

---

# *Aportación Extranjera*

---

## ¿Dónde está hoy la fenomenología?

ALWIN DIEMER

EL PROFESOR ALWIN Diemer nació en 1920 en la ciudad alemana de Eisenberg (Palatinado). Realizó estudios de medicina, filosofía y ciencias naturales en las universidades de Erlangen, Munich, Heidelberg y Maguncia. Es doctor en medicina y en filosofía. Actualmente es profesor de filosofía en la Universidad de Maguncia. Ha realizado trabajos de investigación sobre fenomenología: Rasgos fundamentales del filosofar heideggeriano (1950) Edmund Husserl. Ensayo de una presentación total de su fenomenología. (1956) Ha trabajado, además, sobre filosofía general y especialmente sobre filosofía sistemática en relación con la epistemología. Colaboró en el diccionario Philosophie. (Ed. Fischer, 1958). Es autor de Grundriss der Philosophie (Compendio de Filosofía), obra en dos tomos publicada este año. Como profesor contratado ha dado cursos en los Estados Unidos.

EL hecho de que la fenomenología constituye un elemento importante y decisivo en la vida intelectual del siglo XX, por lo menos en la primera mitad y hasta el presente, puede ser considerado hoy como algo históricamente indiscutible. Esto es válido tanto en un sentido amplio como en uno estricto. En este último cuando se entiende por fenomenología una corriente filosófica específica, y, en sentido amplio, cuando con ella se resume todo lo que se ha presentado bajo ese nombre en los diversos ámbitos de la cultura, ya sea con referencia a la filosofía o por sí mismo. Pues tanto en el dominio de lo extracientífico —en la poesía moderna, por ejemplo— como en el de lo propiamente científico —y, en éste, no sólo en la ciencia espiritual (piénsese en la psicología, la psiquiatría, la sociología, la etnología, etc.), sino también en la ciencia natural— se habla por todas partes acerca de fenomenología, de método fenomenológico, etc. En tal situación surge hoy la necesidad de una reflexión, por dos motivos. El primero es el fundamental: si la fenomenología pretende ser filo-

sofía, le corresponde reflexionar sobre aquello que ella es y sobre lo que quiere ser. Desde los comienzos de la filosofía en el pensamiento griego, la exigencia del "*Lógon dídonai*", del dar cuenta, acompaña hasta el presente a todo filosofar. Aquí aparece entonces, para la fenomenología en particular, una segunda necesidad de reflexión. Su evolución como corriente intelectual específica parece haber llegado a un estado crítico en el que se impone la siguiente pregunta: ¿se trata de una crisis de la fenomenología, de la cual puede resurgir una nueva vida mediante una re-formación, o ha pasado ya el tiempo de la fenomenología, por lo menos en su forma clásica?

Una respuesta a esta decisiva pregunta necesita, por lo pronto, la aclaración que determine su posición actual: ¿cómo se entiende a sí misma y qué quiere ella hoy? Con esto se plantea de nuevo, por lo pronto, la cuestión de si, en definitiva, es posible hablar aún de "la" fenomenología en general, o si no es necesario aludir a muchas fenomenologías. Una respuesta adecuada sólo es posible, de nuevo, en forma de una reflexión histórica sobre su comienzo originario, su originaria —para emplear un concepto muy usado en su ámbito— "fundación" ("*Stiftung*"), su desarrollo y diferenciación. Sólo entonces es posible determinar su situación actual; sólo entonces se puede contestar a la pregunta: ¿qué está muerto y qué está vivo en la fenomenología?

## II

La historia de la fenomenología puede caracterizarse de manera general a través de la evolución del modo de entender ese nombre. Dos interpretaciones, que entre sí se oponen antitéticamente, señalan el comienzo originario y la situación actual. Al principio se trata de una noción entendida de manera absolutamente positiva, en el sentido de la teoría positivista de la ciencia: así como la biología es la teoría de lo viviente, o como la sociología lo es de lo social, de la sociedad, etc., así también la fenomenología es la teoría —o bien, incluso, la ciencia— de los fenómenos, o, en general, la ocupación con ellos. Fenómeno es, para tal concepción, todo aquello que puede ser experimentado inmediatamente, ya sea externamente en la sensibilidad, o internamente en la vivencia inmediata. Lo decisivo es aquí siempre la inmediatez del dato, y la experiencia absolutamente ametafísica —por no decir antimetafísica— de la "cosa misma" ("*Sache selbst*"). Nada hay "tras" los fenómenos; ellos son "ellos mismos", y nada más que eso; son apariciones inmediatas para la conciencia correspondiente. En ese sen-

## APORTACION EXTRANJERA

tido había sido acuñado el concepto por Lambert a fines del siglo XVIII; así fue también empleado por Kant y así penetró más tarde en la epistemología positivista de fines del siglo XIX. Los físicos “fenomenalistas” —Kirchhoff, Hertz y ante todo, Ernst Mach— querían que se entendiera como fenomenología la ciencia, es decir, en primer lugar, la física. También Edmund Husserl toma el concepto, originariamente, en este sentido, para poder efectuar con la matemática algo análogo a lo que aquellos hacían con la física. Tales eran las intenciones de su *Filosofía de la Aritmética*.

