido intuitivo. Pero siempre permanecerá algo oculto. Además, las nuevas percepciones actualizan nuevos aspectos, pero, a la vez, arrojan en una zona de desatención los percibidos antes. De manera que siempre habrá en la cosa percibida algo realmente dado y un horizonte vacío.

¿Es la experiencia descrita una experiencia absoluta? Como toda experiencia saca su contenido de la intuición, la experiencia absoluta exige una intuición o visión absoluta. Lo dado debe verse en ella plenamente; el objeto debe estar en ella de cuerpo presente, con todos sus aspectos representados en el contenido intuitivo, sin residuos que se escapen a la visión. Además, el modo de darse en ella el objeto debe ser apodíctico. Esto es, como en ella se debe dar el objeto sin limitaciones, tal como es en sí, debe quedar excluida la posibilidad de que sea de otro modo.

Cumple la experiencia mundana dichas condiciones de la experiencia absoluta? De ninguna manera. La cosa se ofrece en ella siempre incompleta. En torno a lo dado hay siempre un halo de indeterminación que no ha ingresado aún al contenido intuitivo. Este halo constituye un horizonte de inseguridad con respecto a lo dado. Puede ocurrir que dentro de él se presenten nuevas percepciones que corrijan o modifiquen y hasta aniquilen totalmente lo percibido. El modo de darse en ella la cosa no es apodíctico. Que la cosa sea como se da, esto es una mera presunción que necesita ser confirmada por nuevas percepciones. Las anticipaciones y com-menciones inherentes a este tipo de experiencia no siempre son confirmadas; a veces se revelan en la marcha de la experiencia como engaños, ilusiones o alucinaciones. La experiencia mundana no es una experiencia absoluta. Es una experiencia relativa, en cuanto no reposa en sí misma como aquella, sino que está sujeta a una serie de condiciones aleatorias.

Lo mismo ocurre con la experiencia del mundo (12). Este se da en una percepción total. Gracias a ella somos conscientes de un mundo unitario, que dura en el tiempo ilimitado, que permanece en el flujo de los cambios y que se extiende en el espacio. Sin embargo, lo percibido es siempre solo un aspecto suyo, aunque mentemos una totalidad. Esta se logra reemplazando lo no percibido mediante anticipaciones vacías de contenido intuitivo que forman un horizonte abierto de futuras percepciones. A veces, las anticipaciones no se confirman. Nuevas percepciones destruyen la unidad mentada, que hay que reconstruir entonces mediante correcciones. Pero el horizonte nunca se cierra; las anticipaciones no cesan; las correcciones se repiten una y otra vez. La experiencia del mundo no es, pues, absoluta. El mundo

(12) Op. cit. p. 46 ss.

nunca se da totalmente en la percepción. Lo dado no tiene un carácter apodíctico, pues no hay ninguna garantía de que las percepciones nuevas confirmen las expectativas. Su carácter es meramente presuntivo. No se puede excluir la posibilidad de que un día falte la percepción confirmadora y que el mundo se disuelva en un "caos de sensaciones".

En suma, el carácter presuntivo de la experiencia mundana deja abierta la posibilidad de que las cosas y el mundo como la totalidad de ellas no existan. Ni el mundo ni las cosas son necesarias. Por tanto, la crítica de la experiencia mundana nos revela la contingencia de la tesis el *mundo es*. Esta tesis no le puede servir, pues, al filósofo principiante de punto de apoyo para comenzar a filosofar. El mundo no puede ser el suelo firme que busca para elevar el sistema de un saber rigurosamente fundado y del cual pueda hacer responsable de manera absoluta.

Con todo, el resultado de la crítica no lo deja flotando en el vacío. Pues ella, al lado de su aspecto negativo, tiene uno positivo. Al mismo tiempo que revela la contingencia de la tesis el *mundo es*, revela la apodicticidad de la tesis *yo soy*.

Podría pensarse que la crítica cae también sobre el yo marcándolo con el estigma de la contingencia. Nosotros partimos ciertamente de la experiencia primaria del filósofo principiante en la cual es consciente de sí como siendo en el mundo. Su yo es, por lo tanto, un yo mundano y, en cuanto mundano, contingente. Pero para Husserl hay aquí dos yos diferentes: un yo-objeto (*Ichobjekt*) y un yo-sujeto (*ichsobjekt*) (13). El primero es el yo de un cuerpo, una realidad sico-física perteneciente al mundo. Este yo es un objeto para mi experiencia mundana. El segundo es el sujeto de esta. Es el yo que hace la experiencia de todos los objetos: de los objetos mundanos y, por consiguiente, del yo como objeto mundano. En este yo-sujeto no puede hacer mella la crítica anterior. Supongamos con Husserl, por ejemplo, que no se confirman las anticipaciones que nos ayudan a constituir la unidad del mundo, y que éste se convierte en un "caos de sensaciones". Entonces yo me disgrego también en ese caos como "yo humano", como el yo de un cuerpo. Pero esta catástrofe no toca al yo como sujeto que la vive. Todo lo objetivo se disuelve, pero el yo que hace la experiencia de esta disolución permanece. Husserl presenta otra hipótesis extrema para demostrar el carácter *inconcussum* del yo-sujeto. Supone que Dios no ha creado un mundo real, sino un mundo de apariencias. En este mundo de apariencias mi cuerpo y su yo serían algo aparential. Yo no tendría, pues, realmente ni un cuerpo ni un yo sico-físico. Sin embargo, yo sería un sujeto que tiene la experiencia de toda esta fantasmagoría (14).

