

EL ANALISIS INTENCIONAL Y EL PROBLEMA DEL PENSAMIENTO ESPECULATIVO

Por Eugen Fink (Freiburg i. Br.)

(Trad. de Rafael Gutiérrez Girardot).

El tema de mis breves sugerencias es: "El análisis intencional y el problema del pensamiento especulativo". En la combinación de estos términos debe aparecer el problema de la legitimidad y los límites de la fenomenología. Pero no a modo de declaración subjetiva. El "movimiento fenomenológico" pertenece a la historia pública. Tuvo su época. Los pensadores que una vez formaron un grupo, una "escuela" montada sobre iguales convicciones fundamentales, han muerto o ganan su propio camino. Empero, este destino exterior no alude a la verdad interna del pensamiento. Si la fenomenología es filosofía en sentido esencial, poco importa que, para la opinión pública, ella pertenezca a un pasado superado. Todas las formas del espíritu pensante son transitorias, pero el "logos" mismo es el fuego siempre viviente, el $\pi\tilde{\nu}\rho \alpha\epsilon\tilde{\iota} \zeta\tilde{\omega}\nu$ de Heráclito.

En su larga, enriquecida vida por el pensamiento, fue Husserl siempre consciente de la fragilidad de los teoremas humanos, estuvo siempre dispuesto a modificar, a abandonar lo que esforzadamente había ganado. Nosotros honramos su memoria si tomamos su obra en serio, no conservándola piadosamente, ni aspirando a "concluirla", sino dialogando con ella. Con el problema de la relación del análisis intencional con el pensamiento especulativo, se alude, por ejemplo, a un peculiar motivo

de tal diálogo, sin que, empero, se esclarezcan por igual todas sus dimensiones.

A primera vista se ve como si con ello se planteara en primer término un problema metodológico. El "movimiento fenomenológico", se dice, es desde su comienzo "anti-especulativo". Su pathos está codeterminado por una renuncia apasionada, en toda su brutalidad, de la interpretación especulativa del mundo. El va a mostrar, desprevenidamente y sin construcciones sistemáticas, las cosas mismas, qué y cómo son llana e íntegramente. Quiere dar a las "cosas mismas" la primera y la última palabra. Quiere preservarlas del complejo encubridor de las interpretaciones precipitadas, y así posibilitar el encuentro en que el hombre, con una humilde, profunda confianza, llegue a las cosas propiamente tales; confianza que le libera y por la cual experimenta la liberación de la cárcel que él mismo se ha dispuesto — y que orgullosamente llama, si es un "filósofo", su "sistema". La fenomenología de primera hora vivió en este talante (*Stimmung*) anti-especulativo. Aquí no deberá discutirse ahora en qué medida la fenomenología se asió al entonces espíritu de la época, en qué medida fue codeterminada por el positivismo y sus afecciones anti-metafísicas; pero lo esencial es que ella se sabía en oposición a la tradición filosófica, pues ésta tenía el cuño de una metafísica especulativa. El modo fenomenológico de pensar y la especulación parecen así irreconciliables. Sin embargo, se presenta ahora la cuestión de si es necesaria la diferenciación metódica entre "analítica" y "pensamiento especulativo", o si puede ser eliminada — de si la fenomenología debe negar esencialmente lo especulativo. Tal vez se plantea con ello el problema de una delimitación del método fenomenológico de tal manera que con la intelección de sus límites se aclare, en primer término, el campo válido de sus legítimas y fecundas investigaciones. Y además, está la cuestión de si de hecho en el camino de formación de la filosofía fenomenológica, la proclamada abstención de toda especulación es mantenida internamente, o si, en Husserl, por ejemplo, el pensamiento especulativo no entra en forma velada, así como en la doctrina de la "reducción fenomenológica" o del "idealismo trascendental". Y queda por preguntar si se da ya un análisis fenomenológico del pensamiento especulativo — o si, en general,

