

La sexta meditación cartesiana de Eugen Fink

JAVIER SAN MARTÍN

(U.N.E.D.)

I

Hace aproximadamente un año se produjo en el campo de la fenomenología un acontecimiento editorial que venía a satisfacer una larga espera, por lo que no podía pasar desapercibido. En efecto, después de haber sido anunciada por M. Merleau-Ponty, en un «Prólogo» tan importante como el que abre la *Fenomenología de la percepción* ya en 1945, la existencia de una VI Meditación, que seguiría a las cinco que escribió Husserl, redactada por Eugen Fink; y después de haber dado su título y deseado su publicación el editor de las *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* de Husserl, Stephan Strasser¹, en 1950, por fin los estudiosos de la fenomenología y el público filosófico en general han podido tener acceso a este texto, que efectivamente servirá para clarificar problemas decisivos de la fenomenología².

Pero el texto publicado ahora, al que siguen en otro tomo las reelaboraciones que Fink escribió de las cinco primeras meditaciones (a las que dedicaremos otro comentario próximamente), trasciende con mucho la función de literatura secundaria sobre Husserl, que serviría sólo para resolver problemas planteados en los textos husserlianos. Su importancia e interés va mucho más lejos: lo que hace que no sólo sea un acontecimiento editorial, sino un acontecimiento filosófico. En ese texto, en efecto, no sólo encontraremos una extraordinaria reflexión sobre la estructura del método fenomenológico sino también sobre su sentido filosófico y aún más allá, sobre problemas fundamentales de una filosofía en general. Pero aún hay más, la *Sexta Meditación* es una ventana abierta al intenso trabajo de colaboración que el joven asistente Eugen Fink, nacido en diciembre de 1905, realizó con Husserl después de la jubilación de éste en 1928. Las numerosas notas y comentarios con los que Husserl enriqueció y criticó el texto de Fink y que han sido añadidas como notas en la edición que comentamos, de las que hay hasta 534, son fehaciente testimonio de la alta estima en que Husserl tenía a su ayudante y a su escrito, si bien también lo son de los problemas que en ese texto se reflejan y que vistos a esta distancia de más de cincuenta años, podemos decir que son los problemas mismos de la fenomenología de Husserl. Esos problemas fueron precozmente captados y formulados por Fink, y por ellos se dinamizó su filosofía, hasta el punto de que la *VI Meditación* es un reflejo o un lugar en el que reverbera una proble-

1. Husserliana, I, p. XXVIII.

2. Ha sido publicado en Husserliana, Dokumente, Band II/1, con el título *VI Cartesianische Meditation. Teil 1, Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, editado por Hans Ebeling, Jann Holl y Guy van Kerckhoven. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

mática de la que hasta ahora sólo teníamos algunos mínimos indicios. Desde esta perspectiva la *VI Meditación* es testimonio del tipo de reflexión de Fink en su colaboración con Husserl: en segundo lugar, de la problemática de la fenomenología tomada como estructura; en tercer lugar en ella se puede ver el punto de partida de la posterior reflexión filosófica de Fink, que partirá justamente de los lugares problemáticos de la fenomenología husserliana y de los que encontraremos en la *VI Meditación* una dramática muestra acentuada por las anotaciones de Husserl.

La *VI Meditación* fue entregada por Fink a Husserl a lo largo del verano y otoño de 1932 en el contexto de los planes husserlianos de escribir una obra amplia y sistemática que presentara su fenomenología. Es muy conocido que Husserl no se quedó muy satisfecho del resultado final de sus *Meditaciones cartesianas*, que, si podían satisfacer las demandas de los franceses, no serían adecuadas para un público alemán; por ello pensó Husserl el año 1931 que reelaboradas podían servir de una buena presentación de su fenomenología. Ahora bien, las *Meditaciones cartesianas*, que eran cinco, estaban a todas luces incompletas, pues en ellas se exigía en varios momentos una *crítica de la experiencia trascendental*, e.d. una investigación específica sobre los logros de la propia fenomenología, como se dice ya en el párrafo 9, un estudio del alcance de la evidencia apodíctica del «yo soy» (cfr. Ha. I, pp. 61 y ss.), investigación que al final de ese párrafo se anuncia, por otro lado, que se va a dejar *ausser Betracht*, fuera de consideración. Un poco más adelante, en el par. 13, vuelve a postular la necesidad de desconectar esos problemas sobre el alcance del conocimiento trascendental; pero ahora ya diseña las dos fases de la fenomenología; en la primera se trata de recorrer el reino de la experiencia trascendental en un sentido aún no plenamente filosófico, mientras que la segunda etapa o nivel de la investigación filosófica «concerniría precisamente a la *crítica de la experiencia trascendental* y luego a la del conocimiento trascendental en general». En relación con este diseño de la fenomenología anota Roman Ingarden que en él se detecta que las cinco meditaciones no son completas y que exigen, por tanto, un complemento³. Esta segunda fase o nivel, en el que se debe superar la ingenuidad de la fase anterior, configurando, por tanto, el sentido filosófico pleno de la fenomenología, viene también aludido en el par. 65 al que ya sólo sigue el 66 de la conclusión; por lo que esa fase decisiva, de la que en definitiva parece depender todo, queda sin realizar. Pues bien, la *VI Meditación* de Fink tendría como función cumplir ese objetivo, estudiar «la última y más amplia problemática de la fenomenología, la problemática de su *auto-crítica*...»⁴. Para de ese modo superar aquella ingenuidad en la que aún estaría encerrada la primera fenomenología.

Antes de entrar ya en el comentario directo del texto de 1932 creo que puede ser muy conveniente presentar los dos «Prólogos» que Fink escribió para su texto, porque son tal vez, en su brevedad, las dos mejores introducciones al mismo. Tienen la ventaja, además, de que están escritos después de haber leído Fink las anotaciones de Husserl y desde la consideración de la colaboración científica con él, de la cual la *VI Meditación* es un importante jalón, en el que quizás se anuncia pero también se puede ocultar el sentido último de esa reflexión, que sí aparece con toda claridad en los prólogos. Estos asumen, por tanto, la función de ser marco necesario de interpretación. No quiero ocultar por otro lado que la riqueza filosófica de la *VI Meditación* es tal que tardaremos tiempo en estudiarla a fondo. En este trabajo sólo pretendo hacer una presentación de sus temas y problemas, si bien me gustaría hacerlo con el suficiente alcance como para

3. Ha. I, p. 212.

4. Ha. I, p. 178.

suscitar el interés de los lectores por esta decisiva aportación de la filosofía fenomenológica. Para otro momento queda presentar la reelaboración de las otras cinco meditaciones así como los comentarios de Husserl.

II

Fink escribió sobre la *VI Meditación* dos pequeños textos; el primero publicado en la página 183 del texto que comentamos no tiene fecha; sólo se puede decir que está escrito después de la lectura del original por Husserl. El otro texto, publicado en la página siguiente, es la presentación que Fink hizo para la *VI Meditación* al proponerla como *Habilitationschrift* en la Universidad de Friburgo en diciembre de 1945, fecha que está consignada por Fink en el original de este segundo texto. Ambos pueden ser considerados como Prólogos a la *VI Meditación*.

Según el primer prólogo en la *VI Meditación* se trata de una serie de problemas que han permanecido latentes en la filosofía de Husserl, indicándose con ello que en aquella ingenuidad en que se desenvuelve la primera etapa de la fenomenología se esconden problemas que la *VI Meditación* quiere reflejar, justamente al tener que ser una *fenomenología de la fenomenología*. Si la primera fase es el desarrollo sustantivo directo de la fenomenología, la segunda fase es una reflexión sobre esta primera fase, una reflexión obviamente fenomenológica. Según Fink, y en esto sigue las indicaciones de Husserl, esa reflexión sobre el hacer fenomenológico —*über das Phänomenologisieren*—, es un momento esencial de la concepción sistemática. Se trata, por tanto, de una teoría trascendental del método, que es el título preciso de la *VI Meditación: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*.

