

## EL PORVENIR DE LA FENOMENOLOGIA TRASCENDENTAL (\*)

Danilo Cruz Vélez

Como se sabe, de fenomenología trascendental sólo se puede hablar a partir de 1913, cuando Husserl publica el primer tomo de las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Hasta entonces, la fenomenología había sido fenomenología eidética —la reducción de las cosas a sus *eidós* o esencia—, la cual, a pesar de haber esclarecido numerosos fenómenos de la vida moral y emocional y de sus valiosos aportes a la lógica y a la teoría de los objetos, había perdido de vista los problemas filosóficos fundamentales. Estos reaparecen cuando la fenomenología, en las *Ideas*, se convierte en filosofía trascendental (en el análisis de la subjetividad para exhibir las condiciones subjetivas de la posibilidad del ser de los objetos), incorporándose así a la tradición del idealismo alemán y del cartesianismo.

Con todo, en vida de Husserl se conoció muy poco de sus investigaciones en esta segunda etapa de su evolución filosófica. Después del primer tomo de las *Ideas*, las únicas obras suyas pertenecientes a este primer período que dieron la luz pública fueron: la *Lógica formal y lógica trascendental* (1929), las *Meditaciones cartesianas*, publicadas en francés en 1931, y la *Crisis de la conciencia europea y la fenomenología trascendental*, editada parcialmente en Belgrado en 1936 por Arthur Liebert en su revista *Philosophia*. Sólo a partir de 1950, cuando el Husserl-Archiv, de Lovaina, inicia la publicación de sus escritos inéditos en *Husserliana*, comenzó a conocerse la totalidad de dichas investigaciones.

Pero este conocimiento llegó a destiempo. Pues desde mucho antes de 1950, cuando se vuelve a trabajar sobre Husserl, la fenomenología trascendental se venía considerando como una etapa superada de la metafísica.

Este anormal estado de cosas es lo que ha hecho surgir en mí la pregunta por el porvenir de la fenomenología trascendental. ¿Está todo muerto en ella? ¿Todo el trabajo editorial e investigativo en torno a Husserl está movido exclusivamente por el afán de eruditos o por mero interés histórico en el pasado? ¿O hay algo vivo aún en la fenomenología trascendental? ¿Impone todavía tareas a la filosofía actual y a la que viene?

La respuesta a estas preguntas es difícil. A pesar de ello, se podrían responder sistemáticamente, examinando en forma crítica las tesis centrales de la fenomenología trascendental, para ver qué tareas le ofrece aún a la filosofía. Pero esto es imposible aquí. Voy a seguir el único camino transitable en este momento: el histórico. Dejando, pues, entre paréntesis toda cuestión referente a la justificación o verdad de las doctrinas de Husserl, me voy a limitar a describir, en actitud estrictamente histórica, la situación a que ha llegado la fenomenología trascendental a causa del hecho histórico de su superación, con el propósito de averiguar qué problemas vivos hay aún en ella.

¿Qué fue lo superado en la superación de la fenomenología trascendental?

En uno de sus manuscritos, Husserl llama la fenomenología trascendental una “arqueología fenomenológica”, identificando su problema fundamental con la pregunta de los griegos por la *arjé*, por el fundamento del ser de las cosas; pero como el campo de investigación de dicha “arqueología” es el yo, el *ego cogito*, resulta ser una “egología trascendental”, la cual, como su nombre lo indica, busca el fundamento del ser de las cosas en la subjetividad. De este modo, la fenomenología trascendental queda situada en el marco de la metafísica de la subjetividad, cuyo fundador fue Descartes. Según Husserl, sin embargo, Descartes es sólo “un comienzo del comienzo”, porque al admitir al lado del *ego cogito* una *res extensa* con el mismo rango ontológico del primero e indepen-

\* Ponencia leída en el IX Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en Caracas.

diente de él, le cerró el paso a una egología trascendental en sentido estricto, teniendo que esperar ésta hasta Kant para poder constituirse. Pero Husserl ve en Kant también un mero punto de tránsito hacia la meta, porque, postulando aún una *cosa en sí*, irreductible al sujeto, no pudo conquistar la subjetividad absoluta, fuente de todo ser. En suma, quien viene a alcanzar la meta es Husserl mismo, para quien todo lo anterior a la fenomenología trascendental no es más que “ingenuidad trascendental”.