puede darse un tal análisis. ¿Es, en última instancia, la diferencia entre análisis intencional y pensamiento especulativo, algo más que una diferencia de procedimiento, algo más que una diferencia metódica? De la respuesta a estas cuestiones depende cómo determinar la posición histórica de la fenomenología, y ver cómo sus problemas se mantienen junto a las grandes cuestiones de la filosofía clásica, junto a la dialéctica de Platón, a la hermenéutica de Aristóteles, a la “problemática trascendental” de Kant, al pensamiento especulativo de Hegel. La entrada de la fenomenología a comienzos de siglo fue acompañada de un impulso que provenía de una pretensión olvidada. La fenomenología se comprendía a sí misma como un radical recomenzar. Ciertamente, comenzaba en una “época vacía” para la filosofía. Los epígonos de un kantismo, que había hundido a la ciencia positiva en mera metodología, dominaba la vida pública académica, al menos en Alemania. Nietzsche no era aún reconocido como pensador metafísico. En general, la metafísica no ocupaba ningún lugar desde el “colapso del idealismo alemán”. La fenomenología comenzó no como la restauración de la metafísica — pero tampoco cultivó aquellas formas de pensamiento como la filosofía de la naturaleza o la filosofía de la historia que presuponen las investigaciones positivas. La fenomenología no quiere ser ni metafísica ni explicativa teoría de la ciencia — pero quiere ser filosofía como ciencia rigurosa, es decir, quiere llevar a cabo en un propio, genuino ámbito, la rigurosa legitimación y fundamentación, la verificación intersubjetivamente controlable, aquello que puso en marcha en otro terreno el estilo de la ciencia positiva. La fenomenología se ocupa, con ello, en la crítica implícita contra la metafísica tradicional. Esto le acarrea, en el conjunto de su estilo, una mezcla de intelecciones geniales, de oscuras profundidades, de osadas afirmaciones que carecen de rigurosa explicación. Por otra parte, la fenomenología se separa esencialmente de la ciencia positiva, lo cual pone su tema en una dimensión mucho más originaria. Todas las ciencias presuponen el “mundo de la vida”, en él se originan, pero lo rebasan prontamente. Lo que es así presupuesto de todas las ciencias, pero que se ha olvidado, es la dimensión en la que se ha colocado la fenomenología. Esta quiere superar la metafísica tradicional mediante el “rigor cientí-

fico”, y las ciencias positivas dadas mediante la originariedad. Empero, en la fe apasionada de la fenomenología en la posibilidad de un recomenzar radical, no está sólo una crítica de la tradición metafísica, ni tampoco de la actitud nebulosa de las ciencias, sino en sentido esencialísimo, la recusación de la historia. La fenomenología cree poder arrojar el peso de los siglos y comenzar **ab ovo**. Y así aspira a ganar una nueva, originaria e inmediata relación con las “cosas mismas”. La cosa misma es el santo y seña de su revolución. La “cosa misma” es interpretada como lo dado, lo inmediato, lo intuído. Es decir, la cosa misma es tomada en su mostrarse, en su directo yacer ahí (Darliegen) en su concreción sensible. La cosa sensible, percibida actualmente, es el prototipo metodológico de aquello que vale como “cosa misma”. Lo cual no significa que sólo las cosas sensibles o que sólo lo dado actualmente sea el tema de la investigación fenomenológica; también las relaciones de cosas, los números, las formas lógicas, son “cosas mismas”; ellos tienen su propio, genuino modo de darse como “datos originarios”. La circunstancia, que Husserl reconoce, de una pluralidad de modos de datos originarios tantos a saber como hay regiones de cosas mismas, no concluye en que, en sentido metodológico fundamental, la cosa sensible inmediatamente presente, intuitivamente dada, se consigne como modelo, tal como la mismidad de la cosa misma fue pensada por la fenomenología de primera hora. Los momentos esenciales posteriores del planteamiento fenomenológico fundamental son: 1) Que la “cosa misma” debe ser conquistada de nuevo mediante la liquidación de las encubridoras cargas de sentido de la teoría científica; la cosa originariamente dada no es la cosa que está determinada por una métrica exacta en una estructura espacio-temporal idealizada — no es la cosa que consiste, por ejemplo, en ondas y en paquetes de energía, sino que es la cosa coloreada, bruta, dura, en sí misma. 2) La cosa misma es supuesta de tal manera que es determinable predicativamente, relacionable e interpretable mediante formas lógico-sintácticas del lenguaje, pese a que no necesita del lenguaje en su mismidad autárquica. Con otras palabras, el lenguaje es entendido como una capacidad que viene al hombre para articular con sentido las cosas, en sí mismas independientes del lenguaje. El lenguaje nada