Ahora bien, a continuación indica Fink algo que sólo conociendo las diversas anotaciones de Fink en todo este período y el desarrollo posterior de su filosofía podemos calibrar en todo su alcance: «La exposición del problema de una teoría trascendental del método está determinada por una visión anticipada (*Vorblick*) de una filosofía meóntica del espíritu absoluto» (Fink, o.c., p. 183). Sin que entremos ahora en el tema de esta aparentemente enigmática frase, quede constancia de ella, en el sentido de que es el resumen del marco filosófico desde el que está escrita la *VI Meditación*, pues todo el problema va a consistir en ver en qué sentido lo trascendental, que constituye el horizonte que configura o en el que se da el ser, puede él mismo ser denominado un ser o un no-ser (*me-on*). E inmediatamente sigue Fink indicando que eso (*das*) se documenta en las reservas que pone Husserl a un texto al que globalmente daba un «juicio aprobatorio». Fink asume pues que las reservas de Husserl están motivadas por el marco teórico, la anticipación de una filosofía meóntica del espíritu absoluto. Estas reservas serían fundamentalmente tres. Husserl encontraría «demasiado acentuada» la oposición entre el yo constituyente (el yo trascendental directo) y el yo fenomenologizante, e.d. el yo trascendental reflejo que hace fenomenología. En segundo lugar «encuentra exageradas las dificultades» del lenguaje trascendental, e.d. del lenguaje propio de la fenomenología trascendental. Finalmente, y el tema es más polémico, Husserl defiende la individualidad del fenomenólogo, frente a Fink, quien postula siquiera «de modo tácito» la reducción del sujeto individual que hace filosofía «a la vida profunda del espíritu absoluto que es anterior a toda individuación», tesis de Fink que lleva su filosofía fenomenológica por el camino hegeliano, como tendremos oportunidad de verlo más adelante.

El segundo prólogo o «Prenotando» procede de 1945 y según él la *VI Meditación* era un ensayo que por deseo de Husserl fue reescrito «porque él (Husserl) quería añadir

este manuscrito como una VI Meditación a la edición alemana planificada de las *Méditations cartésiennes*» (o.c., p. 184). No sabemos, sin embargo, hasta qué punto conocía Husserl este texto ya antes de ser entregado reescrito como *VI Meditación*; lo cierto es que en el verano de 1931 Fink empieza a reelaborar las *Meditaciones cartesianas*, la primera en ese verano y luego otro ensayo de las cinco en el verano de 1932; a esta última reelaboración, publicada en el tomo II de estos *Dokumente*, siguió la entrega de Fink de las diversas partes de su *VI Meditación* o *Idea de una teoría trascendental del método*, a un ritmo vertiginoso: 15 de agosto, las páginas 3-60; 8 de septiembre (pp. 61-97); 5 de octubre (pp. 97-111) y ya las que quedan hasta el final el 21 de octubre. Este ritmo de entrega indicaría a todas luces que Fink no escribe el texto de nuevas sino que estaría adaptando efectivamente un texto anterior.

En cuanto al asunto de la Meditación, Fink vuelve a anunciar su núcleo fundamental en la línea del prólogo anterior, aunque ahora ya más explícitamente en alusión a la aporía fundamental de la fenomenología. Según Fink, quien asume la afirmación de Husserl del par. 63 de las *Meditaciones cartesianas* sobre la ingenuidad de la primera fase de la fenomenología, se trataría de desentrañar todos los hilos de esa ingenuidad, de modo que la doctrina del método no es una aplicación de la fenomenología a la fenomenología, sino un ensayo de descubrir la aporía básica de la utilización de un lenguaje referido a las cosas y a los entes, para determinar el ámbito en el que surgen las cosas y los entes, e.d. si podemos llamar ente al horizonte en el que surgen los entes. El resultado del trabajo dirigido por esa aporía no llega a un desarrollo completo, sino a la exposición de la idea de una teoría trascendental del método, pero sólo incluso como problema. En efecto el desarrollo mismo de la teoría trascendental del método le llevará a Fink a salir de la fenomenología en sentido estricto por la vía de una antropología filosófica en la que es el ser humano el que presenta un sentido cósmico, sin el cual no sería humano. En adelante la tarea de Fink será la elaboración de una Filosofía de la Cultura en la que los fenómenos fundamentales que constituyen la Cultura, y por tanto la biografía humana y de los pueblos, muestren su verdadero sentido humano, e.d. su sentido cósmico.

III

Pero prescindiendo de este contexto un poco más amplio aludido en los prólogos, así como prescindiendo también de la reelaboración de las otras meditaciones y que posiblemente son decisivas para entender a fondo los problemas de la *VI Meditación*, vamos a ver ya en directo sus temas, sin pretender pasar el umbral de una presentación de su desarrollo. Ya hemos dicho que el tema viene hasta cierto punto anunciado en las *Meditaciones cartesianas*, por lo que es una fenomenología o etapa reflexiva sobre la primera etapa. Husserl había previsto esta etapa como una crítica de la experiencia trascendental sobre el alcance de la apodicticidad del yo soy. Sin embargo, la oferta de Fink es mucho más matizada, porque la crítica de la experiencia trascendental implica la corrección o evaluación de todos los conceptos de la primera etapa, porque la «ingenuidad» que la caracteriza es universal. Esta es la primera sorpresa que asalta al lector, pues la teoría trascendental del método como crítica de la experiencia trascendental debe cuestionar *toda la experiencia trascendental*, e.d. toda la primera etapa de la fenomenología. Mas ¿bajo qué presupuestos se puede entender esta estructura de la fenomenología? Cuando hablamos de crítica de la experiencia trascendental, ¿de qué hablamos? Pues bien, creo que en este punto la *VI Meditación* es extraordinariamente clara en sus planteamientos, que exponen un tema fundamental en Husserl, si bien el

desconocimiento o falta de lectura atenta de las propias *Meditaciones cartesianas* lo había ocultado.

La teoría trascendental del método como una crítica de la experiencia trascendental supone la tematización de tres yos, la conocida y debatida teoría de *los tres yos*, que nos aparece ya en el par. 2 de la *VI Meditación* dedicado a delinear el tema de la teoría trascendental del método. En efecto, si el método fundamental, sólo a partir del cual la fenomenología es comprensible, es la reducción trascendental, la teoría del método debe ser ante todo una reflexión sobre la reducción fenomenológica (o.c., p. 10), ya que ésta es la reflexión fundamental que funda la filosofía y que contiene «a la vez *in nuce* toda la sistemática de la filosofía fenomenológica» (ib.). Mas ¿cómo funciona la reducción? Para Fink resulta claro, si bien ahí van a radicar todos los problemas de la teoría trascendental. «La reducción fenomenológica se constituye —como ya vimos— en una epojé reflexiva de una estructura dinámica inaudita: cambiándose por la reflexión más profunda el hombre y su ser humano en el mundo se supera a sí mismo por la producción del espectador trascendental, que en cuanto tal no participa en la fe del mundo, en la tesis del ser del yo humano que tiene experiencia del mundo, sino que mira la fe en el mundo, de modo que pregunta por detrás del carácter mundano, de la humanidad, de la vida que cree en el mundo, y la reduce inmediatamente a la experiencia trascendental constituyente del mundo oculta por la apercepción humana» (o.c., p. 11). Con esto, sigue Fink, se abre el tema propio de la filosofía: la constitución trascendental del mundo. Esta operación pertenece, por supuesto, a la primera fase de la fenomenología, pues la descripción hecha no es tanto una teoría trascendental del método como la descripción del método mismo. La teoría trascendental del método deberá reflexionar sobre los problemas de esa operación y para ello hay que empezar por analizar con la máxima precisión todos los elementos que intervienen en ella. En ella tenemos en efecto implicadas tres nociones de yo que no pueden pasar desapercibidas: *El yo como ser humano (I)*, que vive en el mundo. Este, e.d. yo como hombre, reflexiono y me supero a mí mismo, *me deshumanizo*, y «produzco» *el yo fenomenológico, el espectador trascendental (III)*, cuya misión es justamente descubrir en el yo como ser humano *el yo trascendental (II)* oculto por la apercepción mundana.