La interpretación opuesta contradictoriamente con la que vimos está constituida por la especulativo-idealista, tal como fuera establecida por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*. Aquí se invierte la relación de las dos partes que componen el concepto: el centro de gravedad es ahora la segunda, derivada de la noción griega de *Logos*, una palabra multívoca (Cfr., al respecto, Dimier: *Grundriss der Philosophie, Logik*). La fenomenología no es otra cosa, entonces, que la aparición de este *Logos* o, por lo menos, la teoría sobre tal aparecer —determinación doble que, en una filosofía idealista, se interpreta siempre en el sentido de la unidad dialéctica entre la ejecución y la reflexión acerca de esta ejecución. Análogamente, la fenomenología misma se presenta como la ejecución de la aparición (*Er-scheinung*)<sup>1</sup> en cuanto revelación del *Logos*. Si para Hegel y su escuela éste era el “Espíritu” absoluto, en la fenomenología actual, en cambio, se ve tal comprensión del *Logos* como demasiado “teórica”, es decir: como demasiado vinculada a la conciencia, a algo semejante. En su lugar se coloca ahora al “ser”: la fenomenología es la revelación y la “des-ocultación” (“*Ent-bergung*”) del ser que antes se hallaba oculto. En una demostración etimológica, ya típica para este grado evolutivo, se recurre, en búsqueda de apoyo, a la interpretación del concepto griego de la verdad: *a-létheia* significa justamente “des-ocultación” (*Ent-bergung*)<sup>2</sup>.

Ambas interpretaciones, la positivista y la metafísica, caracterizan el comienzo y la situación actual de la fenomenología. La reflexión en torno a esta situación debe realizarse en forma de una reflexión sobre este desarrollo, el cual se lleva a cabo en distintos momentos que son, fundamen-

<sup>1</sup> El autor separa aquí el prefijo “Er” en la palabra “*Erscheinung*” (aparición) para acentuar en este caso el carácter dinámico de su significado, es decir: la aparición como proceso. (N. del t.).

<sup>2</sup> Se entiende que, entonces, si la fenomenología hace filosofía de la historia, el pensamiento griego se legitime ampliamente como cercano a este ser, mientras que tal no es ya el caso en la frase latina, pues con el concepto de “*veritas*” no se puede hacer lo análogo. Ya aquí se expresa, pues, el “olvido del ser”.

talmente, *cuatro*. Tales momentos ponen de manifiesto, por un lado, determinados períodos de la historia de la fenomenología, pero, por otro, señalan también cuatro concepciones diversas de aquello que puede entenderse por fenomenología, cuatro concepciones que hoy, justamente, compiten entre sí. Para poder medir el pro y el contra de cada una de las distintas fases, debemos ahora dedicar a éstas una consideración especial.

### III

Se pueden distinguir en total cuatro fases:

1. fenomenología descriptiva.
2. fenomenología eidética de esencias.
3. fenomenología subjetiva trascendental.
4. fenomenología absoluta.

1) La fenomenología comenzó como *descriptiva* y en cuanto tal, ha ejercido su influencia mayor y más profunda. Si se consideran como sus antepasados a los físicos Kirchhoff, Hertz y, sobre todo, Mach, esto puede sorprender. Pero así se hace patente lo mucho que ha variado entretanto la imagen general: no se quería saber ya más en qué consistía la "esencia" de las cosas y del mundo, no se quería ya la especulación y la construcción, sino lisa y llanamente "hechos". Originariamente no quiere decir otra cosa el postulado tan repetido desde entonces: "a las cosas mismas" ("*Zu den Sachen selbst*"). Algo así había exigido Kirchhoff de la física o de la mecánica, la cual debía, pura y simplemente, describir los fenómenos, y esto de un modo tan libre de prejuicios, tan exacto y tan completo como fuese posible. Sólo así se trataría de ciencia; en otro caso, resultaría simplemente poesía.

En este ámbito se origina la fundación del movimiento filosófico por Edmund Husserl. Matemático de origen, quiere él hacer para la matemática lo que aquellos habían logrado en la física. Esto requiere un retroceso desde las cifras y formas semejantes a sus datos originarios, de los cuales aquéllas surgen. Pero tales datos son las vivencias del calcular, del comparar, combinar, etc. Desde éstas se originan aquellas formas ideales. Así, una psicología descriptiva es la ciencia fundamental para la matemá-

## APORTACION EXTRANJERA

tica; el análisis descriptivo fundamenta y aclara la "constitución" de las formas numéricas.