tiene que ver con el sér de las cosas, se dice. La predicación se toma como una operación lógica en la cosa pre-lógica en sí misma. Por lo tanto, la fenomenología está llena desde sus comienzos de una desconfianza precavida de las seducciones yacentes en las palabras, conceptos y recodos del lenguaje; la fenomenología quiere despojar a las cosas del vestido habitual del lenguaje; ponerlas ante la vista "lógicamente nudas". Su desiderata es un lenguaje cauteloso, que conozca su propia naturaleza — que no violente las cosas y que tenga capacidad para diferenciar las "cosas mismas" de la forma predicativa.

Por este impulso están codeterminadas las "Investigaciones Lógicas" de Husserl; sus análisis fundamentales de la palabra, de la frase, de la significación, de la estructura lógico-sintáctica, apuntan, en suma, a la búsqueda "relación verdadera" entre la cosa y la expresión lingüística. La esfeca lógica toda, se tiene como fundada principalmente en la esfera prelógica. 3) Con ello se une, sobre todo, a la más rigurosa interpretación fenomenológica del concepto. Los conceptos, se dice, valen como "formas ideales", tienen el modo de ser de la "idealidad". Pero este título queda tan ampliamente concebido, que abarca en conjunto el "sentido", que es entendido en un comprender, y la "esencialidad". En tanto las categorías y los conceptos son formados y desarrollados mediante complejas operaciones lógicas, en tanto son formaciones de una espontaneidad activa del hombre, son ellos fundamentalmente mediatos y fundados en datos prelógicos. Por otra parte, reconoce el mismo Husserl una intuición de lo lógico, es a saber, allí donde se trata de esencialidades formales o materiales. La intuición, sea el dato mismo de lo individual o el objeto general, tiene en Husserl una preeminencia incondicionada.

Las características generales expuestas del estilo general del método fenomenológico, imponen graves problemas. ¿Tiene, en general, el hombre que filosofa la posibilidad de desprenderse arbitrariamente de la marcha de la historia de la filosofía, de comenzar real y radicalmente **ab ovo**? Retorna él de nuevo a un proto-estado, si "pone entre paréntesis" ("einklammert") la labor del pensamiento de siglos, si no hace uso de él, si se entrega solamente a su propio ver y pensar? Consiste, en fin, la revolución metodológica de la fenomenología en una "ingenuidad"

ahistórica? Para todos estos problemas sólo se puede hallar una respuesta si se toman los dos milenios y medio de la interpretación occidental del sér como algo más que una mera cadena de fallidos intentos humanos de aclararlo — si toman como una historia del sér mismo. Tal vez el planteamiento fundamental del método fenomenológico esté de acuerdo con un modo oculto de la esencia de la metafísica moderna, justamente porque ésta se realiza como método.