Llama poderosamente la atención la simpleza con la que se ha juzgado esta clarificación de Fink, que también viene expuesta en su trabajo sobre la fenomenología en la crítica actual⁵. Es cierto que de esos tres yos Husserl no habla en sus primeros escritos, pero sólo porque en ellos no se puede encontrar una fenomenología de la fenomenología. Sin embargo, a partir de la *Vorlesung Erste Philosophie* esa estructura es consustancial a la fenomenología. Sólo desde ella es inteligible; pero más aún, sólo desde ella es también comprensible la teoría trascendental del método tal como vamos a ver. En efecto, la primera etapa de la fenomenología es el análisis de la experiencia trascendental; ésta es experiencia del mundo; de acuerdo a la fenomenología esta experiencia es «constituyente»; entonces la primera etapa de la fenomenología es el análisis de la vida trascendental en cuanto constitución del mundo. Entonces ¿cuál es la tarea de la teoría trascendental del método? justamente *analizar qué hace el fenomenólogo en su análisis*, primero cómo se constituye en cuanto fenomenólogo y en segundo lugar qué lenguaje emplea; por eso dice Fink que si el tema de la primera etapa es la vida trascendental del yo (el II), generalmente o necesariamente escondido u oculto y olvidado de sí en la vida humana, el tema de la teoría trascendental del método es el espectador trascendental mismo, e.d. el yo fenomenologizante, el yo que descubre al yo trascendental oculto en

5. Cfr. FINK, E., *Studien zur Phänomenologie*, M. Nijhoff, La Haya, 1966, p. 122.

la vida humana y que después lo describe: cuál es el estatus de ese yo y cuáles son sus operaciones, e.d. cómo descubre y cómo describe al yo trascendental.

Una vez que se ha expuesto la problemática general, ya se puede pasar al diseño de la estructura y de los problemas que debe tratar una teoría trascendental del método. En primer lugar el diseño de los problemas viene dado desde la estructura misma de la primera fase, la «teoría de los elementos», que Fink concibe al modo kantiano distribuida en una *estética trascendental*, cuyo objetivo es la exposición e interpretación del fenómeno del mundo; una *analítica trascendental* después, en la que debemos pasar del análisis de las unidades de sentido de la vida trascendental al análisis genético de esas unidades, descendiendo a los niveles más profundos de la constitución. Ambas constituyen la *fenomenología regresiva*, en la que debemos analizar, e.d. de-construir, y seguidamente construir, los elementos que configuran los fenómenos. Ahora bien, los fenómenos están en un horizonte de fenomenalidad; los fenómenos sólo constituyen una parte de lo que se puede dar, aunque nunca se dé; constituyen una *sección (Ausschnitt)* del mundo, sólo desde la cual tienen sentido. Igualmente su tiempo, del mismo modo que el mío, es sólo una parte del tiempo que se puede ir dando progresivamente, aunque en su totalidad nunca se dé ni pueda darse. Pues bien, ahí se diseñan una serie de problemas que constituyen un ámbito propio de problematicidad, que si bien en la fenomenología de Husserl fueron apareciendo progresivamente, sólo una teoría trascendental del método puede abordar consciente y reflejamente en su problematicidad. En efecto, si lo que caracteriza a la fenomenología regresiva es el que sus fenómenos sean dados, el ámbito desde el que son dados no puede él mismo ser dato en el mismo sentido, por lo que su «fenomenología» no puede menos de ser problemática. A esta fenomenología, que parece por otro lado fundamental para la otra — para Fink terminará incluso siendo la decisiva — la llama Fink *constructiva*, y su modelo sería la *dialéctica trascendental kantiana*, en la que nos preguntamos por los *horizontes de totalidad del ámbito trascendental*. No quiero insistir en que desde la perspectiva de Fink, como se irá viendo progresivamente a partir de las próximas publicaciones de R. Bruzina y de G. van Kerkhoven⁶, el desarrollo de esta «fenomenología» trasciende e invierte la fenomenología husserliana más centrada en el análisis regresivo, desde el que sería imposible abordar la fenomenología constructiva.

Si ese es el tema de la fenomenología en su primera etapa, la teoría trascendental del método debe preguntar por las operaciones y experiencias en que cada una de ellas se basa, e.d. debe preguntar por el carácter científico-filosófico del sujeto fenomenólogo en la fenomenología regresiva y en la fenomenología constructiva. ¿En qué relación está el yo en cuanto fenomenólogo con el yo trascendental directo?; porque mientras éste vive de siempre en la fe del mundo, en un anonimato «tan viejo como el mundo» (o.c., p. 13), el yo fenomenológico no quiere participar de la fe en el mundo. ¿Es esto posible? ¿Qué implica esa operación, que, por otro lado, es la producción misma del espectador trascendental. «desinteresado»? Ya al principio del par. 4 insiste Fink en algo que aparecerá también mucho después: con el establecimiento del espectador trascendental, que no participa en la fe en el mundo, no sólo se descubre la vida trascendental anteriormente anónima, e.d. se descubre el yo trascendental directo, sino que la vida trascendental misma «se amplía»⁷ mediante la producción de una *escisión (Spaltung)* en la vida trascendental misma, pues mientras el yo directo vive en la fe en el

6. Una primera muestra se puede ver en la publicación de las Actas del III Fink-Colloquium organizado por el Fink-Archiv en Friburgo de B. en septiembre de 1989.

7. Más tarde se interpretará esto como un acontecimiento decisivo de la historia trascendental.

mundo, de modo que sus efectuaciones propias están orientadas a constituir realidades del mundo, el rasgo definitorio del espectador desinteresado es lo opuesto: en la medida en que no sigue la *tendencia natural* de la vida trascendental «la tendencia al ser» (o.c., p. 23) no está dirigido al ser sino a la vida previa al ser. Por eso la diferencia entre la teoría elemental y la teoría del método se basa en este «dualismo de la vida trascendental» (o.c., p. 22). Mas entonces, ¿cómo podemos comprender la trascendentalidad del yo fenomenológico? porque si la trascendentalidad del yo trascendental directo consiste en constituir la unidad de sentido del mundo y de las cosas que se dan en el mundo, en estar dirigido al ser, ¿en qué puede consistir la trascendentalidad del yo trascendental en cuanto espectador desinteresado que se autoconstituye en una tendencia opuesta? En realidad podemos ya decirlo, toda la problemática de la *VI Meditación* parte de la pregunta por la relación *de unidad y separación de estos dos yos*, el trascendental directo y el trascendental reflejo.

IV

Una vez que conocemos el sentido global de la teoría trascendental del método vamos a recorrer, aunque sea con cierta premura, los problemas fundamentales con los que se enfrenta la reflexión fenomenológica sobre la reflexión fenomenológica, primero sobre la reflexión fenomenológica como *reducción* (par. 5), como *análisis regresivo* (par. 6) y como *fenomenología constructiva* (par. 7); y en segundo lugar los problemas específicos de esa reflexión, problemas en cuanto *experiencia teórica* (par. 8), en cuanto *ideación* (par. 9) y como *predicación* (par. 10). Todos estos párrafos son muy importantes para entender el significado de los conceptos fundamentales de la fenomenología de Husserl; pero si en total abarcan ochenta páginas, de ellas una cuarta parte está dedicada al concepto de reducción, e.d. al proceso de descubrimiento de la vida trascendental directa que vivía de un modo anónimo en el ser humano, mediante la «producción» —es la palabra empleada por Fink— del espectador desinteresado.