Teniendo en cuenta lo anterior, yo como filósofo principiante debo distinguir dos cosas diferentes: "Mi existencia humana, que se me

(12) Op. cit. p. 46 ss.

(13) Op. cit. p. 71.

(14) Op. cit. p. 73.

da originariamente en la autoexperiencia mundana perceptiva, y mi ser trascendental, que se me da originariamente en la autoexperiencia trascendental, en la autopercepción de la reflexión pura" (15). En estas palabras vemos cuál es el resultado que quiere hacer resaltar Husserl en la crítica de la experiencia mundana. Ella nos coloca en el umbral de la experiencia trascendental, la cual nos deja ver al yo trascendental.

En el segundo recorrido del camino de las *Ideas* llegamos a la meta que ya conocemos por los caminos anteriores. Desde ella se nos abre la subjetividad trascendental como el campo propio de la filosofía. Pero esta no se puede establecer como una fenomenología trascendental. En el camino recorrido no hemos podido esclarecer sus conceptos más importantes. El tema de la crítica de la experiencia mundana es el mundo. Lo trascendental resulta solo como resto irreductible. Pero no se lo tematiza expresamente. Esto mismo le ocurrió a Descartes. Por ello llama Husserl a este camino el camino cartesiano. Para lograr dicho esclarecimiento hay que examinar la tesis *yo soy*. La cual impone la necesidad de emprender un nuevo camino: el camino del sicólogo.

Exceptuando las *Meditaciones cartesianas* (1929), donde, determinado por el tema, vuelve al camino anterior, en todas las publicaciones de los últimos años de su vida sigue Husserl el camino del sicólogo: en la *Filosofía primera II*, en el curso sobre *Sicología fenomenológica* (1925), en los diversos esbozos del artículo para la *Encyclopaedia Britannica* (1928), en la *Lógica formal y lógica trascendental* (1929) y en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936).

Es evidente, pues, que los caminos anteriores se le revelan en dichos años como insuficientes. Ya dijimos por qué. Ellos nos permiten solo avistar la subjetividad trascendental, pero no nos llevan hasta su centro. El *ego cogito*, como dice Husserl, es aún una palabra vacía (16). Es necesario buscar un camino hacia él que nos permita conocer sus entresijos. Además, el nuevo camino nos debe permitir esclarecer una multitud de conceptos que han quedado oscuros. Hasta ahora, muchos de ellos han sido solo enunciados.

La dirección que hay que seguir está ya dada en el camino anterior. La crítica de la experiencia mundana nos abrió un campo de experiencia apodíctica: la subjetividad. Ahora tenemos que internarnos en este campo. Nos desentendemos, pues, del mundo y dirigimos la atención exclusivamente al yo. En esta actitud tematizamos la tesis *yo soy*. Nuestro propósito inmediato es hacer una crítica de la experiencia de donde brota esta tesis. Se trata, por lo tanto, de una "crítica de la experiencia interna".

Pero el yo que se tematiza aquí en la actitud psicológica no es el yo purificado a que llegamos al final del camino anterior. Hay que vol-

(15) Op. cit. p. 73

(16) Op. cit. p. 126.

ver a comenzar con el yo dado en el punto de partida. Este era el yo empírico atado al mundo. Partiendo de este yo, se ha de mostrar lentamente como se va purificando de lo mundano, hasta convertirse en un yo trascendental. De lo que se trata es de evitar el salto que se da en el camino cartesiano del mundo al yo puro, el cual no nos permite distinguir entre el yo empírico y el yo puro, y de hacer lentamente la experiencia de su diversidad. Asimismo es necesario evitar el peligro de quedarse en el yo empírico, como les ocurre a los sofistas, al empirismo inglés y a todas las corrientes sicologistas. Este peligro se puede evitar mediante dicha distinción.

Por ello comienza Husserl así: "Partamos del yo naturalmente ingenuo que ejecuta cualesquiera actos, refiriéndose así de modo natural a cualesquiera objetos intencionales" (17). Percibo, por ejemplo, un árbol. En este acto podemos distinguir varios estratos. En primer lugar, encontramos un yo que ejecuta ingenuamente el acto, perdiéndose en la percepción. Este yo sabe solo del árbol, olvidándose de sí mismo. El yo percipiente está oculto. Su actividad se agota en la percepción del objeto. Mas este estado de olvido y de ocultación puede ser superado. Para ello tengo que asumir la actitud psicológica, desviando la atención del objeto y dirigiéndola al acto mediante la reflexión. Entonces entra en acción una "percepción de grado superior": la autopercepción. En ella lo percibido no es el árbol, sino el "yo percibo el árbol", es decir, el percibir mismo, o sea, el yo. La reflexión produce una escisión del yo en un yo-objeto y un yo-sujeto. El primero (el objeto) es el yo reflejado; el segundo (el sujeto) es el yo reflejante. ¿Qué ha ocurrido aquí? El yo latente en la actitud natural, dirigida hacia el objeto, se ha hecho patente en la reflexión, propia de la actitud psicológica, dirigida hacia el acto (18).

