

FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL Y "FILOSOFÍA PRIMERA"

OBSERVACIONES AL "ENSAYO DE UNA HISTORIA CRÍTICA DE LAS IDEAS", DE HUSSERL *

En las *Lecciones sobre la Filosofía Primera*, compuestas en los años 1923-24, destinadas primitivamente a una pronta publicación, pero sin embargo editadas sólo en 1956, sacándolas de los voluminosos papeles póstumos de Husserl, se ve, en la "parte histórica" introductiva, la historia del espíritu bajo el aspecto de la final adquisición de un punto de partida filosófico-trascendental. Al hacerlo así se desarrolla una filosofía de la subjetividad que quisiera hacer comprensibles todas las objetividades como constituciones justo de tal subjetividad. Pero la posición de la subjetividad tiene que alcanzarse allí donde se pide, o se anhela, una fundamentación *última* para todo lo dado (así pues, para lo real, lo ideal, lo usual, lo valorativo, etc.), y para todo lo señalado por un determinado momento de sentido e incluso en tanto tal simplemente se muestra. No es, por ende, para admirar que en la ojeada husser-

* Las *Vorlesungen über die Erste Philosophie* (en *Husserliana*, tomo VII, La Haya, 1956) se remontan ya por la fecha de origen (1923-4) a la situación de los años veinte a treinta, o sea, al período comprendido entre la publicación de las *Ideen... I* (1913) y las *Cartesianische Meditationen* (1930). Su composición cae hacia la época de redacción de las *Ideen... II* y las *Ideen... III* (1924-5). En las partes previstas, de las que la primera se llama "Historia crítica de las ideas" y de las que la segunda debía hacer un "Bosquejo fenomenológico trascendental sistemático" (aunque hasta aquí aún no ha sido colegido y publicado a base de los papeles póstumos), se deja ver un estilo "meditativo", que no vela las dificultades del movimiento del pensar que se encuentra en marcha. El meritorio editor de este séptimo tomo de los *Husserliana*, Rudolf Boehm, ha señalado con abundancia de información las circunstancias de semejante índole en su Introducción a la *Erste Philosophie* (págs. xi-xxxiv). De hecho se desarrolla el boceto fenomenológico-trascendental como una meditación sobre la subjetividad, de suerte que puede hablarse perfectamente de unas *meditationes de prima philosophia*. La parte sistemática lo confirma (a seguir, aunque sea anticipativamente, las indicaciones de Rudolf Boehm acerca del tomo octavo de los *Husserliana*, que debe aparecer en breve), pues allí se desarrolla, inmediatamente después de la revista que a las posiciones históricas en materia de filosofía se pasa en la "Historia crítica de las ideas", la "Teoría de la reducción fenomenológica", que conduce en último término justo a la subjetividad trascendental. La reducción llevada a cabo convierte el saber del mundo y el tener un mundo ingenuos en filosóficos, pues pone término al estado de primitiva ingenuidad, al adoctrinar sobre relaciones constitutivas y genéticas, sobre la conexión entre lo condicionante y lo condicionado, sobre el abismo que hay entre la actividad pre-mundana y las mundanidades constituidas. Quien entró "por el camino de una metafísica dogmática" quedará ilustrado acerca de la fundamentación también de la metafísica en una "filosofía primera" anterior en el orden real. A tal meta se emprende el camino histórico y el sistemático en *Husserliana*, VII y VIII.

liana a las posiciones filosóficas en la historia panorámica del movimiento del espíritu occidental, se aprecien especialmente los "subjetivistas". Las corrientes "subjetivistas" (enfrentadas hasta "escépticamente" a las posiciones "dogmáticas") sirven, justamente bajo el ángulo visual de una estricta y última fundamentación de todo lo dado, como correctivos a la cuasi-natural e "ingenua credulidad acerca del ser" y como puntos de partida de las reflexiones filosófico-trascendentales.

Para Husserl no puede haber duda alguna de que allí donde se habla efectivamente de ciencia no puede pasarse por alto la conciencia "sciente". Ella misma tiene, pues, que ser investigada con vistas a aquello que *con* ella y *en* ella está dado o así se exhibe. Al hacerlo así, no puede dejarse de ver durante mucho el hecho de que la estructura especial de la conciencia, que aporta los momentos de sentido y de realidad, *cofunciona* siempre con la *cogitatio*, o sea, posee una significación constitutiva para todo aquello que es asequible a la conciencia una vez que como "fenómeno" (entendido en el sentido más lato) ha entrado en escena y se ha hecho evidente con un sentido propio.

El "subjetivismo" y "escepticismo" de la historia de la filosofía experimenta, por ende, una cierta justificación, en tanto que se pone de relieve lo que hay de justo en él, el descubrimiento de la relacionalidad entre las operaciones subjetivas de la conciencia, por un lado, y el mundo experimentado en correspondencia, por otro lado, como un giro que se opone al pensar ingenuo que parte del ser. Mas con ello no se inserta, precisamente, Husserl en la larga serie de aquellos que abogan por el relativismo en el dominio de lo teórico y de lo práctico. Más bien intenta mostrar que los reparos subjetivistas y escépticos lanzados tradicionalmente contra las actitudes ingenuas ("realistas", "dogmáticas") de toda índole, que emergen una y otra vez desde Protágoras y Gorgias hasta Theodor Lessing y Giuseppe Rensi, *no* han sido definitivamente levantados en la filosofía de las escuelas habida hasta aquí. El efectivo levantar estos conocidos reparos críticos, que en una "historia crítica del espíritu" de alta potencia tienen que señalarse en conjunto una vez más, para que les quede adjudicado su lugar sistemático como índices *meramente provisionales* de una filosofía genuinamente trascendental de la subjetividad, es para Husserl obra del desarrollo y exposición de la sistemática fenomenológico-trascendental. Así es como pisan una sobre otra las dos partes nombradas de la *Filosofía Primera*.¹

¹ Husserl persigue en el presente tomo VII de los *Husserliana* la historia de la filosofía hasta inclusive el empirismo inglés. La exposición profunda, libre de predilecciones cartesianas y humeanas, de la posición crítica, fenomenalista, trascendental, kantiana, se queda en un *desideratum*. Una mención e interpretación de la doctrina kantiana sólo se encuentra en lo esencial entre los "Textos complementarios". Allí se reproducen (después de un esbozo de la "Idea de la cultura filosófica" [págs. 203 sigs.]) dos trabajos de Husserl que llevan el título de "La revolución copernicana de Kant y el sentido de semejante giro copernicano" (págs. 208-230) y el de "Kant y la idea de la filosofía trascendental" (págs.

En conjunto se trata, pues, de desenmascarar como psicologismos y antropologismos los subjetivismos, ellos mismos de nuevo ingenuos cada vez, de los tradicionales argumentos relativistas y escépticos, con lo que el análisis de la subjetividad, que hace a su vez comprensible por primera vez también tal psicología y antropología, termina en el desarrollo de un *idealismo* fenomenológico-trascendental.² Pues allí donde hay que retroceder hasta lo últimamente fundamental y que se exhibe a sí mismo, no puede ser el punto de partida un sujeto mundano, un alma, un hombre concreto con la correspondiente concepción de sí mismo. La cuestión de la ἀρχή, de la φάνοις que exhibe los φαίνόμενα, no puede despacharse remitiendo a algo que está ello mismo constituido (que por tanto *no* es justamente último). Así es como se impone, en conexión con el retroceso hasta la subjetividad, el problema del desarrollo de una "arqueología" fenomenológica,³ que tiene que exponerse en el más estrecho contacto efectivo con una "fanseología".⁴ Allí donde se persigue el sentido de todas y cada una de las cosas y los contextos en los que se vuelve trasparente este sentido, *no* puede el "ser" como ser real, ser ideal, ser del valor, supra-ser, etc., si es que significa algo y por lo tanto permite hablar con sentido, ser el último punto de partida. Pues también *este* sentido resulta en cada caso apresable conscientemente, y por consiguiente representa un momento de sentido *junto* a otros momentos de sentido en la conciencia que franquea evidencias. Como consecuencia, tampoco puede la fenomenología quedarse nunca en los fenómenos constituidos, sino que siempre querrá llegar a ser un análisis universal de su constitución, hecho en referencia a los

230-287), y proceden ambos del año 1924. Además se encuentran en los "Apéndices" al tomo VII planes para seguir tratando los problemas kantianos. Sin embargo, no puede silenciarse el hecho de que Husserl no tiene para Kant una verdadera comprensión, muy diversamente de su actitud frente a Locke y Hume.

² Kant no queda libre del reproche "de que, habiendo escapado fundamentalmente a la ingenuidad [herderiana] mediante el principio del examen trascendental, sin embargo no llevó este examen hasta el final, a saber, hasta aquel punto en que entra dentro de la luz de la reflexión la validez incluso de su propia posición trascendental: también Kant es en lo que respecta a esta última y básica capa mental de su sistema —¡ingenuo!— (Th. Litt, *Kant und Herder*, Heidelberg, 1949, pág. 38 sig.). Esta idea es la que también resulta decisiva en Husserl cuando se echa una mirada a los mencionados "Apéndices". Los temas tratados son: "Apéndice XVI, Contra la teoría antropológica de Kant" (1908); "Apéndice XV, Hume y Kant" (1908); "Apéndice XVII, El concepto del *factum* en Kant" (1908); "Apéndice XVIII, Sobre la crítica de Leibniz por Kant" (1924); "Apéndice XIX, ¿Ha tocado efectivamente Kant el problema fundamental de la teoría del conocimiento?" (1908); "Apéndice XX, Sobre la divergencia entre mi fenomenología trascendental y la filosofía trascendental de Kant" (1908); "Apéndice XXI, Kant y la filosofía del idealismo alemán" (1915).

³ Allí donde partiendo de los fenómenos mundanos se retrocede preguntando por las condiciones de posibilidad de su experiencia, que son las condiciones de su constitución, se llega a las ἀρχαί de las cosas. En este sentido habla Husserl, en los manuscritos del Archivo de Husserl de Lovaina y Colonia de una "arqueología fenomenológica" (Mss. C. 16 VI).

⁴ En otros lugares habla Husserl expresamente de una "fanseología trascendental" (cf. Ms. FI 23, pág. 150; FI 11, pág. 29).

polos de realidad y de sentido intersubjetivamente apresables, en conjuntos sinádicos de significaciones, o bien, investigación egológica de los *habitus*, hecha en referencia a las génesis monádicas de habitualidades del *ego* que ejerce sus funciones. Tenemos que hablar, sin duda, de un "ocasionalismo fenomenológico-trascendental"⁵ cuando se da la coincidencia de que *al* llevarse a cabo operaciones de la conciencia de intención objetiva, o sea, que mientan algo, a una se sedimentan genéticamente estructuras permanentes de la conciencia que funcionando entra en juego, sin que con ello esté ella misma constituida a su vez por una intención objetiva. Aquí se forma el "yo como sustrato de habitualidades",⁶ sin con ello objetivarse como *ego* permanente. Lo unilateral de una fenomenología de orientación puramente objetiva únicamente se evita cuando una "hexiología" que vuelve la mirada hacia las habitualidades egológicas hace visible la génesis fanseológica del *ego* al lado de la constitución fenomenológica de las unidades de significación y de sentido. El puro llevar a cabo actos de intensión objetiva, que pone en posesión de las "cosas mismas", da ocasional y concomitantemente sazón a *habitus* y habitualidades no-objetivos, o sea, dé conciencia. Por aquí resulta visible que un análisis a fondo de los fenómenos no debe dejar fuera de su atención la función de los actos en cuanto tales que da sazón a las estructuras de la conciencia. No sólo es importante lo φαινόμενον, sino también la φάνσις; no sólo es de interés *aquello* cuando es evidente con esta o aquella significación, en este o aquel sentido, sino que también tiene relieve la aparición de *ésta* con su dar sazón a habitualidades. Es comprensible que por tanto —si ni la "cosa", ni la "conciencia empírica" puede ser última instancia, pues que lo que significan "cosa" y "conciencia empírica" se constituye en *cogitationes*— ningún ente puede en cuanto previamente dado colocarse al comienzo de las consideraciones, de suerte que queda prohibida toda ontología de vieja índole.

El intento, pues, de extirpar definitivamente todo punto de vista dudoso conduce con lógica consecuencia a un sistema de fundamentación última. Pero si en general tiene aquello de que habla que estar mentado en un *determinado* sentido, se agudiza el problema hasta convertirse en la cuestión de la aparición del sentido mismo. *Lo que* entonces hace su aparición y por tanto es *phainómenon* representa el correlato de operaciones que hacen aparecer en la *phansis* justo *esto*. Fenomenología trascendental, últimamente fundamentante, es por ello y sólo por ello posible como fanseología. Pues aquí está la *arché* de las cosas; entendiéndose por "cosa" (cosa, en general, objeto, polo de significación y de sentido, dato, etc.) todo lo que es polo intencional de una exhibición cualificante. Mas como aquello que *no* pende en modo al-

⁵ Cf. sobre esto G. Funke, *Zur transzendentalen Phänomenologie* (Bonn, 1957), Kap. I: Akt, Genesis, Habitus, pág. 8.

⁶ Cf. sobre esto las consideraciones de Husserl en las *Cartesianische Meditationen* (*Husserliana*, tomo I, La Haya, 1950), § 32, págs. 11 sigs.

guno de datos previos (o sea, *no* se limita a aceptarlos, considerarlos, describirlos, reproducirlos, sucumbir a su influencia, etc.), sino que hace los datos previos en cuanto tales *evidentes*, es la operación fenomenalizante, sólo *aquí* puede estar el punto de partida para llegar a fundamentaciones últimas: pues todo lo que se afirma o rechaza, se admite o repudia, es lo que es como fenómeno que hace su aparición. Y la hace allí donde —dotado de un *quale* propio— puede experimentarse, o sea, en la conciencia. Aquí es válido el *per-cipi = esse*. Fundamentaciones últimas las hay por tanto sólo partiendo de las *cogitationes* que dan sazón a evidencias y que en cuanto tales no deben naturalmente concebirse de un modo “intelectualista”. A la *cogitatio* pertenece lo volitivo lo mismo que lo emocional, lo discursivo lo mismo que lo vivencial. Sólo puede llamarse independiente de datos previos aquello que pone por su propia operación exactamente lo que es inherente a su concepto e integra su sentido. Allí donde se trata de comprender, aprehender, saber, sólo la “intuición” que se abre en una *cogitatio* puede ser el buscado último punto de partida, pues sólo *en* la *cogitatio* se hace *con* su aparición manifiesto un sentido. “Pensar”, como momento de sentido pende del llevar a cabo la operación del pensar mismo; “intencionalidad” de la conciencia la “hay” sólo por obra de funciones intencionales a su vez ellas mismas, etc.⁷ La *arché* no es por tanto una sustancia determinada y comprimida en formas fijas. Sólo se encuentra en el funcionamiento, susceptible de evidencias, de operaciones cogitativas (fanseológicas y fenomenalizantes) en las que emerge aquello que puede valer como existente y ser enunciado luego en el juicio.

“Filosofía primera” es para Husserl “una teoría universal de la razón cognoscente, valorante y práctica”,⁸ porque siempre que se habla de algo, aquello de que se habla dispone de un sentido que le es propio o posee una unidad sintética. Pero el desembozarse un sentido es cosa que se produce solamente en la *cogitatio*, o sea, bajo el imperar de la razón. Sólo cuando fundamentación última significa independencia respecto de lo previamente dado, y cuando la operación misma que da previamente (constitutiva) es lo decisivo, se combina una semejante “*prima philosophia*”, afanosa de fundamentaciones últimas, con una doctrina de la intuición y de la evidencia. El original darse en sí mismos (que no es reproductor, sino revelador) los momentos de sentido, y el co-saber (*conscientia*) de la función que opera, es intuición. Llega a su perfecta expresión cuando se alcanza la evidencia, es decir, cuando se alcanza el darse en persona, por decirlo así, lo mentado. Sólo así entendida, puede ser la “*prima philosophia*” una “teoría trascendental del conocimiento” que resulta anterior en orden a la metafísica en el

⁷ Cf. las consideraciones sobre lo que se fundamenta a sí mismo en Th. Litt, *Denken und Sein* (Stuttgart, 1948), pág. 144 sigs., o bien, en *Mensch und Welt* (Munich, 1948), pág. 153 sigs.; pág. 293 sigs., donde se ha puesto de manifiesto de un modo decisivo la “imposibilidad de derivar el espíritu”.

⁸ Cf. Husserl, *Erste Philosophie* (La Haya, 1956), pág. 6 sig.

sentido tradicional. La "filosofía primera" *no se dirige por tanto a un ser en cuanto tal, no se ocupa con los entes especiales, sino que apunta a los fundamentos.* Mas el fundamento para todo lo que entra en escena con un determinado sentido (por tanto también para lo que entra en escena con inequívoco sentido de ser), y así caracterizado resulta evidente o hace su aparición, es la operación de dar previamente, propia de la conciencia, en su funcionamiento trascendental. Con esto se convierte la *prima philosophia*, no-aristotélica, sino justo husserliana, en una teoría "intuicionista" de la evidencia. Únicamente en cuanto tal puede comprenderse a su vez como una "teoría trascendental del conocimiento".