Fink aborda la reducción preguntando por su *por qué* y por su *cómo*, dedicando luego la mayor parte de las páginas a evitar las falsas interpretaciones de la epojé. La primera pregunta de la teoría trascendental del método se refiere al comienzo, al por qué empezar la fenomenología con una reducción. La postura de Fink, consecuente al sentido mismo de la teoría de los elementos, es que en la situación de anonimato de la vida trascendental, e.d. en la situación humana o en la actitud natural, *no hay motivación alguna*: desde la perspectiva mundana o humana la reducción o el comienzo de la fenomenología es *infundado* «por razones de principio» (o.c., p. 35), porque no es el ser humano el que reflexiona sino el sujeto trascendental que vivía anónimamente, si bien en la medida «en que aparentemente empieza como ser humano, se suprime como ser humano y se dirige al fondo, se dirige, a saber, al propio fundamento último más íntimo de la vida» (o.c., p. 36). En la reducción se cuestiona lo que nunca puede ser cuestionado en la actitud natural; lo cual no significa que no surjan en la actitud natural situaciones que pueden llevar a la fenomenología, aquellas situaciones a las que Fink llama «situaciones extremas», que son tales que en ellas puede «relampaguear (*aufblitzen*) la vida trascendental» (o.c., p. 38). Aquí se enraizan los llamados «camino de la reducción». Cita Fink el de la psicología, que me llevará a lo que Husserl llama la *situación paradójica*, pues en él veré que no puedo tener otro mundo que el de mis menciones, pero que éstas pertenecen al mundo; lo que dirá más tarde Husserl en la *Crisis*⁸, que yo

8. Cfr. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, M. Nijhoff, La Haya, 1962, p. 183.

me trago al mundo en mi representación y que el mundo se traga mi representación al ser ésta una parte del mundo; «con esta intuición, dira Fink, caigo en una situación extrema de la actitud natural» (o.c., p. 39); así se realiza la irrupción de la problematicidad (*Einbruch in die Fragwürdigkeit*) «cuyo dominio reflexivo presenta el desarrollo de la reducción» (o.c., p. 39). Si pues la reducción es inmotivada, es que se supone a sí misma. La clarificación de esta «autopresuposición» de la reducción significa «un amplio conjunto de problemas» e incluso «el problema final» —o clave, corregirá Husserl, nota 42, p. 111— de la teoría trascendental del método, pues la fenomenología sólo encuentra su verdadera razón en la propia fenomenología.

La mecánica concreta de la reducción viene explicada mediante la teoría de los tres yos: el yo trascendental que fenomenologiza practica la epojé y la reducción en las que se suprime como ser humano, por tanto, *deshumanizándose* (o.c., pp. 43 y ss.), al volver el yo trascendental sobre sí mismo por la producción del «espectador desinteresado», que de ese modo aparece como «exponente funcional» de la vida trascendental constituyente, y que, sin ser él mismo constituyente, al ser de carácter distinto por la epojé, permite «la autoconciencia (el ser para sí) de la vida constituyente» (o.c., p. 44). De este modo la epojé y la reducción son los dos «momentos fundamentales de la reducción fenomenológica».

Pero es necesario evitar falsas interpretaciones. La primera trata de preservarnos contra la opinión de que la epojé sería una abstracción del ser humano o del yo trascendental directo, dado que es una abstención del yo fenomenologizante, e.d. del yo trascendental reflejo. Esto es muy importante para comprender por qué por la epojé no perdemos un campo temático, sino al revés, al perder la prisión y el enredo en el mundo, nos abrimos a la comprensión de lo que «es en sentido último» (o.c., p. 47). En segundo lugar, si en el sentido erróneo anterior perdiéramos el mundo, la conciencia estaría fuera del mundo, manteniéndose entonces la contraposición Mundo-Subjetividad trascendental, de modo que en última instancia sólo existiría realmente la subjetividad trascendental y no el mundo; cuando en realidad lo único que se quiere decir es lo siguiente: si la epojé es una operación practicada por el yo reflejo, hemos comprendido «que por la epojé no hemos puesto de ningún modo el mundo fuera de valor, manteniendo después de la aniquilación del mundo (por la inhibición de toda posición), todavía como 'residuo' sólo la subjetividad trascendental, sino que mantenemos el mundo, si bien no en la *absolutización* de la actitud natural sino como la unidad de todos los valores finales (*Endgeltungen*) en la estructura constitutiva del valor» (o.c., pp. 47 y ss.). Con esto Fink está exponiendo la crítica que Husserl había hecho en los manuscritos de trabajo —ahora publicados en *Erste Philosophie I^o*— a la presentación que las *Ideas* habían hecho de la epojé y reducción. Lo que la epojé y la reducción descubren es el proceso constitutivo que «parte de la subjetividad trascendental y termina en el *producto final mundo*», de modo que la subjetividad es eso, el «desde dónde» de ese hacerse y el mundo el «adónde» de la relación constitutiva: «No son aquí primero los miembros de la correlación, sino la correlación» nos dice Fink en unas palabras que no pueden menos de resonar a quienes estén familiarizados con Ortega y Gasset.

Tampoco es la epojé un método de búsqueda de la certeza en la actitud natural, porque con ella en realidad todo se pone en tela de juicio, porque lo puesto en cuestión es el suelo mismo del mundo. La búsqueda de verdades apodícticas, con que tan habitual-

9. Cfr. HUSSERL, *Erste Philosophie 1923-24, zweiter Teil*. M. Nijhoff, 1959. Beilage XX, pp. 432 y ss. El texto procede de 1924. En mi libro *La estructura del método fenomenológico*, UNED, 1986, pp. 152-156 realizo un breve comentario de esta autocritica de Husserl.

mente se identifica la fenomenología, ¿no será en definitiva sino una desviación? pues con ello ¿no se supone que ese carácter apodíctico deberá ser propio de las verdades fundantes, cuando —se pregunta Fink— puede quizás que las verdades que nos clarifican originalmente no tengan la dignidad formal de la certeza apodíctica, sino que estén dadas en una incertidumbre y ambigüedad como la de aquello que clarifican? ¿No será un prejuicio peligroso exigir al principio un mínimo de presupuestos? (o.c., p. 50); preguntas sumamente incisivas, que en todo caso parecen cuestionar el modo como aparentemente al menos Husserl había entendido la fenomenología.

Por eso la epojé no significa cambiar la interioridad psicológica que precedería a lo dado del mundo en una interpretación especulativa en la que de la precedencia cognoscitiva se haría una precedencia óptica. La verdad es que nada puede ser interpretado con conceptos mundanos: «La precedencia constitutiva no puede ser comprendida desde el hilo conductor de una relación de dependencia óptico-mundana» (o.c., p. 53). En realidad todas las falsas interpretaciones provienen de malinterpretar la operación de la reducción con «los medios de comprensión de la actitud natural» (ib.). Aquí está anunciado todo el caballo de batalla de la teoría trascendental del método, tal como la concibe Fink.

El siguiente paso será el análisis regresivo, donde el tema básico de una teoría trascendental del método no será, como la había planteado Husserl, hasta dónde alcanza la apodicticidad de la ampliación de la subjetividad, hasta qué punto la experiencia trascendental es apodíctica: para Fink esa crítica pertenecería a la primera fase, mientras que a la *Methodenlehre* pertenece la «crítica del hacer que opera en tal crítica» y el problema fundamental aquí es la noción de «experiencia» con que trabaja el análisis fenomenológico, pues el concepto natural de experiencia implica la precedencia de un ser. No es así para Fink en la fenomenología, porque «nunca llegamos a la estructura interna constitutiva de la vida trascendental tal como transcurre en sí» (o.c., p. 56). Pero es que en realidad la fenomenología supera el concepto natural de experiencia, pues la noción de constitución que le sustituye indica que en ella se constituye justamente la independencia o precedencia en el ser que es típica de la noción de experiencia natural. Pero entonces cabe preguntar cuál es la relación del espectador trascendental respecto a los «datos» que encuentra en la vida trascendental: cómo está el sujeto que reflexiona ante esos datos. Estas son preguntas propias de la teoría trascendental del método en cuanto cuestiona el análisis reflexivo.