Pero la anterior es solo una primera reflexión. Husserl la llama la reflexión natural. Esta no pone el objeto trascendente fuera de validez. Es decir, el yo reflejante no se dirige exclusivamente hacia el acto, hacia el yo reflejado, sino que se interesa también en lo percibido por éste. El yo reflejante mira, pues, en dos direcciones: hacia el acto y hacia lo percibido en el acto (el árbol v. gr.), tomando una posición frente a lo percibido. La actitud refleja está trabada con la actitud directa. Por ello, el yo reflejante no es un yo puro, purificado de lo ajeno a él, de lo trascendente, objetivo o mundano. No es, pues, aún pura inmanencia (19).

Una segunda reflexión nos permite darle la espalda a lo objetivo e internarnos definitivamente en la intimidad. Esta es la que Husserl llama la reflexión fenomenológica.

Este nuevo paso, la reflexión fenomenológica, se logra mediante una anulación del interés que en la reflexión natural muestra el yo reflejante en las tomas de posición del yo reflejado. Este percibe, v.gr.,

(17) Op. cit. p. 127.

(18) Op. cit. p. 86 ss.

(19) Op. cit. p. 91 ss.

el árbol, y lo toma como real. En la reflexión natural me vuelvo sobre el percibir mismo, pero interesado en el objeto percibido. Puedo, movido por este interés, considerar el árbol tal como lo hace el yo reflejado, es decir, como real. También puedo, movido por el mismo interés, rechazar lo que afirma el yo reflejado, y considerar lo percibido como un producto de una alucinación, etc., etc. Pues bien: en la actitud fenomenológica pierdo todo interés en la existencia del objeto. Dejo en suspenso toda toma de posición; pongo el objeto entre paréntesis. Entonces todo mi interés se dirige a los fenómenos síquicos, a las vivencias. Esto es lo que Husserl llama "un interés puro en el ser subjetivo" (20), un interés purificado de toda tendencia hacia el ser objetivo. El "objeto" del yo reflejante es ahora lo subjetivo puro.

En la actitud psicológica se descubre el campo propio de la psicología. El método que lleva a él, la reflexión fenomenológica, entra en acción cuando esta ciencia se constituye. Pero ahora surge la pregunta: ¿cómo se investiga este campo? Aquí se separa Husserl de la psicología anterior. El empirismo inglés de Locke, Berkeley y Hume y la psicología del siglo XIX derivada de él, arriban a este campo de las vivencias puras, mas, al ir a explicarlo, dan un paso atrás y lo vuelven a perder de vista. Culpa de ello era el método. Este lo pedían prestado a las ciencias de la naturaleza. Era, pues, el método empírico, cuyo principio conductor es el principio de causalidad física. Por ello explicaban lo síquico causalmente. Las vivencias no eran más que productos de la acción de causas exteriores sobre el sujeto. La causalidad los lanzaba, pues, de nuevo hacia atrás, hacia el mundo de los objetos, que es precisamente lo que hay que abandonar para encontrar el campo de lo subjetivo puro como campo de la psicología.

Contra esta psicología causalista se había producido ya una reacción en el siglo XIX. Dilthey y Brentano habían postulado una psicología descriptiva, que se atuviera exclusivamente a las vivencias, sin recurrir a causas exteriores. Según ellos, era necesario describir minuciosamente lo síquico mediante categorías estrictamente psicológicas sin pedirle prestados los conceptos descriptivos a la ciencia natural.

Pero Husserl no acepta estos ensayos. Ciertamente, ellos se atienen a los fenómenos síquicos en su pureza. Pero esta no es una pureza total. La purificación que hemos logrado hasta ahora es solo una purificación de lo objetivo mundano. Pero lo síquico es aún algo fáctico. Lo que se encuentra en este movimiento de retirada de lo objetivo son los hechos síquicos. Pero de hechos no resultan sino hechos. Basándose en ellos no se pueden, pues, obtener proposiciones universalmente válidas, apodícticas y a priori. Dilthey y Brentano se quedan en este estadio del camino psicológico. Por ello no logran constituir una psicología como ciencia estricta. Para alcanzar semejante ciencia es necesario ir más allá de la facticidad síquica, esto es, llevar a cabo una nueva purificación. Hay que reducir lo fáctico a otra instancia, así como en el primer paso redujimos lo objetivo a lo síquico. A esta

(20) Op. cit. p. 108.

última reducción la llama Husserl una reducción psicológica fenomenológica. A la nueva la denomina la reducción eidética fenomenología.

En la reducción eidética, como lo indica su nombre, el reduciendo es lo eidético y lo reducido lo síquico como algo fáctico. Esta reducción se logra mediante lo que Husserl llama el método de las variaciones. Tomo un hecho síquico, v.gr., la percepción. Esta es algo individual y temporal; es, pues, *mi* percepción en este momento con una figura determinada: la percepción de *este* árbol. Pues bien: para llevar a cabo la reducción, la vario; considero otras percepciones reales o me imagino otras posibles. En tales variaciones hago a un lado lo variante: lo peculiarísimo de cada percepción individual, y retengo lo invariante: lo común a todas ellas. El resultado es lo esencial de la percepción, o sea, su *eidós*. Lo mismo se puede hacer con todos los fenómenos síquicos (recuerdo, volición, judicación, valoración, etc.). De este modo doy un paso al reino de lo eidético, de las esencias, que es el reino de lo universal, intemporal, apodíctico y a priori. Así se purifica lo síquico de lo fáctico. Mediante esta nueva purificación conquistamos un suelo para constituir una psicología como ciencia estricta, a la cual le da Husserl diferentes nombres: psicología pura, psicología eidética y psicología fenomenológica.

