

Apéndice a mis tres lecciones sobre Husserl

Julio Enrique BLANCO

Apreciación crítica.

Con la siguiente apreciación crítica de la fenomenología de Husserl voy a tratar de situar la contribución de éste en el curso retrospectivo y prospectivo de la historia que puede ser sistematizada de la humana filosofía. Para ello voy a hacer el esfuerzo de sacar, de las reconditeces donde se hallan como ocultas por el fárrago fenomenológico, las ideas fundamentales que allí se han sumido de la sabiduría perenne de la humanidad, para mostrar en su entrelazamiento con éstas lo que se ha logrado de perdurable en la contribución del fundador de la fenomenología. No será labor fácil, pues ella tendrá por objeto indicar también hasta qué punto se justifica la presentación de las investigaciones fenomenológicas como una instauración nueva y definitiva de la metafísica en cuanto ciencia o mimesis universal, según la propia designación de Husserl, novedad de exactitud tan grande como la matemática, aquella que Descartes entusiasmado había llamado admirable.

A decir verdad, sobre este punto, de acuerdo con lo que ya he expuesto en mis lecciones anteriores, tengo que anticipar que lo que principalmente Husserl vino a instaurar o innovar, llamándolo "ciencia eidética", corresponde en el fondo al tratado de las *eidéai, idéai*, de Platón, luego a lo que hoy universalmente se llama ideología; y tengo que añadir también que las esencias de que trata dicha "ciencia eidética", corresponde igualmente, en parte, al *ti estin*, lo sustancial, de Aristóte-

les, luego a las quiddidades de Tomás de Aquino; que la aprioridad de tales esencias no se diferencia de la aprioridad de las categorías o de las intuiciones puras de Kant; y que todo el ensayo para relacionar el *cogitare* de Descartes, —Husserl, como éste, pareció no haberse percatado del *noein* de Parménides— en cuya cualitativa intensidad los fenomenólogos sí han podido penetrar más para mostrar una plenitud insospechada de intencionalidad, con el *esse*, —el *einai*,— de las percepciones humanas, tampoco se distingue mucho en el fondo, del ensayo que en sentido análogo hicieran Kant y Fichte. En vano así, para mostrar la fenomenología como una novedad o nueva instauración de la metafísica cual ciencia exacta, Husserl y sus secuaces han querido presentarla como desprendida de la ideología platónica, del tratado aristotélico-tomístico de las quiddidades, de la reducción cartesiana (hasta cierto punto también parmenidiana) del *sér* al pensar, de la lógica trascendental de Kant y de la doctrina de la ciencia de Fichte; en vano porque, hecho ineludible, a pesar de los esfuerzos en ese sentido, la fenomenología se muestra siempre prendida, agarrada, enlazada a las ideas de Platón, a las sustancias de Aristóteles, a las quiddidades de Tomás de Aquino, a las cogitaciones de Descartes, — a las intelecciones de Parménides,— a las categorías de Kant y a las nociones fundamentales o principios de la doctrina de la ciencia de Fichte. Siempre las ideas, siempre las intelecciones, siempre las quiddidades, siempre las cogitaciones radicales, siempre las categorías, siempre los principios intelectuales permanecen imperturbables, a través de todas las interpretaciones fenomenológicas, dominando por sí más que estas últimas, el esfuerzo para la verdadera ciencia, el saber que se perpetúa. Y cabe también añadir aún, en este sentido, que mientras Husserl y sus secuaces así han querido elevarse a una abstracción de fórmulas vacías de todo contenido, —como si de antemano el temor de fallar en las aplicaciones les infundiera el temor de concretar,— y han querido permanecer en abstrusos esquemas de la constitución de las cosas como si con ellas dieran el álgebra de toda la creación: los otros pensadores de la más clásica tradición de la filosofía perenne, si se elevaron igualmente a abstracciones semejantes, no permanecieron en las abstrusas esquematizaciones de éstas,

buscaron por el contrario las aplicaciones concretas de ellas para comprobarlas, y siguieron así la vía de la genuina filosofía. La obra de un Platón, la obra de un Aristóteles, la de un Tomás de Aquino, la de un Descartes, la de un Kant y hasta la de un Fichte lo demuestran en esta historia de la más auténtica tradición filosófica. Pero ni en Husserl ni en ninguno de sus colaboradores, aunque en la obra de ellos haya latido la verdad de la obra de estos pensadores, ha sobresalido la demostración de esta claridad.