El párrafo siguiente se refiere a la fenomenología constructiva, cuya importancia ya ha sido mencionada: por otro lado es en relación a esta fenomenología como Merleau-Ponty dio a conocer la *VI Meditación*, diciendo que en sus últimos trabajos Husserl hablaría incluso de una «fenomenología constructiva». En la *VI Meditación* bajo este nombre se entiende aquella parte de la fenomenología cuyos objetos no están dados ni pueden darse al modo de los fenómenos; lo que en principio no es asequible pero de alguna manera está supuesto, indicado o implicado por lo que se da, aunque de eso no podamos tener experiencia de ningún modo. Esta anotación última es importante para distinguir la fenomenología constructiva de la fenomenología de la intersubjetividad. Fink clarifica el concepto de fenomenología constructiva desde la relación de dos yos trascendentales. Ya hemos dicho que el yo fenomenológico es el exponente funcional del trascendental directo para volver a sí mismo, por lo que está determinado por éste, si bien, él (el yo trascendental reflejo) es la condición para la verdad de las verdades analíticas del análisis regresivo; pero en el primer momento de la determinación se diseña la antecendencia o estancia del yo trascendental en el tiempo, la situación trascendental del yo directo que desborda al yo fenomenológico. En esa situación trascendental aparecen problemas «que ya no pueden ser resueltos en el marco de la fenomenolo-

gía regresiva» (o.c., p. 66), si bien surgen en ella. Los problemas que Fink cita en primer lugar son los del comienzo y final de la vida trascendental, e.d. la historicidad del sujeto trascendental directo, una historicidad de cuya totalidad nunca podemos tener experiencia ni en cuanto a su comienzo ni en cuanto a su fin. El nacimiento y la muerte, como problemas del comienzo y del final del ser humano, pueden ser hilos conductores para preguntar por el comienzo y fin del yo trascendental. El nacimiento y la muerte son en todo caso los problemas fundamentales o básicos de la fenomenología constructiva, ya que de ellos sólo podemos saber constructivamente, nunca por propia experiencia. Mas entonces es preciso preguntarse por la naturaleza fenomenológica de este saber. Otros problemas relevantes de esta fenomenología son los de la infancia o no menos los de la totalidad de la historia social. El problema está en cómo opera el yo fenomenológico en esta fenomenología, cómo se acerca a su tema. Por definición, de modo radicalmente distinto que la fenomenología regresiva, pues el tema en absoluto está ahí, sólo puede ser construido; mas entonces hay que preguntar por la razón de esa construcción, sus puntos de anclaje, etcétera. Cabalmente la necesidad de estos horizontes de no dación que rodean todo lo analítico obligará a preguntar a Fink si es posible analizarlos con los instrumentos puestos a punto en la fenomenología analítica. La superación de la fenomenología de Husserl por Fink vendrá precisamente de la mano de la fenomenología constructiva.

Con estos tres párrafos termina Fink lo que podemos llamar *aspectos sustantivos* de la teoría trascendental del método: reducir, analizar, construir. Los tres siguientes han de estar dedicados a aspectos ya de *carácter epistemológico*, a la actividad del sujeto fenomenológico en cuanto sujeto teórico, lo que será el punto de partida para la ideación y la predicación. En esta parte aflorarán algunas exigencias metodológicas que darán pleno contenido a la confesión de ingenuidad que Husserl hacía en relación a la primera fase de la fenomenología. Porque la fenomenología pretende ser ciencia, ante todo hay que verificar su sentido en cuanto teoría: dado que en la actitud natural la palabra teoría tiene un sentido muy preciso ¿vale ese sentido también para la fenomenología? En la noción ordinaria de teoría se supone que el científico que comienza en cuanto científico dispone de una *serie de hábitos* de la vida preteórica, por ejemplo los hábitos racionales, los hábitos argumentativos, ciertas intuiciones categoriales, sin los cuales no podría hacer teoría. Este conjunto de hábitos, bien que depurados y afinados, constituyen la base de la teoría; en ella por supuesto nos dirigimos a seres del mundo. No ocurre eso con la teoría en sentido trascendental, en la experiencia teórica trascendental: *no hay una experiencia preteórica trascendental*, «en la que se hubieran podido constituir los hábitos que posibilitaran una teoría trascendental» (o.c., pp. 76 y ss.). Al revés, el espectador trascendental se encuentra con una capacidad teórica —la humana— ya dada; y con esto inicia Fink la consideración de uno de los temas más llamativos de la *VI Meditación*, en el que más dificultades encontrará Husserl.

En efecto, si hemos practicado una reducción de la humanidad del ser humano, porque ser humano es ser en el mundo ¿no debemos reducir también sus atributos, p.e. las posibilidades de este ser humano o sus hábitos, su capacidad teórica, en definitiva ¿todo?? ¿hasta dónde alcanza la reducción? Si somos coherentes, deberemos decir que la puesta entre paréntesis abarca también «a la disposición a teorizar que se logra en procesos mundanos de desarrollo, e.d. a la razón que surge mundanamente, a la lógica, a los conceptos y al lenguaje» (o.c., p. 77). Si el yo fenomenologizante es otro que el yo trascendental directo, ¿cómo afecta esto a los hábitos del yo trascendental directo? ¿qué hábitos tiene entonces el yo trascendental en cuanto espectador desinteresado? y si ha perdido los hábitos racionales, ¿cómo puede entonces hacer teoría? Un problema fun-

damental de la teoría trascendental del método es mostrar los cambios que esos hábitos deben sufrir al pasar de un nivel al otro.

La dificultad del paso se comprende fácilmente si consideramos la relación de la teoría a su objeto. La teoría es un modo de conocimiento y éste es un modo de ser: «el conocer está según su sentido más íntimo siempre referido al ente...». En la esfera trascendental conocer es constituir y constituir es constituir el ente. Mas entonces, ¿cómo concebir la actividad teórica del espectador desinteresado cuyo tema teórico no es un ente sino la constitución del ente, el proceso del ente? Por eso no podemos decir que en cuanto teoría se dirija a un ente, por lo menos su tema no «es» en el mismo sentido en que son las cosas constituidas, por lo que es imprescindible practicar una reducción de la idea de ser (o.c., pp. 80, 82, 84)¹⁰. El ser trascendental no es un concepto opuesto al ser natural o mundano; por eso si ser en sentido estricto es ser en el mundo, para Fink el rasgo ontológico de lo trascendental es el *me-on*¹¹, como nos dirá en el prólogo que hemos comentado. Y, sin embargo, debemos poner la subjetividad trascendental como si fuera un ser, si bien debemos también interpretar esta idea *analógicamente*, con esto empieza una faceta de la *VI Meditación* que ya resultará decisiva hasta el final.

La peculiaridad de la teoría fenomenológica se extiende a sus diversos momentos, p.e. al momento de su logificación, que constituye el método eidético en la fenomenología, y en general a la predicación. Fink opone la *Eidética* como teoría del apriori mundano a la eidética respecto al ser trascendental. Una teoría trascendental del método se las tiene que ver con esta segunda y debe preguntar cómo produce un sujeto fenomenologizante sus «ideas» a partir de la vida trascendental directa, pues esa producción es básica a la hora de constituir la fenomenología como ciencia; en realidad al espectador trascendental no le interesa la vida trascendental en su sentido fáctico, sino ante todo «en sus posibilidades esenciales» (o.c., p. 88). Mas mientras la eidética natural es tal respecto a seres del mundo, la trascendental debe serlo respecto a algo que es un *Vorsein*, un pre-ser. Sin embargo, aclara Fink, tampoco podemos llevar la diferencia tan lejos que no podamos siquiera hablar. Es necesario mantener, lo que será ya tónica de todo lo que queda de la *VI Meditación*, la «diferencia y la semejanza analógica» entre las dos esferas¹², entre las dos eidéticas, pues mientras el eidos natural siempre es una toma de consideración de algo dado de un modo no temático, el eidos referido al ser trascendental no tiene ese carácter, pues *no es apriori* (o.c., p. 92). Por eso, la productividad de la ideación teórica trascendental es otra y está fundamentalmente en relación con una ontificación de las posibilidades puras del pre-ente, e.d. con la «posición de algo que tiene la naturaleza de pre-ser, como siendo (trascendentalmente siendo)» (o.c., pp. 92 y ss.).