Esta filosofía primera es "la condición de posibilidad de toda metafísica que precede a ésta; y después de estar desarrollada acompaña necesariamente al trabajo metafísico entero, con la constante función de suministrarle las normas en lo que respecta a todo dar sentido objetivo y todo método. En esta relación entre ambas, prescrita *a priori* por el sentido de una teoría del conocimiento y una metafísica, no puede alterarse absolutamente nada, mientras justo ésta y aquélla hayan de poder valer como ciencias".⁹ La "filosofía primera" abarca, por tanto, los supuestos y condiciones de todo lo dado, o sea, también de lo que vale como "existente" en algún sentido. Apunta por ende a lo que representa lo primero "en el orden real", pero lo segundo para nosotros como seres que vivimos y reflexionamos dentro del mundo de la vida. La "filosofía primera" queda caracterizada como "una ciencia de la totalidad de los principios puros (*a priori*) de todo posible conocimiento y de la totalidad de las verdades encerradas sistemáticamente en ellos, o sea, deducibles puramente de ellos".¹⁰ La "filosofía segunda" sería, según esto, "la totalidad de las genuinas ciencias de hechos, esto es, de las que explican con un método racional",¹¹ que forman ellas mismas un sistema racional y tienen por correlato la realidad fáctica. Esta "realidad fáctica" no cae, naturalmente, también dentro del dominio de la fenomenología y lógica en lo que toca a su ser fáctica. Aquí, en la facticidad de los *facta*, se atestigua un deber ser —o sea, la operación de la subjetividad. Pero en la *phansis* de los *phainómena* se hacen valer las categorías, existenciales, constitucionales o condicionales trascendentales por obra de cuyo funcionamiento se origina aquello que se edifica y que hace su aparición como fenómeno. Por consiguiente, no hay sólo la "irracionalidad del *factum* trascendental que expresa en la constitución del mundo fáctico y de la vida fáctica del espíritu",¹² sino que hay la especial y

⁹ Cf. *Erste Philosophie, I. c.*, pág. 369.

¹⁰ *Ib.*, pág. 13; pág. 187.

¹¹ *Ib.*, pág. 394.

¹² *Ib.*, pág. 188, n. Husserl se sirve ocasionalmente del viejo nombre de "metafísica" para demostrar esta disciplina de fundamentación última, pero añadiendo en seguida "o sea, metafísica en un nuevo sentido" (pág. 188, n., final). La cuestión de si hay en Husserl metafísica, estaría con ello propiamente respondida.

paradójica “irracionalidad racional” de la *conscientia* que en el inanticipable co-saber que tiene lugar con ocasión del constituirse los fenómenos sabe justo de esta facticidad constituyente guiada por el deber ser. Con esto se ha puesto en claro una vez más el regreso hasta la subjetividad.

El concepto de reducción, tomado como reducción a la subjetividad trascendental operativa, es visto desde aquí el concepto clave de la “filosofía primera” husserliana en general. Franquea la comprensión de los restantes conceptos fundamentales. La reducción retrotrae a la subjetividad trascendental como monádica y sinádica. Únicamente ella hace posible un saber *filosófico* como *fundamentado* saber del mundo. Pues queda justo descubierta la existente relación de constitución entre la *cogitatio* y lo *cogitatum*. Con ello se convierte la reducción en la condición fundamental de la intentada crítica universal de la razón. Filosofía que pretenda ser saber, únicamente la “hay” con el descubrimiento de la relación de constitución, o sea, con la reducción que parte de las cosas y llega a la subjetividad anterior a las cosas. Lo que está *antes* de la reducción es un ingenuo tener un mundo, es una ingenua fe en el mundo, es un ingenuo dogmatismo. Esta ingenuidad no se encuentra menos en la ciencia que en la vida diaria. La ingenuidad es pura y simplemente no sospechar los trasfondos y los abismos sin fondo que hay. En ese ingenuo no sospechar se habla del mundo, del hombre y de su conciencia —en ese no sospechar se lleva a cabo el vivir en un mundo. Si la ingenuidad en general se volviese hacia sí misma y reflexiva, diría: en todo lo que se llama saber de la vida diaria y ciencia, no hay nada que sea un abismo mayor que esto de *que* hay un mundo y en él nosotros con todas nuestras conocidas y ventajosas capacidades, gracias a las cuales vamos poco a poco conociéndonos y conociendo el mundo más o menos bien. Toda esta ingenuidad se habría acabado si se preguntase qué quiere decir esto mismo: *hay* un mundo, *hay* nosotros en él, *hay* conocidas capacidades en nosotros. ¿Qué quiere decir esto: yo sé, yo estoy cierto de que, es claro como el sol que hay todo lo dicho? Quiere decir lo siguiente: por mucho que pueda haber todo ello sin mi o sin nuestra común cooperación, no hay sin embargo para mí y para nosotros nada (ni la nada) sin mi y sin nuestra cooperación, o sea, sin alguna operación. Es no sospechar decir que hay algo sin pensar en aquello que hace posible esta fe, este saber, esta cosa tan comprensible de suyo.¹³ Aquí parece recogida de nuevo la posición formulada en el “principio de la conciencia”. La cuestión que hay que desarrollar como aneja a tal esbozo de una “filosofía primera” es la de si las investigaciones fenomenológicas tienen que terminar de hecho en un mero repristinar las concepciones circunscritas con el tradicional “principio de la conciencia”. Ante todo, hay que entrar en el concepto y la opera-

¹³ Cf., sobre esto, Hans Wagner, “Kritische Betrachtungen zu Husserls Nachlass”, en *Philosophische Rundschau*, primer año, cuadernos 1 y 2, Tübinga, 1953-4 ante todo sobre lo anterior, pág. 14 sigs.

ción de la reducción en general, recurriendo para aclarar las cosas también a consideraciones de las *Meditaciones Cartesianas*.

El regreso a la subjetividad trascendental tal como tiene lugar en la reducción pone un término a la actitud de la ingenuidad y del no sospechar filosófico. Resulta claro que nada de lo que está ahí para mí y para nosotros puede ser "en sí", sino sólo "fenómeno". Mi y nuestra vida de conciencia, en la que todo se constituye, es el fundamento, *porque* en su operar se edifica todo. Entonces, es de todo punto la operación de la reducción, *junto* al mundo por lo demás ingenuamente aceptado, que sin embargo sólo "hay" sobre el fundamento de las operaciones constituyentes, también la de hacer menesteroso de que se lo investigue el mundo de la conciencia operante. Esto quiere decir que en lugar de investigaciones *ingenuas* surgen investigaciones *trascendentales*. Consecuentemente llevadas a cabo, no dejan subsistir ningún dato simplemente como algo puramente presente, antes bien tiene incluso una conciencia de índole empírica que empieza por hacer el efecto de instancia *última*, tiene un alma, una razón genérica, que ser desenmascarada como algo constituido justo con este sentido. Allí donde esto no sucede, se acaba con la radicalidad de posición que exige fundamentaciones últimas. No es posible detenerse ni en una *res cogitans* cartesiana, ni en una razón kantiana entendida como subjetiva de un grupo. Ambas siguen representando en último término un ente sublime, algo mundano. Pero se trata justo de comprender en su mundanidad todo lo apresable fenoménicamente con sentido y significación, es decir, concebirlo por las condiciones de su posibilidad. La cuestión es entonces la de qué sea posible pensar como lo pre-mundano. Éstos son, pues, los temas que pone ante la mirada la reducción: yo y nosotros como los operantes, el mundo como el conjunto de lo que hay para mí y para nosotros, o sea, brevemente dicho, el "sujeto" y el "objeto" como productos de la formación trascendental de un sentido.¹⁴ Las posiciones subjetivas y escépticas que pueden catalogarse en la "historia crítica de las ideas" no conducen a "sujetos" *constituidos* a su vez ellos mismos, sino a la subjetividad pre-mundana en funciones. Con ella no se mienta ninguna parte del mundo recién descubierta, sino la vida operativa de la conciencia. Si esta subjetividad es el conjunto de la inmanencia y el mundo el conjunto de la trascendencia, no es tener un mundo nada más que el emerger la trascendencia en la inmanencia. La cuestión del cómo de semejante constitución es la cuestión trascendental.

Así se unen "filosofía primera" y fenomenología trascendental. La cuestión de la constitución de la trascendencia en la inmanencia sólo puede pasar por respondida cuando se alcanza una certeza absoluta. En justa correspondencia tendrá que pedirse para una filosofía que quiera dar un saber, una evidencia *apodíctica*.¹⁵ Mas la inmanencia y la trascendencia están unidas no

¹⁴ Cf. *Cartesianische Meditationen*, l. c., pág. 58 sigs.; pág. 116 sigs.

¹⁵ Cf. *Cart. Med.*, pág. 61 sigs.

realmente, sino *intencionalmente*. Sobre la "realidad" y la "idealidad" se decide única y exclusivamente "en" *cogitationes*. Esta decisión ocurre en las evidencias cumplidas. Con esto se ha puesto en claro que la immanencia no representa una parte del mundo, sino que el mundo se forma en la immanencia de operaciones intencionales.¹⁶ La subjetividad es por tanto pre-mundana —algo que justamente *no* hay en sentido mundano, a fin de que pueda ser fuente y origen de todo lo que es mundano, fenoménico y constituido. Por consiguiente, no es la subjetividad trascendental ninguna psique real, ninguna conciencia fáctica, ninguna parte del mundo, ninguna magnitud mundana. Aquí no se trata de ningún ente al que entre otras cosas le está dado también el conocer algo; sino que, a la inversa, aquí sólo se asienta algo no-mundano que en lo que proyecta con su operar verifica ya aquello que después puede ser tenido por la conciencia que aprehende intencionalmente (reflexiva). Lo así tenido por la conciencia remite a la conciencia misma. La reducción saca fenomenológicamente del mundo. Ahora bien, como ni el mundo ni nada de lo perteneciente a él debe entenderse como existiendo en sí, sino sólo como "*fenómeno*", esta reducción se llama reducción *fenomenológica*. Al tener lugar el regreso no a un sujeto fáctico, sino a la subjetividad funcional, o al conducir así aquélla a la pura esencia de una operación funcional en general, con lo que todo lo fáctico queda valorado como algo secundario y fundado en el puro *eidós*, se presenta esta reducción como reducción eidética.¹⁷

El "método del poner entre paréntesis" saca del mundo para poder fundamentar el orden del mundo. La subjetividad trascendental no la hay como mundanidad, a fin de que resulte el fundamento operativo de mundanidades experimentables. Con esto se ha dado el paso desde el *factum* hasta el *eidós*, por un lado, y desde lo mundano hasta lo pre-mundano. La subjetividad es por consiguiente "pura" y "trascendental". El operar de la subjetividad resulta trasparente como trascendental ante todo en mí mismo como yo puro. En la vivencia de mí mismo como polo de identidad de actos intencionales me encuentro conmigo como un yo caracterizado de tal suerte, que dentro de su experiencia de sí fenomenológico-trascendental pura se distingue a sí mismo con sus habitualidades de otros yos, y así separa sus propias operaciones de las operaciones de otros yos. Así se descompone con toda razón y derecho la esfera de la subjetividad trascendental pura en una *esfera* fundamental que me es inherente como *propiedad mía* y en la *esfera de los otros*. La esfera primordial es la más original, pues sólo en ella puede exhibirse la subjetividad ajena. Para ello es menester que entren en el sentido de subjetividad la operación de las unidades monádicas y la de las sinádicas. Ni la verdadera subjetividad trascendental es el lego, ni nosotros somos ella, sino que se encuentra

¹⁶ *Ib.*, págs. 63, 65, 116. Aquí está el definitivo giro trascendental que tiene que tomar la filosofía según Husserl.

¹⁷ *Cartesianische Meditationen*, § 34, pág. 103 sigs.

allí donde ocurren operaciones funcionales de síntesis. La reducción a la esfera de mi propiedad hace visible sin duda junto a la experiencia directa del yo la experiencia del nosotros. Cuando se ilumina la esencia de la subjetividad en ambas experiencias, sólo puede caracterizarse como una función ponente de síntesis.¹⁸

La reducción a la subjetividad que funciona operando y el correlativismo de lo condicionante y lo condicionado pone término a la ingenuidad primitivamente comprensible de suyo, adoctrinándola acerca de la relación de constitución de que emerge todo tener un mundo. Únicamente así se vuelve filosófico el saber del mundo. En cuanto constituido sale el mundo del centro de la consideración y aparece a la mirada la subjetividad con todas sus operaciones (de intención objetiva y de génesis de *habitus*). La fundamentación de lo dado fenomenológicamente por medio de funciones sintetizantes de la subjetividad es la mira final de la empresa. Coincide con el logro de una verdad absoluta, científicamente genuina, y lleva así al problema de la razón y la sinrazón.¹⁹ Husserl declara para concluir: "Podemos ahora decir también que en la fenomenología trascendental y apriorística emergen en su última fundamentación, por virtud de la investigación de sus correlaciones, todas las ciencias apriorísticas, y que, tomadas en este origen, entran en una fenomenología apriorística universal como ramificaciones sistemáticas de ella. Este sistema de lo *a priori* puede caracterizarse, pues, también como el despliegue sistemático de lo *a priori* universal o del *logos* universal de todo ser concebible, innato en la esencia de una subjetividad trascendental, o sea, también de una intersubjetividad."²⁰

En el comienzo de la filosofía está para el idealismo alemán clásico la *reflexión* trascendental y para el idealismo fenomenológico la *reducción*. El idealismo clásico abre con la reflexión el acceso a una esfera de puro *valer*. Saca del mundo a una esfera ideal de principios valentes y dominantes. El idealismo fenomenológico pisa, al llevar a cabo las reducciones, una esfera no-mundana que posee el carácter de fundamental y dentro de la cual sería posible una experiencia pura.²¹ Mas si la subjetividad pura posee una estructura tal que el modo de acceder a ella es una *experiencia*, si es posible describirla fáctica y eidéticamente, entonces es visiblemente "vida". En cuanto tal, justamente *no* tendría el carácter de una esfera de principios.²² La reducción hace de cierto posible la "ciencia de la subjetividad trascendental concreta en cuanto dada en una experiencia trascendental real y posible".²³ Pero si se ha querido levantar aquí una objeción teórica y de principio contra

¹⁸ V. la Vª *Cart. Med.* entera (§§ 42 a 64).

¹⁹ IIIª *Cart. Med.*, § 23, pág. 91 sigs.

²⁰ *Cart. Med.*, § 64, pág. 181.

²¹ IIª *Cart. Med.*, § 13, pág. 68 sigs.

²² Así argumenta H. Wagner, *l. c.*, pág. 17 sigs.

²³ *Cart. Med.*, pág. 68.

la posición husserliana,²⁴ es porque se ha pensado que el regreso reductor a la corriente de las *cogitationes*, a la vida de los actos, como fundamento del valer del mundo, conduce a algo *experimentable*, y por ende y en último término de nuevo a un ente sublimado. La subjetividad como fundamento no-mundano de todo valer debiera tomarse entonces por la esfera del *ser* absoluto, pero justamente por ello tendría *sentido de ser*, mientras que en un principio se afirmó que *daba de sí* todo sentido de ser. De hecho, en este lugar han de anudar las investigaciones fenomenológicas que lleven más allá. Esto sucede de la siguiente manera. Cuando se llama a lo que fundamenta últimamente "pensar", "razón", "*cogitatio*", debe justamente expresarse con ello la independencia respecto del ser. Esta independencia *no* ocurriría si en definitiva se interpretase la subjetividad trascendental de nuevo como *conjunto del ser*. De hecho, tampoco parece ser ésta, en absoluto, la opinión de Husserl. El *que* en las operaciones funcionales de la conciencia pueda ponerse y experimentarse un sentido de ser, no excluye —si se toma en serio el principio fenomenológico fundamental de la *autoexhibición*— que esta conciencia haga valer en cuanto "*conscientia*" *principios*. Más aún, tiene que ser así allí donde en las fundamentaciones últimas es imposible anudar a los entes y a un ser (que son ellos mismos momentos de sentido constituidos a su vez), y según esto resulta decisivo un deber ser. Lo que debe ser, puede sólo tener el *rango de principios*. Pero tampoco hay éstos en un puro y simple dato y presencia "irreal", sino que se hacen valer en las operaciones cogitativas. Esta conexión, entre el operar de la subjetividad, constituyente del ser y del sentido, por un lado, y el hacer valer principios al poner de manifiesto lo que debe ser para esta subjetividad, es lo que hay que indagar. *No* es una *ontología trascendental* lo que hay que anteponer otra vez a la fenomenología trascendental, sino a lo sumo una *ktiseología trascendental*. La fenomenología trascendental tiene quizá un carácter constituyente de mucho mayor alcance que el que quieren que tenga los críticos de ella bajo el punto de vista de la teoría de la validez. De hecho se ha atribuido siempre el carácter de una disciplina que no acaba de desprenderse de unos últimos restos ónticos a la fenomenología formulada por Husserl en las lecciones de Londres, París y Friburgo y expuesta fragmentariamente en las *Meditaciones Cartesianas*, la *Filosofía Primera* y la *Crisis*. Si el ser designa un momento de sentido, y si los momentos de sentido emergen en las operaciones dadoras de la *cogitatio*, hay que partir no de un *ö*v tal cual esté dado, sino de la *κρίσις* en su funcionamiento autofundamentante. En suma: en el comienzo *no* está la ontología, ni la de la tradición histórico-filosófica, ni la de una ciencia fundamental trascendental deseable.²⁵ En el comienzo tampoco está, de cierto, la fenomenolo-

²⁴ H. Wagner, *l. c.*, pág. 21 sigs.

²⁵ Cf. el libro de W. Cramer, *Grundlegung einer Theorie des Geistes* (Francfort del Meno), 1957; pág. 23 sigs.

gía analítico-intencional, interesada en el descubrimiento de polos constituidos de realidad y significación. Pues ésta no se fija en los actos cogitativos que dan sazón a síntesis propias y pasa de largo junto a la génesis de los *habitus* y habitualidades egológicas. En el comienzo está la ktiseología o la realidad de la autofundamentación que sabe de sí. La fenomenología trascendental de Husserl tiene entonces un aspecto fanseológico y otro fenomenológico. El segundo ha intentado Husserl aclararlo sucesivamente en todas sus obras; el primero lo descubre en las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1905-1928) y en las *Meditaciones Cartesianas* (1929-1930).