Husserl nos ha dejado materiales suficientes sobre esta nueva psicología. Pero no es del caso detenemos aquí, pues lo que nos interesa es solo caracterizar rápidamente los pasos en el camino psicológico que nos han de llevar al campo propio de la filosofía.

Porque tenemos que seguir adelante. La psicología no se puede confundir con la filosofía. Husserl había atacado esta confusión en el empirismo inglés y en el psicologismo del siglo XIX, sobre todo a causa del método naturalista empleado por ellos. Pero la psicología pura tampoco se puede identificar con la filosofía. La psicología es una ciencia particular; la filosofía, en cambio, es una ciencia universal que debe estar a la base de todas las ciencias particulares.

En uno de los proyectos del artículo para la *Encyclopaedia Britannica* dice Husserl: "La nueva fenomenología no nació originariamente como una psicología pura, es decir, en interés de la fundamentación de una psicología empírica estrictamente científica, sino más bien como una fenomenología trascendental, en interés de una transformación de la filosofía en una ciencia estricta. Puesto que son diferentes en su sentido último, la psicología fenomenológica y la fenomenología trascendental tienen que ser separadas con el mayor rigor. Esto es necesario, aunque la una se pueda transformar en la otra mediante un cambio de actitud (21).

De modo que la psicología fenomenológica y la fenomenología trascendental son ciencias diferentes. Pero la una se puede transformar en la otra mediante un cambio de actitud. En ambas se trata de los mismos fenómenos, pero bajo diferentes signos. En otra parte dice Husserl que la psicología es la propedéutica de la fenomenología tras-

(21) *Phänomenologische Psychologie*, Husserliana, Band IX (Haag, 1862), p. 247.

cendental. Esto quiere decir: para llegar a la filosofía trascendental hay que pasar por la psicología. Y esto es lo que se vio también en el camino histórico. La filosofía trascendental moderna recibe su impulso de Descartes. Pero su desarrollo tiene lugar en las investigaciones psicológicas del empirismo inglés. Lo que pasa es que éste, además de sus errores metodológicos, se queda en mitad del camino, pues identifica una estación con la meta, al considerar que la psicología es la ciencia fundamental que se busca. Con todo, la filosofía se ha desarrollado en la edad moderna trabada con la psicología. Caracterizando esquemáticamente la filosofía moderna, dice Husserl: "Toda la filosofía moderna es una gran lucha entre dos ideas de la ciencia: entre la idea de una filosofía objetivista basada en el mundo dado previamente y la idea de una filosofía basada en la subjetividad absoluta trascendental... En todo este proceso evolutivo participa la psicología..., es más, ella es el verdadero campo de las decisiones" (22).

La psicología sigue siendo para Husserl el campo de las decisiones. Pues está convencido de que solo a través del camino psicológico se puede arribar a la filosofía auténtica.

Pero para ello requiere un nuevo paso, al cual aluden las expresiones "cambio de actitud", y "propedéutica". Pero, propiamente hablando, este nuevo paso ya no es un paso, sino más bien un salto. Aquí se salta del camino del psicólogo al camino del filósofo. Aquí se salta de la psicología fenomenológica a la fenomenología trascendental, es decir, de una ciencia particular a la ciencia universal que debe servir de fundamento a todas las otras ciencias. Además, se salta de la subjetividad humana al campo de la subjetividad trascendental. Finalmente, se salta definitivamente de lo objetivo a lo subjetivo en sentido estricto. Porque hasta ahora no hemos abandonado completamente lo objetivo. Pues las vivencias reducidas a su *eidós*, es decir, las ideas son también objetos, a pesar de su idealidad. La subjetividad trascendental, en cambio, es el contrapolo absoluto de todo lo objetivo.

La necesidad de este salto radica en el modo de ser de la psicología misma. En primer lugar, ella es una ciencia particular, y lo que se busca es una ciencia universal. Pero, sobre todo, es una ciencia positiva. Su positividad implica supuestos objetivos. Y, como ya lo sabemos, el saber que busca el filósofo principiante no puede admitir tales supuestos, ni ninguna otra clase de supuestos.

Desde el punto de vista del campo en que nos estamos moviendo en el camino del psicólogo, lo anterior significa lo siguiente: lo subjetivo no ha alcanzado aún pureza absoluta. Esta exige una purificación total de lo objetivo, para que quede como único resto la pura subjetividad. Porque de lo que se trata es de encontrar el suelo de donde brota objetividad, es decir, el campo trascendental. Por ello, lo que se busca con el salto es, como dice Husserl, lograr una "pureza trascendental" (23).

(22) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Band VI (Haag, 1954), p. 212.

(23) *Erste Phil II*, p. 128.

Preguntemos, pues, en qué consiste la positividad de la psicología; esto es, cuál es su *positum*, lo puesto previamente ante ella por una instancia distinta de la subjetividad. También se podría preguntar así: cuáles son los supuestos de la psicología?