Es pues por eso por lo que tengo que hacer el esfuerzo, según acabo de decirlo, para entresacar de las reconditeces donde se hallan ocultas por el fárrago fenomenológico, —nueva escolástica,— las ideas que allí se han sumido de la filosofía perenne de la humanidad, a fin de entrelazar con éstas, en primer lugar, lo que se ha logrado de perdurable en la contribución del fundador de la fenomenología; y, más aún, en segundo lugar, a fin de tratar de poner esta contribución en la corriente de la verdadera historia comparativa de los sistemas principales de la filosofía, tratando de comunicarle un movimiento de contenido como vida sustancial del espíritu en la existencia positiva, que francamente hay que decir que no tiene ni la obra de Husserl, ni la de Scheller ni, menos aún, la de Heidegger.

I

Buscando mi apreciación en este sentido digo, pues, que si en la obra de Husserl se marca y distingue, hasta caracterizarse debidamente, una personalidad, bien puede decirse que esta personalidad no es brillante, sino, como la obra misma donde se marca y distingue, opaca: pero opaca en lo exterior, no siempre en lo interior, donde a veces sí alcanza a brillar con extraña luminosidad, profundamente concentrada, intensamente esforzada como se da en los conatos que se ejercitan para captar las vías del proceso constitutivo del sér y del saber, los métodos que fijan este proceso, las determinaciones de las modalidades más abstrusas y de los principios más abstractos de la existencia que llega a

objetivarse y conocerse. De ahí que por esta oquedad externa de la personalidad, como de la obra de Husserl, yo pueda decir también que éste no pasará a la historia de la filosofía como uno de sus más deslumbrantes genios, los astros de primera magnitud en el cielo de la metafísica, un Pitágoras o un Parménides, un Sócrates o un Platón, un Aristóteles o un Descartes, un Leibnitz o un Spinoza, un Kant o un Hegel. No, la personalidad, como la obra de Husserl, repito, pasará a la historia que registra las contribuciones integrales de cada uno de los sistemas de la filosofía, como la de un elaborador tenaz y de un indagador silencioso de la metafísica, acaso como un Crisipo, un Plotino o un Tomás de Aquino, — casi, a veces, como un místico en pos de iluminaciones interiores, ávido de esencias sobrehumanas, pero sin ningún aliento de teofanía—. En este último sentido con quien cabe ser comparado ahora, para ser apreciado críticamente, es quizás principalmente con Plotino, ya que es con éste con quien sin duda tiene semejanza mayor, no sólo por el estilo, tan abstruso y enmarañado, sino también por cierto contenido, que es el de las análises profundas y difusas, el de las interpretaciones hondas a manera de sondeos en el piélago de los arcanos del alma, de la naturaleza y hasta de Dios. Ciertamente, desde el punto de vista de la anagoge metafísica, —de la elación mística.— Husserl no podrá compararse nunca con Plotino, puesto que no pudo, como éste, sostener que había atisbado en sus propias experiencias interiores, o vivencias, lo divino. Pero la orientación hacia lo inmanente de la filosofía fenomenológica, al recogerse del residuo de lo trascendente que, según Husserl, viene a darse por una especie de anihilación de la conciencia particular del yo del pensar, y que entonces torna a reducirse a la conciencia pura del pensar que fluye y que se ha individuado en ese mismo yo, para sumirse de nuevo en la fluente inmanencia metafísica, si induce a analogías con la anagoge metafísica, con la mística plotínica que anunciara el atisbo o vislumbre de lo supremo ya divino, y da algo como la posesión de lo primero que se pone para el sér: lo que para Plotino fue, en sus propios términos, lo Uno Hiperpostático del cual, según él mismo, derivaban en posiciones subsiguientes las hipostases que daban el alma del mundo y la naturaleza, a las cuales viene a corresponder aho-

ra lo que Husserl llamó la razón y la realidad. Sólo faltó al filósofo de la fenomenología, para que su comparación con el metafísico de las *Enneadas* pudiera ser aquí más completa, la estética de la mística posesión, la belleza en el gozo de lo supremamente bueno, lo sobrehumano y divino: es decir, sólo le faltó aquella teurgia que según Plotino permitía, al hombre iniciado en su sabiduría, —la neoplatónica,— convertirse en lo divino, Dios mismo.