El “método” es el camino reflexivo y proyectivo de la marcha del hombre hacia el ente. El ente está sujeto a la talla humana, es pensado de acuerdo a la medida de la comprensibilidad humana. Ciertamente, podemos reconocer sólo aquello que está bajo las condiciones de nuestra capacidad cognoscitiva, pero es temeridad decir que sólo “es” aquello que nos es cognoscible. Allí donde el método tiene preeminencia incondicionada —taxativa o tácitamente— se tiene al hombre como la medida de todas las cosas. También un método que sólo a las cosas mismas quiera dar la palabra, y que se imagine alejarse enormemente de una temeraria dominación del hombre, puede consistir, en cuanto opere como método, en una oculta posición metafísica fundamental, cual la que pone el sujeto absoluto. Y queda, ulteriormente, como una pregunta abierta, si aquello a donde el método fenomenológico quiere llegar: el ente preconceptual, preteorético y pre-predicativo, existe. Seguramente, las características que nos suministran las cosas, desde nuestros conocimientos científicos son, también, deducidas de ellas. Podemos suprimir de la superficie de la tierra en que nos movemos la forma esférica de los planetas, pero nunca podemos eliminar la estructura categorial de las cosas. Los conceptos ontológicos se incardinan en “las cosas mismas”. En la estructura de la cosa está presente toda la labor ontológica de la historia de la filosofía occidental. En la más pequeña piedra del campo, en la huidiza nube del firmamento, en el grillo entre la hierba, por doquier habitan los pensamientos de Platón y de Aristóteles, de Leibniz y de Hegel, son la estructura, el breviario ontológico, lo que mide todo ente, lo que es. La cosa se deja desnudar, despojar de muchos modos diferentes de caracteres teoréticos y prácticos, sin dejar de ser un ente. Aquello que pensamos **sobre** una cosa no tiene importan-

cia; pero lo que pensamos **como** cosa es la constitución misma, es su "naturaleza". La cosa misma es, pues, esencialmente determinada por conceptos que no pueden ser nunca "deducidos". No hay ninguna cosa preconceptual si entendemos el concepto rigurosamente en sentido ontológico. Y tampoco hay, en verdad, un ente independiente del lenguaje. Hay ciertamente, cosas innumerables que no soportan jamás un discurso humano. Pero en tanto en cuanto participan en el "ser" caen bajo la esfera de potencia del lenguaje, cual es la potencia del sér. Una breve reflexión indica ya que el **leit motiv** del método fenomenológico —las cosas mismas preconceptuales y protolingüísticas— se funda en presupuestos difusos, oscuros, — que aquí se aprecian en modo oculto de decisiones, las cuales es menester examinar abiertamente desde el pensamiento especulativo. Lo cual se aclarará de manera especial, si aprehendemos el viraje visible que se operó en Husserl. Se dice habitualmente que Husserl no mantuvo el planteamiento "realista" de su primera época, que cayó en la fase final de su filosofía en un idealismo subjetivista extremo. Esto es totalmente falso. La época final es sólo la consecuencia del planteamiento. Si se quiere utilizar la vaga expresión "subjetivismo" debe aplicársele por igual a la primera época; su llamado "realismo" no es menos "subjetivista" que su "idealismo" tardío. Entonces la "cosa misma", como tema del método fenomenológico, no es el ente como es en sí, sino el ente, el **objeto** que es esencialmente, es decir el ente que es para nosotros. Cómo el sér puro de un ente se relaciona con el sér —objeto de este ente— esta cuestión deberá denunciarse expresamente como un problema falsamente planteado. Pero en verdad, este problema, el más cardinal, la fenomenología de Husserl lo esquiva, pues ella retrocede más atrás del pensamiento especulativo. La fenomenología decreta simplemente que el ente es igual al "fenómeno", igual al ente que se muestra y se presenta. Una cosa en sí que se sustrae fundamentalmente del aparecer, no tiene ningún sentido, sería un inconcebible (Unbegriff) vacío. Reducido a una fórmula masiva, el argumento dice: lo que no puede mostrarse como fenómeno, no puede ser. Empero, la fenomenalidad del fenómeno no es nunca por sí misma un dato fenomenal. Es siempre, y necesariamente, un tema de determinación especulativa. Que sólo lo mostrable

“es”, que sólo lo mostrable realiza la total y válida extensión del concepto, no puede probarse mediante una mostración. El aparecer del ente no es algo que aparece a sí mismo.