Aquí se encuentra Husserl con previos esfuerzos semejantes, que no están desprovistos de importancia para la evolución posterior. Mencionemos sólo dos: en primer lugar, el intento de Wilhelm Dilthey, de fundar la ciencia espiritual. También ésta consiste, según Dilthey, en el regreso a una "psicología descriptiva", en cuyo primer plano sólo se hallan actos y formas de vivencias. Si bien es cierto que, para Husserl, éstas y aquéllos tienen un carácter especialmente "teorético" y "lógico", en Dilthey, en cambio, se trata más bien de lo emocional. En la relación entre Husserl y Dilthey, así como en la de Dilthey con la fenomenología en general, y particularmente con Heidegger, no se puede ir más lejos.<sup>3</sup> Por otra parte, los comienzos de Husserl tienen un contacto estrecho con los intentos de fundamentación de la lógica moderna y la logística. Lamentablemente, el desenvolvimiento específico de la fenomenología ha dejado casi completamente olvidadas esas conexiones, y sería de desear que alguna vez se las continuara correctamente. Entonces se haría evidente en qué estrecho contacto se halla Husserl con los fundadores alemanes de la logística, primordialmente quizá con Frege. Puede quedar planteado, y necesita aclararse, el problema de si el platonismo de Frege, que ve en las formas matemáticas idealidades en el sentido de las ideas platónicas, tiene importancia —y, en todo caso, en qué grado la tiene— para la evolución posterior de Husserl hasta la fase eidética.<sup>4</sup>

Así, los comienzos de Husserl apuntan ya en direcciones distintas: tanto en la matemática como en la psicología. Verdad es que la última queda en primer plano durante la evolución posterior: se desarrolla una fenomenología descriptiva, ante todo bajo la forma de una psicología que trasciende también, sin embargo, a otras disciplinas vecinas, tales como la psi-

<sup>3</sup> Cfr. W. BIEMEL: *Dilthey-Husserl, Correspondencia*. En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (1957); cfr. también HEIDEGGER: *Sein und Zeit*.

<sup>4</sup> En una carta del 24 de mayo de 1891 escribe Frege a Husserl: "Usted me ha regocijado por el envío de su *Filosofía de la Aritmética*, así como por el de su reseña de las *Lecciones*, de SCHROEDER, sobre el *Algebra de la Lógica*, y de su artículo acerca del cálculo deductivo y la lógica de contenido, tanto más, cuanto que yo mismo me he ocupado mucho con tales cuestiones. Al margen de algunos puntos de vista en que yo difiero, creo notar también, sin embargo, ciertas concordancias. He leído con mucho interés su reseña de la obra de Schroeder, y ella me ha estimulado a poner por escrito mis propios pensamientos, lo cual ya antes me había propuesto hacer, si el 2º tomo hubiera aparecido...". A continuación se refiere Frege a cuestiones de la significación, de la posición, etc. (cfr. su artículo: *Sinn und Bedeutung*). Lamentablemente, el deseo de Frege, en el sentido de que "el intercambio de pensamiento entre nosotros se continúe y aporte algo a la exigencia de la ciencia", no se ha cumplido.

quiatria (Jaspers, K. Schneider), la etnología, la ciencia del lenguaje, etc. Mencionemos sólo algunos nombres conocidos: Jaspers (*Psicología de las concepciones del mundo, Psicopatología general*), Theodor Lipps y, ante todo, el lamentablemente casi olvidado Alexander Pfander (*Introducción a la Psicología, El alma del hombre, Fenomenología del querer*, etc.) con su escuela.

Pese a toda la comunidad de temática, en Husserl mismo se pueden destacar ya, sin embargo, específicas intenciones del planteamiento, a través de las cuales él se diferencia de esos otros pensadores. Aquéllos se interesan sólo por lo dado como tal; quieren describir y analizar los fenómenos. La intención de Husserl, por cierto, se refiere también a eso, pero allí se trata, además, y cada vez más definitivamente, del *ser-dado* como tal.<sup>5</sup> La pregunta por la fundamentación es el momento decisivo en el proceder de Husserl, o sea, en su "método fenomenológico". La palabra "reducción", que ahora aparece cada vez más, expresa lo específico de su propósito. Dicha palabra nunca alude, por eso, a un método específico, sino a algo fundamental en todos los pasos metódicos que él sigue, ya se trate de los eidéticos, o de los trascendentales, etc. Esta reducción se hace en dos direcciones, que a primera vista parecen apartarse, pero que en la opinión de Husserl constituyen una unidad, la cual, por su parte, se mantiene como tal, es decir: se fundamenta, a través de la estructura básica de la conciencia humana: la intencionalidad. De tal modo, se orienta por un lado hacia el objeto, mientras, por otro, regresa al sujeto. Ambas direcciones experimentan luego su específica comprensión y explicitación en los dos momentos evolutivos siguientes: el eidético primero, el trascendental después.

2) Según Husserl pronto se hizo evidente que una psicología absolutamente empirista no podía conducir a una fundamentación de la matemática, y mucho menos a una de la lógica. Pues tanto con respecto a los datos como con respecto a su meta, se pudo verificar que en todo cambio son constatables determinadas y típicas "invariantes". Esto se muestra ya en los fenómenos "más primitivos", como, por ejemplo, el color rojo. En toda experiencia del rojo hay una invariante que me permite, por lo pronto, hablar en general de rojo y, finalmente, incluso preguntar por algo así como la "esencia" del "fenómeno" rojo. Lo mismo vale para las otras experiencias "más elevadas", o para formas como el contar, el pensar, etc., o

<sup>5</sup> Con esto aparece ya en el comienzo originario la anticipación de lo que más tarde, como "pregunta por el ser", pasa a ser el centro de una extensa discusión. Naturalmente, aquí se ha desplazado la comprensión de aquello que se menciona con "ser", también con respecto a la antes indicada evolución de significado.