Para responder a esta pregunta, Husserl retrocede en el camino del psicólogo hasta el punto en que se produce la reflexión dirigida a aislar lo psíquico de lo objetivo. En el fondo, lo que hay aquí, según Husserl, es una abstracción. El método abstractivo sirve en general para aislar un elemento de un todo. En nuestro caso el todo es el hombre como realidad psico-física. Y este es el dato inmediato del psicólogo al asumir la actitud refleja. Lo que se le da en la reflexión es una pluralidad de actos unidos a un cuerpo, por medio del cual están trabados con el mundo objetivo. Pero, como psicólogo, lo único que le interesa es lo psíquico. Por ello abstrae lo psíquico de lo físico. Es decir, pone fuera de su atención uno de los componentes del todo —lo físico, y tematiza el otro componente— lo psíquico (24).

Pero en la abstracción el componente que ha sido descartado no desaparece. Sigue valiendo como componente. Esto es, para el psicólogo no solo existe lo psíquico, sino también lo físico (el hombre como realidad psico-física, como compuesto de alma y cuerpo) y el ámbito físico dentro del cual es el hombre como cuerpo. De manera que su fe en lo objetivo no se ha invalidado. Lo único que ha ocurrido en la reflexión psicológica es la tematización de lo psíquico aislándolo de lo objetivo por abstracción. Pero fuera del campo tematizado lo objetivo sigue valiendo.

Mas aquí surge un problema. Hemos dicho que, al aislar lo psíquico como su único tema, el psicólogo invalida lo físico. Y ahora decimos que lo físico sigue valiendo para él. Esta es una flagrante contradicción.

Pero la contradicción es solo aparente. Husserl la disuelve por medio de su teoría de las implicaciones.

Lo psíquico se tematiza por medio de una actualización que lo coloca en el centro del interés teórico presente. En el marco de esta actualización, lo objetivo no tiene validez para el psicólogo. Es claro que aquí se trata solo de una validez actual. Pero el psicólogo no es mero presente. En todos sus actos hay una serie de implicaciones que no pertenecen a la actualidad, pero que poseen también una validez. Dichas implicaciones pertenecen al pasado y al futuro. Hay, pues, una validez en el pasado y otra en el futuro. A la primera la llama Husserl validez habitual; a la segunda, validez potencial (25). Ambas formas de validez están finamente entrelazadas con la validez actual. Por ello dice Husserl:

“El horizonte de la conciencia abarca con sus implicaciones intencionales lo determinado e indeterminado en ella, lo conocido y lo desconocido, lo cercano y lo lejano. No abarca, pues, solo el mundo cir-

(24) Op. cit. p. 140 ss.

(25) Op. cit. p. 145 ss.

cundante actual, presente, que es ahora, sino también, como se ve en el recuerdo y la expectativa, lo infinito del pasado y del futuro. Al curso viviente de la actualidad pertenece constantemente el dominio de un pasado inmediatamente consciente, consciente en la resonancia inmediata de la percepción anterior, y el dominio del futuro inmediato, consciente como lo que viene en seguida. Detrás de este pasado retencional inmediato, está además el pasado liquidado, que como horizonte abierto es consciente en cierto sentido y al cual se puede dirigir la mirada, es decir, un reino que se puede volver a despertar en el recuerdo. Por otro lado, tenemos un horizonte abierto del futuro lejano infinito, al cual se dirigen nuestros actos futuristas —sospechas, esperanzas, previsiones, resoluciones y fijación de metas” (26).

La conciencia actual encierra desatendidos su pasado y su futuro, los cuales también son conscientes en forma de retenciones y protenciones. Estas son momentos constitutivos de la percepción actual, pues actúan en ella, aun cuando en forma anónima. Las percepciones pasadas se han habitualizado y como retenciones fijan los cauces de la percepción actual; las expectativas como protenciones abren el ámbito dentro del cual va a seguir moviéndose la percepción.

Volvamos a nuestro ejemplo para aclarar lo anterior. Percibo un árbol. Como psicólogo, en la reflexión fenomenológica reduzco lo percibido a lo psíquico. Actualmente pierdo para mí la cosa árbol toda validez. Lo único que me interesa ahora es el fenómeno psíquico del percibir. En todo esto me mantengo, en el presente. Sin embargo, la percepción tiene otra dimensión temporal además de la actual. Ella ocurre de acuerdo con un modelo que se ha constituido en el pasado. Yo puedo percibir este objeto determinado de este o del otro modo, porque habitualmente he percibido del mismo modo idéntico objeto u objetos semejantes. Estos objetos del pasado no han sido invalidados; ellos poseen una validez habitual. Yo creo que existen árboles u objetos semejantes y que se perciben de cierto modo. Por eso puedo poner en acción la actividad perceptiva. Además, yo percibo actualmente sólo un lado del árbol, a pesar de que miento el árbol con todos sus lados. Los lados no percibidos actualmente forman un horizonte interno del objeto. Dentro de él tienen una validez potencial. Percibo, v. gr., actualmente sólo el lado fronterizo de la naranja; pero yo sé que si doy la vuelta en torno a ella, percibiré seguramente los otros lados, porque creo firmemente en su existencia. Esta validez en el futuro tampoco ha sido abolida. De otra parte, el árbol tiene también un horizonte externo, pues no se me da nunca aislado, sino en conexión con otras cosas: el jardín, el cielo, la tierra, la ciudad, y la ciudad se me da en la comarca, y la comarca en el espacio, y el espacio en el mundo. Nada de esto pertenece a la percepción actual. Pero está en el fondo de ella. Y como tal fondo tiene una validez. Yo creo que existen todas esas cosas, no porque las esté percibiendo ahora, sino porque las he percibido y porque sé que las percibiré de nuevo. Su validez es, pues, una validez habitual o potencial.