10. La nota 241 de HUSSERL muestra hasta qué punto estaba en desacuerdo con esta postura.

11. En el reciente coloquio sobre Fink R. Bruzina fundamentó en este rasgo meóntico el matiz pedagógico de la filosofía de Fink. En mi opinión esta interpretación meóntica es decisiva para una correcta interpretación del ser humano. Yo lo he interpretado como el rasgo de la indeterminación que anida en toda realidad humana que nunca está clausurada, siempre mantiene una apertura, siempre tiene un *me-on* en sí. Cfr. mi *El sentido de la filosofía del hombre*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 76-89.

12. Hasta qué punto Husserl encontraba exagerada la acentuación de la diferencia se ve en el *ja* con que ratifica en la nota 272 la frase de Fink de que debemos guardarnos de excedernos en la acentuación de la diferencia radical hasta el punto de que el problema se nos fuera de la mano (cfr. FINK, o.c., p. 90).

V

Con esta ontificación camina Fink hacia el problema fundamental que va a plantear en la *VI Meditación* y que está encerrado en los párrafos 10 y 11, que ocupan casi la mitad de toda la *Meditación*. Personalmente veo en este problema la raíz del *giro antropológico* de Fink y que a mí me atrae especialmente en su filosofía¹³. El problema arranca de la predicación que el espectador trascendental debe llevar a cabo para que la fenomenología pueda ser ciencia. El problema es pues el del *lenguaje del sujeto trascendental reflejo*. Hasta cierto punto nos ha salido ya este problema en la idea de teoría y en la idea de ser. En el primer caso veíamos que la reducción exigía transformar los hábitos naturales que están a la base de la teoría; en el segundo, que era necesario reducir la idea de ser: ahora bien, ¿qué ocurre en realidad con el lenguaje, con la predicación? El problema de la predicación en la investigación fenomenológica radica en que no existe un lenguaje trascendental y que, por tanto, la predicación como el *modo de exteriorización* parece implicar «la necesidad de un cierto salir del fenomenologizar fuera de la actitud trascendental» (o.c., p. 94). Para plantear el problema empieza Fink desde el principio. El yo trascendental no pierde el lenguaje por la reducción, pero no por ello su lenguaje es un lenguaje trascendental, ya que por el contrario es un lenguaje totalmente dirigido a lo que es; es un hábito del yo trascendental pero para decir lo que es; a pesar de ello el espectador fenomenólogo sólo puede expresarse en ese lenguaje, a pesar de que tenga que cambiar su sentido, pues sus conceptos son *Seinsbegriffe*, conceptos referidos al ser y no *Vorseinsbegriffe*, conceptos referidos al pre-ser. Al no poder expresar sus ideas en otro lenguaje, tiene que salir de la actitud trascendental (p. 96), con lo que la fenomenología se *exterioriza, se convierte en un fenómeno en el mundo*. Justamente esta noción de *fenómeno*, de *Erscheinung*, lograda por Fink desde la necesidad de la predicación, es la noción más importante de la *VI Meditación*. «Provisionalmente bajo fenómeno entendemos la forma de exteriorización, en la que la forma interna trascendental del fenomenologizar encuentra su conservación y objetificación» (ib.).

Las características de este fenómeno han de ser expuestas desde su función predicativa o significativa. Las formas de las palabras no cambian, sólo pueden cambiar en el modo del significar (ib.), pues ya no mantienen su sentido, sino que se convierten en noticia o indicio (*Anzeige*) de un sentido trascendental, no de un modo estático sino de un modo lleno de tensiones, pues por un lado se indica en el modo de la analogía un sentido trascendental y a la vez éste «protesta» (o.c., p. 97) contra el modo en que es expresado, porque las palabras del lenguaje natural que tienen significados ónticos no pueden analogizar en absoluto «significados no ónticos». Por eso más bien se trata de una analogía de la analogía dentro del lenguaje natural, de una «analogía trascendental» (o.c., p. 100), que por otro lado implica que todas esas frases sólo son comprendidas si se reproduce «la situación de donación de sentido de la frase trascendental, e.d. si ese sentido es verificado en la intuición fenomenológica» (p. 101). Lo que implica una consecuencia importante: la fenomenología trascendental no puede ser entendida en una mera lectura de investigaciones fenomenológicas, sino sólo «en la repetición de la ejecución de las investigaciones mismas» (o.c., p. 101). Todo esto significa que así como es necesaria una reducción de la idea de ser, porque el ser trascendental es en relación al

13. Esta tesis es la que expuse en el *Fink-Coloquium*, al que ya he aludido unas páginas antes. Cfr. JAVIER SAN MARTÍN, «Phänomenologie und Anthropologie: Betrachtungen in Anschluss an die VI. Cartesianische Meditation Eugen Finks», en *Grundfragen der phänomenologische Methode und Wissenschaft*, Herausgegeben vom Eugen-Fink-Archiv Freiburg, 1990, pp. 121-133.

ser mundano un no-ser, en el sentido de la existencia mundana porque es un pre-ser, igualmente es imprescindible *una reducción del lenguaje*, al ser asumido el mismo lenguaje del yo trascendental directo apto para expresar los *resultados* de su actividad constitutiva, por el yo fenomenológico para expresar la *actividad constituyente* del yo trascendental. Parece obvio pensar, por otro lado, que no todo lenguaje natural ha de ser igualmente apto para expresar esa actividad. Entre ambas funciones ha de haber ciertas relaciones de afinidad (o.c., p. 105); p.e. los conceptos sustancialistas serán inadecuados, mientras que la comprensión procesual del ser será más apropiada, si bien siempre hay una divergencia insuperable y que ni siquiera es deseable que lo sea (o.c., p. 107), porque es un contrasentido la idea de un lenguaje trascendental que no exigiera la mediación de un lenguaje natural, si bien reconoce Fink la dificultad de la prueba de esta importante y decisiva tesis, que es la que nos va a llevar a la teoría de la *mundanización indirecta, impropia o secundaria*, que a su vez constituye el núcleo de sentido de la noción de *fenómeno*, que nos ha salido antes. Pero a ella llega Fink mediante la exposición de un tema sumamente sugestivo y que está también en íntima conexión con lo que hemos dicho en la nota 11.

En efecto, la problemática anterior supone que el yo fenomenologizante quiere o necesita expresar sus intuiciones, pero ¿para quién? En principio él empieza sólo, pues es él el que practica la reducción. Mas aún, «en la experiencia fenomenológica teórica no se da en cuanto tal ningún fundamento ni impulso coactivo (*Zwang*) para la exteriorización predicativa, y, sin embargo, es ésta en un sentido determinado trascendentalmente necesaria, pues la vida trascendental implica la tendencia universal a constituir el ente en el contexto del mundo; toda constitución termina en el mundo como el conjunto de todos los productos constituidos finales» (o.c., p. 108). Esto es la *mundanización primera, auténtica o propia*, a la que está sometido también el yo trascendental, que por ella aparece como hombre. Ahora bien, el sujeto fenomenologizante consiste justamente en quebrar mediante la epojé esa tendencia, instalándose en un nivel previo a la mundanización; mas en ese momento perdería la sociedad; en definitiva es él solo el que hace la epojé y la reducción, por la que se arranca a toda sociedad, situándose en «la tremenda soledad de la existencia trascendental del ego» (o.c., p. 109). Pero en esa soledad comprende *el carácter social del yo trascendental*. Mas sólo puede comunicarse con los otros yos trascendentales con quienes está en comunidad el yo trascendental directo, en y por la mediación de la actitud natural; e.d. el yo que fenomenologiza o la vida trascendental consciente de sí misma, sólo puede hacer llegar su «para sí» a los otros si vuelve a la actitud natural, e.d. si se exterioriza y «aparece» en el mundo por medio de la expresión, por tanto, si se mundaniza. Esta es la mundanización que llama Fink *secundaria o impropia*, que si no es consustancial a la vida trascendental, como la que da lugar a la primera, tampoco le es ajena, pues surge, dice Fink adoptando ya la tendencia hegeliana hacia un idealismo absoluto de carácter metafísico, «de la tendencia comunicativa de todo filosofar, cuya fuente profunda surge de la unidad metafísica de toda vida trascendental». Ahí radican «los impulsos pedagógicos trascendentales» que llevan al yo reflejo a expresar la fenomenología haciéndole «aparecer» en el mundo. Lo que subyace pues a la conversión de la fenomenología en un «fenómeno en el mundo» es «una tendencia a un devenir para-sí universal de la vida trascendental general» (o.c., p. 110).