La metafísica occidental piensa al ente como substancia y sujeto. Substancia es, empero, el puro encerramiento — en-sí-mismo (In-sich-selbst-Verschlossenheit). La substancia es la esencia, la *ousía*. La esencia yace en el fundamento de todo aparecer. La expresión “aparecer” tiene una plurivocidad profunda y misteriosa. Aparecer significa, en primer término, el emerger del ente, la venida a lo abierto entre el cielo y la tierra. Todo lo finito llega al a-parecer (Vorschein), se inserta en el entresijo-tiempo (Zwischen-Zeit) y el entresijo-espacio (Zwischen-Raum), y tiene allí su pasajera permanencia. Sin embargo, aparecer puede significar, además, el presentar-se del ente finito que llega al a-parecer. Toda cosa no permanece en sí, envuelta en su esencia, está en relaciones con otras cosas vecinas, por las cuales es limitada. La substancia aparece en la pluralidad de sus relaciones y referencias. Aparecer significa, ahora, el estar-en-relación (Im-Verhältnis-stehen) de unos entes con otros entes. Este presentarse es más general que el modo especial, fundado en aquel que presenta la cosa para un sujeto cognoscente. El saber funda su posibilidad ontológica en el sér general de las cosas frente a otras cosas. En la época moderna la referencia cognoscente ha venido a ser, de tal modo central, que determina preponderantemente el concepto de aparición. Esto se relaciona con la interpretación metafísica de la substancia como sujeto, es decir, con el viraje de la metafísica llevado a cabo por Descartes y Leibniz. El fenómeno se convierte en el objeto representado de un yo representante. La fenomenología de Husserl se halla, implícitamente, dentro de este viraje de la metafísica, sin cumplirlo expresamente o sin experimentarlo como problema. Su problematicidad ontológica no se discute. El ente se ha transformado en fenómeno. Por ello el fenómeno no se toma como un modo que está de vez en cuando, en referencia con otras cosas o con un yo-sujeto que representa. Más bien la decisión es ahora definitiva: el ente es el objeto, y nada más. Una prueba de esta decisión preliminar no se halla en el terreno del método fenomenológico, puesto que entiende todas y cada una de las pruebas, fundamentalmente, como mostración de un fenómeno

dado por sí mismo. Husserl ha sacado de modo radical las consecuencias de su planteamiento básico. Si la cosa misma es, principalmente, fenómeno, no tiene ninguna independencia definitiva. Ella es sólo lo que es en relación con el sujeto al que aparece. Pero tampoco tiene ésta el carácter de un ente limitado y cerrado en sí. Tampoco es sólo lo que es en la representación del objeto representado. La representación no es, fundamentalmente, una relación entre dos cosas autónomas, separables una de otra, sino que lo primario es la referencia: contiene el yo que representa y el objeto representado como sus momentos. De la cosa misma se desciende a la mirada fenomenológica de la referencia concreta. Si primeramente la "cosa" se tomaba como "dato" inmediato y preconceptual, así pues, se trata ahora en la visión fenomenológica de todo el sistema del presentarse-se en todos sus momentos objetivos y subjetivos. La referencia-sujeto-objeto, en total, con sus estructuras noético-noemíticas es ni más ni menos que el tema propio de la fenomenología. Lo que indica la genialidad de Edmund Husserl es que las consideraciones plúmbeas y vagas de la referencia-sujeto-objeto como la peculiar dimensión de la problemática filosófica, no se quedan sólo en superar un "realismo ingenuo" que busca únicamente la cosa misma, sino que descubren un modo de aclarar esta relación por medio de una investigación concreta y minuciosa. Toda representación es representación de un objeto. La conciencia es conciencia de ... Ciertamente, hay diversos modos y clases de conciencia-de ...; pero la clasificación pura de los fenómenos puros, no es tema de investigación. Husserl supera a su maestro Brentano cuyo término "intencionalidad" (que proviene de la Escolástica) tomó y aplicó como título de inensos problemas de la investigación. Todos vosotros conocéis el estilo, la extensión y la significación del trabajo de Husserl. El análisis intencional es el procedimiento de investigación filosófica propio de Husserl. No hace falta presentarlo en un círculo que conoce no sólo las publicaciones sino también los manuscritos de los Archivos. Vosotros sabéis que Husserl diferenció muchos modos fundamentales de actos intencionales: percepciones, representaciones, experiencias del extraño, imaginaciones, aprehensiones sensibles y categoriales, intuición y modos significativos, actos de receptividad y espontaneidad, etc.