## APORTACION EXTRANJERA

bien para cifra, ley, etc. Para cada dato de este tipo se puede llevar a cabo una "reducción eidética" a la esencia correspondiente, la cual puede ser dada con igual carácter intuitivo e inmediato (como "cosa misma"), del mismo modo que la más simple intuición sensible ("intuición categorial", "intuición de esencias", etc.).

Esta reducción eidética, que, vista desde más cerca, se interpreta como una especie de visión intuitiva, es calificada y tomada a menudo como el método propiamente fenomenológico. En ese caso, ella constituye posiblemente el problema más arduo de la fenomenología. Con esto se puede ahora reinterpretar el postulado de Husserl: "a las cosas mismas": si originariamente se refería al dato inmediato de la vivencia y de la experiencia, ahora se trata de las "esencias", a las cuales después hay que añadir también ante todo los "valores", ya que éstos son también esencias ideales semejantes. Así enseñan especialmente Max Scheler y Nicolai Hartmann, representantes principales de la llamada fenomenología eidética o de esencias. El método fenomenológico consiste entonces en mostrar estos valores y esencias, y en dirigirse hacia tales objetos. Con esto, el método mismo se convierte en un propósito personal, que exige una correspondiente "actitud fenomenológica" (Scheler). Si se asume dicha actitud, o bien, si se la acepta y se cree en ella, entonces uno se hace eidéticamente "vidente". En cambio, si se la rechaza, ya no es posible ver esa clase de datos; uno se vuelve "ciego a los valores —reproche muy citado contra todos aquellos que no aceptan la teoría de los valores "ideales" y de la "intuición axiológica"— o, según otro criterio, uno se convierte en "olvidado del ser". Como con esto se puede probar o demostrar tanto lo que creen ver los grandes adivinos como los pequeños epígonos, la intuición fenomenológica de esencias ha caído para muchos en el descrédito, al punto de que el propio Husserl se queja:

"Debo añadir aquí que la palabra se ha vuelto palabra de moda, y ahora casi todo autor que emprende la tarea de obsequiar al mundo una reforma filosófica, resume sus ideas bajo el título de Fenomenología".<sup>6</sup>

No faltó oportunidad de que el propio Husserl fuera sometido al veredicto de estos fenomenólogos; pues si para Max Scheler la fenomenología era la "renovación de un platonismo intuitivo", para Husserl, en cambio, lo básico sigue siendo la cuestión de la fundamentación. Por eso tiene que luchar siempre contra la opinión de que su fenomenología es un

<sup>6</sup> *Ideen*, III, pág. 57. Cfr. También DIEMER: *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie* (2ª ed., 1962, pág. 11).

platonismo. Frente a los eidéticos y “objetivos” fenomenológicos de las esencias y los valores, como Scheler y Hartmann, todos estos datos son, para Husserl, sólo datos temáticos, por cuyo ser dado, es decir: por cuya fundamentación, cabe preguntar. Pero las esencias y los valores no son nunca “en sí”, sino siempre datos “para” una conciencia, para una subjetividad. De aquí la necesidad de una nueva reducción que, partiendo de los datos objetivos —los cuales ahora hacen las veces de “motivos-guías trascendentales”— retorna a una subjetividad. Esta no puede ser, naturalmente, de carácter empírico, ni tampoco puede ser sólo una especie de “constitución de la esencia”. Tratándose también de estructuras esenciales, esta subjetividad debe ser más bien “preesencial”, o “trascendental” (lo cual recuerda en mucho al pensamiento de Kant).

3) La fenomenología *trascendental* halla su acuñación específica en la obra principal de Husserl: *Ideas para una fenomenología y filosofía fenomenológica pura*, pero también en la obra del primer Heidegger, ante todo en *El Ser y el Tiempo*, así como, si bien sólo en cierta medida, en la obra del propio Max Scheler, especialmente en su fase media. Lo común es aquí la convicción de que la realidad,<sup>7</sup> ya sea naturaleza “real” (*realer*), o “ideal” o algo semejante, se “constituye” —según declara ahora el concepto-guía— primaria y fundamentalmente en los modos subjetivos de experiencia. Lo real, es decir: el ente, es lo que es, en y a través de los modos constitutivos de la experiencia, o del encuentro (*Begegnung*), o trato (*Umgang*) posibles.