La "filosofía primera" es, como se comprende de suyo, una filosofía trascendental, a la que se enfrenta la filosofía segunda como una especie de "metafísica" de vieja índole. Pues Husserl no niega esto: "El espíritu en una naturaleza y la adaptación del espíritu a su naturaleza, el desarrollo de espíritus cognoscentes, el desarrollo de ciencias y actos culturales de la humanidad en general —esto tiene también sus lados filosóficos; pero no gnoseológicos, no pertenecientes a la filosofía primera, sino a la 'filosofía última', diría yo."²⁶ Esto no quiere decir que aquí se enfrenten la filosofía primera y la segunda a la manera de la filosofía negativa y la positiva de Schelling. Más bien "hay" lo que piensa Schelling ya dentro de la fenomenología trascendental husserliana articulada en fanseológica y fenomenológica.²⁷ Por "filosofía positiva" entiende Schelling, en efecto, el regreso a un fundamento experimentable, y que se hace patente, de los datos presentes, con lo que como contraposición tiene la "filosofía *negativa*" que ser aquella donde el pensar se queda en lo *mentalmente posible*. Seguro que las reducciones fenomenológicas husserlianas retroceden a las posibles relaciones de sentido y significación que en cuanto tales son fenómenos de una conciencia residual trascendentalmente depurada. Pero a la vez se concede que *con ocasión* de la ejecución de actos de intención objetiva ha lugar un *inmediato* tener la ejecución en cuanto tal o un ir viviendo la operación funcional. Y no se hace misterio alguno de que la fansis en cuanto tal (independientemente de *lo que* como fenómeno es ella objeto intencional) funciona sintetizando, al hacer que se forme genéticamente la unidad de la conciencia del tiempo, que se forme genéticamente un *ego* con las correspondiente *hexeis*.

La filosofía de Schelling se queda en cuanto "negativa" en lo racional, lo ideal, lo mentalmente posible. "Negativa" es la filosofía racional "porque para ella se trata sólo de la posibilidad (el 'qué'), porque todo lo conoce tal cual es *independientemente* de toda existencia, en el *pensamiento puro*". La "filosofía positiva", en cambio, "parte de la existencia, del puro 'qué', y trata

²⁶ Cf. *Erste Philosophie*, I. c., pág. 385.

²⁷ Dicho sea contra el editor de la *Erste Philosophie*, el por lo demás tan meritorio Rudolf Boehm. Cf. la "Einleitung des Herausgebers", I. cit., pág. xviii y n. 8. En Schelling hay que remitir a las *Ges. Werke* (ed. K. F. A. Schelling), 1856-1861; II; III, pág. 57 sigs.

de añadir a este 'que' el 'qué', y ello de tal suerte que sea sólo *consequens*, ya no *antecedens*". Pero el "que" no puede volver a ser un concepto, "tiene que ser una voluntad, una voluntad que pide con interna necesidad que Dios no sea meramente idea".²⁸ La fanseología y egología de Husserl tiene que obrar también lo que incumbe en principio a la "filosofía positiva" de Schelling, tan sólo elevado al plano trascendental puro. La fanseología se las ha con la autoexperiencia de la subjetividad que funciona constituyendo (y con ello hace posible toda "filosofía segunda" y las ciencias). Los accesos a esta filosofía de la subjetividad trascendental, preparada por los filósofos del subjetivismo y del escepticismo que sacude todos los dogmatismos, se alcanzarían y abrirían en las lecciones husserlianas sobre la filosofía primera.

El esquema de la exposición prevé una peculiar división y característicos puntos de vista.²⁹ El punto de partida lo forma la idea que tenía Platón de la filosofía, idea que se persigue hasta los comienzos mismos de la filosofía moderna en Descartes (págs. 3-77). Y lo que interesa ante todo es justo la idea de la filosofía en su origen histórico en general (págs. 3-17), y luego la fundamentación de la lógica, tan llena de consecuencias para la filosofía, y el deslinde de la analítica apofántico-formal (págs. 17-31). La primera lección indica directamente el tema de la obra entera, a saber, exponer "la tarea histórica de dar a la fenomenología la forma adulta de una filosofía primera" (págs. 3-11). Es el principio del dar cuenta radical aquel que reconoce Husserl y del que hace la norma de sus consideraciones históricas. Pero el dar cuenta radical y los problemas de la verdad están en conexión. Así no es de admirar que Husserl exponga bajo el ángulo visual de una lógica de la verdad la lógica aristotélico-estoico-tradicional de la consecuencia o concordancia y la lógica universal como matemática analítica con la correlativa manera de tratar la ontología formal (págs. 24-31). Desde aquí se abre un primer acceso a las iniciales reflexiones sobre la subjetividad cognoscente suscitadas por el escepticismo sofístico (págs. 31-44). A continuación se eleva la petición de una teoría del conocimiento y se fundamenta el esbozo sistemático de una lógica de la verdad como "ciencia de la subjetividad cognoscente y en general operante" (págs. 37-51). Los comienzos históricos de la ciencia de la subjetividad se caracterizan entonces marchando de la mano de la discusión de señaladas posiciones histórico-filosóficas. Husserl elige la fundamentación por Aristóteles de la psicología y los problemas fundamentales de la psicología en general, el "escepticismo inmortal" en la forma del subjetivismo protagórico y gorgiano, el básico *cogito ergo sum* cartesiano, y finalmente la primera vislumbre, presentida en Locke, de una ciencia trascendental a la que se llegaría desde la psicología (págs. 51-78). Pero aun cuando los primeros conatos de

²⁸ Cf. Schelling, *Werke*, II; I, pág. 562 sigs.

²⁹ El autor sigue aquí las indicaciones del editor Boehm y los títulos provisionales que éste tuvo por justo poner al dividir el inarticulado texto husserliano.

desarrollo de la egología se hallen en Locke, no queda oculto lo problemático de la actitud ingenuamente dogmática de Locke al juzgar de la cuestión de la objetividad, al fundar el psicologismo en la teoría del conocimiento y al tomar por orientación las ciencias de la naturaleza (págs. 78-101). Husserl es sin duda de la opinión de que es fundamentalmente posible arrancar fructíferos aspectos a los genuinos problemas que se hallan ocultos en la investigación de Locke. Piensa Husserl en el problema de la inmanencia y de la unidad sintética de la conciencia, en la irrealidad de los contenidos inmanentes de la síntesis de la conciencia, en la constitución del mundo exterior y la experiencia intersubjetiva (págs. 102-115). Importante es la indicación de ser un absurdo atribuir a lo percibido en la percepción la función de signo de algo justamente *no* perceptible. Tan esencial parece la observación de que la *cogitatio* “presenta un modo de ser completamente heterogéneo al de todo lo natural; de que es justo de cabo a cabo *cogitatio*, conciencia de objetos intencionales inmanentes en el ‘cómo’ de modos de aparición múltiplemente cambiantes, y universalmente centrada por lo que llamamos antes centración en el yo” (pág. 120). Hay por tanto que encontrar la manera de anudar a la teoría cartesiana de la evidencia, del darse las cosas mismas (págs. 116-126). La exposición de la teoría de la abstracción del empirismo da a Husserl ocasión de señalar el fracaso del pensar empirista ante la necesidad de fundamentar una ciencia eidética de la conciencia pura. En Locke y sus secuaces se desconoce el darse intuitivamente las esencias generales mismas. Justo por ello se impone pensar en ampliar la idea de la intuición (págs. 126-140). Intuir se convierte entonces en sinónimo de aprehender sensiblemente. Después de estas indicaciones expone Husserl en una sección aparte el desarrollo de formas previas, escépticas, de la fenomenología, por obra de Berkeley y Hume, y su relación con el racionalismo dogmático (págs. 141-199). El progreso del pensar dentro de la filosofía empirista habrá que verlo, según Husserl, en el hecho de intentar Berkeley (que va en esto más allá de Locke) desarrollar una filosofía puramente inmanente. Bajo este punto de vista se ve en el volverse contra todo dogmatismo la significación histórica positiva del escepticismo. Y en este giro tienen una participación decisiva Locke y sus secuaces (págs. 141-148). La significación negativa de este movimiento de ideas se ve en el hecho de comprender y exponer Berkeley con perfecta claridad el problema de la constitución del mundo real, pero para incurrir inmediatamente de nuevo en “erróneas interpretaciones naturalistas” (págs. 148 sigs.). El desarrollar Berkeley una especie de boceto monadológico se registra positivamente —e igualmente el que trate de dar (frente al genial *aperçu* de Leibniz) un “fragmento de investigación científico-sistemática sin supuestos”. Lo que da es “una primera teoría de la trascendencia en el terreno de la inmanencia, el primer intento de determinar científicamente el sentido del mundo de la experiencia partiendo de los necesarios requerimientos teóricos que dan por

resultado las experiencias mismas que trascurren en la inmanencia, y partiendo *puramente* de ellos solos” (pág. 153). La radicalización de la filosofía de la conciencia en el naturalismo inmanente de la psicología de Hume, se saluda por un lado como un giro hacia un intuitivismo inmanente, se rechaza por otro lado como la exageración a ultranza de la posición naturalista (pág. 155). En conjunto se considera el positivismo de Hume como la plenitud del escepticismo y a la vez como el paso decisivo en dirección al desarrollo de una ciencia fundamental trascendental (págs. 157-182). En Hume tiene lugar una reducción de todas las ideas a impresiones, estribando el contrasentido de la posición sensualista en el hecho de no serle ya dado, por ejemplo, ver rectamente la distinción entre el “ser como conciencia” y lo “consciente en la conciencia”, si se compara lo aquí mentado con lo que se ofrece como cosa real en la contemplación objetiva natural del mundo (pág. 162). La posición trascendental se yerra al reducirse en Hume la distinción entre idea e impresión a una mera (objetiva) distinción de cosas, con lo que se llega de nuevo a un naturalismo y objetivismo ingenuo. Aquí *no* se busca la fuente original de *todo* dar sentido. Cuando se está convencido de la necesidad de una eidética de la ciencia de la conciencia, no se puede retroceder (como Hume) a un objetivismo empírico-inductivo (págs. 166-172). El regreso al sujeto, visible en el empirismo, tiene que convertirse en un giro hacia la subjetividad pura que lo hace concebible todo por la relación de constitución. Husserl declara aquí, justamente contra Hume, esto: “Objeto es para mí nada más, y no puede ser nada más, que lo que hace su aparición en las vivencias múltiplemente cambiantes de mi conciencia: en el intuir, en el representar simbólicamente, en el pensar, etc. Sólo en tales vivencias subjetivas brota toda especie de objetividad, como contenido, dotado de un sentido, de la conciencia del caso; y esta objetividad en cuanto tal tiene para mí, según el caso, el valor de existente o no existente, de posible, de probable, etc.; exhibiéndose también eventualmente —y de nuevo en tales o cuales formas de la conciencia— como *real y verdaderamente* existente o no existente, como posiblemente existente, etc. En la vida misma de la conciencia radica el *valer* subjetivo y lo subjetivo en especial: el exhibírseme como justificadamente válido, objetivamente válido, como verdadera realidad, o bien como engaño y pura apariencia. Cuando luego es cuestión de la ciencia, es ésta de cabo a cabo un operar en la subjetividad cognoscente, y como ciencia vuelve, partiendo de esta subjetividad, de su conocer, científico en el caso, a recibir sentido y a exhibirse como verdad” (págs. 167-168). Dada la posición de Hume, no son todas las llamadas proposiciones universales nada más que ficciones subjetivas, pues la aducida razón del hábito que funda las asociaciones no está a su vez fundada en nada. Para Husserl no es Hume consecuente como escéptico, pero si fuera consecuente, no podría formular ninguna proposición (págs. 163-182). Pero aun cuando el empirismo de Hume conduzca en último término a un contra-

sentido, no por ello carece de valor el sensualismo empirista, si se lo toma como una estación del camino en la evolución universal del espíritu. Husserl dice: Justo esto es para nosotros lo importante del escepticismo de Hume, de este consecuente subjetivismo sensualista, el que a pesar de no haber en él una sola tesis que pudiera sostenerse científicamente, es una filosofía intuicionista y puramente inmanente, y con ello una forma previa de la única filosofía intuicionista genuina, la fenomenología (pág. 181 sigs.). A la vuelta de estas disquisiciones en lo esencial negativas, muestra Husserl en las lecciones finales (26 y 27) cómo en el racionalismo y la metafísica de la edad moderna se hacen visibles los puntos fundamentales de una línea constructiva (págs. 182-199). Ciertamente que en seguida se estigmatiza el general dogmatismo de todas estas filosofías, cartesiana, spinozista, leibniziana, malebrancheana. El acceso a una genuina metafísica queda también aquí obstruido por la falta de una ciencia fundamental trascendental (págs. 182-188). Sin duda concede Husserl que Leibniz y Kant filosofan realmente en el terreno de la subjetividad trascendental (págs. 191-199). Pero “los lados hasta cierto punto más íntimos de la conciencia constituyente apenas son tocados por Kant; los fenómenos sensibles con los que se ocupa son ya unidades constituidas, de una estructura intencional sobremanera rica que nunca se somete a un análisis sistemático. Asimismo desempeña, en verdad, el juicio un papel fundamental, pero no se intenta nada de una fenomenología de las vivencias del juzgar y de la forma en que llegan a tener unidad, en medio de sus mudanzas, la proposición y sus modalidades de ser. De aquí que sin duda se haya visto mucho de lo que hay en punto a formas en la subjetividad pura, y se hayan descubierto en ellas importantes estratos, pero todo flota en un medio enigmático o es obra de una facultad trascendental que resulta mítica” (pág. 198).

Husserl se ha referido a cómo se volvió clara para él por el año de 1908 (quizá en conexión con la discusión de tesis de Natorp) la fundamental distinción entre fenomenología trascendental y psicología racional.³⁰ Entonces concibe la idea de una filosofía *últimamente* fundante (y por lo tanto “primera”) en el sentido de una teoría del conocimiento trascendental. A las conocidas antítesis, que no coinciden entre sí, del hecho y la esencia, lo real y lo no real, se antepone la fundamental oposición de la constitución en su constituir y lo constituido (*intentio-intentum, cogitatio-cogitatum, phainómenon-phansis*). Como se dice en las *Lecciones de Introducción a la Fenomenología del Conocimiento* (1909), o en la introducción a toda la obra de las *Ideas* (1913 sigs.), debe despertarse aquí la evidencia “de que una genuina filosofía, cuya idea es realizar la idea de un conocimiento absoluto, radica en la fenomenología pura, y esto en un sentido tan serio, que la fundamentación y el desarrollo rigurosos y sistemáticamente llevados a cabo de esta filosofía

³⁰ Cf. el “Prólogo” a las *Logische Untersuchungen* (1913) en la *Tijdschrift voor Philosophie*, editado por Eugen Fink, 1939; I, págs. 106-133; 319-339; ante todo, pág. 337.

primera de todas, es la indispensable condición previa de toda metafísica y demás filosofía que haya de poder presentarse como ciencia".³¹

Lo que Husserl pensó en un principio presentar como tercer libro de las *Ideas* quedó en definitiva expuesto en las llamadas lecciones de Londres,³² en las *Lecciones de Introducción a la Filosofía*³³ y justo en las *Meditaciones de prima philosophia* (1923-24). En ellas debía darse "la más radical fundamentación fenomenológica del sentido y del alcance de la reducción fenomenológica" y llevarse a cabo el esbozo de una crítica del conocimiento fenomenológico-trascendental. Sintetizando puede sentarse esto. Las *Meditaciones de prima philosophia* exponen en su primera parte (la historia crítica de las ideas) una introducción histórica a la posición del idealismo fenomenológico-trascendental, tal como por el mismo tiempo se la esboza también en las *Meditaciones Cartesianas*. La "parte sistemática" de la *Filosofía Primera*,³⁴ que surgió en una estrecha conexión con el *Ensayo de una Crítica de la Razón Lógica*³⁵ y de una filosofía de la razón que se fundamenta a sí misma,³⁶ aporta entre otras cosas la "teoría de la reducción fenomenológica", porque la verdad es que todas las reducciones son en último y exclusivo término procedimientos preparatorios para obtener la subjetividad pura. Siempre se trata de la eficiencia de lo "a priori innato o del logos universal de todo ser concebible". La reducción retrotrae la "filosofía primera" como fenomenología del conocimiento absoluto a las evidencias constituyentes y la subjetividad racional que se manifiesta en ellas, pues "toda la racionalidad de lo factum radica en lo a priori".³⁷ La filosofía trascendental no debe anclarse, por consiguiente, en una ontología trascendental. Modificando determinadas formulaciones modernas (de Cramer), pudiera decirse algo así como lo siguiente. La filosofía trascendental trata de la constitución del objeto de la conciencia, una constitución que es obra de la conciencia. La *noología* trascendental (como podría llamarse la realidad de la autofundamentación) trata de la subjetividad que funciona, proyecta y hace verdadero en la ejecución su nombre.³⁸ Como teoría representa una obra noemática de la conciencia. Pero la cuestión de cómo lo obrado puede tener pretensiones de validez, desaparece. Pues el pensamiento

³¹ Cf. las *Ideen...* en *Husserliana*, III, pág. 8.

³² Su título es *Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie*, Londres, 1922, mss. F II 3 y M II 3 / F II 3.

³³ Dadas en Friburgo, 1922-23, mss. B I 37; B IV 2; F I 29 y F I 29 / M I 2.

³⁴ De esta parte hay, sin duda, que esperar aún referencias de interés también en lo que se refiere al problema de la "validez".

³⁵ Así dice el subtítulo de la obra de Husserl sobre *Lógica Formal y Trascendental* que apareció en 1929.

³⁶ De ella se trata en las conferencias de París (1929) y las *Meditaciones Cartesianas* (1930-35).

³⁷ Cf. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 64, pág. 181.