De acuerdo con el anterior esquema histórico, lo superado en la superación de la fenomenología trascendental fue la metafísica de la subjetividad en su perfección.

Pero al lado de este aspecto metafísico, la superación de la fenomenología trascendental tiene también un aspecto epistemológico, pues ella aspiraba también a establecer los fundamentos de las ciencias particulares, para convertirse así en lo que Husserl llama la *erste Philosophie*, la “filosofía primera”, expresión que no usa en el sentido de la *philosophia próte* aristotélica, es decir, como sinónima de metafísica, sino en el sentido de un sistema del saber fundamental, respecto al cual el saber de las ciencias particulares es un saber derivado y secundario. Este desideratum movió siempre el trabajo de Husserl. Su primera publicación importante fue justamente una *Filosofía de la aritmética* (1891), dedicada a la fundamentación de esta disciplina. A nivel de la fenomenología eidética, de lo que se trataba ante todo era de establecer unas “ciencias de esencias” como fundamentos de las “ciencias de hechos”. Las primeras eran, por una parte, las ontologías regionales, encargadas de registrar las categorías materiales de las diversas regiones de lo real y los axiomas regionales imperantes en cada una de ellas; y, por otra, la ontología formal, que debía, a su turno, fijar las categorías del objeto en cuanto tal, del *Gegenstand überhaupt*, y los axiomas universales válidos para todo tipo de objetos. Pero semejante fundamentación ontológica de las ciencias tenía que ahondarse a nivel trascendental, pues, en cuanto dichos axiomas y categorías pertenecen a la esfera de las esencias, que también son objetos, tenían que ser sometidos a la reducción trascendental, para fundamentarlos en el sujeto absoluto, fuente de toda subjetividad. A la *erste Philosophie* le incumbía esta tarea.

Pues bien, este desideratum resultó también ilusorio. Por ello, resumiendo, podemos decir que lo superado en la superación de la fenomenología

trascendental fue: 1o.) la metafísica de la subjetividad en su perfección: 2o.) la fenomenología concebida como *erste Philosophie*.

La superación de la fenomenología trascendental como la perfección de la metafísica de la subjetividad es un proceso histórico claramente delimitable, que comienza en los años entre 1918 y 1921, cuando el joven Heidegger, asistente de Husserl en Friburgo, comienza a separarse filosóficamente de su maestro, y culmina con la publicación de *Ser y tiempo* en 1927, en el tomo VIII del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, editado por Husserl.

Dicho proceso tiene un carácter irreversible, pero vista como un momento en la marcha de la filosofía moderna y actual, la superación no equivale a una aniquilación de la fenomenología trascendental, sino más bien a una potenciación. En lo que sigue, trataré de sustentar esta tesis, en actitud estrictamente histórica.

El marco en que se mueve la fenomenología es el mismo de toda la metafísica de la subjetividad: el que forma la relación intencional trascendental de fundamentación entre el sujeto y el objeto. El sujeto ejerce su función fundadora saliendo de sí mismo, pero para regresar luego con el material vivencial, con el cual construye, en una serie de síntesis, el mundo de los objetos como unidades de sentido.

Ahora bien, al dar sus primeros pasos en la filosofía, el joven Heidegger se estaba moviendo también dentro de este marco. Pero en el curso de sus estudios de la metafísica antigua, a los que había sido impulsado por la lectura del libro *Las múltiples significaciones del ente según Aristóteles*, de Franz Brentano, el maestro de Husserl, se dio pronto cuenta de que la relación trascendental sujeto—objeto, como único ámbito de la metafísica, era un supuesto insostenible de la época moderna, posea de un antropocentrismo delirante, que había convertido al hombre en el centro y el fin último del Universo, y a los entes todos en objetos de su voluntad de poder.

Semejante experiencia —la que le hace ver la estrechez del marco metafísico que dibuja la relación trascendental sujeto—objeto— marca el punto de partida del pensamiento propio de Heidegger, el cual se pone en marcha cuando, movido por el deseo de superar esa estrechez, sustituye en la relación uno de los términos, el objeto, por otro nuevo: el ser.