(26) Op. cit. p. 149 s.

Ahora bien: los horizontes del pasado y del futuro, los horizontes interno y externo, todos ellos están referidos, en último término, a un horizonte que los abarca, a un horizonte total. Este horizonte total es el mundo. De manera que, según lo expuesto antes, el mundo está en la conciencia de fondo del sicólogo como lo que hace posible su conciencia actual. Esto significa que el mundo es el gran supuesto del sicólogo, la creencia oculta que salta a la vista cuando desentrañamos las implicaciones de uno cualquiera de sus actos.

Volviendo a nuestro punto de partida, podemos decir ahora: la tesis *yo soy* implica la tesis *el mundo es*. De manera que, siguiendo el camino del sicólogo, no hemos abandonado realmente el mundo. Además, podemos agregar: la sicología no es la ciencia que busca el filósofo principiante, pues éste no puede admitir ninguna clase de supuestos.

Con este resultado a la vista, no podemos reprimir la exclamación: entonces los caminos recorridos con el filósofo principiante no llevan a ninguna parte! Así parece ser. Nosotros no hemos hecho más que movernos en círculo con él. Primero seguimos el camino del mundo, en el cual éste es invalidado por una crítica de la experiencia mundana. Después seguimos el camino del sicólogo, ya que lo único que nos quedaba era lo subjetivo. Pero una crítica de la experiencia interna nos reveló la trabazón en que está lo subjetivo con el mundo. Volvemos a caer, pues, en el mundo. Y si nos internáramos de nuevo en él, tendríamos que hacer el mismo camino circular. De manera que aquí no podemos seguir adelante. ¿Qué hacer entonces? La única forma de salir del atolladero es dando un salto fuera del círculo. Este es el salto trascendental.

Este salto se da mediante la reducción trascendental, que debe ser distinguida claramente de las reducciones que ya conocemos. En la reducción psicológica se reducen los objetos singulares a lo síquico. Lo reducido en la reducción eidética es la facticidad síquica; las esencias son el reduciendo. En la reducción trascendental lo que se reduce es todo lo objetivo; el reduciendo es el Yo absoluto, tomado como el fundamento de toda objetividad. Esta reducción tiene, pues, un carácter universal. Por ello no puede limitarse a la actualidad de la conciencia. Tiene que extenderse igualmente al pasado y al futuro, lo cual excluye el peligro de las implicaciones objetivas.

De esta *epojé* o reducción trascendental ya hablaba Husserl en las *Ideas I*. Pero allí no era más que el nombre de un problema. Solo ahora, después de muchos rodeos, puede explicarnos cómo funciona. Examinemos sus momentos más importantes (27).

Yo puedo tematizar toda mi vida consciente actual, y poner entre paréntesis el mundo a que se refiere, desinteresándome de la cuestión de su validez. La existencia o no existencia de dicho mundo carece entonces de interés para mí. La atención la dirijo ahora a mi vida consciente actual, de cuya existencia adquiero una certeza absoluta.

(27) Op. cit. p. 152 ss.

Pues es indubitable que, aunque el mundo presente no existiera realmente, seguiría existiendo la conciencia que lo vive. Así reduzco este mundo a mi vida. Después de la reducción tengo, pues, frente a mí como algo indubitable mi vida presente y un mundo como mero correlato intencional suyo.

Toda mi vida pasada también la puedo tematizar mediante el recuerdo. Entonces aparece como un conjunto de actos referidos a un mundo en cuya existencia creo. Pero yo puedo abolir la creencia en ese mundo, inhibiendo mi interés por la cuestión de su validez. No importa que haya existido o no, que haya sido el producto de una alucinación o de una ilusión. Esto me tiene sin cuidado. Pero de mi vida pasada si estoy absolutamente seguro. Asimismo estoy seguro del mundo pasado como el polo intencional de dicha vida.

Lo mismo puedo hacer con mi vida futura, contenida en las proyecciones: expectativas, proyectos, esperanzas, previsiones. Aquí también como en los casos anteriores, puedo contemplar un conjunto de todos mis actos futuros referidos a un mundo en cuya existencia creo. Pues bien: la existencia de este mundo puedo ponerla también entre paréntesis. Pero mi vida proyectándose hacia el futuro es indubitable; igualmente indubitable es el mundo como mero correlato intencional de esa vida. Aunque no vaya a existir el mundo en cuestión, no puedo dudar de la existencia de mis actos apuntando en el futuro a un mundo objetivo.

Por medio de esta reducción universal ejercida sobre el mundo como horizonte total en las tres direcciones temporales, obtengo la vida total pura como una corriente absoluta encerrada en sí misma (28). No importa que el mundo no exista: yo existo como una corriente infinita de actos. Pero la no existencia del mundo no significa su desaparición. Aunque no exista como algo objetivo, está ahí como correlato intencional de mi vida. Es más: pertenece a mi vida. La vida es intencionalidad, salirse de sí, apuntar a otra cosa. El término de este movimiento es el mundo. Este es, pues, el mundo vivido en el pasado, en el presente y en el futuro. Por medio de la *epojé* trascendental, el mundo objetivo ha sido reducido a la subjetividad; se ha convertido en un *constitutivum* de la subjetividad.