³⁸ Las siguientes consideraciones se dirigen contra la interpretación de que la conciencia representa una relación del ser (o sea contra el ensayo de W. Cramer de una *Grundlegung einer Theorie des Geistes*, l. c., pág. 25).

prístino "yo pienso" pone en marcha toda la noología y fenomenología junto con la ontología. El nombre de "noología trascendental" es el nombre de una verdad tan sencilla como preñada de consecuencias: como el pensar engendra el pensamiento "yo pienso", puede este pensar pensar en lo que él es. El pensar es al engendrar el pensamiento "yo pienso" trascendental y noológico a la vez, es decir, obra aquello mismo como lo cual vale; obra lo que quiere decir su concepto; obra su realidad, justo la *cogitatio*. Aquí no se está por tanto ante *ninguna* ontología trascendental, porque en nada de ello se habla de un "ser": en la *cogitatio* sólo se lleva a cabo lo que luego hace terminológicamente apresable y enuncia la significación "*cogitatio*". Pero esto no es justamente *ningún ser* de cualquier especie que sea, sino justo "pensar", "operar", "funcionar", "poner", etc. Como un yo piensa "yo", tiene un yo que poder sacar de sí los fundamentos de su constituirse en yo. No dice justamente referencia alguna a un ser, sino a lo sumo a un deber ser. Deber ser lo "hay" sólo para una conciencia, que gracias a él es realmente *conscientia*. Aquí están los últimos fundamentos de la subjetividad trascendental, no en una presunta ontología trascendental, condición previa de la fenomenología trascendental.

La *cogitatio* representa una duración del constituir que da sazón a duración. Si no se produjese una sintetización egológica, ni una génesis de habitualidades del yo, no recolectaría la *cogitatio* aquello a que da sazón en los diversos momentos de su duración, perdiéndosele de nuevo al punto y por principio aquello a que da sazón *hic et nunc*. La *cogitatio* revela ser constituyente de objetos tan sólo en cuanto se constituye, durando a sí misma con protenciones y retenciones. Sin la duración del constituir no existiría nada. Una duración del constituir que no se constituyese en una duración de algo duradero, no fuera, en absoluto, duración del constituir, porque no salvaría lo constituido anteriormente. Por tanto es la primera operación funcional de la subjetividad la génesis del tiempo. Este tener para sí, siendo íntimamente, tiempo, es constitución de duración. Con esto es la operación del tener el tiempo, la constitución de la duración, la operación fundamental de la subjetividad trascendental. Autología, es decir, "autoexhibición", sólo puede pretenderse que sea propia de esta subjetividad: pues lo que ella quiere decir, únicamente se deja ver al funcionar. Obra lo que significa: por lo tanto es autoconstitutiva en evidencias. Pues sólo para las operaciones de la razón es válida la imposibilidad de derivarlas y la autoposición. En evidencias se vuelve manifiesta. Husserl tiene en la *Filosofía Primera* la convicción de que Sócrates es el primero que colocó la oposición básica de toda vida de vigilia, a saber, la que hay entre la oscura opinión y la evidencia, en el foco del interés, cierto que por lo pronto ético-práctico. Sócrates comprendió la necesidad de un método universal de la razón, y señaló como esencia de este método la crítica intuitivista y apriorística de la razón. A la vez es Sócrates aquel que aporta y

desarrolla el método de la autorreflexión clarificadora hasta alcanzar justo evidencias apodícticas. Lo definitivo sólo así puede lograrse. Con esto queda dicho que aquí —en Sócrates— se encuentra por primera vez el regreso a lo que se da absolutamente en sí mismo. Sólo en la pura intuición puede llevarse a cabo tal regreso. Partiendo de aquí exige Sócrates que se dé cuenta radicalmente en la vida moral. Allí donde tal cuenta se da, quedan dadas a la vez las normas de las acciones y la justificación de la vida activa partiendo de las ideas de la razón. Husserl es de la opinión de que este principio socrático del “dar cuenta radicalmente” fue trasportado por Platón a la ciencia, y que desde entonces quedó dado también en sí mismo un motivo del todo determinado e inolvidable del desarrollo del espíritu.³⁹

En este sentido ha desarrollado Husserl el carácter así entendido, radicalmente fundamentador, de la filosofía, y atribuido un rango especial a la fenomenología como nuevo despertar de tales ideas.⁴⁰ Con esto sigue siendo el “principio de la conciencia” el punto de partida.

Husserl es además de la opinión de que en la fenomenología se ha logrado beneficiar consecuentemente las intenciones íntimas, que hasta aquí no habían gozado de claridad, de las *Meditaciones* de Descartes y el *Ensayo* de Locke. Tiene que conservarse el partir del *ego*, pero que superarse la posición psicologizante y mundana. La experiencia puramente psíquica es tan poco operante como el quedarse en una *res cogitans*. Según Husserl es incluso evidente que la subjetividad trascendental “no es ninguna substrucción metafísica, sino que con sus vivencias y facultades es un campo de experiencia directa y por tanto también de investigación empírica”.⁴¹ Pero cae tarde bajo la mirada en aquello que opera; y así se llega también tarde “a una ciencia rigurosa de la subjetividad trascendental que se justifica ante sí misma en grados cada vez más altos de la conciencia metódica de sí, la fenomenología”.⁴² Pero los principios en verdad últimamente exhibitorios se hacen quizá notorios, poniéndose a sí mismos en la conciencia (que es *con-scientia*).

³⁹ Cf. *Erste Philosophie*, textos complementarios, pág. 206.

⁴⁰ Así es como hay que entender los temas del libro *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. En la *Erste Philosophie* se dice (pág. 207): se puede, “pues, designar el carácter fundamental de la cultura europea muy bien como racionalismo, y considerar la historia de ella bajo el punto de vista de la lucha por imponer y configurar el sentido que le es peculiar, la pugna por su racionalidad. Pues todas las luchas por una autonomía de la razón, por emancipar al hombre de las ataduras de la tradición, por la religión “natural”, el derecho “natural”, etc., son en último término luchas, o remontan a luchas, por la función normativa universal de las ciencias que hay que fundamentar siempre de nuevo y que acaban abarcando el universo teórico. Todas las cuestiones prácticas albergan en sí cuestiones de conocimiento, que por su parte pueden formularse en términos generales y desembocan en cuestiones científicas. Hasta la cuestión de la autonomía de la razón como sumo principio cultural tiene que plantearse como cuestión científica y que resolverse en forma científicamente definitiva”.

⁴¹ Cf. *Erste Philosophie*, Apéndice XIII, pág. 349 sigs.

⁴² *L. c.*, págs. 349-350.

“Filosofía primera” se llamará por tanto aquella que “en sí”, o por una íntima y esencial razón, es la primera (pág. 4). Ella misma da así a entender que representa una “disciplina del inicio”; y por respecto al sujeto filosófico y filosofante tendríamos según ello que decir: “en su verdadero sentido iniciador de la filosofía es aquel que da forma realmente, o sea, de un modo absolutamente consistente o bien con la más plena evidencia, a la filosofía primera desde su juicio. Mientras no se logra esto en una investigación radical, aún no hay en este sentido ningún iniciador de la filosofía, como tampoco ninguna filosofía primera en vías de efectiva realización” (pág. 5). Aquí se parte en general, pues, de las *cogitationes* que exhiben la realidad, el sentido y la conciencia. Por consiguiente, la filosofía primera de Husserl no representa un simple vivificar y reprimar filosofemas tradicionales, sino que a la inversa, con ocasión de la discusión de posiciones histórico-filosóficas, se señala y aclara en una reflexión propia y radical la filosofía trascendental que despusa, se la estigmatiza de insuficiente en la forma en que ocurre históricamente, se la critica y se la toma como incentivo para desarrollar argumentaciones que llevan más allá de ella en el sentido del idealismo fenomenológico trascendental. Sócrates y Platón son considerados como los descubridores de la idea de la genuina y verdadera ciencia, o bien los inventores de un primer método de investigación científica. Pero Descartes halla una descollante apreciación como filósofo que plantea cuestiones trascendentales. La radicalidad de su posición y de su esfuerzo filosófico, el carácter intencionada y acabadamente científico de su empresa, tendrá siempre el efecto final de que desde aquí caiga una radiante luz sobre *todas* las corrientes antidogmáticas que trabajan en contra de la ingenua credulidad en el ser. Esto quiere decir que a las tendencias llamadas “subjetivistas” e incluso “escépticas” se les hará más justicia *por* allanar el camino a una filosofía que parta del sujeto, aun cuando esta filosofía no parta del sujeto trascendental. La “filosofía primera” de Husserl quiere ser la disciplina fundamental de la filosofía en sentido riguroso. Sólo puede alcanzar esta meta si partiendo de sus primeros comienzos históricos da un saber de una última e indubitable justificación. La revista que pasa Husserl a la historia de la filosofía tiene lugar, por tanto, bajo *este* punto de vista. El ser la esencia de la filosofía —tal como se supuso— de hecho la justificación última por autofundamentación, debe hacerse comprensible con la exposición de la historia crítica de las ideas. Con esto queda caracterizada la empresa de la filosofía misma y de cada uno de los filósofos, bajo el punto de vista de la idea que encarnan, como un “comenzar de nuevo”, como un “pensarse a sí mismo”, como un “justificar con una última responsabilidad en una situación absoluta”. Aquí se imponen temas que promueven la más reciente investigación fenomenológica, que quizá va más allá de las descripciones de Husserl. Si la fenomenología trascendental es filosofía de la conciencia, hay, sin embargo, que entenderla tan sólo en el sentido de

un "racionalismo integral", que se anticipa, invalidándolas y anulándolas, a las objeciones contra la tendencia objetivante de la fenomenología (como las han aducido ante todo del lado de la ontología fundamental y de la filosofía de la existencia). El "racionalismo integral" lo hace anteponiendo a las investigaciones de la intencionalidad objetiva investigaciones de índole fanseológica, hexiológica y arqueológica dentro de la esfera de las sintetizaciones egológicas. Entonces no es "la filosofía nada más que [racionalismo], de cabo a cabo, pero un racionalismo diferenciado en su interior por los diversos grados del movimiento de la intención y la impleción, la *ratio* en su constante movimiento de autoesclarecimiento, iniciado desde la primera irrupción de la filosofía en la humanidad".⁴³ Si a pesar de todo se habla de filosofía de la conciencia y en efecto se mienta una filosofía de fundamentación última, jamás puede esta filosofía orientarse definitivamente por el ser o por un ente, antes bien tiene que implicar una íntima referencia al deber ser. El "principio de la conciencia", que hay que sentar en la filosofía de la conciencia, tiene que recibir entonces un matiz peculiar. Quizá comprensible resulte sólo si se lo ve juntamente con los aspectos de la "conciencia" moral y de la "significatividad". Quizá una ciencia filosófica en el sentido de una ciencia de lo constituido fenomenológico-trascendentalmente cobre a la postre una forma más clara si se ve su base sobre el fondo de los supuestos indispensables a las ciencias especiales, especialmente de los supuestos válidos para las llamadas "ciencias del espíritu".

Las "ciencias del espíritu", deslindadas rigurosamente de las ciencias naturales en su peculiaridad por Windelband y Rickert, pero también por Dilthey y Rothacker, pueden pretender por una razón especial tener un interés del todo *sui generis*. En la distinción de los métodos llamados "de la ciencia natural" y "de la ciencia del espíritu", "explicativo" y "descriptivo", "conectivo-causal" y "comprensivo", "nomotético" e "idiográfico", "generalizante" e "individualizante",⁴⁴ sorprende el que se trace el límite como si estuviese a un lado

⁴³ Cf. el libro de Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften un die transzendente Phänomenologie*, en *Husserliana*, tomo VI, La Haya, 1954; § 73, pág. 273 sig.

⁴⁴ Cf. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883); Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (*Werke*, 1927); Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894); Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1892); Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1896); Rothacker, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1920); Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (1927); W. Wundt, *Logik* (tomo III: *Die Logik der Geisteswissenschaften*, 1880 sigs.); E. Becher, *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften* (1921); Spranger, *Der Sinn der Yoraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften* (1929); H. Gomperz, *Über Sinn und Sinngelbilde, Verstehen und Erklären* (1929); A. Spaier, *La pensée concrète* (1927); H. Freyer, *Theorie des objektiven Geistes* (1923); R. Kroner, *Die Selbstverwirklichung des Geistes* (1928); G. Roffenstein, *Das Problem des psychologischen Verstehens* (1926); Spranger, *Lebensformen* (1914); Spranger, *Psychologie des Jugendalters* (1924); A. Müller, "Strukturwissenschaft und Kulturwissenschaft" (*Kantstudien*, tomo 27); A. Meinong, *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie* (1904); E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*

lo estructurado por naturaleza y que hay que tomar simplemente en esta estructuración y al otro lado aquello que surge únicamente por obra del humano dar sentido a las cosas. Aun cuando no se acepten como definitivas las disquisiciones sobre este tema, no puede negarse que aquí se ha descubierto y sometido a un primer estudio el círculo de problemas del dar sentido en general en un punto decisivo. Como los nexos de sentido nuevos (“históricos”), producidos por las operaciones activas de unidades activas de vida, no están simplemente “ahí”, sino que para que aparezcan es necesaria una *ratio sufficiens*, la conciencia que funciona en el dar sentido propio de las ciencias del espíritu revela ser una conciencia sometida a determinados principios. La conciencia que se sedimenta en cada caso en lo objetivado (o sea, en los artefactos del espíritu objetivo) está ella misma sometida en sus operaciones al “principio de la significatividad”, es decir, no comprende, ni crea, ni opera por mera arbitrariedad, sino pilotada por la conciencia de la importancia. A la conciencia como unidad óptica ni le es todo accesible, ni le es posible hacerlo todo —si algo, objetivándose, hace su aparición, es conforme a lo que le parece importante (o sea, que debe ser). Se trata de hacer fecundo este principio, tomado a la investigación concreta de la historia del espíritu, para las investigaciones trascendentales dentro del ámbito de la “filosofía primera”. Recapitulemos una vez aún brevemente: ¿Cómo se ha llegado a partir del problema del *dar* sentido en general? ¿Cómo es posible que la cuestión del *sentido* haga retroceder de un modo decisivo a la del *ser*? ¿Cómo pudo suceder que discusiones de la filosofía de la cultura y del espíritu se hayan vuelto decisivas para el planteamiento de cuestiones de la fundamentación trascendental?

Las ciencias “que tienen por objeto los órdenes de la vida en el estado, la sociedad, el derecho, la costumbre, la educación, la economía, la técnica y las interpretaciones del mundo en el lenguaje, el mito, el arte, la religión, la filosofía y la ciencia, las llamamos ciencias del espíritu”: con esta afirmación empieza Rothacker su *Lógica y Sistemática de las Ciencias del Espíritu*.⁴⁵ La oposición entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu se reduce a que, de un lado, objetos encontrados y que hay simplemente que aceptar son tema de investigación y asunto de descripciones o base para el descubrimiento de conexiones causales, y que, del otro lado, se pregunta por el sentido de los artefactos del espíritu humano fabricados con determinados designios y en el caso ideal resultan “comprendidos”. Patentemente, el investigador de la naturaleza se las ha, en un sentido especial, con un “conocimiento de la realidad”. Toma algo encontrado “en la naturaleza” como un ente material, temporal y espacial, e investiga su estructura permanente y sometida a leyes,

(1922); J. Wach, *Das Verstehen* (1929-1932); P. F. Linke, *Verstehen, Erkennen und Geist* (1931).

⁴⁵ *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Berlín y Munich, 1927; pág. 3 sig.

su lugar en el orden causal, su articulación expresable en número y medida. Justamente con tales objetos dados en la naturaleza no se ocupa el cultivador de las ciencias del espíritu, que se interesa por las sedimentaciones del espíritu humano —o sea, por lo creado y fabricado en determinada actitud y con determinado designio por sujetos concretos, siendo la meta reconquistar este espíritu sedimentado en concepciones, actitudes y designios y darle de nuevo la palabra.⁴⁶ En suma: “el tema primario de las ciencias del espíritu son, pues, los contenidos con un sentido instalados en obras, las operaciones de dar sentido llevadas a cabo en obras por los hombres y que se trata de volver a llevar a cabo.”⁴⁷

Las ciencias del espíritu son, por tanto y en tanto descubren contenidos con un sentido y operaciones de dar sentido, “ciencias comprensivas”. Pero el comprender mismo no se presenta a su vez como algo sin regla, accidental, misterioso, sino que está sometido al “principio de la significatividad”. Este principio dice: “. . . sólo lo que me afecta, lo que para mí es, es decir, significa “algo”, lo que despierta mi interés, lo que toca mi ser, lo que me parece digno de atención, digno de recordación, y finalmente digno de ulteriores pasos de apropiación verbal y mental, digno y merecedor de saberse, sólo esto tiene entrada, pasando por encima de este primero y más elemental umbral, en mi mundo”.⁴⁸ El tradicional “principio de la conciencia”, con su tendencia entendida en sentido racionalista, debe ser realizado por el “principio de la significatividad”, más cercano a la vida. Como sentido del “principio de la conciencia” debe sentarse que ninguna realidad se da y es determinable sino como contenido de la conciencia. El contenido del “principio de la significatividad” lo constituye la afirmación de que desde la esfera vital hasta la región del “espíritu puro” hay un motor que tiene por función franquear el mundo, abrir el mundo, ensanchar el mundo, aniquilar el mundo, o sea, una específica “categoría de la vida” que lo abarca todo y no puede pasarse por alto. El mundo en que vive el hombre y que él comprende, no puede hacerse, pues, transparente tan sólo con puras categorías del *ser*. Constituido como lo está, tiene una estructura llena de sentido sobre la base del imperio de operaciones de dar sentido.

Se trata de perseguir consecuentemente estas operaciones, que se encuentran concretamente sedimentadas en las múltiples perspectivas y relaciones históricas, si es que ha de hacerse plena justicia al punto de vista sistemático. Es decir, *no* es posible quedarse (si el dar sentido representa efectivamente por su parte un fenómeno *de relieve*) en los mundos de sentido, perspectivísticamente complementarios, de individuos, grupos particulares o to-

⁴⁶ Erich Rothacker, “Die dogmatische Denkkorm in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus” (en: *Akad. d. Wiss. u. d. Lit. in Mainz*, Año 1954; N° 6, pág. 244).