Consecuentemente, pues, de esta comparación de Husserl con Plotino sólo queda el hecho de que la "conciencia pura" de aquél, como el fenómeno más radical y universal de todos, corresponde en cierto modo a lo "uno indefinido e inefable", lo hiperpostático, de Plotino. Más digno de notar críticamente es que Husserl habría podido, por las recónditas e indiscutibles relaciones de sus vivencias psicológicas, tan sutilmente iniciadoras de lo metafísico, con las introspecciones meditabundas, tan finamente místicas de otro espíritu germano que se relacionó interiormente con Plotino, —Meister Eckehart, de quien se puede decir que dio los primeros antecedentes germánicos de la filosofía fenomenológica,— para elevarse a aquella absorción que terminaba en la identificación del alma, en cuanto fenómeno particular del alma universal del mundo, —de la conciencia pura o corriente de la conciencia, *Bewusstseinsstrom*.— con ésta en sí, ya como lo adivino. —lo que Meister Eckehart llamó *Einswerden der Seele und Gott*.— y para alcanzar asimismo a lo que Plotino había llamado, según acabo de decirlo, *theurgia*; todo lo cual correspondía justamente a la identificación del hecho de la conciencia particular con el acto de la conciencia universal, el divino acto originario del sér, luego la anticipación plotinica del eckehartiano hacerse uno con Dios. Pero Husserl no se elevó a esta absorción e identificación que, sin embargo, tan claramente se indicaban como el camino por seguir, para llegar a su meta, desde la trascendencia lograda de la existencia a la inmanencia original que descubría y mostraba la fenomenología, y para poner así ésta en la corriente del contenido y de la vida de la filosofía perenne de la humanidad; elevación, absorción, identificación que entonces habría podido presentarse de una manera lógica más severa y de

una manera metafísica aún más escueta, a fin de mostrarse en todo cuanto tenía de legítimo y de aceptable por cuanto precisamente verificable, dentro del rumbo místico que, en su punto más alto, siempre ha de poder asumir toda filosofía verdadera. Pues efectivamente Husserl habría podido concluir que, con la anulación del yo o *Ich-Vernichtung* que le enseñaban sus introspecciones mentales, —o más exactamente: con la conmutación del yo que quedaba, por la concentración introspectiva, reflexiva e intelectual, como residuo fenomenológico de la existencia,— si era cierto que en seguida se ponía, por una parte, de nuevo esta misma existencia como fenómeno, también era verdad que *ipso facto* se ponía, por otra parte, las modalidades genéticas, las cuales venían a ser justamente la máxima abstracción sobrehumana de aquel fenómeno que era la existencia, el mundo: las categorías y los noemas, —causalidad, relación, tiempo, espacio, — y en las cuales el alma, el espíritu, la conciencia pura, universal, se daba como las condiciones primordiales de la creación, luego como las condiciones mismas de la absorción, de la identificación de lo humano con lo divino, condiciones que por tanto venían a corresponder a las de la *theurgia* de Plotino y el *Einswerden der Seele und Gott* de Meister Eckehart. Pero Husserl no concluyó, como se colige de lo dicho, en el reconocimiento de esto.

Pudo Husserl también añadir, si hubiera andado por esta senda real del contenido positivo y de la vida animada de la filosofía perenne de la humanidad, que era seguro que quienes, tras largas y difíciles disciplinas como las que él mismo había logrado para sus investigaciones, semejables en tantos puntos a las de Plotino y Meister Eckehart, en la absorción final del yo particular de la conciencia en la unidad radical de ésta como fenómeno fundamental, — en la conmutación de ese yo en las modalidades categóricas y noemáticas, genéticas del sér,— tenían que llegar a sentir finalmente el gozo supremo de la creabilidad de la existencia; y que por tanto en ellos tenían que darse estados de alma como aquellos que los dos citados metafísicos y místicos, —y, al igual que ellos, todos los filósofos verdaderos de la humanidad, desde Pitágoras, a través de Platón, Posidonio y tantos otros, hasta los modernos.— ha-

bian llamado "éxtasis sublime", "posesión de lo divino". Y en efecto, si tras la anulación o, más bien, repito, conmutación del yo ya abstracto de la conciencia particular, antes de volverse, por ella, al mundo fenoménico del cual se presentaba como residuo, se volvía a las modalidades esenciales de la creación, las categorías y los noemas, que entonces podían captarse como las condiciones nouménicas primordiales por donde avanzaba en este mismo proceso de la creación; era inevitable que con todo esto se viniera a sentir aquel gozo supremo, a disfrutar de la fruición inefable de la creación en *si* y por *si*. Luégo a entrar en el éxtasis sublime y posesión de lo divino que siempre se había admitido por todos los verdaderos metafísicos y místicos del género humano. Y eso entonces habría equivalido a lo que precisamente acabo de señalar como la enunciación ya más severamente lógica y aun más escuetamente metafísica de la posibilidad, —más todavía, de la probabilidad,— de una mística exacta como iniciación debidamente controlada por la razón crítica. Y en ese sentido Husserl habría podido ir muy lejos e instaurar nuevos métodos de certeza. Pero tampoco lo hizo, ni siquiera inició semejante avance, y por eso esta falta aporta aquí nuevos elementos para la apreciación que tengo que continuar haciendo de su contribución real a la historia de los sistemas principales de la filosofía.