La reducción trascendental nos lleva a la vida trascendental, concebida como una intencionalidad universal. La vida está siempre trascendiéndose hacia un mundo. Pero éste no es el mundo objetivo, sino un polo de la vida. Tal es, más o menos, la idea que tiene Husserl del Yo trascendental en esta época. Este es un movimiento fuera de sí mismo hacia lo otro que, sin embargo, no es lo otro sino un momento de sí mismo.

Con ayuda de la reducción trascendental damos un salto del campo síquico al campo trascendental. Damos, además, un salto lejos de todo lo objetivo. Aquí ya no podemos volver a caer en esta dirección. Todas las puertas para ello han sido cerradas. Pues el marco de todo

(28) Op. cit. p. 160.

lo objetivo, el mundo, que siempre se introducía en los intentos de purificación de lo subjetivo, se ha subjetivado, ha sido absorbido por el sujeto. También se da un salto de la experiencia mundana, presuntiva y llena de supuestos, a una experiencia trascendental. Esta es absoluta y apodictica, pues ya no encierra implicaciones ni supuestos de ninguna clase. Lo cual se debe a que es la experiencia de un campo encerrado en sí mismo, que no depende de nada, sino que es por sí y para sí. Finalmente, se da un salto de la psicología fenomenológica a la fenomenología trascendental.

Pero, en el fondo, el salto trascendental no es más que el salto de los entes al ser. Esta vida absoluta con su intencionalidad universal apuntando a un mundo como horizonte total de todos los objetos, es el *fundamentum primum* que sirve de base de explicación de todo lo que hay. Es, pues, un nuevo nombre para lo Absoluto. Más allá no hay nada más. Todo lo que hay saca un sentido de esta fuente primigenia, de este proto-ego, como suele decir Husserl.

Aquí tropezamos con la vieja pregunta de la metafísica occidental por el ser de los entes. Teniendo en cuenta lo anterior, podríamos interpretar la respuesta de Husserl a esta pregunta del modo siguiente:

Nosotros vivimos primariamente en la actitud natural. Nuestra relación con los entes es ingenua, pues está guiada por una firme creencia en su existencia. Pero en tal relación tenemos una experiencia de los entes, la cual consiste en una captación de su ser o sentido, como prefiere decir Husserl. Pues bien: un ente tiene un sentido cuando lo podemos apresar en sus relaciones con los otros entes. Pero este sentido (la urdimbre de las relaciones) es un producto de los actos que intervienen en el experimentar. Sin embargo, en la experiencia primaria no sabemos nada de esta actividad constituyente. Esto es, en la actitud natural tenemos experiencia de los entes (cosas, hombres, procesos, etc), pero no tenemos experiencia de los actos en que se constituye su sentido. Con todo, nosotros operamos con ese sentido, sin saberlo. Como dice Gerd Brand, al hacer la experiencia de los entes no tenemos una experiencia de su sentido, pero la tenemos *en* su sentido (29).

El sentido es constituido por el Yo trascendental. En la actitud filosófica, que surge como una superación de la natural, este Yo sale del olvido y la cuestión del sentido se coloca en el centro de la atención. Entonces no nos contentamos con contemplar los entes, con usarlos, manipularlos, transformarlos, etc., como en la actitud natural, sino que preguntamos por su ser. Y la pregunta por el ser es la pregunta por la constitución del sentido. Esta constitución hay que verla a la luz de la intencionalidad, que es el rasgo fundamental de la conciencia. Como sabemos, ésta apunta siempre hacia los entes dentro de un horizonte. En cada horizonte singular va tejiendo la urdimbre de relaciones que constituyen el sentido del ente a que se refiere. Husserl nos ha dejado en el segundo tomo de las *Ideas* análisis prodigiosos

(29) Gerd Brand, *Welt, Ich und Zeit* (Haag, 1955), p. 26.

sobre esta actividad constituyente de la conciencia, en los cuales no podemos detenemos. Lo que nos interesa ahora es lo siguiente: cada horizonte de la conciencia remite siempre a otro más amplio que lo abarca. De modo que la determinación del sentido será incompleta mientras no se agoten todos los horizontes. Pero esto solo es posible saltando de los horizontes parciales al horizonte total que es el mundo. No el mundo como suma de las cosas, sino como relato de la vida universal, es decir, como *constitutivum* del Yo trascendental. En esta dimensión hay que buscar la última fuente de todo sentido; allí se encuentran los *rizómata pántoon*, los orígenes de todos los entes.

El salto trascendental es el modo adecuado para ingresar en el campo propio de la filosofía. El camino del psicólogo solo lleva al punto desde donde se puede saltar a la nueva dimensión. Ahora bien: ya dentro del campo trascendental, es necesario comenzar con la constitución de la filosofía como una ciencia estricta, es decir, como fenomenología trascendental. Pero esto exigía un árduo trabajo, y a Husserl ya se le estaba acabando la vida. Según él, lo primero que habría que hacer sería una crítica de la experiencia trascendental, paralela a la crítica de la experiencia mundana y de la experiencia interna (30). Pero no tuvo tiempo ni siquiera de comenzarla. Murió, pues, a la vista del nuevo dominio descubierto y anhelando la *filosofía primera* buscada desde Aristóteles. Y dejando a sus sucesores sumidos en un mar de aporías. Porque Husserl desemboca con el salto trascendental en una serie de dificultades que parecen insolubles, si se mantiene el ideal de filosofía que había orientado toda su vida de meditador.