Esto, naturalmente, hace que las correspondientes pre-comprensiones de la subjetividad (es decir: del hombre), puedan conducir a distintas fundamentaciones típicas de la “esencia”, o del “ser” de lo real. Partiendo de las tres facultades humanas, se pueden señalar, a grandes rasgos, tres formas fundamentales de actitudes humanas frente a la realidad: la teórica, la emocional y la práctica. Para el teórico Husserl, el hombre es primariamente “conciencia”, y su facultad fundamental es por tanto la teórica. De acuerdo con su actitud principalmente teórica (o dóxica) hacia la realidad, se constituye la real o el ente en primer lugar como “cosa” u “objeto”. Recién en segunda instancia puede esta cosa “pura” admitir también cualidades de valor y, finalmente, convertirse en un fin al que apunte la facultad

<sup>7</sup> Diemer usa la palabra “realidad” (“Wirklichkeit”) en un sentido amplio, prácticamente como sinónima de “ser”. En consecuencia, entiende también lo “real” (Wirkliches) como “ente”. En cambio, las palabras alemanas “Realität” y “Reales” aluden sólo a la realidad sensible. En este último caso, lo indicamos poniendo entre paréntesis la palabra alemana correspondiente junto a la palabra traducida. (N. del t.).



## APORTACION EXTRANJERA

práctica. En contra de tal concepción, el hombre es, según Scheler, primariamente "persona"; su esencia está fundada en lo emocional, ámbito al que corresponde inmediatamente el de los "valores". De acuerdo con esto, un "apriori emocional" —como él lo llama—, del que surgen por lo pronto el amar y el odiar como actitudes humanas fundamentales, constituye lo real primariamente como un "bien", es decir: como una "cosa axiológica"<sup>8</sup>. Sólo en segundo lugar, a través de una prescindencia neutralizadora, se convierte en "cosa pura", teóricamente aprehensible. De modo inverso, ella consolida consigo una posible tendencia, es decir: un trato instrumental práctico. Para Heidegger, finalmente, el hombre como "ser ahí" ("Dasein") es, ante todo, una entidad que manipula (*hantierend*), que "trata" (*um-geht*) con su mundo entendido como su "ambiente" (*Umwelt*)<sup>9</sup>. En correspondencia con esto, todo lo real y entitativo se determina primariamente como "material" (*Zeug*),<sup>10</sup> como "herramienta" (*Werkzeug*), con la cual yo trato (*umgehe*), la cual yo utilizo para algo, etc. El objeto teórico sólo puede manifestarse posteriormente —apartando para ello las "perspectivas" primarias— con el carácter de "modos deficientes" (*defiziente Modi*).

Si el hombre se halla, con esto, en el centro del filosofar, la fenomenología subjetiva, como se la puede llamar ahora, puede interpretarse según dos clases de criterios. Por una parte se halla, como siempre, la pregunta pura y fenomenológicamente neutral acerca de qué ocurre realmente con el hombre y su mundo. Pero, a causa de que lo emocional y práctico entra cada vez más en primer plano, se tiende también cada vez más a

<sup>8</sup> La traducción "cosa axiológica" es la mejor que se nos ocurre para distinguir —como lo hace Scheler— entre "*Wertding*" y "*wertvolles Ding*" (cosa valiosa). El traductor de la *Ética*, de SCHELER (Rev. Occid., Madrid, 1941, cfr. pág. 49), H. Rodríguez Sanz, ha omitido tal distinción, y el texto presenta entonces un pasaje contradictorio. (N. del t.).

<sup>9</sup> Es preciso tener aquí en cuenta que el prefijo alemán "um" implica dos significaciones: en primer lugar, la del "Um-herum" (alrededor de) espacial, y luego la de finalidad: "um-zu" (para.../infinitivo/). En el lenguaje de Heidegger deben verse siempre ambos significados. Así, por ejemplo, el ambiente (*Umwelt*) es el mundo alrededor mío (*um mich herum*), pero, al mismo tiempo, es el mundo con el cual yo trato (*umgehe*), es decir: que yo empleo "para..." ("um-zu...").

<sup>10</sup> También aquí debe verse la anfibología del concepto alemán. *Zeug* es, por lo pronto, "*Zeug-zu*" ("material para"). Pero en el fondo existe la posibilidad de asociarlo con "*Zeuge-von*" (testigo de), o de "*Zeuge-für*" (testigo en favor de). Por eso, si el ente es tomado y entendido como "material", significa que es entendido en primera instancia como un material-para, pero en la fase tardía absoluta —en la que incluso es tomado como "cosa" ("Ding")— puede hacer las veces de "testigo de" (por ejemplo, del ser). Con respecto a Heidegger debe observarse, ante todo, que, sin una complementación etimológica en el uso y la comprensión de las palabras alemanas, e incluso también de las griegas, no es posible entender su filosofar. Cfr. el concepto "*Aletheia*".

ver el hombre bajo este aspecto. Esto significa que la fenomenología, de manera recíproca, se “compromete”, poniéndose en estrecha relación con la filosofía de la existencia. La evolución de Heidegger en este respecto es característica: la analítica existencial, entendida en su origen ontológicamente, y que investiga la “constitución trascendental” de la existencia (Dasein) humana atendiendo a la constitución de la realidad, es decir: que quiere ser por tanto una “ontología fundamental”, se hace cada vez más una especie de profesión de fe y una filosofía condicionada por una particular concepción del mundo. La “reducción fenomenológica” se convierte así en una “reflexión fenomenológica”, como la había denominado expresamente Husserl.