Vosotros sabéis que diferenció esencialmente las intenciones dirigidas objetivamente, de aquellas en las que el yo es para sí mismo, se conoce a sí mismo; y, además, es igualmente conocida la importante diferenciación entre intencionalidad actual e intencionalidad habitual.

Pero tal vez debo insistir en algún momento del análisis intencional al cual se anuda un problema. Se podría lanzar la pregunta ¿en dónde está, en fin, esta llamada intencionalidad? ¿Es una propiedad de la vida anímica humana, es un objeto de una "percepción" interna? ¿O está más allá cabe las cosas y en ellas? Me parece una profunda intelección de Husserl el que no tomara la intencionalidad como propiedad descriptiva de las vivencias anímicas, sino precisamente la totalidad concreta de las referencias sujeto-objetivas, así como la intencionalidad, tomada rigurosamente, no fuera sobreagregada ni al interior del sujeto ni al exterior de las cosas. La cosa es, tomada como fenómeno, un momento de la intencionalidad tanto como el yo representante y judicante. O sea: la intencionalidad no es ningún "datum", no puede ser concebida sobre el modelo de un "dato" interior o exterior, pues ella constituye la dimensión más general dentro de la cual se diferencian lo "externo" de lo "interno". Puesto que la intencionalidad es la referencia misma, ella no deja poner a su cuenta una u otra parte de la referencia. O sea también, que la analítica intencional de Husserl pretende superar, por necesidad interna, una concepción que persevera en la diferenciación real de todas las cosas, y que no sólo diferencia una cosa de otra, sino igualmente, el objeto del sujeto. Pues Husserl concibe la cosa como fenómeno, y éste, a su vez, como momento estructural de la intencionalidad, es decir, como su polo objetivo, que, sin embargo, es inseparable del polo del yo experimentante, por lo cual desemboca en un proceso universal en el que la oposición de sujeto y objeto es engranada en la totalidad concreta de la "vida intencional". La cosa se desarrolla como el índice de variadas operaciones subjetivas — y como forma de estas operaciones, como resultado de sus interacciones, pertenece, en cierto modo, a estas operaciones. Lo que en la cotidianidad llamamos cosas, son para Husserl productos constitutivos. Pero los productos son inseparables de las operaciones productoras. Sólo la ceguera de pensamiento de la cotidianidad ve como si

hubiera cosas independientemente de saber si se da o no una experiencia subjetiva. Pero para los fenomenólogos las operaciones constituyentes y las formas constituídas de las operaciones se pertenecen esencialmente; se diferencian sólo como momentos relativos a una totalidad abarcante. Me parece significativo que el análisis intencional, en el curso de su desenvolvimiento metódico, se convierta en un modo de filosofía de la vida. Mientras la “analítica” se mueve en interpretaciones concretas es fecunda; pero cae en el peligro de las argumentaciones estériles cuando reflexiona sobre el sentido del sér de esta vida total. El concepto de vida de la fenomenología husserliana no está expuesto especulativamente. Esto depende de que Husserl no llegó nunca a una determinación ontológica del proceso especulativo y, por ello, de la vida intencional misma. ¿Es productiva o receptiva la constitución? ¿O ninguna de las dos cosas? En Husserl oscila el sentido de la “constitución trascendental” entre la formación del sentido y la creación. Y, por lo mismo, queda, finalmente, indeterminado el sentido del sér de la abarcante vida total. Esto no significa ningún reproche — ante la vida de trabajo de Husserl sería ridículo. No se trata de hacer la cuenta de lo que falta a la fenomenología sino de llamar la atención sobre las posibilidades de proseguir en las preguntas lanzadas por ella. La actitud antiespeculativa de la fenomenología tiene menester, tal vez, de una revisión radical. Pero el pensamiento especulativo no es necesario para comprender la esencia ontológica de la constitución intencional del ente en el proceso vital de la subjetividad — los pensamientos especulativos son inexcusables para entender la marcha seguida, de algún modo instintivamente, por Husserl en el análisis intencional. Pues no reflexiona sobre la vida fáctica fluyente de actos, ni sobre las intenciones reales actuantes; son éstas una muy alta compleja urdimbre. Husserl analiza mientras examina las formas fundamentales, los modos originarios, es decir, mientras sistematiza sobre la marcha. El recuerdo es una reflexión intencional de la percepción, la conciencia del pasado una flexión de la conciencia del ahora (Jetzt-Bewusstsein), la experiencia del extraño una flexión de la autoexperiencia etc. En el planteamiento que Husserl reclama para la intencionalidad como formas primarias (Urformen) se dan, ocultos e inconfesados, proyectos especulativos. De hecho no hay