Aquí no podemos presentar todas las dificultades. Solo nos vamos a referir a una de ellas. Pero antes queremos dar unas indicaciones complementarias sobre la subjetividad trascendental que nos ayudarán a comprender el problema.

En el "Husserl-Archiv" de Lovaina hay una serie de manuscritos que ha estudiado Alwin Diemer (31), donde Husserl intenta determinar el proto-ego en un lenguaje metafórico, tal vez movido por el temor de fracasar en esta difícil empresa al usar el lenguaje científico directo.

El aspecto más oscuro del proto-ego es el mundo que le pertenece como polo esencial. ¿Qué es ese mundo? No es el mundo físico, sino el horizonte en el cual todo ente es lo que es. En cuanto tal, es cielo y tierra. Estos no son los objetos físicos que componen el mundo físico. Las palabras hay que traducirlas al lenguaje trascendental, y tomarlas como conceptos trascendentales, es decir, como fuentes de sentido de todos los entes.

Concebidos así, tierra y cielo son momentos del mundo como concepto trascendental, como horizonte total de todo lo que hay.

(30) Op. cit. p. 169.

(31) Alwin Diemer, *Edmund Husserl*, Verlag A. Hain (Meisenheim, 1956), p. 209 ss.

Como horizonte interno absoluto, el mundo es tierra. En el suelo maternal primigenio en que reposa toda vida y todo ser. Todo sujeto histórico (la subjetividad en un momento de la historia) posee un suelo semejante. Todo actuar del hombre está enraizado en este suelo.

Como horizonte externo absoluto, el mundo es cielo. Es el horizonte abierto donde hay que buscar las posibilidades de acción de un sujeto histórico.

El tiempo y el espacio son momentos del mundo físico. Husserl los traduce también al lenguaje trascendental y los combina con los conceptos anteriores. La tierra como espacio es el suelo donde se reposa, y la tierra como tiempo es la tradición. Por otra parte, el cielo como espacio es el ámbito abierto para el movimiento; el cielo como tiempo es el horizonte del futuro, de lo nuevo.

La historia del hombre solo es posible dentro del marco que trazan estos conceptos trascendentales. Al fondo de los acontecimientos hay una historia primigenia y fundamental, la historia de la vida de la vida pura que, saliendo de sí, constituye un mundo como horizonte de todo ser y devenir.

Resumiendo, el mundo como horizonte absoluto es al mismo tiempo tierra y cielo: suelo primigenio y cielo abierto; tradición como horizonte del pasado, y futuro donde acontece lo nuevo. Vida acunada y guiada por la tradición, que cae en nuevas situaciones, proyectándose hacia el porvenir. Y todo esto como vida trascendental, la cual es idéntica al proto-ego y a la correlación Yo-mundo.

Aquí se caracteriza al Yo trascendental desde el punto de vista del tiempo. Sus dimensiones son el presente, el pasado y el futuro. Como presente está, pues, enraizado en una tradición —es un yo histórico; asimismo está siempre empujando hacia el futuro— es un yo práctico, el yo de las decisiones.

Ahora sí podemos presentar el problema a que nos referíamos arriba. Se trata de la siguiente cuestión: es posible una filosofía como ciencia estricta en este estadio final del pensamiento de Husserl? Nuestra respuesta tiene que ser negativa.

El ideal de filosofía perseguido por Husserl durante toda su vida fue el de una ciencia compuesta solo de proposiciones apodícticas, al modo de las ciencias exactas. Ahora bien: si el campo de la filosofía es la subjetividad trascendental que se dibuja en los escritos del último Husserl, ese ideal es irrealizable. Dichas proposiciones solo podrían contener “verdades eternas”. Pero la fenomenología trascendental tiene que contar con los supuestos del pasado, porque pertenecen como tradición a la subjetividad; y no puede aceptar “verdades eternas”, porque las verdades surgen en un proceso histórico, en el cual cada una tiene su puesto. La pretensión racionalista de explicar en proposiciones válidas para siempre todo lo que hay, no es más que utopismo. Es imposible lograr una filosofía racional que lo

ilumine todo. El pasado pesa como una fuerza oscura e impenetrable, y la libertad acosa hacia un futuro incierto. Por ello decía Husserl poco tiempo antes de morir: “La filosofía como ciencia, como una ciencia sería y estricta, es más, como una ciencia apodícticamente estricta —este sueño se ha desvanecido” (32).

Como se sabe, este era un ideal de la filosofía moderna. Husserl quiso llevar esta filosofía a su plenitud y cumplir el ideal. El logra la primera parte de la tarea, pero fracasa en la segunda. Es decir, al llevar la metafísica de la subjetividad, iniciada con Descartes, hasta sus últimas consecuencias, hace manifiesta su imposibilidad. Husserl es la plenitud y el fin de dicha metafísica.

Uno de sus discípulos, Martín Heidegger, quien tenía libre acceso a los manuscritos que solo ahora hemos venido a conocer, se dio cuenta de esto. El interpretó el fracaso de su maestro como la bancarrota de la metafísica moderna. Por ello, al seguir adelante, toma un camino que conduce fuera de dicha metafísica. Este es el camino en que está metida la filosofía actual.