⁴⁷ *Ib.*, pág. 245.

⁴⁸ Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, Munich y Berlín, 1934; pág. 98 sigs.

talidades culturales altamente estilizadas (dominadas por tendencias) en su concreción histórica: el *mismo dar sentido* resulta de relieve visto desde una determinada posición alcanzada. Parece merecedor de que se haga cuestión de él, y así se convierte en problema. La historia no es simplemente lo sucedido en el pasado —es, antes bien, el campo de las posibilidades. Quien anda en busca de una nueva *ratio entis*, tiene que dar cuenta de este punto de vista.⁴⁹ Por respecto a la cuestión de la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu se da, partiendo del problema del dar sentido, la siguiente alternativa: ¿puede la “naturaleza”, juntamente con todo lo dado, entenderse, a diferencia de la esfera de lo “dotado de sentido”, definitivamente como “exenta de sentido” en el más amplio sentido, o aquí se ha interrumpido antes de tiempo la persecución de las operaciones de dar sentido? Dicho de otra manera: ¿no es la “naturaleza” misma (y a la vez que ella la ciencia natural aquí competente) a su vez algo constituido con un sentido, con lo que habría que preguntar *quién* sería aquel del que parta tal constitución y al que pueda atribuirse? ¿Representa efectivamente un último e incommovible punto de partida el reconocer, junto a las “cosas” que tienen por naturaleza su sentido y su forma, otras “cosas fabricadas por los hombres”,⁵⁰ el considerar dirigidas las ciencias de la naturaleza a la llamada “realidad” y las ciencias del espíritu a una “esfera suprasensible de sentido válido de suyo”?⁵¹ ¿No son todas estas proposiciones, inclusive la relativa a la operación y el contenido del “principio de la significatividad”, sólo válidas a su vez si mantiene irrestrictamente en vigor el “principio de la conciencia” al que están sometidas? Hacer esta pregunta quiere decir plantear el problema de la instancia que da sentido. Todo lo que se dice *materialiter* sobre el “mundo” y el “mundo circundante” de distintos sujetos o grupos de sujetos históricos; todo, también, lo que se afirma sobre la conciencia y la significatividad, asienta momentos de sentido en la esfera histórico-mundana, que como factores estilizados y sostenidos de señalados mundos culturales, son “comprensibles” asimismo, en el posterior desarrollo histórico del espíritu, si estos momentos se vuelven de nuevo en alguna forma de relieve (y con ello se “ven”). El *que* tales se vuelvan, depende evidentemente menos del mero pensar, del conocer y de la conciencia intelectual, que de la vida que con sus vivencias funciona bajo aspectos de significatividad.⁵²

Sin duda alguna, la separación, plenamente sostenible, de la ciencia del

⁴⁹ La cuestión se encuentra planteada en Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1944, donde en la busca de una “teoría de la realidad” se concibe la historia como “hacer poder” (pág. 492 sigs.).

⁵⁰ Rothacker, “Die dogmatische Denkform”, pág. 244.

⁵¹ Rothacker, “Die dogmatische Denkform”, pág. 246.

⁵² En el discípulo de Ortega, Julián Marías, se dice en forma especialmente instructiva: “la vida misma como razón es el órgano de toda comprensión... y sólo cuando la vida misma funciona como razón conseguimos entender algo humano” (cf. *Introducción a la Filosofía*, Madrid, 1947; pág. 210 sigs.).

espíritu filológica y la filosófica, lleva aquí más lejos. La separación tiene que hacerse, porque hay una diferencia entre el vivificar hermenéuticamente un sentido ya fijado y el dar y constituir un sentido como primera invención y descubrimiento de él. Es algo distinto diagnosticar *de* objetos culturales los artefactos del espíritu que da sentido y hacer actuar al espíritu mismo que inventa y da sentido. "Comprender" depende de que se dé sentido en operaciones originales, contextualmente determinadas, al perseguir las cuales se franquea la esfera toda de los fenómenos de morfología de la cultura, filosofía de la historia, ciencias del espíritu.

Pero una vez planteada en general la cuestión del sentido, pronto se revela que *nada* puede quedar sustraído a ella. También el sentido en que se habla de "naturaleza" será entonces "sentido para un sujeto". Con esto queda en claro que sólo provisionalmente puede ser válida la distinción sentada entre una naturaleza en reposo sobre sí misma (explicable causalmente), por un lado, y un mundo de sentido de artefactos culturales (históricamente comprensibles) del poder y el querer, por otro lado. Con lo que no pierde su relieve empírico. También la naturaleza es, si es algo, algo determinado. Esto quiere decir que es un fenómeno, con un sentido, para la conciencia. Se presenta, en ciertas circunstancias, justamente como un fenómeno que se distingue por las sabidas características (*sc.* "independencia respecto del sujeto empírico, individual, y de sus opiniones"). Allí donde se suscitan los problemas del sentido, hay que plantear implícitamente la cuestión del sentido de todo lo mentado en forma determinada y significativa. Mas como tampoco a lo que se entiende por "naturaleza" en su ser-en-sí se le puede negar el carácter de fenómeno (pues a todo aquello a que la conciencia tiende o que le está presente le conviene su determinado sentido), no podrá sofocarse la cuestión de la conciencia para la que algo es "fenómeno". Por esta vía lleva la cuestión del dar sentido, discutida en términos generales, hasta una fenomenología trascendental. Ante todo sólo se trata de fijar los últimos elementos de lo *φανερών*, que previos a todo saber de lo real lograrían exhibirse en una especie de ontología material-formal de la realidad.⁵³

De hecho remite la caracterización de las ciencias de la naturaleza y del espíritu en cada caso a un sentido especial. Las consideraciones de filosofía de la cultura y filosofía de la historia parten de contextos concretos, de situaciones históricas, o sea, de mundos o mundos circundantes vividos, devenidos y comprendidos, para hacerlos remontar en un círculo de comprensión a los sujetos que engendraron su sentido. La unidad del sujeto (conciencia) que engendra el sentido se halla en el centro. Pues el orden de esta conciencia es

⁵³ En semejante sentido se encuentra tratada la fenomenología como "faneroscopia", en Ch. S. Peirce, y mucho antes de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl. Cf. la reseña de los *Collected Papers* (1931-1935, 5 vols.), de Ch. S. Peirce, en *Philosophy and phenomenological Research*, I, 2.

la condición general del conocer, determinar valores, obrar con fines y ser capaz de percibir. Este orden se da para Dilthey y su escuela como "estructura de la vida psíquica".⁵⁴ Y se presenta como inmediatamente evidente que las operaciones activas, decisivas, de toma de posición, comprensivas, están conformadas categorialmente en tanto que todas ellas están sometidas juntamente al "principio de la significatividad". Pero el problema que lleva más allá de la cuestión esbozada es éste: ¿no está conformado transcendentamente todo lo que en cualquier sentido entra en la conciencia? En tal conformación conservan todo su peso los puntos de vista, infinitamente numerosos y de sumo relieve histórico-mundano, antropológicos, de morfología de la historia, sociológicos y de historia de la cultura. Sin embargo, parece ser ineludible el hecho de que la constitución trascendental en la conciencia es lo único que "da" aquello que puede tener el valor de objeto del saber y de la ciencia.

Queda la cuestión de la constitución del sentido de *todas* las unidades de sentido, o sea, de todo aquello a lo que puede unirse un sentido en cuanto que hace su aparición como algo determinado, como eso que está ahí. De qué modo llegue a hacer su aparición, sería una segunda cuestión.⁵⁵ Un sentido radica igualmente, como de suyo se comprende, en lo mentado con "naturaleza", "valor", "mundo", "Dios". Lo que aquí se mienta "en realidad" tiene sus supuestos que lo hacen posible (le dan sentido).⁵⁶ En cuanto condiciones de posibilidad no pueden ser "objetivas" en *este* sentido.⁵⁷ Se trata,

⁵⁴ "Todos los órdenes que conocemos —dice Dilthey— están abstraídos de éste. Pues las impresiones de los sentidos no suministran por sí el orden del objeto. Las operaciones elementales del pensar dan igualdad, distinción, separación, combinación en yuxtaposición o sucesión, pero no un orden real. Si el juicio enuncia la copertenencia del sujeto y el predicado, si, pues, en él es el predicado en cuanto concepto específicamente diverso del sujeto y se enuncia su pertenencia a la existencia dada en el sujeto, aquí está contenido ya un orden que está tomado a la estructura de la vida psíquica misma. Según esto, está el intelecto humano, en lo que se refiere a su suprema tarea, enunciar el orden de lo real, ligado al orden contenido en la vida de la persona, es decir, no puede constituir orden alguno que no esté dado en su propia vida." (Dilthey, *Weltanschauungslehre*, en *Werke*, VIII, pág. 184.)

⁵⁵ Las divergencias entre la fenomenología tradicional y la filosofía de la existencia empiezan en este punto. La concepción según la cual no podría retrocederse hasta detrás del conocimiento, se renovó ya con el neokantismo en el racionalismo crítico francés. Así se dice en Léon Brunschvicg, por ejemplo, que "el conocimiento forma un mundo que es para nosotros el mundo sin más. Más allá de él no hay nada; una cosa que estuviera más allá (*sc. "au delà"*) del conocimiento sería por definición lo inaccesible, lo indeterminable, es decir, equivaldría para nosotros a la nada" (*La modalité du jugement*, tesis, 1897; nueva ed. 1934; pág. 2).

⁵⁶ En Husserl se dice: "El *a priori* subjetivo es lo que antecede al ser de Dios y del mundo y de todas y cada una de las cosas para mí, el pensante. También Dios es para mí lo que es en virtud de la operación de mi propia conciencia, tampoco aquí debo apartar la vista por miedo a una presunta blasfemia, sino que tengo que ver el problema" (*Formale und transzendente Logik*, Halle, 1929, p. 222).

⁵⁷ Al hacerlo así, se presta atención al "pensar más como pensar que como pensamiento" (a la *cogitatio ut natura, et si nondum cogitata* —como se dice en el libro de M. Blondel, *Das Denken*, Friburgo, 1953, pág. 116).

por tanto, de abordar el “*a priori* subjetivo” tal como acuña con sentido y significación fenómenos en operaciones funcionales. La función de dar sentido encontrada en la distinción de fenómenos concretos (*sc.* las ciencias de la naturaleza y del espíritu) deja de ser un mero *factum* de la historia de la cultura y del espíritu y remite a la constitución general (trascendental) de todo sentido. Con esto habría que comprender a la vez, partiendo de nuevo de la *conciencia* constituyente, la relación de significatividad y la vivencia del relieve, a las que —afirmadas expresamente en el “principio de la significatividad”— debe subordinarse una interpretación intelectualista de la realidad. Pues sigue siendo siempre conciencia aquello para lo que es válido tal principio. El examen del problema de la subjetividad funcional es, por consiguiente y de necesidad, anejo al descubrimiento de las operaciones de dar sentido propias de sujetos concretos en la esfera antropológico-cultural. Constituye el complemento de él y permite posiblemente fundamentaciones. No sólo las formaciones del llamado “espíritu objetivo” representan unidades de sentido: tampoco son nada distinto los “sujetos” de la historia que sazona en operaciones de dar sentido. Es una cuestión de peculiar relieve la de la relación en que se hallen los “sujetos” históricos, progenitores de estilos de vida y cultura, con la subjetividad trascendental que patentemente da sentido y es instancia para ellos en cuanto unidades de sentido.⁵⁸

Todavía por otra razón no es para admirar el hecho de que el esclarecimiento de la relación mutua entre las ciencias de la naturaleza y las de la cultura haga cobrar relieve al problema del dar sentido en general. Pues

⁵⁸ La cuestión no se encuentra sólo en la fenomenología husserliana. En Whitehead se encuentra la doctrina de las “*prehensions*”, o sea, la teoría de las “prehensiones” fundadoras de unidad, que son lo único que hace posible el conocimiento del objeto como *apprehensio*, siendo la *prehensio* un “suceso” en cuanto fundador de unidad aquí y ahora. De aquí resulta con necesidad que el suceso es *anterior* a las cosas que surgen de la elección y constitución de los sucesos. Aquí es visible la combinación del “principio de la conciencia” y el “principio de la significatividad” (*cf.* A. N. Whitehead, *Concept of Nature*, 1920, y *Nature and Life*, Chicago, 1934; pág. 6). El “idealismo actual” de G. Gentile parte de que “sólo en el acto del pensar hay una realidad”, de que “toda realidad que se antepone en plan realista al pensar” debe negarse, y de que “no concibe el espíritu como sustancia, ni el pensar como atributo de una sustancia” (*cf.* *Teoria dello Spirito come atto puro*, 1916, XVIII, pág. 14 sigs., así como la obra alemana *Der aktuale Idealismus*, 1931, *pass.*). Donde la instancia que da la realidad se concibe como razón vital, como en J. Ortega y Gasset, se dice que “la vida no es sustancia, la vida es pura actividad y actualidad” (*Das Buch des Betrachtens*, tr. alemana, Stuttgart, 1934; pág. 76). El “movilismo actual” de Bergson dice: “hay cambios, pero no hay dentro de los cambios cosas que cambien: el cambio no necesita tener soporte. Hay movimientos, pero no hay ningún objeto inmutable e inerte que se mueva: el movimiento no incluye, pues, algo que se mueve” (“Die Wahrnehmung der Veränderung”, conferencia de Oxford, 1911, en *Denken und schöpferisches Werden*, Meisenheim, 1948; pág. 167). Con esto se alcanza la posición contraria al usual realismo metafísico, pues “el realismo trata de trasmutar conceptos en objetos. Si lo fuesen efectivamente, de ninguna suerte serían objetivos, porque habrían perdido el carácter de ‘funcionarios’ del espíritu, que es de donde surge la objetividad” (así dice J. B. Baillie en *Studies in human nature*, 1921; pág. 26 sigs. En suma, el espíritu trabaja “*for its own sake and for nothing else*”, Baillie).

todo lo que se presenta en un determinado sentido o lo que hace su aparición cobra relieve *en tanto* se lo comprende, se lo concibe o se es consciente de ello. Es así constitución de un pensar dogmático. Esto es válido para todos los artefactos de la actividad humana, o sea, en general dentro de la esfera del "espíritu objetivo".⁵⁹ Es válido también de toda crítica, que en cuanto crítica de otro siempre encierra en sí implícitamente una determinada base dogmáticamente tomada.⁶⁰ Pero hay que partir del pensar, de la conciencia, del espíritu, pues que justo aquí y sólo aquí puede encontrarse el origen de todo lo especial (que es un dar un sentido especial) y pues que sólo el pensar (en el más amplio sentido) es fundamentante. Si en último término *todo*, en tanto está simplemente presente, resulta aprehendido con un determinado *quale*, en una cierta significación, según su sentido específico, *siempre* hace remontar a funciones de dar sentido y a una con ello lleva necesariamente al problema de la autofundamentación, que entonces tiene que plantearse como el problema del "pensarse a sí mismo".⁶¹

La operación de dar sentido, el pensar, depende del hombre y hace su aparición como un pensar con cuño histórico. Con ello se halla al comienzo la investigación antropológico-cultural (que "levanta" a sí los aspectos sociológico y filosófico-histórico). Pero allí donde es la tendencia del espíritu que fundamenta científicamente la de no dejar nada sin preguntar por ello y sin fundamentarlo, como un mero dato, querrá comprenderse también por operaciones de sentido el de la "naturaleza objetiva", del "mundo existente en sí", del "hombre" y el "sujeto". Si lo que se entiende por "mundo", "naturaleza", "ser" o por "hombre", "vida", "existencia", o bien por "absoluto", "pensar", "Dios", lleva en sí un momento de sentido, tiene por supuesto la constitución y exhibición de un sentido. El dar sentido no falta en "fenómenos" como "materia" e "historia", "sentido" y "sin sentido", "ser" y "no ser", "realidad" e "idealidad", "valor" y "validez", "*homo sapiens*" y "*homo faber*", "persona"

⁵⁹ Es por lo pronto igual poner la vista en "formaciones" (e.s.e.), "utensilios", "señales", "formas sociales" o en la "cultura" como sedimentación del espíritu objetivante (Cf. H. Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*, Leipzig, 1928, pág. 55 sigs.).

⁶⁰ En Rothacker se dice: "Ciertamente es el hombre un ente que se trasciende constantemente a sí mismo; lo impulsa constantemente el sobrepasar, el superar lo que ha podido hacer hasta entonces. Ciertamente tiene la filosofía, como ministra de esta trascendencia, el ardiente afán de dejar tras de sí el dogma anterior. Sin embargo, ni el pensar jurídico romano, ni la voluntad artística clasicista hubieran sido criticables, ni siquiera reconocibles como tales, como algo especial, si no se hubiesen cernido por lo menos intuitivamente ante la mente del crítico otras formas del pensar jurídico y de la creación artística. Lo que quiere decir que un estilo concreto, dogmáticamente formulable —y todas las ramas de la cultura tienen estilo en este sentido— sólo resulta superable por medio de un nuevo estilo. Este nuevo estilo es igualmente un estilo concreto, es decir, dogmático" (*Die dogmatische Denkform...*, l. c., pág. 264).

⁶¹ Cf. las consideraciones sobre lo que "se piensa a sí mismo", en Th. Litt, *Denken und Sein*, Stuttgart, 1948; pág. 147 sigs.

y "existencia", "sujeto" y "ego", sino que justamente aquí hay que encontrarlo en forma decisiva (a saber, la de dar un marco).