VI

El 21 de octubre de 1932 entregaba Fink a Husserl los dos últimos párrafos de su trabajo. De ellos el 11 ocupa exactamente un tercio de toda la Meditación y está dedica-

do al fenomenologizar como «hacer ciencia», como *verwissenschaftlichen*; en él se recogen los logros del párrafo anterior tratando de profundizar en la situación de la fenomenología como «fenómeno». Propiamente hablando con lo dicho en los párrafos anteriores la idea de la teoría trascendental del método ha llegado a su término (o.c., p. 110). Ahora hace falta repasar toda la problemática anterior desde el nuevo nivel logrado, para profundizar en algunos de los problemas decisivos; entre ellos destacan el de la relación del yo trascendental directo y el reflejo y la exposición de lo que Fink llama siguiendo a Kant *el canon de la razón* que es necesario para poder pensar el «fenómeno» de la fenomenología como trascendental, canon que sólo es concebible en una *situación dialéctica*, lo que también se puede deducir de lo que acabamos de decir de las tendencias opuestas con que debe ser abordada la predicación fenomenológica.

La interpretación del carácter científico de la fenomenología se hace partiendo del sentido mismo de ciencia, a la que hay que preguntar por el sujeto, por su posibilidad y por su carácter objetivo en el mundo, que se da en las estructuras de comunicación de individuos finitos, en quienes se diseña un horizonte de infinitud. Los presupuestos entonces para determinar el carácter científico de la fenomenología ya como «fenómeno» se refieren, por tanto, a quién fenomenologiza, de quién es posibilidad y cuáles son sus estructuras de comunicación. Todo esto, sin embargo, debe ser clarificado desde los logros de los párrafos anteriores, e.d. partiendo del sentido de la instauración del yo trascendental fenomenológico como una deshumanización y de su re-humanización en la «mundanización secundaria». Pero aun teniendo en cuenta ese camino de *ida y vuelta*, en el que sabemos que «todas las acciones humanas en su fundamento son acciones y actividades trascendentales» (o.c., p. 121), de hecho son acciones del ser humano, con lo que iniciamos un difícilísimo *vía crucis* del conocimiento fenomenológico trascendental, que consiste en que la «interpretación del ser humano como una figura constituida de objetivación de la subjetividad trascendental es una *interpretación humana*, una teoría humana» (o.c., p. 122). Incluso ¿no se puede decir, e inicia Fink una crítica desde Heidegger en términos parecidos a los que salen en una conversación de D. Cairns con Husserl y Fink¹⁴, que la pretensión de la fenomenología es resultado de una soberbia y un desvarío humanos, en el sentido de que fenomenología trascendental no sería sino un desesperado intento de huir de nuestra finitud? Si así fuera, la fenomenología sería «un autoengaño sin verdad última» (o.c., p. 123). Mas la pregunta es si todo el sentido de la fenomenología se clausura con su «fenómeno en el mundo», ¿está verdaderamente ahí su sentido? ¿es verdaderamente el ser humano en el mundo el que hace la fenomenología? Puesto que ya hemos visto quién es el sujeto de la fenomenología, hay que ser tajante y decir que la fenomenología no es asequible desde una crítica existencial, pues por la práctica de la reducción se abandona el lugar mismo de esa crítica; quedarse en la aparición mundana de la fenomenología es no entenderla, pues ella es «un suceso trascendental de la vida constituyente» (o.c., p. 124). El ser humano es el sujeto del fenomenologizar, pero por eso es sólo su «sujeto aparente» (o.c., p. 126), ya que el real es el espectador trascendental, que por la mundanización secundaria aparece en el mundo. Por eso el sujeto trascendental fenomenologizante es trascendental y mundano en una unidad dialéctica. Justamente lo que distingue la mundanización primera de la segunda es que en ésta el yo *no se olvida de su origen* (o.c., p. 128). Ahí radica su carácter dialéctico, pues la verdad mundana de su apariencia debe ser *anulada, superada y conservada*. Esto define el *canon de la razón fenomenológica*, que

14. Cfr. DORIAN CAIRNS, *Conversations with Husserl and Fink*, M. Nijhoff, La Haya, 1976, conversación XIII, p. 25.

constituye a la fenomenología trascendental como ciencia. Si desde esta perspectiva la fenomenología no es una posibilidad humana *antes de la reducción*, lo es, sin embargo, *después de la reducción*, siempre que tengamos en cuenta el canon de la razón.

Muy importantes son las páginas dedicadas a exponer la problemática de la ciencia fenomenológica desde la situación comunicativa de su sujeto social; la problemática de la intersubjetividad de la ciencia fenomenológica es especialmente aguda, porque ahí el canon de la razón es más imperioso, pues el carácter científico mismo está en el carácter intersubjetivo de la objetividad, que trasciende la situación perecedera de cada persona, permitiéndole constituirse en «una permanente habitualidad de conocimiento» (o.c., p. 133). Pues bien, la primera distinción decisiva es entre la subjetividad pseudomundana procedente del proceso de mundanización y la intersubjetividad que sería el auténtico sujeto trascendental de la fenomenología. Para explicar los pasos de la constitución intersubjetiva procede Fink a un breve recorrido muy ilustrativo de los logros de la *V Meditación*. La Reducción trascendental la empieza uno, yo, estableciéndome por la reducción primordial en la soledad de mi yo trascendental; mas en el desarrollo de la reducción egológica como intersubjetiva, en la interpretación trascendental de la *Einführung*, consigue el reconocimiento trascendental del otro como co-sujeto constituyente. Ahora bien, la reducción de los otros a su existencia trascendental —esta fórmula es semejante en contenido a la empleada por Husserl en el *Nachwort*— es una operación mía, con ella no salgo de la soledad de mis conocimientos; con ello mis conocimientos serán *de jure* intersubjetivos pero *de facto*: «Los otros son trascendentalmente existentes como mónadas constitutivas, con lo que el yo está en una comunidad de constitución, pero no en una comunidad de un autoconocimiento trascendental» (o.c., p. 135; también, pp. 138 y 140), que sería la auténtica intersubjetividad trascendental (o.c., p. 136). Esta está pues referida a la práctica de la reducción.

Ahora bien, ¿cómo comprender esta intersubjetividad trascendental, sus relaciones, su carácter comunitario? No podemos hacerlo ciertamente desde las estructuras de la sociedad mundana; y ahora reconoce Fink como un problema abierto el decidir si la comunidad trascendental se constituye de «individuos», si es un proceso plural de conocimiento o si es *una* tendencia trascendental sólo que articulada de un modo monádico-plural; y Fink no deja lugar a dudas de su tesis que el suceso de hacerse-para-sí de la subjetividad se juega en una profundidad que está antes de toda individuación monádica. A la palabra «individuo» Husserl anota que se trata del «sentido sacado del mundo» (nota 443). Fink, lo sabemos por su prólogo, va mucho más allá; la reducción exigida de la individualidad la orienta no sólo en la superación del sentido mundano de individuación, sino en general del sentido mismo de individuación, con lo que se adentra en una interpretación metafísica del sujeto fenomenológico, que en todo caso caería en el terreno de la fenomenología constructiva.