Como se ve, la relación no queda abolida sino transformada. Por el contrario, gracias a la

transformación, la relación experimenta una potenciación. Pero, en virtud de esta última se transforman en ella todos sus momentos constitutivos: los *relata* de la *relatio*, la intencionalidad y la función trascendental.

En la relación trascendental potenciada hombre-ser, en efecto, el hombre no es el sujeto privilegiado constituyente del ser, sino un ente entre entes, cuyo único privilegio es el ser una relación con el ser. El ser, por su parte, no se identifica con la objetividad, pues ésta se revela sólo como figura histórica que ofrece el ser en la época moderna desde Descartes; tampoco es un producto del hombre, sino que el hombre es, por decirlo así, un producto suyo, en cuanto el hombre es hombre sólo en relación con el ser. Y la intencionalidad no es la salida fuera de sí de un *ego* solitario que necesita superar su soledad constituyendo un mundo de objetos, sino el ser mismo del hombre, es decir, su relación con el ser, en la cual se le hacen presentes todas las cosas. Por lo cual, la función trascendental del hombre no consiste en hacer posible la objetividad de los entes, sino en su poder ir más allá de ellos para verlos en su ser.

Como se ve, aquí no queda aniquilada la fenomenología trascendental, sino que, cumpliendo sus intenciones originarias de excluir de su seno todos los supuestos, amplía su horizonte al hacer a un lado al mayor de ellos. Esta ampliación del horizonte es doble. Sistemáticamente, al abandonar la metafísica de la subjetividad con su identificación del ser con la objetividad, se abre a la multiplicidad de rostros que ofrece el ser; e históricamente, al superar su vinculación exclusiva a la filosofía moderna, toma contacto con la rica tradición metafísica antigua y medieval.

La anterior es una descripción de un proceso histórico y de sus implicaciones, hecha en actitud estrictamente histórica, antes de toda valoración y de toda toma de posición. Basándome en ella, podría intentar hacer visibles, en la misma neutralidad de la actitud histórica, algunos problemas que le salen al paso a la fenomenología trascendental desde el fondo de la situación histórica a que la ha conducido su potenciación, los cuales le aseguran vitalidad. Aquí me tengo que limitar al problema fundamental. Pero ello será suficiente, pues si se lo pone de manifiesto, todos los demás se harán patentes por añadidura.

Dicho problema fundamental es el del ser del hombre. El nuevo planteamiento del problema es ya una gran conquista, con la cual muchos se dan

por satisfechos. Y no se puede negar que, después de dos mil años de intentar apresar la esencia del hombre en el horizonte de su definición como *animal rationale*, acentuando unas veces la *ratio* y otras la *animalitas*, y las más de las veces combinando los dos momentos en las más complicadas variaciones, sin lograr resolver nunca las aporías siempre activas aquí —no se puede negar, repito, que el solo hecho de plantear dicho problema en un horizonte diferente, como lo es el de la relación del hombre con el ser, produce ya un gran alivio. Pero aquí casi todo es oscuro. Decir que el hombre se diferencia del animal y de los otros entes por su comprensión del ser, no es todavía la solución del problema, sino su mero planteamiento. Es manifiesto que la comprensión del ser es un profenómeno de la existencia humana. Antes de toda ciencia y de toda filosofía, el hombre distingue claramente las dimensiones del ser implícitas en expresiones como: “es”, “fue”, “será”, “sería”; con igual seguridad discierne los diferentes tipos de ser cuando dice: “yo soy”, “tú eres”, “la planta es”, “la piedra es”, “el triángulo es”; y no se equivoca respecto a los modos de ser cuando habla de “ser real”, “ser posible”, “ser contingente”, “ser necesario”, etc. A pesar de todo, el hombre nada sabe de este saber maravilloso. Y la fenomenología trascendental potenciada tiene aquí un problema insoluto: el problema de las condiciones de posibilidad de la comprensión del ser, en torno al cual gira *Ser y tiempo* y el resto de los trabajos de Heidegger escritos antes de 1935 aproximadamente, cuando se produce en su pensamiento la famosa *Kehre*, abandonando por ello el horizonte de la filosofía trascendental.