Con esto se ha dado ya el primer paso para el desarrollo del cuarto momento. Tal paso se une a un problema esencial básico de la fenomenología subjetiva: la pregunta por la fundamentación de la realidad y el mundo había conducido de vuelta a la subjetividad. Pero en el instante en que se había avanzado hasta el fondo más profundo, o que se creía haberlo alcanzado, se había perdido, al mismo tiempo, la realidad y el mundo, es decir: el ente de su peculiaridad. Así, sin embargo, desaparecía justamente el punto de apoyo, al cual —si bien de manera tan extremadamente negativa— se había estado aferrado durante mucho tiempo. Además, se mostraba que el hombre mismo es un “ente”, aun cuando de “constitución distinta”, en contraste con todo “ente de carácter no adecuado al ser-ahí”. Pero, ¿qué ocurre entonces con él, entendido como un ente tal? ¿No debe también justificarse y fundamentarse a sí mismo? Resurge así, entonces, la vieja pregunta: ¿por qué es, en definitiva, el ente y no la nada? Así pregunta Heidegger *expressis verbis*. Con lo cual resulta que también este debe ser “reducido” o trascendido.

4) En la evolución posterior hacia la fenomenología *absoluta* se puede constatar un evidente paralelo con la evolución del idealismo alemán. La fenomenología subjetiva tiene en muchos aspectos cierta analogía con la filosofía trascendental de Kant, de la cual se han ocupado intensamente tanto Husserl como Heidegger (Cfr. especialmente, de este último, *Kant y el problema de la metafísica*). La fase tardía de los tres fenomenólogos Husserl, Heidegger y Scheler puede considerarse en un estrecho paralelo con Fichte, Hegel y Schelling.

El punto de partida común es la situación fundamental, como se presenta también a la filosofía de la existencia. Para ésta, de igual manera, la experiencia del aislamiento total da por resultado la necesidad de una “superación” (*Überwindung*), palabra de moda que aparece ahora en to-

## APORTACION EXTRANJERA

das las variaciones: superación de la filosofía de la existencia, superación de la metafísica, etc. Común a todos estos propósitos es la intención de suministrar un principio supra-subjetivo, que, por una parte, permita tender un puente por encima de la “hendedura entre sujeto y objeto” (Jaspers) —la cual se halla cada vez más abierta— y que, por otra parte, pueda, al mismo tiempo, actuar como un fundamento de sentido que salve a la propia existencia. Consecuentemente, se intenta proporcionar un “circunvalente” (“Umgreifendes”) que se extienda más allá de esa hendedura y por encima de la propia existencia. Pero esto no es otra cosa que la tendencia de la evolución filosófica desde Kant al idealismo alemán.

Desde los citados pensadores Husserl avanza primero a un plano absoluto, que lo acerca al Fichte de las fases media y última. Como éste, desarrolla también él una doctrina de la “vida trascendental”, vida que abarca en sí el o los yo individuales y los rodea con el mundo de lo real. Y así como Fichte se tiene a sí mismo por un sacerdote de dicha vida, así también Husserl se considera un “profeta” de ella<sup>11</sup>. La correspondencia, aún no publicada, del último período, que se halla ensombrecida por el propio sufrimiento y por la atrocidad de las persecuciones a la gente de su religión, está atravesada por una religiosidad gnóstica-mística.

Otra cosa ocurre con Scheler, el hombre fundamentalmente vital. Para él, como para Schelling, el problema no es sólo el ser ideal, sino la realidad (Realität) en su irracionalidad y en su carácter abismático, lo cual aparece nuevamente, en cambio, en la constitución primariamente emocional de la realidad. También para él se sigue de aquí la necesidad del regreso a un fundamento absoluto, que otorgue sentido a la realidad en su totalidad, como así también a la persona. Lo mismo que en Schelling, el fundamento no puede consistir, según Scheler, en una esencia puramente ideal, sino que debe ser más bien una dualidad de espíritu y de lo no espiritual, de sentido y contrasentido. La realidad concreta es entonces, una unidad, por lo pronto, de los factores reales (Realfaktoren) e ideales, y luego, sobre todo, de ese mutuo traspasarse y entrelazamiento históricos de los dos principios primigenios. Pero mientras el idealismo clásico ve la meta final más bien en el sentido de una elevación, para Scheler se halla, en cambio, en una época final, la “edad del equilibrio” (“Zeitalter des Ausgleichs”).

El único de los tres grandes fenomenólogos (de la última fase) que permanece viviente —en los dos sentidos de la palabra— es Heidegger. Se

<sup>11</sup> Cfr. DIEMER: *Die Phänomenologie und die Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft*, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. XIII/2 (1959), número dedicado a Husserl.

halla en una sorprendente proximidad de Hegel <sup>12</sup>, que se hace evidente ya en el hecho de la ocupación intensiva de Heidegger con la obra de ese filósofo. Así como allí era el “Espíritu” el que desoculta todo de sí, así es ahora el “ser” el que, en una especie de dialéctica de los contrarios, se oculta y desoculta. Y también aquí, como en el último Husserl, el filosofar auténtico —en el sentido del racional dar-cuenta, de la analítica intelectual, etc. —es reemplazado por una especie de visión mística, de “evocación” (“Andenken”), etc., que se halla más cerca de la poesía que de la filosofía y la ciencia. De este modo, la fenomenología se convierte, no por último, directamente en hermenéutica de poesía —piénsese en las interpretaciones de Holderlin—, pues el poeta está por encima del pensador.