ninguna vida anímica que transcurra, en primer término, en estructuras primarias (Urgestalten) intencionales y que después se organice en múltiples flexiones. Pero Husserl opera con este principio metódico. Su modelo fundamental es el objeto próximo, sensible, presente, inmediatamente dado. Desde esta forma primaria de intención quiere edificar las otras formas complejas. Pero ¿es en verdad la lejanía una flexión de la cercanía, el pasado y el futuro flexiones del presente, el extraño una flexión de mi yo? Puede decidirse sobre esto mediante una interpretación especulativa del tiempo y del espacio y de la nostridad (Wirheit) de la existencia humana. Empero, la grandeza viviente de Husserl está en la sutileza inigualable del análisis, en su sentido extremadamente crítico para las menudencias más delicadas, en el inmenso trabajo realizado en los miles de análisis. Husserl ha desarrollado un estilo de problematización de la intencionalidad, que es de alto vuelo: la vida está determinada más por sentidos encubiertos que por sentidos patentes. El análisis intencional se consume como una explicación de implicativos complejos de sentido (Sinnbestände). Por eso se necesita una infinita paciencia y una igualmente vigilancia infinitesimal del espíritu, es menester una aguda y sosegada mirada a la filigrana de los entramados intencionales. No se trata aquí y ahora de poner en discusión el valor y la significación del análisis intencional. No es preciso que su importancia fundamental sea demostrada por los fenomenólogos. Pero lo que está en cuestión es la relación del análisis intencional con el pensamiento especulativo. ¿Está en su derecho la fenomenología con su renuncia de la tradición metafísica? ¿Puede ella misma tomar posesión del sitio de Platón, Descartes, Hegel? ¿Hace superfluo a la metafísica el análisis intencional? Hemos intentado mostrar que en la fenomenología de Husserl, que renuncia a toda metafísica, hay también, ocultamente, elementos especulativos, así en la interpretación de la "cosa misma" como fenómeno, en el postulado de un nuevo y radical comienzo, en la tesis de la posterioridad de lo conceptual, en la fe en el método, en la indeterminación de lo que es una "constitución", en la vaguedad del concepto fenomenológico de vida, y, no en último lugar, en el procedimiento analítico mismo, justamente en la afirmación de la preeminencia de los modos originarios. Pero puesto que estos