Aquí cobra el lenguaje una gran importancia. Esto no es nuevo en la filosofía trascendental. Lo que le critica Herder a Kant es el haber olvidado el lenguaje al explicar la constitución del mundo objetivo, a pesar de que su función constituyente es más original que las que ejercen la sensibilidad y el entendimiento y anterior a ellas. Hamann había dicho: “La razón es lenguaje, logos”. Y Herder recuerda que “los griegos designaban la razón y el lenguaje con una sola palabra, con la palabra *logos*”. Ahora reaparece renovada esta importancia del lenguaje en la evolución de la filosofía trascendental. El lenguaje se convierte en el *vehiculum* (palabra que usa Herder) de la relación trascendental hombre-ser, dentro de la cual le plantea a la filosofía apasionantes problemas.

Por otra parte, la superación de la fenomenología como *erste Philosophie* es también un mo-

mento culminante de un proceso histórico claramente delimitable. Me refiero al proceso de constitución de las ciencias particulares, que comienza en Grecia, cuando la matemática se independiza de la filosofía, y termina aproximadamente en la época de Husserl, cuando no solamente se han constituido las ciencias en sistemas de saber aparte y autónomo, sino que también pretenden ser el único saber legítimo, y consideran el saber filosófico como ilusorio. Por ello, Husserl llegó a destiempo con su pretensión de fundamentar el saber científico. Las ciencias particulares ya le habían dado la espalda a la filosofía, y no querían saber nada de ella.

A pesar de ello, la fenomenología trascendental potenciada no puede quitar su mirada de las ciencias particulares. Estas son modos especiales de habérselas con el ser de los entes, y están, por ello, en el horizonte de aquélla. En este habérselas con los entes, cada una de las ciencias opera con una comprensión previa del ser de su región, sin la cual no podría encontrar acceso a ella, ni distinguirla de otras, ni moverse con seguridad en sus dominios, ni acuñar sus conceptos fundamentales. Así, v. gr., la anatomía, la fisiología y la patología estudian las formas, el funcionamiento y las enfermedades de los organismos, respectivamente; pero ninguna de ellas podría dar un paso adelante sin una comprensión previa del ser de la vida. Lo mismo vale de las otras ciencias. La física, para saber cómo debe interrogar a los fenómenos o experimentar con ellos, tiene que partir de una idea determinada de la naturaleza. Las ciencias del lenguaje, sin estar en claro sobre cuáles son los elementos constitutivos del lenguaje, no podrían someterlo a sus análisis, etc., etc. Y como todo este saber *a priori* es precientífico, las ciencias no tienen nada que ver

con él. Mas la fenomenología trascendental potenciada, interesada en todo lo referente al ser, no puede ignorarlo. De manera que una de sus tareas es la de atender al *a priori* que las ciencias ignoran, pero del cual se alimentan, y convertirlo en parte de su propio saber. Por consiguiente, la superación de la fenomenología como *erste Philosophie* tampoco equivale a su aniquilación. Ella puede, ateniéndose a la situación histórica que le crea dicha superación, seguir reteniendo las ciencias en su seno, pero no para convertirlas de nuevo en filosofía, como pretendían Schelling y Hegel; ni para considerarlas como su propio campo de trabajo, como quiere el positivismo, ya sea para clasificarlas y fundamentarlas, ya sea para analizar y purificar su lenguaje, sino para hacer visible el *a priori* en que ellas alientan, colocándolas así bajo la luz de un saber esencial.

Por último, quisiera llamar la atención sobre un aspecto exterior de la fenomenología. Me refiero al aspecto bibliográfico. La obra escrita de Husserl ya ha comenzado a hacerse accesible. Desde 1950, el Husserl-Archiv viene publicando sus *Obras completas*. Ya han aparecido 18 volúmenes, la mayoría de ellos compuestos con escritos inéditos. Lo mismo está ocurriendo con Heidegger. La casa editorial Vittorio Klostermann, de Frankfurt a M., inició en 1975 la edición de sus *Obras completas*. Están programados 70 volúmenes, de los cuales 40 aproximadamente son inéditos. Ante estos datos, no es improcedente decir que también desde este punto de vista bibliográfico la fenomenología nos impone una ardua tarea: la de ponernos en claro sobre el legado póstumo de estos dos gigantes del pensamiento occidental, antes de lo cual no podemos considerarla como superada.