#### IV

Con esto llegamos a la pregunta principal: ¿Dónde está hoy la fenomenología? ¿Cuál es su propósito? ¿Cómo se entiende a sí misma?

Debe hacerse constar, por lo pronto, que “la” fenomenología, no existe ya, o existe sólo en un sentido relativamente limitado. Se debe admitir, más bien, que existen cuatro direcciones o escuelas, que poseen respectivamente sus representantes y su específico círculo de pensamiento.

El ámbito más amplio corresponde sin duda a la *fenomenología descriptiva*. En general es difícil mantener aún esta denominación, en sentido estricto, para una filosofía. Lo así aludido se encuentra, antes bien, mucho más en el ámbito de la ciencia, y de modo bastante primordial en la psicología. Aquí ella se comprende —según lo ya acostumbrado en el plano científico— en primer lugar como un método específico de la inmediata e imparcial —y, ante todo, no experimental— aprehensión y descripción. Dentro del marco de la filosofía se encuentra menos. Piénsese, ante todo, en la antropología filosófica, donde la descripción de los fenómenos humanos fundamentales se halla en primer plano. Lo cierto es que aquí surge la cuestión de la delimitación entre ella y la psicología, que en tal respecto es casi imposible. Piénsese acaso en el análisis antropológico-fenomenológico, desarrollado en Alemania especialmente por F. O. Bollnow y en Holanda por Buytendijk.

<sup>12</sup> Este hecho, hoy evidente, fue puesto de relieve por el autor ya en 1950 en un artículo: *Grundzüge Heideggerschens Philosophierens*, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, tomo IV (1950).

## APORTACION EXTRANJERA

La pretensión de la *fenomenología eidético-objetiva* está clara: ella tiene sus representantes ante todo en la moderna "axiología material". Esta no es ya una analítica crítica ni un análisis de fenómenos, sino una defensa del carácter absoluto de los valores, especialmente los de la ética y los del derecho. Vista así, la fenomenología axiológica no es ya una fenomenología en sentido estricto, sino una metafísica de los valores.

De modo, pues, que sólo quedan, en rigor, los dos últimos momentos o escuelas, entre las cuales se lleva a cabo el auténtico debate fenomenológico. Por lo pronto, está claro el planteo de la *fenomenología trascendental*: en cuanto filosofía trascendental, ella quiere aclarar —en una cierta analogía con Kant, pero también, al mismo tiempo, como ulterior desarrollo que implica ante todo la historicidad de lo subjetivo y, por tanto, la del sujeto trascendental— la constitución del ser de la realidad. Ella cree que puede hacerlo mediante el regreso a la subjetividad trascendental. Pero de aquí se deriva un fundamental dilema, ya planteado por Kant en su *Opus postumum*: si ella constituye la no-subjetividad —con lo cual queda abierta la cuestión de la "autoconstitución"<sup>13</sup>— debe entonces implicar en sí misma todo "ente" posible. Pero de aquí resulta que la realidad total se muestra como "explicación" (*Explikation*) de un sujeto trascendental, y la consecuencia es el solipsismo absoluto. Esto es válido particularmente en lo que atañe al intermundo humano, a la "intersubjetividad" (Husserl). También ésta es por lo pronto "objeto", pero al mismo tiempo "co-sujeto", el cual constituye un "mundo común". Pero ¿cómo es posible éste? Sólo queda, por lo visto, un camino: justamente el que se dirige a un "supra-sujeto", que abarca tanto la intersubjetividad como las cosas no subjetivas. Con esto, sin embargo, se completa la decisiva reincidencia en un planteamiento trascendental del problema sobre un plano "óntico": en lugar de la fundamentación trascendental se ofrece una reducción a un primer fundamento entitivo. Así enseña la fenomenología *absoluta*.

Aquí entra en juego la crítica de Heidegger. Este pensador rechazó, o rechaza, como metafísica, todo aquel filosofar (en el que está incluida toda la filosofía anterior en conjunto) que reduce el ente a otro ente, es decir: a un primer ente como fundamento primordial "que es". Ese era también —para hallar de nuevo un paralelo— el reproche de Hegel a Kant,

<sup>13</sup> Naturalmente, para el sujeto trascendental, el empírico es también un hecho como cualquier otro; es de carácter "mundano" ("mundanem"), como dice Husserl. Pero al mismo tiempo, y nuevamente de un modo extraño, es "idéntico" a lo trascendental. Trátase de un fenómeno con el cual Husserl nunca terminó de ocuparse; para él persiste como la "paradoja fenomenológica".

o a la llamada filosofía de la conciencia, que conocía sólo el ente, sin preguntar retrospectivamente por un ser anterior. Según Hegel, tal ser sólo es accesible a una "razón" capaz de superar el antagonismo sujeto-objeto (el cual se halla ligado al principio de contradicción), es decir: una razón especulativa. De manera análoga, cree Heidegger que se debe retroceder hacia un ser envolvente, en sí mismo histórico, que desde sí libera a cada "ente". Tal fundamento no es ente en sí mismo, sino —y sobre esto no se encuentran más indicaciones— que tiene el carácter de una especie de "preentidad" o algo parecido.