Dos motivos se cruzan aquí. En primer lugar, es importante ver que el "ser", como ser comprendido, contiene una nota de sentido, sin la que no es nada, con lo que la esfera del sentido revela ser más amplia que la del ser. Y el sentido contiene una nota de ser, *sin la que no es nada*, con lo que... Por otro lado resulta claro que las ciencias pertenecen todas juntas a una determinada proyección del mundo y del ser a la que están correlativamente coordinadas, y que partiendo de una determinada experiencia ontológica fundamental, dogmáticamente manifestada, se imponen formas y se hacen interpretaciones "objetivantes", "teorizantes", "idealizantes" justo en las disciplinas científicas exactas de dirección explicativa de la naturaleza y comprensiva del espíritu. Se trata siempre de ampliaciones de experiencias primitivas. El "mundo de la vida",⁶² que se convierte en el punto de partida vivido y fenomenológicamente inevitable de todas las ulteriores especializaciones e interpretaciones científicas, es él mismo —antes de la objetivación científica, predicada— una esfera de experiencia inmediata con sus propios supuestos trascendentales. Para el historicismo mundano es válido como comprensible de suyo que el mundo de las ciencias, con sus objetivaciones, sólo es *un* mundo entre *muchos* y que la pluralidad y relatividad de principio de las imágenes del mundo representa un inquebrantable *factum* histórico que hay que aceptar. Poner la mano en el mundo tal cual es *antes* de toda interpretación objetivante, al partir de cuestiones concretamente antropológico-culturales o sistemático-trascendentales, representa sin duda una tarea especial.⁶³ Y no debe perder de vista quienquiera que parta de la oposición entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu que el hacer una preparación de imágenes del mundo primitivas (precientíficas) no es la vida ni el simple poner en juego los factores que caracterizan los mundos de la vida. Tampoco la llamada experiencia precientífica, pre-predicativa, puede prescindir de las categorías entendidas en el más amplio sentido.⁶⁴

⁶² El "mundo de la vida" se vuelve tema en las investigaciones de Husserl sobre *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, La Haya, 1954; parte III, A, § 28 sigs.; pág. 105 sigs. Deben consultarse además los Apéndices XVII-XX en *Husserliana*, tomo VI, pág. 412 sigs., así como los manuscritos del Archivo de Husserl en Lovaina y Colonia, K III 6, pág. 9 sigs.; B III 3, pág. 67; B I 15 / III.

⁶³ A esta tarea se entregan Rothacker y Husserl. Cf. Rothacker, "Probleme der Kultur-anthropologie", en *Systematische Philosophie*, ed. N. Hartmann, Berlín, 1942, págs. 55-198; v. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...*, libro segundo (La Haya, 1952) y libro tercero (La Haya, 1952); además, el libro sobre la crisis y la *Formale und transzendente Logik*, Halle, 1929, y finalmente *Erfahrung und Urteil*, Hamburgo, 1948.

⁶⁴ Claro resulta esto, por caso, en Collingwood cuando dice del ser del arte y de la obra del arte que el arte es "*significance without signification*", lleno de un sentido que no puede descubrir como arte. La paradoja está en el arte (como en la religión) en que quisiera poder pretender tener verdad sin poder hacerla comprensible, pues *claims truth*

Una cosa es, sin duda, la manifestación de imágenes del mundo precientíficas con las categorías, existenciales o condicionales constitutivas de ellas y *otra cosa* el saber de ellas. La prueba documental de los supuestos pre-predicativos, precientíficos, trascendentales (“formadores de imágenes del mundo”) se da en la vida preteórica misma y sólo en ella; el esfuerzo por comprender estos supuestos llega a su meta al aceptarlos justo como tales (*sin* saber de ellos *como* supuestos trascendentales), pues en la posesión y comprensión teórica (científica) de la constitución trascendental y de las operaciones de dar sentido falta justamente la simple operación funcional misma. La llamada experiencia precientífica sólo puede sentarse entonces, por base de una experiencia científica (unilateralizante), si la actitud científico-mundana se toma y mantiene ingenuamente, ya que esta experiencia llamada precientífica, *en cuanto* precientífica, no es justo nunca accesible directamente, sino siempre exclusivamente en una dirección oblicua, a saber, objetivante. También la experiencia inmediata, pre-predicativa, está, en cuanto no simplemente tenida, sino reflexivamente abierta y elevada al nivel de la conciencia, sometida a las condiciones generales de toda actitud científica (objetivante). Así resulta el partir del mundo de la vida que hay que labrar (en Husserl) y la interpretación de las formas de pensar dogmáticas fácticamente activas en determinadas culturas mundanas (en Rothacker), un punto de partida *provisional*.

A las investigaciones genuinamente trascendentales les interesa la justificación de las concepciones de la realidad, tal como salta más claramente a la vista en la concepción de la trascendencia del mundo espacio-temporal. Cuando se piensa que el saber de un “mundo trascendente” encuentra su aplicación en el *cogito* entendido como *pensamiento de la realidad*, se yerra el blanco del punto de partida fenomenológico-trascendental y filosófico-trascendental sin prevenciones.⁶⁵ Pues el “ser”, la “realidad”, etc., es lo que justamente debe esclarecerse; y si ha de partirse de una realidad o de un pensamiento de la realidad, esto sólo es posible en rigor para algo que se fundamente a sí mismo.⁶⁶

but refuses to argue (Collingwood, *Speculum mentis or the map of knowledge*, Londres, 1924, pág. 90.

⁶⁵ Las siguientes consideraciones se dirigen de nuevo contra el intento hecho por W. Cramer de fundar la filosofía y fenomenología trascendentales en una “ontología trascendental” (cf. W. Cramer. *Grundlegung einer Theorie des Geistes*, Francfort del Meno, 1957, N° 31, pág. 23 sigs.

⁶⁶ A título de ilustración remitiremos a las ideas de Th. Litt, en *Denken und Sein* (l. c., pág. 147 sig.): “Algo real que está con el pensar tan sólo en la relación de poder ser pensado, o que tiene fuera de sí mismo en todas las circunstancias al contemplador pensante— algo real de tal índole tiene de hecho de tal suerte para sí la totalidad de sus propiedades y modos de conducirse, que a su ser y ser así no le hace nada el ser o no pensado. En ser objetos posibles se agota su relación con el pensar. Ser pensado es para algo real de tal índole un destino que no altera en lo más mínimo su ser. Otra cosa pasaría si lo real que es pensado no tuviese fuera de sí el pensar con que es pensado, sino que lo ejerciese él mismo, o sea, si el ser pensado fuese un pensarse. . .”

La teoría de la constitución trascendental explica también el sentido de lo que justamente no es sentido; es decir, "da" las trascendencias en la inmanencia de la conciencia (las unidades de sentido y significación). Si la pregunta dice: "¿cómo puede la conciencia, en su constitución del objeto, conocer el objeto como no objeto, lo constituido como no constituido por la conciencia?",⁶⁷ la respuesta sólo puede decir que junto al saber que exhibe el sentido corre un co-saber de la conciencia mediante el cual se exhibe justamente lo que es no-sentido. Hay que distinguir del "tener conciencia" que aprehende un sentido el "ser consciente" que proyecta un sentido. Ahora bien, interpretar esta última conciencia a su vez en el sentido de una determinada realidad, anticipa la operación de la subjetividad que se exhibe a sí misma. Pues cuando al ejecutar intenciones de sentido dirigidas a objetos se experimenta juntamente con la nota de significación el "yo pienso", es éste el "ser", la "realidad" del *cogito*, experimentada en el inmediato co-saber. El "yo soy" de la conciencia es el "yo pienso" de la ejecución operante, constituyente, y no la nota de sentido del "ser" atribuido, en dirección intencional objetiva, al polo de las cosas, o una "realidad" de que puede disponerse. El "tener" el sentido no coincide con el "proyectar" el sentido, pues la conciencia de... , con intención objetiva, se distingue de la conciencia co-sapiente. Seguro que una teoría filosófico-trascendental tendrá que responder la cuestión de la constitución de los objetos. Más aún ha de dar cuenta de cómo se constituya la subjetividad operante. Si al hacerlo así no se da ningún paso atrás, hacia los datos previos, que hay que aclarar igualmente a su vez (*in infinitum*), sólo queda como instancia últimamente fundamentante la subjetividad que pone y experimenta, en la proyección, su sentido. En lugar de hablar de una ontología trascendental que habría que poner a la cabeza de la filosofía trascendental, debiera colocarse al comienzo la génesis trascendental, fundamentante del ser y del sentido, de la conciencia. Y si la operación de esta conciencia sólo consistiera, digamos, en "creer", no dejaría de seguir siempre en vigor el "principio de la conciencia".⁶⁸

La "constitución ontológica de la subjetividad" es propiamente noológica, porque sólo el "espíritu" resulta autofundamentante e inderivable. El pregun-

⁶⁷ Cramer, l. c., pág. 24.

⁶⁸ Esto no ha sido advertido, una y otra vez, por los "realistas". Como ejemplo aduzcamos una argumentación de G. Santayana, que anuda a las conocidas consideraciones de Descartes. Con respecto al "I think, therefore I am", pregunta Santayana: "What is 'thinking', what is 'I', what is 'therefore' and what is 'existence'? If there were no existence there would certainly be no persons and no thinking, and it may be doubted... that anything exists at all. That any being exists that may be called 'I', so that I am not a mere essence, is a thousand times more doubtful, and is often denied by the keenest wits. The persuasion that in saying 'I am' I have reached an indubitable fact, can only excite a smile in the genuine sceptic. No fact is self-evident; and what sort of fact is this 'I', and in what sense do I 'exist'? Existence does not belong to a mere datum, nor am I a datum to myself; I am a somewhat remote and extremely obscure object of belief" (*Scepticism and Animal Faith*, New York, 1923; págs. 290 sigs.).

tar por la subjetividad y su constitución o su génesis implica, en efecto, que en todo responder esté ejecutada de hecho la operación esperada de la subjetividad, tal que justo con ello se vuelva a su vez la *verificada* posibilidad de la operación un rasgo de su esencia, "o sea, de aquello que se trata de concebir".⁶⁹ Las operaciones de la subjetividad son, con el sentido procurado por ellas, no sólo objeto de posible experiencia, sino que son en el co-saber a la vez sujeto del ver. Por lo tanto puede hablarse en sentido pleno de "intuición" en el caso de la autoexhibición evidente (que se vive a sí misma), pues la conciencia entra en juego aquí como instancia que constituye el sentido, que pone los caracteres de ser, que no se orienta por los datos previos y que co-sabe de la proyección.⁷⁰ El doble aspecto que así sale a la luz vuelve a encontrarse también en las distinciones de la llamada "filosofía de la inmanencia": "acto de pensar en el pensar", "fundamento cósmico del pensar en el pensar" e "incorporaciones y despliegues del pensar".⁷¹

Allí donde la esencia del dar sentido pide operaciones funcionales y donde sólo determinadas de estas operaciones tienen carácter comunicable científicamente, está inequívocamente fijada y ligada a firmes límites la posibilidad de abarcar la totalidad de estas funciones de la subjetividad. La historia tradicional de la cultura y del espíritu cree habérselas con individuos y grupos que se "exteriorizan" simplemente en su psiquismo, tal que justo de estas exteriorizaciones de sujetos individuales o colectivos que pueden, quieren y piensan se derivaría el todo del espíritu objetivo. De hecho, únicamente una "reducción existencial"⁷² hace comprensible que no se trata de testimonios, "exteriorizados" con absoluta neutralidad, de una determinada humanidad o alma fija de una vez para todas, sino que los sujetos de las operaciones históricas fácticas sólo vienen a efectuar éstas partiendo de un plexo de tensiones y disensiones. Por ende tampoco se halla al comienzo de la discusión el alma individual o colectiva que se limita sencillamente a vivir y que gracias a los testimonios que de sí da puede describirse.⁷³ Al contrario, las notas del "apre-

⁶⁹ Cf. sobre esto las consideraciones de Th. Litt, en *Mensch und Welt*, Munich, 1948; págs. 292 sigs.

⁷⁰ G. Berger, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, 1941; pág. 100 sigs.

⁷¹ Así en M. Blondel (*Das Denken*, I, Friburgo, 1953, págs. 35 sigs., 89 sigs., 136 sigs.), que designa el fundamento del pensar en el pensar como *pensée cosmique*, y que distingue la *pensée pneumatique* de la *pensée noétique*. Newman dice "real assent" y "notional assent". Santo Tomás de Aquino, *cognitio per modum naturae* y *cognitio per modum rationis*.

⁷² V. E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie* (I. c., pág. 133): "En comparación tiene la forma aquí defendida de una reducción a actitudes humanas no sólo un libre espacio mucho mayor para hacer justicia a los rasgos de la relación real entre el hombre y la cultura; encierra necesariamente en su concepto la referencia a las situaciones de cada caso, sin la que no encontraría el ser en absoluto su forma concreta, la referencia al mantenerse responsable, al impulso existencial, que por una parte impone la situación, que por otra parte es lo único que explica la tensión de tal mantenerse..."

⁷³ Antes que Toynbee y Rothacker declara G. Santayana que todas las percepciones y

mio”, la “responsabilidad”, la “resistencia”, la “conciencia” (moral), etc., implícitamente eficientes en las decisiones tomadas a pulso, no pueden eliminarse con el pensamiento, si es que han de reproducirse los caminos de la razón concreta. En el análisis de la historia del espíritu ajustado a la realidad se trata de comprender “culturas como estilos de vida”.⁷⁴ Pues la existencia histórica es un conducirse y decidirse en situaciones que, en cuanto caracterizadas y vividas con acentos de significatividad, requieren como respuestas las acciones funcionales de dar sentido, y finalmente actitudes que desembocan en respuestas duraderas. La situación y la crisis (Kierkegaard), los universales *challenge and response* (Toynbee) y la situación y la respuesta totalmente formales (Rothacker) llevan más allá de la esfera de la *ratio* pura no *engagée*. Ante la mirada se hallan siempre mundos “vivididos” y “conquistados en lucha”, que en su estructura y en el plan de su fábrica dependen de actos de tomar interés en los que resulta transparente un *engagement*, una verdadera comprensión del ser y del deber ser. Lo que debe ser lo atestigua ya en la esfera mundana la decisión tomada de hecho en que coinciden la posibilidad real y la realidad puesta constitutivamente, con lo que surgen al percibir significatividades y al responder a la situación mundos específicos.⁷⁵

No se trata, pues, ya aquí simplemente de la posibilidad puramente teórica de elegir entre dos alternativas previamente dadas o previamente constituidas, o de meras posibilidades lógicas del pensamiento. De semejante posibilidad de elegir sólo puede hablarse allí donde la esfera de lo dado está fijada de una vez para todas, o donde la nota del dar sentido que hace posible continuamente algo nuevo ya no desempeña ningún papel por ni para la conciencia. Contra semejante afirmación de posibilidades de elección eternamente anejas a datos previos constituidos, hizo ya Bergson objeciones esenciales.⁷⁶ La conciencia viviente se distingue justo porque al decidirse por tomar interés se halla en la verdad y no se encuentra simplemente con la

actos de pensar representan “llamadas” y “respuestas” que surgen bajo la influencia de un determinado reto. (Cf. *Scepticism and Animal Faith*, Nueva York, pág. 180 sig.; pág. 214 sig.)

⁷⁴ Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, I. c., pág. 37 sigs.

⁷⁵ La “teoría del mundo circundante” de Uexküll resulta así traspuesta de la biología a la antropología.

⁷⁶ En *Zeit und Freiheit*, tr. alemana, Meisenheim, 1949; pág. 147 sigs., se dice del hombre lo siguiente, refiriéndose al esquema adjunto:



“Se representará, pues, un yo que después de haber recorrido una serie *MO* de procesos de conciencia, al llegar a *O* se encuentra ante dos direcciones *OX* y *OY* que le están ambas igualmente abiertas. Estas direcciones se convierten así en cosas, en verdaderos caminos en que desembocó el camino real de la conciencia, tratándose para el yo tan sólo de aquel por el que quiera decidirse voluntariamente. En suma, la actividad constante y viviente de este yo, en la que sólo por medio de la abstracción hemos distinguido dos direcciones opuestas, queda sustituida por estas direcciones como tales, después de haberlas trasformado en cosas inactivas, indiferentes, que aguardan nuestra elección...”

verdad o la "tiene" en el juicio, o sea, que *es* conciencia también cuando la *tiene* de algo. Por lo tanto, únicamente para una consideración intelectual posterior, que cobra noción de datos ya constituidos, tiene sentido hablar de la elección entre dos posibilidades existentes en un determinado punto del tiempo. La afirmación teórico-lógica se dirige siempre hacia lo constituido con un sentido y a reproducirlo. Es por consiguiente perfectamente exacto sentar y hacer valer una elección entre posibilidades concebibles, preconstituidas en la esfera mundana. La constitución de "mundos circundantes" y de "mundos" se ha hecho, sin embargo, sólo parcialmente concebible al no haber hecho nunca más que remitir a la elección de posibilidades previamente dadas, como si al junto al "comprender", "percibir" y "vivificar" un sentido dado no fuese todavía un problema el proyectar el sentido. Éste sería, entonces, el punto donde la conciencia de algo ya no es un tener, como en un reflejo, algo previamente dado de alguna forma en determinados contextos antropológico-culturales, sociales y de historia del espíritu, sino donde conciencia significa proyectar un sentido y el proyectar (en cuanto independiente, pues, de lo constituido previamente,) no se vincula a un ser, sino que hace transparentarse a un deber ser. En suma: junto al aspecto, fundamental bajo el punto de vista antropológico-cultural, de una conformación categorial, de todos los artefactos objetivos dotados de un sentido, con arreglo al "principio de la significatividad", surge como otro aspecto el problema del relieve en conexión con las investigaciones fenomenológico-fundamentales sobre la relación entre "origen", "suceso como fenómeno", "verdad como manifestación de lo que debe ser". Seguro que son las unidades de sentido del espíritu objetivo hechos culturales, si el hombre es realmente por naturaleza un ente cultural (*Gehlen*). Pero un conducirse pilotado por el relieve dentro de determinados marcos sólo lo hay sobre la base de la proyección de los marcos mismos.