II

Es por otra parte claro que, desde el punto de vista que así queda establecido, ahora se abre una perspectiva nueva para la consideración fenomenológica, —para la husserliana filosofía fenomenológica,— en cuanto se muestra en la posibilidad de utilizar todos los resultados valiables y perdurables de la tradicional y perenne filosofía del género humano, no solamente para fijarlos en nuevos significados precisos, sino para preparar además a la propia sistematización de ellos, enfocándolos con los propiamente fenomenológicos, en un método único, integral de deducción ontogonológica; y, en fin, también para sacarlos de la vagarosa multiplicidad de orientaciones en que se perdieron con Husserl

mismo, y encaminarlos o encauzarlos en la corriente del sér que es el contenido y el movimiento de la vida misma del espíritu filosofante. Pues de la misma manera que así se viene a ver cómo es que motivos recónditos, nunca dichos explícitamente por Husserl, de la fenomenología, se entrelazan con los del curso constante y creciente de la filosofía perenne en este sentido de la auténtica mística metafísica de lo divino en que culminaron el pitagorismo y el platonismo, el neopitagorismo y el neoplatonismo que se acogieron por teólogos y místicos del cristianismo; de la misma manera se viene a ver también que motivos menos recónditos, pero tampoco expuestos nunca por Husserl en sus explícitos nexos históricos, se entrelazan con éstos para que ahora, no sólo retrospectiva, sino prospectivamente se enfoquen desde el propio punto de vista y esclarecimiento de la fenomenología en sus alcances para el sistema siempre progresivo, jamás finito, pero a cada momento integral de todas las contribuciones filosóficas de la humanidad. Y es precisamente en este sentido como también ahora, para pasar a una nueva apreciación crítica, tengo que considerar una vez más el entrelazamiento de ciertas concepciones de Husserl con otras fundamentales de Descartes, aquellas a las cuales el fenomenólogo se refirió directamente como puntos de partida cardinales para las suyas propias en conclusiones que vino a dar como definitivas ya de la filosofía fenomenológica, —omitiendo, empero, por no haberse percatado de ello, (mas omitiendo así, por eso mismo, la comunicación a su propia obra del movimiento de contenido histórico que es la sustancia para la vida del espíritu humano), el referirse a Parménides en la reducción que hizo del sér al pensar, *to gar auto noein estin te kai einai*,— a fin de proceder, ya en el método propiamente cartesiano de la duda que conduce al principio indiscutible, inconcuso, de lo indubitable, luego certísimo por sí, tras la griega suspensión del juicio o *epoxe*, y tras la propia eliminación de todo lo dudable o *Ausschaltung*, a la única deducción que entonces se enseña como verdaderamente posible del sér por el pensar. Pues ya he señalado varias veces críticamente que Husserl no se orientó propiamente en este sentido, sino, reconociendo de un modo explícito el entrelazamiento que sus investigaciones fenomenológicas tenían con el método de Descartes, tal cual lo

hizo especialmente en sus *Méditations cartésiennes*, limitóse a buscar con el pensamiento, —ya en el *cogitare*,— lo ideal, lo universal, lo esencial que intervenía en la conciencia del sér, para fijar en ello los elementos simples que eran el objeto de la filosofía fenomenológica cual ciencia exacta, —*Philosophie als strenge Wissenschaft*,— pero sin detenerse allí para penetrar en los principios que son los verdaderos comienzos del inmenso, intrincado, multiforme proceso que viene del pensar al sér, — del *noein* al *einai*, del *cogitare* al *esse*,— según ya lo he expuesto en mis lecciones anteriores; inmenso, intrincado y multiforme proceso presentido en el *ergo* del entimema de Descartes, y en la aseveración metalógica de Parménides, y que a Husserl estaba reservado dilucidar en no pequeña parte, como quizás hasta él no lo había hecho ningún filósofo, con la excepción de Hegel, especialmente en la *Phänomenologie des Geistes*, pero que él mismo no alcanzó a reducir a su exacta, verdadera deducción ontogonológica. De suerte que, en resumen, sobre este punto de mi apreciación crítica de la contribución husserliana a la filosofía perenne de la humanidad, en el sistema siempre creciente, jamás finito de ésta, cabe decir que como Descartes no dilucidó nada, y Husserl sí pudo dilucidar mucho del lapso o hiato irracional que es ese inmenso, intrincado y multiforme proceso ontogenético que viene del pensar al sér, comparativamente aquí la estimativa crítica tiene que favorecer al fenomenólogo; y que, por tanto, lo que tengo que reconocer en este sentido es que si Husserl avanzó, con sus dilucidaciones de la cualitativa intensidad por donde comienza aquel lapso para hacerse este proceso, más de lo que, después de Descartes, avanzaron por ejemplo Kant, Fichte, Maine de Biran y Bergson, no llegó empero, como tampoco ninguno de éstos, a darse plena cuenta de la orientación deductiva que allí debían tomar las investigaciones para poder establecer más completa y sistemáticamente, —más metalógica y lógicamente, en tránsito de lo metafísico a lo físico,— el curso que sigue la ontogonía o generación incesante del sér, desde la metafísica intelectualidad y subjetividad del pensamiento y del espíritu, hasta la física materialidad y objetividad de la existencia que se hace contenido del saber, asunto de la ciencia. Y la conclusión es entonces que ni con sus indagaciones lógicas, ni con su filosofía fenomenológica,