Por fin aborda Fink el tema de la historicidad de la fenomenología. La mundanización impropia de la fenomenología significa «su inclusión en la historia del espíritu mundano»; pero por la reducción ya sabemos que ésta es resultado de una «donación de sentido intermonádico trascendental» (o.c., p. 141), desde donde «los sucesos mundanos del tiempo... son interpretados trascendentalmente», sólo de ese modo se logra «un sentido trascendentalmente mostrable del destino del espíritu» (o.c., p. 142), con lo que la reducción se convierte en correcta fundamentación de una «Filosofía de la Historia» (ib.), al salirnos de la historia constituida para entrar en la historia concreta trascendental de la constitución del mundo. Esta anotación de Fink es muy importante como modelo de fundamentación de las ciencias humanas, ya que en cuanto permanezcan en la actitud natural que es su terreno, no pueden llegar al fondo del tema del que deberían tratar y que no es otro sino el sentido trascendental que late en la historia

humana. Ahora bien, esa salida de la actitud natural vuelve a la actitud natural, si bien también aquí hay que aplicar el canon de la razón; no se puede interpretar mundanamente la fenomenología como un hecho histórico mundano, pues con la fenomenología cambia la propia historia, con ella surge un nuevo estadio de la historia (o.c., p. 144): «El Eon del ser-fuera de sí de la subjetividad trascendental se ha terminado».

La vuelta a la actitud natural pertenece a la fenomenología, en cuanto ciencia, como uno de sus momentos estructurales, como un momento «integral» suyo, aunque también es necesario mantener la distinción canónica de lo que sería verdad trascendental y verdad mundana de la fenomenología. La fenomenología como ciencia es la unidad de estas dos determinaciones antitéticas; por eso la actitud natural, en el modo del autoolvido, del «sueño trascendental», condiciona la actitud trascendental doblemente, pues es anterior a ésta, pero a la vez es su punto de referencia en la situación de exteriorización, pues en definitiva, nos dice un poco más adelante «la autoconciencia de la subjetividad trascendental no es posible por principio como un estar cabe-sí de la vida constituyente en las capas constitutivas profundas», sino que sucede en la capa trascendental de lo constituido, e.d., que tiene que estar en la actitud natural (o.c., p. 151).

Por fin termina Fink el párrafo enunciando desde estos postulados que la noción fenomenológica de ciencia no puede ser comprendida desde las categorías mundanas, ya que en definitiva con la reducción se inaugura una nueva noción de saber y de ciencia, pues al igual que la idea de ser o la de lenguaje, también la de saber ha de ser reducida, para conseguir la idea de ciencia fenomenológica como saber absoluto, donde la palabra absoluto también debe ser reducida y entendida desde la teoría misma del lenguaje expuesta, oponiendo a la idea mundana-ontológica de absoluto la trascendental, pues mientras aquella pone al mundo como lo absoluto y a las sustancias del mundo como lo relativo, la idea de absoluto se refiere ahora a la vida trascendental en la que el mundo es el conjunto de todos los resultados de los procesos constituyentes. Lo *absoluto es la constitución del mundo*, en la que la subjetividad es el polo de dónde y el mundo es el polo adónde; por eso es Absoluto; fuera de esa *Weltkonstitution* no hay nada posible. Mas este absoluto lo es antes de la reducción. Después de la reducción, lo trascendental se ha ampliado con su propio saberse y ahora lo absoluto, e.d. lo absoluto ya fenomenológico, es la constitución del mundo y el fenomenologizar (o.c., p. 157). Absoluto y trascendental coinciden, si bien éste es un concepto-contrario (lo trascendente), por tanto, determinado desde la actitud natural, mientras que el de absoluto sería un concepto en sí mismo, un *Inbegriff*.

Con esto señala Fink el verdadero sentido de la fenomenología en toda su radicalidad al insistir en la tremenda revolución en el pensamiento que su ejercicio supone, lo que representaría el verdadero giro copernicano, al pensar que el mundo es sólo un polo de lo absoluto. ¿Es la intersubjetividad monádica el otro polo? Esta pregunta no es otra que la pregunta por el desarrollo y presentación de la idea de lo absoluto y quizás se vea entonces que la comunidad de las mónadas «es ella misma aún una capa constituida», con lo que está en cuestión «si la individuación trascendental de las mónadas plurales es una determinación última y reductivamente insuperable de la vida constituyente», que quizás no pueda ser pensada sino bajo la idea de lo uno, de modo que la pluralidad no sea sino «articulaciones que se dan en él» (o.c., p. 160).

Con esto pasa Fink a determinar la ciencia absoluta en cuanto al objeto, que es lo absoluto; mas con el saber de lo absoluto se da en lo absoluto un cambio, pues pasa del ser en sí al ser para sí, con lo que en lo absoluto se dan dos tendencias, una la que se daba ya antes de la reducción, otra la de después, la tendencia a su autocomprensión, que se opone a la primera, a la tendencia al ser que domina antes de la reducción. Ambas tendencias constituyen lo absoluto; e.d. la teoría trascendental del método per-

tenece esencialmente a la fenomenología. Mas en ella la pregunta es de nuevo si su yo no es sino resultado de una nueva ingenuidad, porque tal vez hay que preguntarse, y lo deja Fink, una vez más, como problema, si la última dimensión del fenomenologizar no está en la vuelta a una profundidad más originaria de la vida absoluta que trascienda la individuación. En segundo lugar en cuanto al sujeto, que es el absoluto mismo, que es el sujeto trascendental y el hombre. En tercer lugar, en cuanto al modo de conocimiento, también el conocimiento fenomenológico tiene que ser absoluto: pero con ello no se quiere decir un grado de conocimiento, pues la idea de evidencia debe ser también reducida; de lo que se trata es de la temática, pues el objeto que se conoce no es relativo, sino absoluto: el objeto para el conocimiento fenomenológico no se da de un modo exterior mundano; no es relativo; para lo absoluto no hay mundo externo y por eso no hay algo separado de él. El modo de conocimiento de lo absoluto no puede ser entendido con las ideas de un conocimiento finito. En definitiva, en la idea de saber absoluto coinciden las diversas determinaciones del fenomenologizar que estudia la teoría trascendental del método, cuya oposición, por otro lado, a la teoría trascendental de los elementos desaparece justo en la última síntesis del saber absoluto (cfr. o.c., p. 169).

Un párrafo último añade Fink sobre el sentido mismo del idealismo trascendental. Pero esto para Fink no es casi sino un rótulo de discursión con los representantes de otros filosofemas, en el sentido de que el fenomenólogo en la situación mundana quiere expresar que se siente heredero de la gran tradición idealista, asumiendo los grandes motivos de esa tradición, si bien es también aquí imprescindible mantener la idea trascendental de idealismo frente a su idea mundana. Es curioso en todo caso que de los cuatro idealismos que cita (Platón, Kant, Fichte y Hegel) sólo se confronta con el kantiano, el gnoseológico, cuyo sentido según Fink se determinaría en su oposición al realismo. Realismo e idealismo parten de la actitud vital ordinaria del ser humano que no es ni lo uno ni lo otro. A partir de ella el idealista dice que en la relación del hombre a las cosas, éstas sólo tienen el sentido de correlatos de vivencias subjetivas; el realista concederá que el ser se da en vivencias subjetivas, pero aparte de eso ese ser no depende ónticamente de nosotros. Ambos parten pues de la misma base, de la correlación intramundana objeto-sujeto, pero ambos permanecen en la ingenuidad de la actitud natural, a diferencia del idealismo fenomenológico que supera radicalmente esa actitud por la reducción; por ello no se puede decir que consista en la absolutización de la conciencia ni en la afirmación del primado ontológico del sujeto. El pensamiento fundamental del idealismo fenomenológico es que el ser es constituido en los procesos de la subjetividad trascendental, y, por tanto, en él el ser se interpreta desde el pre-ser de la constitución, por eso es más bien un idealismo constitutivo.