La ciencia es entonces en su variedad de ciencia de la naturaleza y en su variedad de ciencia del espíritu, siempre y en primera línea ciencia ontológica. Esto quiere decir que concibe su tarea en el sentido de que no conténtase con meros "*rappports sans supports*",⁷⁷ sino de pedir bases firmes, "objetivas", para las cosas, que en cuanto tales deben ser lo más independientes posible de la subjetividad, y por consiguiente son *más* cosas en la forma de esencias hipotéticas que en la forma de percepciones y sensaciones, en las que es decisiva la nota subjetiva. Es evidente que la eliminación de la arbitrariedad del "sujeto" y de las "actitudes subjetivas" no puede tener nada que ver con las operaciones de índole trascendental de la subjetividad que hacen posible la ciencia.⁷⁸ En rigor parece tratarse con la subjetividad trascendental efectivamente

⁷⁷ Émile Meyerson ha hablado de esto en los dos tomos *De l'explication dans les sciences* (1921). Cf. tomo I, pág. 26 sigs.

⁷⁸ Si, pues, se quiere hablar, una vez más con Meyerson, de un "*Cheminement de la Pensée*", es "en el orden real" la constitución trascendental lo primero, mientras que "para

de funciones (*cogitationes* en su sentido más lato) "sin apoyos". Tienen en cuanto funciones de la conciencia carácter sintético. Este resulta del todo claro en *aquel* acto del pensar que pone un objeto como sujeto.⁷⁹

De hecho, en la afirmación de que se pone un objeto como sujeto sólo se da expresión al carácter de proyección de las operaciones de la subjetividad, o sea, lo que se mienta implícitamente en el "principio de la conciencia". Lo oscuro es todavía el principio que impulsa y dirige estas operaciones de la conciencia. Dicho de otra manera: se plantea la cuestión de si las funciones de la conciencia no ostentarán aspectos de significatividad, de suerte que bajo el punto de vista filosófico-trascendental se correspondan el "principio de la conciencia" y "el principio de la significatividad". Frente al punto de vista formal (hegeliano) de que las operaciones de la conciencia se producen dialécticamente y de que la síntesis representa en cada caso la *negación* de negaciones, quizá podría el método sintético de una fenomenología racional hacer valer el principio del *complemento* correlativo pilotado por el co-saber. Quiérese decir que quizá aquí la síntesis no negaría, sino que conciliaría los contrarios.⁸⁰ Las operaciones sintéticas se desarrollan entonces en evidencias que no se excluyen, sino que se completan y que, sin embargo, se hallan sometidas a una ley.

La fenomenología de Husserl que se interesa en los noématas, las unidades de sentido y significación, en las "cosas" accesibles al "contemplador universal", tiene por factible desarrollar las posibilidades de principio y las estructuras o tipos esencialmente posibles de "mundos circundantes", con que se ponen en la mano de las investigaciones empíricas de antropología cultural, morfología de la historia y filosofía social los puntos de vista directivos para cultivar sistemáticamente, pero dentro de marcos previamente trazados, la conceptualización de lo fáctico. Pero de hecho es mucho lo que se afirma con esto: quien cree poder poner anticipadamente de manifiesto tipos esencialmente posibles de "mundos", "mundos circundantes", "mundos de vida", proyecta (si es que su afirmación es legítima) justo con ello ya determinadas estructuras de sentido que sirven de marcos ontológicos a experiencias ópticas posibles dentro de ellos. Si esto no se concede, es muy grande la aproximación al "realismo", que intenta hacer del "sujeto" un "caso" dentro del mundo de los objetos, con lo que el problema central de una filosofía que se exprese en evidencias se convertiría en un problema parcial de una metafísica objetivista. En suma, al no afirmar el carácter de proyección de las operaciones de la subjetividad y al poder anticiparse tipológicamente todo, se habría producido

nosotros" surge únicamente al fin de un movimiento del pensar (bajo el título *Du cheminement de la pensée* ha reunido Meyerson los tres tomos *Identité et Réalité* (1908), *De l'explication dans les sciences* (1921) y *La déduction relativiste* (1925).

⁷⁹ Cf. la "fenomenología racional" desarrollada por Octave Hamelin en el *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (París, 1901).

⁸⁰ Cf. sobre esto Octave Hamelin, *Essai. . .*, l. c., págs. 32, 36, 40, etc.

una desvaloración de la subjetividad trascendental haciendo de ella un momento del devenir natural.⁸¹ Pero la conciencia, el conocimiento, la evidencia, no puede ser un caso particular de la naturaleza, pues la reducción a la naturaleza lo explica todo menos el espíritu, la razón, la conciencia. Allí donde hay “mundos”, “mundos circundantes”, “mundos de vida”, que hacen remontar a operaciones constituyentes de mundos y dadoras de sentido, tienen que haberse efectuado éstas ya cuando entran aquéllos en el círculo visual. Trátándose de constituciones de mundos y mundos circundantes pendientes de operaciones de la subjetividad, querer describir en general, es decir, tipológicamente, sólo es posible cuando se ha dominado el problema siguiente. Dondequiera que los “mundos” y “mundos circundantes” hacen remontar a constituciones que dan sentido, está la concepción de “tipos”, de “tipos esenciales” de posibles mundos y mundos circundantes implícitamente ligada de cabo a cabo a operaciones funcionales, paradigmáticas, tipológicas y eidéticas. En la reducción de las operaciones de la subjetividad a tipos hay una primera “objetivación” de la subjetividad.⁸²

Allí donde se habla de “tipos”, están previamente trazadas posibilidades. Si, pues, las constituciones de sentidos (como resultan transparentes en la construcción de “mundos” y “mundos circundantes”) son operaciones de la subjetividad en sentido genuino, no puede trabajarse, justo, con posibilidades ya previamente trazadas (preconstituidas). El *previo* trazado convertiría en típico el *ego* de la subjetividad funcional que las trazase, despojándolo de su propio carácter de origen. Variar por vía de anticipación la “esencia”, el “tipo” de mundos y mundos circundantes quiere decir, dicho con todo su alcance, tomar el *ego* funcional, con las operaciones de subjetividad, como “caso” de la egoidad operante en general, al deber ser apresable en *esta* operación de la subjetividad y de su constitución de un sentido el *tipo* de determinadas constituciones de sentido en general. Con esto se abre una característica alternativa: ¿es factible sentar “tipos esencialmente posibles” sin generalización ni objetivación de las operaciones de la subjetividad, o no es la elaboración de estructuras esenciales de mundos y mundos circundantes nada más que el mismo proyectar marcas ontológicas? Lo óntico está siempre trazado previa y trascendentalmente dentro de la esfera de lo ontológico comprensible de suyo. Pero del marco ontológico sólo puede tenerse experiencia, co-sabiendo de él, en la proyección. La experiencia ontológica⁸³ no representa un aprehender y aceptar

⁸¹ De mencionar es el realismo de S. Alexander, que roza el materialismo, y su partir del “*percipient event*”, o bien la doctrina de que el movimiento es *anterior* a las cosas, que por su parte no son nada más que movimientos (cf. *Space, Time, Deity*, 1920; I, pág. 192). Hay, según esto, movimientos de índole natural, pero no cosas que se muevan.

⁸² Cf. las investigaciones sobre el *eidós ego* en Husserl (*Cartesianische Meditationen*, La Haya, 1950; § 34 sigs., pág. 103).

⁸³ Son de consultar las consideraciones de E. Fink en las *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 1949; II, pág. 739 sigs., que toman posición “*Zum Problem der ontologischen Erfahrung*”.

posibilidades lógicas previamente dadas, sino que a la inversa sólo hay posibilidades lógicas (como posibilidades del pensamiento libres de contradicción) dentro del marco de proyecciones ontológicas. Lo que sale a la luz del día en las evidencias de la constitución trascendental, no lo "hay" ya "en algún lugar", de tal suerte que pueda pensarse "por anticipado", sin ser llevado a cabo, sino que es lo que es *en* esta evidencia. Dicho de otra manera: se hace posible *en* esta estructura. Posibilidad lógica, como posibilidad del pensamiento y falta de contradicción, puede haberla, entonces, en la esfera de lo constituido mundana, objetivamente, en cuya estructura entra. Posibilidad ontológica, por el contrario, sólo resulta trasparente en la razón que pone de manifiesto, es decir, que hace surgir evidencias y funciona siempre en determinada forma. La posibilidad lógica y la ontológica son, pues, diferentes.⁸⁴ La posibilidad ontológica es posibilitación trascendental, en que aquello que resulta apresable como "posible" es producto de la operación que lleva a cabo lo apresado por el concepto. Así no es posible una "constitución mental" como concepto sin lo mentado en el concepto, la constitución mental como operación.

La posibilitación trascendental va más allá que la mundana. Aun cuando el "espíritu", la "razón", el "alma" en sentido empírico representen miembros tardíos y no primitivos de una evolución y formen en ella resultados, no emergencias, productos, no *nova*,⁸⁵ en lo que integra su sentido y su significación dependen de actos de dar sentido. También todas las posibilidades lógicas tienen, pues, su fundamento en posibilitaciones trascendentales, cualesquiera que sean las tendencias de interés a que estén sometidas. Allí donde se posibilita en la proyección algo, no hay ninguna referencia retrospectiva a algo previamente dado (por sublime que se lo conciba); ni se trata de algo existente ya en alguna forma, sino de algo inexistente. Sin embargo, no parece justificado decir que se trate de nada. Sólo allí donde el "ser" y el "no ser" son términos contrarios se excluyen mutuamente. Ahora bien, en la ontología fundamental y la fenomenología trascendental se pregunta primeramente por el sentido del ser, que por lo demás tiene que hacer su aparición como sentido del ente. Y resulta lo siguiente: allí donde se habla del término contradictorio de A, surge el término no-A. Asimismo se presentará como término contradictorio del ser el no-ser. En la esfera de no-A entra todo lo distinto por su índole de A; igualmente, en la esfera del no-ser todo lo que no pueda caracterizarse como ser. Si, pues, de hecho no puedan coincidir el "ser" y el "ente" dada su diferencia ontológica, de ello no se sigue que el "ser" signifique propiamente "nada", por no ser nada "ente". Tal inferencia sólo se impondría

⁸⁴ Sobre lo posible lógicamente y la posibilidad real, v. la comunicación de N. Hartmann a la Academia de Berlín *Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff*, Berlín, 1937.

⁸⁵ Así en C. Lloyd Morgan, *Emergent Evolution*, Londres, 1923; págs. 2 sigs., y en *Mind at the Crossways*, Londres, s.a.; pág. 1 sigs.

allí donde "ser" se entendiase siempre ya en un determinado sentido, a saber, no como ente. Y lo que no puede tomarse por ente, no posee ningún sentido; y lo que no tiene ningún sentido, es nada. Si *no* se sienta esta pre-comprensión del ser supuesta como comprensible de suyo (como difiriendo el ser del ente en la diferencia ontológica), resulta el término contradictorio y el concepto contrario del ser (cuyo sentido es lo que se trata de aclarar) el no-ser. Mas así como no-A abarca la multitud de numerosas determinaciones perfectamente compatibles con A entre otros términos, así puede venir a ser el concepto contrario del ser, dentro de la esfera del no-ser, digamos el deber ser y no la nada. Con la cuestión del sentido del ser, tal como se la plantea en principio, se admite como posible el sentido. Lo que se debate entonces es sólo la forma especial de exhibir el sentido, que como de suyo se comprende no necesita ser *la* del sentido objetivo. Con esto se confirma implícitamente que el concepto objetivo de la verdad no necesita ser el único, sino que a su lado puede haber una verdad como un estar en la verdad.⁸⁶ El estar en la verdad sólo podrá hacerse visible, sin embargo, mediante un co-saber, o sea, en la conciencia y su comprensión inmediata del ser. El "principio de la conciencia" es, pues, válido también aquí.

Ontológicamente posible es sólo aquello que es real o que está en trance de llegar a serlo. Análogamente es válido de los supuestos trascendentales de un "mundo de la vida" precientífico que sólo el entrar en juego las pertinentes condiciones dan este mismo "mundo de la vida".⁸⁷ El vivir en cualquier mundo, mundo circundante, mundo de la vida, no es reflejo. Pero si se lo entiende como vivir en un "mundo de la vida" deja de ser justo este vivir inmediato, pues que entonces se lo mienta ya a la vez como algo determinado. El "ser consciente" pasa a ser un "tener conciencia". El estar en la verdad resulta reprimido por el contenido de verdad "dóxico" predicable. La primitiva operación de dar sentido no puede, sin embargo, pasarse por alto. Al volverse hacia ella, es el momento decisivo el principio al que está sometida ella misma. Se trata de mostrar que el "principio de la significatividad" (rothackeriano) de la antropología cultural, que se sacó de análisis histórico-mundanos como válido para la esfera del espíritu objetivo, posee significación universal, es decir, trascendental. Las cuestiones planteadas sobre el material concreto revelan su fecundidad también al trasponerlas a la esfera pre-óntica.⁸⁸

⁸⁶ Es de consultar el artículo "Philosophie der Existenz", de H. Barth, en *Jahrb. d. Schweiz. Philos. Ges.*, Basilea, 1942; II, págs. 22-47. Sobre el existir como conocer, etc., v. esp. pág. 33 sigs.

⁸⁷ Cf. sobre esto la comunicación de N. Hartmann, "*Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff*", l. c., pág. 13 sigs.

⁸⁸ E. Rothacker ha tratado en la *Systematische Philosophie*, Berlín, 1942, editada por N. Hartmann, los "*Probleme der Kulturanthropologie*", págs. 55-198, donde persigue las posibilidades entrañadas en la comprensión de las ciencias de la cultura y del espíritu. El "hombre como ente actuante" (pág. 63 sigs.) y el "hombre en su mundo circundante"

Estas investigaciones y trasposiciones derivan su justificación a su vez de la concepción "dogmática" de que el dar sentido no sólo debe reconocerse en la esfera cultural del espíritu objetivo o en el dominio de las ciencias del espíritu, sino que ocurre dondequiera que algo, en cuanto algo o calificado con determinaciones, se destaca de otra cosa. La relación figura-fondo de la psicología rebasa los límites de tal fundamento empírico concreto de una teoría del dar sentido antropológica o inserta en una teoría del mundo circundante, cuando resulta claro que también lo que se llama "yo", "sujeto", "alma", "ciencia de la naturaleza", "ciencia del espíritu", "psicología" supone funciones de concepción. Con esto se ha ganado el acceso a los fenómenos en general, cuando por éstos se entiende lo que se hace valer de algún modo en la conciencia o lo que se comprende y se vive. La cuestión del dar sentido remite, al ampliar los problemas generales de la constitución, al problema del origen. Allí donde nos las habemos originalmente con fenómenos, son éstos de relieve no sólo como aquello que hace su aparición, sino también en el mismo hacer su aparición.⁸⁹ Esto representa una discusión menos de los fenómenos que de la *fansis* y la investigación fenomenológica se modifica convirtiéndose en *fanseológica*.⁹⁰

De los fenómenos serían válidas proposiciones ontológicas del todo generales. La *fansis* ha quedado, en cambio, inadvertida. Como proposiciones ontológicas más generales, que se sientan de todo objeto real y posible (*sc.* concebible), se han nombrado el principio de identidad, el principio de contradicción, el principio del tercio excluso y a veces también el principio de razón. Es decir, todo objeto es, si existe, idéntico consigo mismo y no otro; en cuanto es el que es, no puede poseer y no poseer a la vez una determinación; además, tiene por lo menos, o bien la determinación A, o alguna del conjunto no-A (siendo el tercio excluso el no poseer absolutamente ninguna determinación); finalmente, se dice, refiriéndose a tal objeto, *nihil est sine ratione*,⁹¹ y todavía más especialmente, a saber, en la llamada esfera de la naturaleza, no hay ningún suceso sin causa. De todo esto resulta que aquí se habla de un ente que en cuanto óntico se halla en determinada forma que

(pág. 157 sig.) son el punto de partida desde el que se abre el acceso a la "arquitectura de las altas culturas" (pág. 71 sig.), a la "tensión de la unidad y la multiplicidad cultural" (pág. 85 sigs.) y al "juego, sometido a leyes, de las ramas de la cultura en el todo de ésta" (pág. 11 sigs.), tal que finalmente pueden interpretarse las "culturas como estilos de vida" (pág. 137 sigs.). Pero el hombre, que se comprende a sí mismo en su mundo, surge como "éste que está ahí" en constituciones que, tales cuales son, pueden traer también a su vez el sello del relieve.

⁸⁹ Cf. H. Barth, *l. c.*, pág. 31 sigs.

⁹⁰ Cf. los manuscritos de Husserl en el Archivo de Husserl en Lovaina y Colonia, F I 23, págs. 150 y 148.