Husserl pudo llegar a las determinaciones que había que hacer en este campo, — el más vasto, sutil, intrincado y multiforme, repito una vez más,— para el establecimiento de su "ciencia eidética", quintaesencia de aquella filosofía fenomenológica, como un sistema perfectamente deductivo del infinito, pero integral proceso del sér que aproximativamente se totaliza en el saber.

Ahora bien, detrás o, mejor aún, allende este punto que, como se ve, necesariamente ha tenido que ser, con mayor o menor advertencia por parte de los filósofos, una constante problemática en el tema ineludible de la filosofía perenne de la humanidad, también ineludiblemente tenía que surgir para Husserl, —y en efecto surgió según ya lo expuse en las lecciones anteriores,— otro constante problema temático de esta misma filosofía, otro motivo fundamental que por tanto tengo que hacer resaltar aquí su entrelazamiento con las reconditeces de las perquisiciones husserlianas para situar éstas de modo que se presenten en su comunicación con el movimiento, el contenido sustancial, la vida espiritual en que consiste aquella filosofía perenne de la humanidad. Tal es el constante problema temático, el motivo fundamental de la espiritualidad absoluta, quiero decir de la calidad espiritual, absoluta por cuanto irreducible a ninguna otra como su causa, de la raíz misma del proceso del sér que arranca de esta raíz por el pensamiento. Pues claro es que el pensar del cual comienza, —del cual se colige y del cual deriva,— la existencia, tiene que darse en una calidad o intensidad, que no puede ser otra que espiritual, de la actividad puramente intelectual que justamente es la raíz de la existencia, así subjetiva como objetiva. Y que Husserl lo comprendió así, aunque sin precisarlo como aquí lo preciso yo ahora, y sin apercibirse del entrelazamiento con los constantes motivos temáticos de la filosofía que genérica, históricamente se hace sistema, es claro por sus determinaciones, — a las cuales ya me he referido suficientemente,— de la conciencia como fenómeno central y cardinal, como esencia de toda intencionalidad que, cual tal, corriente semejable a la del impulso vital, psíquico, de Bergson, fluiría hacia el contenido heterogéneo del mundo para constituirlo en los objetos concretos de la exis-

tencia, en penetrándolos e iluminándolos. Sólo que sobre este punto, considerado ya críticamente dentro de la determinación que vino a darle Husserl con su filosofía fenomenológica, mis juicios estimativos tampoco pueden ser enteramente favorables a las conclusiones establecidas por Husserl. La conciencia pura, la corriente de la conciencia, en efecto, intenso impulso de lo apriori que entraría en la constitución de la existencia objetiva, quedó para Husserl indeterminada en su propia espiritualidad, pues aunque él le atribuyó una modalidad esencialmente intencional, según se ha visto, la dejó como una intencionalidad irracional, sin finalidad debidamente entendida, intensidad por tanto ni reflexiva ni deliberativa, luego como aquello que justamente no puede entenderse como espiritual. —espiritual de lo puramente intelectual.