Al margen de los respectivos detalles, lo decisivo es que Heidegger no se queda propiamente en el estricto planteamiento trascendental del problema, sino que retrocede a un fundamento real de la realidad. Aquí debe comenzar la crítica de la fenomenología. Ella va dirigida contra ese retorno, entendiéndolo como algo que abandona el plano trascendental, lo cual también es el caso en el retorno de Husserl a la "vida trascendental" (para no hablar de Scheler, que adopta aquí una actitud irreflexiva y bastante "ingenua"), pues el nombre del filósofo nada indica aquí contra esa crítica. Pero si permanecemos en el planteamiento trascendental del problema, debemos remontarnos nuevamente al originario comienzo husserliano. El había comenzado con la pregunta retrospectiva por el ser dado como tal, o sea: por lo que hoy se designa la realidad como tal y por su carácter en cuanto a realidad. Esto valdría, en consecuencia, para el ser o para el ser del ente. La fenomenología derivó así necesariamente al problema del análisis de significado, y no es casual que las dos partes del segundo tomo de las *Investigaciones Lógicas* estén dedicadas a esa temática. Desde esta perspectiva, las reducciones eidéticas no aparecen ya como retornos a las esencias eternas, etc., sino a los contenidos absolutos de significado, y otros objetos análogos.

Si trasladamos esto a la situación actual, aparece aún la debatida "pregunta por el ser" como problema básico, pero ella se plantea ahora desde un punto de vista totalmente distinto. Ya no se trata de preguntar qué ocurre en el ser, etc., sino que en adelante se debe comenzar con la pregunta fundamental sobre aquello que se alude con "ser"<sup>14</sup> cuando habla-

<sup>14</sup> La anfibología del planteamiento se ve claramente en la pregunta heideggeriana al comienzo de *El ser y el Tiempo*, donde lo preguntado es el "sentido" del ser. El contenido de esta pregunta puede interpretarse de dos maneras: o bien se trata de la sencilla pregunta por el sentido significativo de la palabra "ser" (como sustantivo y como verbo infinitivo), o bien el "sentido del ser" es entendido de un modo semejante a cuando preguntamos por el "sentido de la vida". El planteamiento fenomenológico del problema se entiende sin más en el primer sentido. Así lo pretende también el propio Heidegger. Pero al desarrollar su pensa-

## APORTACION EXTRANJERA

mos del ente, o bien cuando decimos: “el ente *es* esto”, o “el ente *es* en general (existe)”. ¿A qué nos referimos con este “es” cuando, por ejemplo, discutimos acerca de si Dios “es” o si “no es”? ¿Qué mentamos aquí con el “es”? ¿Acaso que él “existe”? Pero, ¿cuál es el “criterio” para eso? ¿Qué queremos decir cuando decimos: “el árbol *es* una planta”? Esta problemática se mantendría también, aun cuando pudiera mostrarse que todos estos empleos del concepto de “ser” sólo serían posibles en alemán, mientras que otros idiomas hacen aquí diferencias.<sup>15</sup> Pero tal análisis de significado es, de nuevo —análogamente a la reducción eidética— sólo provisional. Tan sólo cuando ese análisis se aclara, puede llevarse a cabo también un retorno trascendental a un plano que debe ser dado previamente como “trascendental”, no en el sentido de una realidad ni de una pre-realidad, sino en el de una constitución trascendental. Este último sentido debe estar siempre ya supuesto en toda realidad o, por lo menos, en todo aquello que nosotros, como hombres, experimentamos y designamos como real. El autor piensa que el desarrollo de tal reducción trascendental constituirá la forma futura de la fenomenología.<sup>16</sup>

(Traducción del Prof. RICARDO MALIANDI)

miento se traslada inmediatamente al segundo sentido: el “sentido del ser” se determina según la constitución de la existencia, o la del ente de carácter no adecuado al “ser-ahí” (en cuanto material, etc.). Para todo esto, cfr. DIEMER: *Einführung in die Ontologie*, 1959.

<sup>15</sup> Piénsese en el idioma español, donde puede distinguirse entre *ser* y *estar*. Si se toman lenguas no europeas, o no indoeuropeas, se hace evidente la desintegración, en muchas determinaciones singulares, de lo que, en alemán, se denota como sinónimo de “ser”.

<sup>16</sup> Pueden hallarse complementos para esto en la *Einleitung in die Ontologie* (Meisenheim, 1959) del autor, así como en su artículo *Vom Sinn ontologischen Fragens*, en *Sinn und* (hegg. v. R. Wisser, Tübingen, 1961). El autor espera poder presentar un desarrollo definitivo durante el año próximo, con el título de *Ideas para una nueva fenomenología*.