⁹¹ Al problema del origen trata de hacerle justicia M. Heidegger interpretando el "principio de razón" de la siguiente osada forma: "El principio de razón es un 'principio' en el señalado sentido de que es un 'salto'..." "El principio de razón es un salto al ser como ser, es decir, como razón." (Cf. *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, pág. 96 sig.)

se fija en los principios ontológicos. Mas la cuestión es qué pase con el hacer su aparición lo óntico. Pues si los fenómenos (en el más amplio sentido) se hallan sometidos a supuestos universales, formulables en principios, no puede dejar de preguntarse igualmente por los principios que puedan corresponderle a la fansis. Con esto se plantea la cuestión de lo que hay de valer como origen del ente en el sentido de fenómenos constituidos y por qué pueda orientarse la fansis. El carácter de la originalidad hace imposible un nuevo anudar a lo previamente dado o que se limite a llevar siempre de nuevo un paso hacia atrás. Allí donde el ser es un momento de sentido pendiente de operaciones funcionales activas, podrá lo que llega a hacer su aparición como fenómeno siempre con su propio carácter de ser, hallarse sometido a determinadas leyes que entonces son justo principios ontológicos; pero con ello aún no se ha comprendido el hacer su aparición el sentido o el tener lugar éste (tal como resulta apresable fundamentalmente en el fenómeno). El fenómeno no puede por ende ser aprehendido adecuadamente por la fenomenología orientada hacia los fenómenos constituidos, allí donde únicamente aporta la evidencia la fansis como el hacer su aparición el sentido del ser y de la cosa del caso. Dentro de la esfera constituida mundanamente podrá ser el pensar empírico un *outil à tout usage* (Montaigne), pero la conciencia constituyente de mundanidades tiene que caracterizarse, ciertamente, de otra manera. Si, pues, el último fundamento debe ser fanseológico y no fenomenológico, ¿no revela ser el "principio de la significatividad" un principio de significación igualmente filosófico-trascendental gracias a la siguiente serie de ideas?:

- 1) Las ciencias de la naturaleza y las del espíritu se distinguen ante todo como ciencias libres de sentido o bien posibilitadas por operaciones humanas de dar sentido.
- 2) Las operaciones de dar sentido sedimentadas históricamente en las formaciones del espíritu objetivo remiten al problema del sentido en general.
- 3) De sentido se habla dondequiera que se habla de algo como tal.
- 4) Lo que se le presenta a la conciencia, en el conocer, el vivir, el decidir, como "algo" con un determinado *quale*, representa una unidad de sentido.
- 5) Sobre la base de estos supuestos se presenta el mundo empírico entero, inclusive las ciencias de la naturaleza y del espíritu, inclusive la objetividad y la subjetividad, como un sentido puesto.
- 6) El sentido es, por tanto, aquello que constituye lo que hace su aparición racional, emocional, volitivamente en la conciencia.
- 7) El sentido hace en evidencias su aparición como fenómeno y como fansis.
- 8) Los fenómenos se presentan marcados con caracteres de ser en la fansis, por mucho que como polos irreales de sentido de operaciones actuales representen trascendencias intencionales en la inmanencia y como unidades de significación constituidas fenoménicamente estén sometidos a leyes del objeto.
- 9) La fansis misma como posibilitadora no se presenta a su vez como un ente sujeto a prueba, sino que se experimenta, en un co-saber, como un posibilitar.
- 10) La reflexión posterior sobre operaciones llevadas a cabo

no puede escapar a la fansis dadora (ella misma estructurada a su vez trascendentalmente) de grado superior. 11) En la fansis como posibilidad original se manifiesta un deber ser, a saber, la posibilidad constituyente-trascendental, que es realidad porque aquello que propiamente debe ser es lo que llega en la constitución a la evidencia. 12) Pero lo que debe ser necesita, si lo últimamente fundamentante es lo que se fundamenta a sí mismo, determinarlo la razón, pues sólo la razón opera lo que constituye su sentido; sólo ella es, pues, autofundamentante. 13) Lo propiamente importante es lo que debe ser; así resultan pilotadas las evidencias de la razón por la significatividad *simplemente al ser*. 14) A la inversa, aquello que es evidente como fenómeno apreciable en la conciencia (vivido, experimentado, conocido) prueba con ello ser lo que *debe ser*, pues no podrá derivarse *in infinitum* de datos previos: está puesto originalmente.

La ley fundamental de la instancia trascendental (la que hace surgir), que como supuesto de todas las objetividades puede llamarse la subjetividad en trance de funcionar, sería por tanto ésta: constituyendo, hacer ver lo que propiamente debe ser. Y lo que propiamente debe ser resulta transparente en las estructuras trascendentales (las categorías, existenciales y condicionales) de la razón que pone implícitamente marcos ontológicos y a una con ello posibilita experiencias ónticas.

Evidente es lo que se muestra de suyo y por tanto puede llamarse intuición. Intuicionismo sólo es aquí el nombre distintivo del poner propio del darse a sí mismo. El orientarse hacia lo no previamente dado remite necesariamente a un acontecimiento, al acontecer por sí el sentido. Mas si el sentido sólo aparece a la vista en intenciones, únicamente puede afirmarse algo también sobre estas intenciones de la conciencia si *en* una de ellas se opera *aquello* que es inherente al concepto, al sentido, a la condición de tal intención de la conciencia. Exactamente con ello queda roto en principio aquí el regreso, en cualquier *otro caso* obligado, a datos previos. Tiene que operarse aquello mismo de que es cuestión. Así es última instancia la proyección constituyente y posibilitadora de experiencias co-sabiendo de ellas.⁹² Allí, pues, donde se habla del sentido del no-sentido, donde sabe "la conciencia, en su constitución del objeto, que el objeto es un no-objeto, que lo constituido no está constituido por la conciencia"⁹³ se trata patentemente del acontecimiento experimentado en el co-saber, o sea, de lo que tiene de acontecimiento lo que hace su aparición, y no de *lo que* hace su aparición como teniendo sentido y realidad. El sentido de la aparición misma tomada como acontecimiento y el sentido de fansis como un mostrarse por sí mismo, se oponen al sentido de los fenómenos. Es un co-saber de lo que debe ser y justamente no siempre "es"

⁹² Cf. Th. Litt, *Mensch und Welt*, I. c., pág. 153 sig.; 292 sig.

⁹³ W. Cramer, *Grundlegung einer Theorie des Geistes*, I. c., pág. 24.

ya de algún modo.⁹⁴ Las reflexiones posteriores y las refundiciones o interpretaciones científico-empíricas representan algo distinto del acto de proyección. "Histórico" en el sentido de sobrevenir como acontecimiento y no de llevarse a cabo como resultante de circunstancias del ser, no es propiamente la formación del espíritu objetivo, el "hombre", la "sociedad", la "clase", la "cultura". Exhibidora de lo que debe ser, es sólo la operación de la subjetividad que desemboza los momentos de sentido, tal cual se presenta a la vista en la "intuición" creadora.⁹⁵

Una operación de comprensión consciente ocurre no sólo cuando se aprehende lo *cogitatum* de la *cogitatio*, sino también cuando para el *ego* que tiene su sazón al llevar a cabo operaciones de intencionalidad objetiva, no se trata en absoluto de las constituciones de las cosas (o sea, de los fenómenos constituidos), sino de la aparición en el hacer aparición como el funcionar, operar, constituir mismos. *Esta* aparición o *fansis* se co-experimenta con ocasión del llevar a cabo las intenciones de sentido y de realidad. El saber y el co-saber se refieren a lo proyectado y al proyectar. Por consiguiente, hay que separar también la verdad objetivamente asequible del estar en la verdad. Estar en la verdad quiere decir hacer supuestos, teniendo esta operación misma lugar a su vez en evidencias inanticipables, o sea, siendo inderivable. "Inderivable" se presenta en cuanto tiene índole de acontecimiento. En cuanto acontecer muestra lo que debe ser, pues coinciden la posibilidad trascendental y la operación trascendental. "Fenómenos" que hacen su "aparición" como conciencia de sí, percepción del extraño, aprehensión del tú, se franquean manifestándose en evidencias que surgen con carácter de acontecimiento.⁹⁶ La afirmación subrayada una y otra vez desde el lado de la filosofía de la existencia, de que es en principio imposible para el hombre conocerse a sí mismo, y que por ende la investigación de su ser no podría reducirse exclusivamente al conocimiento objetivante,⁹⁷ sólo es posible a su vez si se hace entrar en juego *otra* forma de la conciencia (que bien puede llamarse, si se quiere, "comprensión inmediata del ser"). No sólo es el conocimiento decisión, sino que también, a la inversa, representa el decidir un conocimiento.⁹⁸ Las operaciones inderivables de la conciencia hacen trasparente justamente como decisiones *inderivables*. Pero si *en* constituciones de la conciencia emergen relaciones del ser, esto no quiere decir que la conciencia constituyente *sea* una relación del ser. La filosofía que pregunta por los últimos fundamentos

⁹⁴ V. E. Fink, "Zum Problem der ontologischen Erfahrung", l. c., pág. 739 sigs.

⁹⁵ Cf. G. Berger, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, pág. 100 sig.

⁹⁶ Cf. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, l. c., pág. 187 sigs.

⁹⁷ V. las fórmulas de síntesis en N. Abbagnano (*Philosophie des menschlichen Konflikts*, Hamburgo, 1957; pág. 29 y *pass.*), que no pueden quedar sin réplica en lo que sigue.

⁹⁸ Una vez más hay que remitir al artículo de H. Barth sobre "Philosophie der Existenz", l. c., pág. 34 sigs.

no puede por ende agotarse, en absoluto, en una teoría o una hermenéutica del ser, sino que tiene que ser investigación de la constitución trascendental (en la más amplia acepción, o sea, incluyendo una analítica de la formación de *habitus*). Aquí no existe dependencia alguna respecto del ser o de la nada. La filosofía que parte de la investigación fenomenológica y fanseológica y persigue las relaciones trascendentales, tropieza últimamente con su problema que es el πρόβλημα en el doble sentido de la proyección de la que hace su ob-jeto.

“Problematicista” pudiera llamarse esta posición.⁹⁹ Pues la filosofía tiene que ser problematística en tanto en cuanto se hace consciente de que no tiene delante de sí objetos como las ciencias de la naturaleza y del espíritu, cuya tarea es resolver problemas existentes. La filosofía no sólo hace de todo un problema, sino que plantea los problemas. Por consiguiente tiene también que ver con la problematicidad en cuanto tal y con el descubrimiento de esta *problematicità*. Problemática es la filosofía misma, de donde resulta que no se encuentra como una ciencia junto a otras ciencias. La filosofía que gira en torno de lo problemático es la conciencia concreta de la crisis como crisis. Pero la crisis es decisión; y la decisión es manifestación del conocimiento de lo que debe ser. Por tanto, el problematicismo desemboza de un lado, en un trabajo analítico, lo problemático en sí, haciendo de todo un problema; pero, de otro lado, llama también la atención sobre la legitimidad de la operación de proyección (o que conduce a ob-jetar el objeto). Con ello llega al problema del origen en cuanto tal. El análisis de las significaciones y su problematización conduce directamente a la “crisis permanente” que yace encerrada en las decisiones ponentes (desembozadoras del conocimiento *propriamente tal*).

Así como se habla de aquellas decisiones que caen dentro de las operaciones funcionales de la conciencia, no hay que olvidar que pueden encontrarse formulaciones trascendentales en la formación activa y la pasiva de sentidos. Un poder percibir o ser interpelado contiene las operaciones de la subjetividad no menos que un engendrar o crear. Por encima de esto lleva la distinción entre la constitución de sentidos en una intención objetiva y la génesis de *habitus* del yo que corre concomitante y ocasionalmente al siguiente punto esencial: lo que aquí resulta apresable en conformaciones noemáticas y ego-lógicas dotadas de unidad, lo que aquí forma el polo de la cosa o del yo en los actos de cogitación, sigue representando siempre un momento de la con-

⁹⁹ Ugo Spirito ha recogido y formulado con plenitud determinadas ideas influyentes en la filosofía contemporánea que han caído ante todo en Italia sobre un suelo fértil. Decisiva es la ofensiva contra las tendencias metafísicas de la neo escolástica y del “idealismo actual” hegelianizante. En ellas se anuda al racionalismo crítico, entendido en sentido fenomenológico-trascendental, de Antonio Banfi (cf. sus obras *La filosofia e la vita spirituale* [1922], *Immanenza e trascendenza come antinomia filosofica* [1924] y *Principi di una teoria della ragione* [1926] y su teoría de la vida de la razón que alberga infinitas posibilidades trascendentales de tensión). (De citar aquí es U. Spirito, *La vita come ricerca* [1937], *La vita come arte* [1951], *Il problematicismo* [1949].)

ciencia.¹⁰⁰ Aun cuando “consciente” es ante todo la “cosa” dotada de un contenido significativo y constituida en operaciones, que tal cual es y representa un ente, pende de la operación que da previamente en cuanto es una operación del deber ser, no puede resaltar en definitiva el único objeto de investigación. El hecho de que salte a la vista en primer término y con especial insistencia no debe cegar para el otro momento, el de que *con* los actos de intención objetiva se edifica a una la unidad del yo (con sus *habitus* o habitualidades egológicas), que ella misma no es *así* objeto de intención. Hay que tomar en serio esta doble forma de exhibición. Esto quiere decir que aquí se muestra *prima facie* que la conciencia es en cuanto *conscientia* un co-saber.¹⁰¹

La conciencia que co-sabe es no-intencional, no está referida a un objeto. Con otras palabras: la exhibición no constituyente de unidades de sentido es *también* conciencia. El kantiano “yo pienso”, que en principio debe poder acompañar a todas las operaciones de la conciencia, es sin duda el primero, aunque no el único co-saber. La creación egológica de la unidad tal como ocurre en la génesis de las habitualidades, no es puntual, sino persistente, tal que el saber franquea aquí, como saber del “tener tenido”, el acceso a la “herencia” mundana y a la “tradición”. El tercer aspecto de la conciencia se presenta finalmente en este orden de cosas como el más importante. Allí donde tiene lugar el regreso a la subjetividad y por consiguiente a las operaciones de la conciencia que se fundamentan y se exhiben a sí mismas, está excluido todo orientarse por datos (así, pues, también por un reino de los valores, de las ideas, de los pensamientos creadores de Dios). Mas si la conciencia, en sus evidencias inderivables y por ende “intuitivas”, es ponente del ser y no dependiente del ser, si no está dominada por su ser, sino por un llevar a cabo que se vuelve trasparente en la proyección que pone de manifiesto, entonces es la conciencia un co-saber de lo que debe ser, de lo que es significativo y de lo que es preferible. Si el “principio de la significatividad” *tiene* validez universal, trascendental, la tiene sólo tal que hay que comprender la *conscientia* a la vez como *συνείδησις, σύνταγμα* y como *συνδήρησις*. En esto encuentra su expresión el hecho de que en la proyección operacional de la subjetividad llegan a exhibirse no sólo la cosa como fenómeno y el *ego* con sus *hexeis*, sino también la misma estructura regulativa.¹⁰²

¹⁰⁰ Ciertamente sobre la fenomenicidad de los fenómenos, o sobre la índole de acontecimientos de los acontecimientos, no informa primariamente ninguna nueva torsión intencional (objetivante), sino un co-saber primitivo. (Cf. sobre esto el artículo de E. Fink, “L’analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative”, en *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, Bruselas, 1952; pág. 70 sigs., así como “Zum Problem der ontologischen Erfahrung”, *l. c.*, pág. 739 sigs.)

¹⁰¹ Cf. H. Kuhn, *Begegnung mit dem Sein*, Tubinga, 1954; pág. 10 sigs.

¹⁰² Sobre la relación mutua entre las operaciones trascendentales de la subjetividad y los actos empíricos se han hecho ideas no sólo dentro de la fenomenología (Husserl, Landgrebe, Fink). Desde la filosofía existencialista de la vida se ha hecho valer que las potencias actuales son manifestaciones de la esencia, si la esencia estriba en el constituir, y que representan su plenitud activa. Asimismo son entonces los actos a su vez las mani-

El proyectar marcos y estructuras ontológicos tal como tiene lugar en la conciencia pensante con sus evidencias, no es, en cuanto posibilitador de la investigación de las cosas, a su vez cosa, o sea, "objetivo". Por tanto no se refiere a datos previos que haga ver por primera vez en cuanto tales. Pero a la vez no es un hacer aparición sin regla, no es un atestiguar en cuanto "real" a la vez ya "racional", no es facticidad ciega. Allí donde el sentar el "principio de la conciencia" da ocasión a un análisis de la conciencia misma y de sus actos (estructurados de un modo igualmente trascendental los percipientes y los operantes) o bien deja espacio libre para una autoexhibición de la conciencia, empieza por resaltar como sentido de la conciencia tan sólo el tener conciencia de algo, mientras que por lo pronto permanece escondido el despliegue trimembre del co-saber. Este co-saber llega, sin embargo, a sedimentarse y se manifiesta en el "yo pienso" del *ego*, en las disponibles "habitualidades del yo" y en la "conciencia" (moral) que hace su aparición en la proyección que exhibe. Con la posibilitación trascendental se vuelve evidente lo que debe ser como preferible, es decir, como de preferir en sentido propio. En suma: *conscientia significat notitiam accusantem aut approbantem nos*.¹⁰³ Nosotros —somos nosotros, no como sujetos constituidos mundanamente, sino como subjetividad manifestante trascendentalmente. El "principio de la significatividad" no excluye el "principio de la conciencia", antes bien le es inherente, si se entiende la conciencia en sentido trascendental de un cabo a otro conforme a su autoexhibición. Únicamente entonces se sigue (de nuevo con Melanchthon) que la *synteresis significat conservacionem notitiae legis, quae nobiscum nascitur*.

La subjetividad trascendental, a la que nosotros mismos hacemos funcionando hace su aparición, no representa un previo dato de índole existente en sí (oculta tras del mundo), sino que sólo puede caracterizarse como la constituyente libertad del origen.¹⁰⁴ De ella resulta la fundamentación de datos previos, de ella parte el intento de autocomprensión, de ella se sigue lo que es. Así se presenta como el fundamento de posibilidades absolutamente libres, que serían arbitrarias si no poseyesen su principio formal en la conciencia como co-saber. El acontecimiento histórico *katexochen* es, sin duda, el acontecer fenómenos, o sea, a una con ello la posibilitación del ser, que se manifiesta en la proyección. Si no es la conciencia que meramente sabe, sino la que co-sabe, la última instancia, tiene sentido —por medio de la conciencia (moral) que co-funciona— el "principio de la conciencia" como "principio de la conciencia del relieve".

GERHARD FUNKE (trad. José Gaos)

festaciones de la potencia, de la que significan la ratificación, en tanto en cuanto son la expansión y efusión de aquello en que descansa el ser. (Cf. sobre esto el artículo de X. Zubiri sobre "El ser sobrenatural", en *Naturaleza, Historia, Dios*, l. c., pág. 492.

¹⁰³ Cf. sobre esto Ph. Melanchthon, *De anima* (1540), 216 a.

¹⁰⁴ Ya Bergson acuñó la frase "*conscience est synonyme d'invention et liberté*" (v. *L'Évolution créatrice*, París, 1939-47; pág. 286).