De aquí, una vez más, la abstracción que ha privado a la filosofía fenomenológica de su movimiento, de su vida dentro de la corriente de la filosofía ya genérica, histórica de la humanidad. Siendo efectivamente esta conciencia husserliana, (su flujo como fenómeno principal y cardinal de las demás), una intensidad intencionalmente irracional, (una intencionalidad no teleológica), no puede considerarse como espiritualidad absoluta en el sentido que ya queda definido, ni por tanto lo que viene a generar, formar, constituir el pensamiento, que de suyo es discursivo, luego racional, ni la subjetividad reflexiva, deliberativa que de suyo es teleológica, luego verdaderamente espiritual, por donde aparece el yo que irradia en las constituciones objetivas ya concretas del ser y en los establecimientos subjetivos y universales del saber. ¿No viene en verdad a ser por una actividad esencialmente racional, —metalógica y lógica. — por lo que se da el pensamiento puro que discurre y por el cual se llega a producir la conciencia central, —siendo ella en sí conciencia no individuada, o supraíndividual,— de cada uno como fenómeno? ¿conciencia que se presupone y supone entonces a todos los demás? la del pensamiento que todo hombre encuentra en el fondo de sí cuando vive íntimamente su ser, y que entonces, todo subjetividad, se revela precisamente como espiritualidad en el sentido de lo absoluto ya indicado? Sin duda alguna. Y también sin duda alguna Fichte, —como

Kant, en quien se basó,— vio más certeramente que Husserl en esta materia, ya que este último, a pesar de la intencionalidad que atribuyó a la conciencia pura, no pudo representarse ni exponer ésta en la racionalidad de la espiritualidad a que vengo refiriéndome, sino en la irracionalidad física; representádosela o imaginádosela entonces como un rayo de luz que caería cual algo absolutamente imprevisible y fortuito sobre el contenido heterogéneo de la existencia, para constituirlo o establecerlo, lijarlo concretamente en iluminándolo y penetrándolo, como objeto, como diversidad o multiplicidad de objetos de los sujetos individuales, noyoes de los yoes de la existencia en general, —la descomposición de lo idéntico en lo vario, de lo único en lo múltiple. Con semejante interpretación de la conciencia, Husserl volvió a coincidir, pero sólo hasta cierto punto entonces con Bergson; y digo hasta cierto punto solamente, porque la interpretación husserliana vino a presentarse así como más mecánica, mientras que la de Bergson fue más vital, intrínsecamente psíquica; siendo en suma la verdad que ni la concepción mecánica de aquél, ni la vital de éste, pueden dar una explicación satisfactoria del fenómeno de la existencia.

III

Criticamente ahora, contra la doctrina husserliana de la conciencia pura como una corriente azarosa, de irradiaciones irracionales, bien que intencionales, tengo, pues, que alegar que lo que enseña la vivencia real, —no sólo introspectiva que sirve de ejercicio y método, para llegar a la determinación de la esencia absolutamente espiritual de dicha conciencia, sino también especulativa que sirve de medio discursivo y lógico, para llegar a esta misma determinación,— es lo que viene a dar la verdadera razón del ser, razón que entonces se capta en una intelectualidad no de regiones, sino de verdaderas categorías; no de esencias temporales y espaciales, sino de noemas del tiempo y del espacio; no de quiddades de las cosas, sino de arquetipos de todo cuanto llega a individuarse subjetiva y objetivamente; y tanto, que es el conjunto, que es la

estructuración de dichas categorías, noemas y arquetipos, —no el conjunto, no la estructuración irracional de regiones, esencia y quiddidades,— lo que hay que determinar y establecer exactamente para obtener lo que Husserl llamó "ciencia eidética", es decir, la verdadera metafísica de lo inmanente que se realiza en lo trascendente, luego la verdadera metafísica trascendental. . . . Pero algo más todavía se sigue de esto para la apreciación crítica de la filosofía fenomenológica; algo de un significado quizás mayor; y es el punto por medio del cual la concepción e interpretación que así quedan expuestas de la conciencia pura según Husserl, se enlaza al asunto, al tema que ya también he señalado como motivo constante de la perenne filosofía humana y en cuyo desarrollo solamente cualquier sistema puede adquirir la vida y el movimiento, la animación de lo humana y divinamente perdurable. Me refiero, con ello, al punto en que intervino Weyl, según ya lo expuse en mi primera de estas lecciones, al colaborar con Einstein en la fundación matemáticofísica de la doctrina de la relatividad, para aplicar la concepción e interpretación expuestas de la conciencia pura según Husserl a esta doctrina en cuanto ciencia de una métrica, matemática y energética básicas del contenido heterogéneo que es el mundo de la naturaleza, en su flujo, si no propiamente ontogénico, si constitutivo de su objetividad. Y en efecto: ni Husserl, ni, de acuerdo con él, Weyl, pudo intentar desde el punto de vista y de partida que así se lograba, una deducción tanto sistemática, constructiva, cuanto exacta, verdadera para la doctrina de este proceso. Por eso se ve que en la obra cardinal de Husserl, esa deducción apenas apuntó, y en verdad de una manera bastante deficiente, defectuosa, que se perdió en la vaguedad de las perquisiciones fenomenológicas; así como en la obra también principal de Weyl, quien trató de ser, aunque mucho más suscito, sin embargo más sistemático y matemáticamente exacto. Ni la deducción del proceso ontogónico que así podía considerarse en su originación y arranque de la conciencia como fenómeno central y principal para todos los demás; ni la conciencia pura que, como ya lo he indicado, corresponde a la espiritualidad absoluta, pero que, aun como tal, tiene que considerarse ya como una etapa que avanza, bien que primogenia, en la ontogonía cuya raíz