motivos especulativos del pensamiento sólo actúan subterráneamente, puesto que no se resuelven abiertamente, por eso, pues, se toma a la analítica intencional como el método universal — y con ello, cabalmente, se le exige en demasía. El análisis no puede hacer lo que la especulación. La intencionalidad es la palabra fundamental en Husserl para la referencia-sujeto-objeto. Podría tomarse concretamente la dimensión de esta referencia; podría desarrollarse diferenciadamente, pero no es el único espacio de juego del sér. Más originario que todo ente, todo objeto y todo sujeto es el mundo. El pensamiento es por su propia esencia la apertura del hombre al mundo. Esto puede sonar a afirmación arbitraria. Tal apariencia de arbitrariedad se refuerza si pensamos en los muchos significados de “pensamiento”. Por ejemplo, reflexionamos sobre sucesos que no nos son suficientemente claros; o pensamos, cuando hacemos planes, proyectar algo; pensamos cuando formulamos frases lingüísticamente, o cuando nos ocupamos de la matemática etc. Tales pensamientos se refieren al ente, a las cosas, a las vivencias, a los números. Pero tal reflexión (Be-Denken) del ente sólo es posible en su posterioridad, puesto que ya está pre-pensado lo que una cosa es. Este pre-pensamiento es pensamiento en el sentido más esencial. En la habitual cotidianidad no pensamos los pensamientos apriorísticos, nos movemos en ellos como en una tradicional herencia. Los fundadores de tal herencia son los pensadores. Ellos piensan la estructura del ente como tál. Lo cual se llama desde hace mucho tiempo “Metafísica”. Pero es más esencial y más originario el pensamiento allí donde fija la atención en las cosas finitas y en la totalidad del sér. El sér mismo es lo pensado en todo pensamiento si se toma en cuenta la frase de Parménides: “Es lo mismo pensamiento y sér”. El sér mismo no es la vaga generalidad, es el espacio-tiempo del mundo que abarca todas las cosas ónticas.

El pensamiento de la filosofía es esencialmente especulativo. Tal vez dijera algo más que una opinión subjetiva si afirmase que el futuro de la fenomenología depende de si se logra poner en estrecha relación la analítica intencional con el pensamiento especulativo y de establecer en vez de la actitud anti-especulativa un encuentro efectivo. Esto no significa simplemente un acercamiento a la tradición metafísica, sino más aún, una deci-

dida aprehensión originaria del problema del sér. Indudablemente Husserl habló con abundancia de ontología, pero significó con ello una doctrina eidética de los objetos de más alto orden.

El apriori mismo es tomado como un objeto. Pero las estructuras del sér o el sér mismo no son jamás, en verdad, "objetos" que podrían ser descubiertos, descritos y, según las intencionalidades que los forman, analizados. La distinción entre el análisis intencional y la especulación es meramente metodológica, así como la distinción entre cosa y cosidad o entre las cosas finitas y sus estructuras, de un lado, y el sér finito mismo que por otra parte no es una distinción como la que puede darse entre algunas cosas. No se trata aquí de "distinciones" que un entendimiento sutil inventó. En el pensamiento pensante la distinción aguda, cual la que se hace entre sér y ente, la experimenta el pensador en su originaria unidad. Puede parecer el pensamiento especulativo al sentido común como mera ficción; en verdad, es sólo el escuchar al **logos**, y el responder unánime y concorde a tal escuchar, según la frase de Heráclito: οὐχ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀχουσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐν πάντα εἶναι.

"Si habéis escuchado no a mí sino al **logos**, tal es la manera de ponerse de acuerdo en que todo es uno".

NOTA

El presente artículo es la ponencia leída por Fink en las conversaciones sobre fenomenología, patrocinadas por los **Husserl Archiv** de Lovaina, en Bruselas, en abril de 1951. Eugen Fink es el más autorizado fenomenólogo actual. Su libro sobre Husserl mereció de él mismo incondicional aprobación, al punto de decir sobre tal obra: "Ninguna afirmación que no considere como mía". De este texto, aparecido en alemán, Fink hizo una traducción, que fue la leída en las conversaciones, pero que no le satisfizo del todo. Una posterior fue elaborada por Ricoer. En esta traducción hemos seguido el texto alemán, de preferencia, consultando en algunas ocasiones el francés, que, en verdad, más que traducción, es recreación y explicación del texto alemán, con fidelidad al pensamiento, ciertamente, pero poco o nada fiel a la letra.

Rafael Gutiérrez Girardot.

Madrid, julio de 1952.