allende esta misma espiritualidad está en la intelectualidad pura; puede ahora presentarse como verdadera, exacta, sistemática, según se colige de las *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie* y de *Raum-Zeit-Materie*.

El proceso ontogónico, pues, no puede exponerse, si ha de ser verdadera, exacta y sistemática esa exposición, como un proceso de azaras esporádicas genéticas. No, pues si es cierto que hay una infinita multiplicidad de producciones de series ontogónicas que progresan a través del tiempo hacia la realidad métrica primitiva que viene a ser el espacio y, en verdad, ya como el espaciotiempo de la estructura que es el campo único de la energía, — el de las funciones energigénicas,— la luz, la electricidad, el magnetismo, la gravitación que constituye a la naturaleza y es, por tanto, la fuente inmediata de toda fisiogonía; también es verdad que esta infinita multiplicidad de producciones ontogónicas antes de progresar en el tiempo arrancan de la aprioridad más remota que pueda darse para el hombre: la de la actividad puramente intelectual que desde que discurre para pensar el pensamiento que ha de generar el sér, se da ya en sí misma, —pura inseidad,— como sistema de categorías, de noemas y arquetipos, y, en tanto, se da, —primera etapa de toda ontogonía aun metafísica,— como espiritualidad absoluta, es decir, como corriente de conciencia pura, que entonces, así críticamente entendida, puede ya tomarse en el sentido fenomenológico de Husserl, a saber, el del primer y central fenómeno de todos los demás fenómenos del sér. Por consiguiente la verdadera y exacta deducción del proceso o, si se quiere, de cada uno de los procesos de esta ontogonía, tiene que hacerse de acuerdo con este mismo sistema metafísico, de la más remota aprioridad intelectual, de las categorías, de los noemas y de los arquetipos, y no dejarse, no sugerirse apenas en la vaguedad y hasta en el azar de las perquisiciones fenomenológicas. Que si cada proceso ontogónico, —cada serie ontogenética,— arranca de la inteligencia pura y fluye, corre, irradia a través de la espiritualidad absoluta que es la conciencia pura del pensar; arranca, fluye, corre, irradia así porque deriva primero inmediatamente, luego transcendentemente y por fin trascendentalmente (donde lo trascendente viene a ser lo que media entre

la inmanencia y la trascendencia y es, por consiguiente, el lapso o hiato irracional a través del cual la racionalidad pensante discurre para pasar a la irracionalidad esente o existencial) de categorías (la radical, original de las cuales es la causalidad), de noemas (el tiempo y el espacio) y de arquetipos que predeterminan el subsiguiente desenvolvimiento hacia lo energético, matemáticofísico, natural y vital; siendo en esta última etapa donde los arquetipos (entelequias vitales, causas finales de la vida) vienen a aparecer como fenómenos en los prototipos que realizan y que progresan hacia la culminación de cada serie ontogenética en la conciencia individual, el espíritu relativo, la restringida inteligencia humana.

IV

Ya en mis lecciones sobre Bergson, en este curso comparativo de los sistemas principales de la filosofía, aludi al significado que, en el desenvolvimiento histórico de estos sistemas, tiene la obra de tanta penetración psicológica, así como también sutilmente metafísica, de Maine de Biran; obra que, enlazándose inmediatamente a la de Fichte y de Kant, para enlazarse a la de Descartes, dilucidó los problemas capitales de la psicología y de la metafísica en que estos filósofos se habían ocupado; y que de esa manera condujo al propio Maine de Biran a establecer, con el acto de la conciencia pura, —la espiritualidad absoluta,— como acto de pura volición, la esencia misma o modalidad en sí de la causalidad, que de otro modo, en su pura intelectualidad, se manifiesta como categoría radical del sér. Es, pues, de notar aquí que, con esto, Maine de Biran ofrecía ya, para una deducción sistemática del proceso ontogónico, un radical punto de partida, como ni Descartes, ni Kant, ni Fichte mismo había podido hacerlo, pues efectivamente por lo que atañe a Descartes, él no intentó nunca dicha deducción por semejante vía, aunque la insinuó vagamente por otra; y por lo que atañe a Kant y a Fichte, el primero fue más arquitectónico que deductivo en su sistematización, y el segundo no logró tampoco proceder a una deducción tan directa e incontrovertible como la que si había de esbozarse por las investigaciones

de Maine de Biran. Habría correspondido a Husserl, por tanto, —ya que los resultados de su filosofía fenomenológica lo ponían en la vía de esta deducción directa e incontrovertible, por la voluntad como modalidad esencial de la causalidad,— establecer ya en su verdadera y radical estructuración sistemática dicha deducción del proceso ontogónico, señalándolo así esquemáticamente para cada serie ontogenética. No debió ser de otro modo, puesto que, habiendo descubierto en la conciencia pura el campo insospechado que descubrió de la intensa intencionalidad, habría podido establecer cómo de ella arrancaba categóricamente la causalidad cual modo psíquico o espiritual del querer que seguía al pensar para llegar al sér, —la voluntad que yo llamaría *teleotética*, por cuanto es la que pone los fines de una inteligencia en sí *teleológica* o que *discurre* sobre estos mismos fines,— y así iniciar la susodicha deducción desde este mismo principio radical que era la causalidad, en cuanto modo aun psíquico, como querer: querer el sér que necesariamente se seguía del pensar este mismo sér, para causarlo, generarlo, producirlo. Pero tampoco Husserl intentó esto; y no lo intentó por las deficiencias que ya le he criticado; las deficiencias de las vaguedades en que prefirió permanecer, orientando bien pronto sus siempre inconclusas indagaciones en todo sentido posible y manteniéndose cual equilibrista de las aseveraciones sobre la azarosa e irracional esporadicidad de las regiones, de las esencias y quididades de su “ciencia eidética”. . . . en vez de encaaminarse por este camino de las precisiones que había que hacer con el principio necesario de la causalidad, *le principe nécessaire de la causalité* que, como volición, definitivamente había dejado establecido Maine de Biran, según se desprendía del escrito de éste, *Réponses aux arguments contre l'apperception immédiate d'une liaison causale entre le vouloir primitive et la motion, et contre la dérivation d'un principe universel et nécessaire de causalité de cette source*. Pues efectivamente en este escrito, de una manera más persuasiva que en ninguno otro de sus libros, y como ninguno de sus precursores en este dominio, Maine de Biran había logrado el propósito de llegar hasta la causalidad original, y en verdad por medio de introspecciones verificables, comprobables, —vivencias de las esencias, como habría dicho Husserl,— no por inducciones de una

lógica trascendental, según antes lo hiciera Kant, o por deducciones de una doctrina de la ciencia, según asimismo lo hiciera Fichte. Y si entonces la causalidad quedaba establecida, no como una estática categórica inmutable que automáticamente se aplicaba a los datos de las percepciones para enlazarlos, por medio de síntesis que hacía posible, necesaria e indefectiblemente en los nexos de causa a efecto cuya aseveración podía darse entonces en juicios de certeza apodíctica (en sentido idealístico); sino quedaba precisa y exactamente señalada como un hecho dinámico o, más bien, como un acto mutable que además de hacer posible esto, originaba la sucesión real y positiva de causa a efecto (en sentido trascendente); era entonces por ahí mismo por donde ya clara y distintamente se mostraba el método para la deducción verdadera, desde el punto de partida radical de la causalidad, del proceso ontogónico, de toda serie ontogenética, en toda relación de región a cosa, de esencia a existencia, de idea a hecho, de noción abstracta a percepción concreta y por cierto sistemáticamente, teniéndose en cuenta la radical disposición en la inteligencia pura, el pensamiento de ella, la espiritualidad absoluta, la corriente de la conciencia pura, de todas las demás categorías, o subcategorías, y noemas y arquetipos, para iluminar, aclarar, esclarecer o dilucidar en todos sus detalles, con la exactitud, entonces sí, de una mimesis universal, todos los detalles de cada proceso ontogónico, de cada serie ontogenética, desde su immanencia misma, y en su paso trascendente a través del hiato que es su lapso irracional, hasta su trascendencia física, la realización global, pues, que del "noein" viene al "einai", del "cogitare" al "esse", para decirlo ahora en los términos que ya hay que considerar como clásicos, o tradicionales, de los motivos, de los asuntos, de los temas, de los problemas constantes de la filosofía perenne de la humanidad. Pero tampoco Husserl hizo nada de esto: es decir, tampoco llegó a encaminarse, por esta comprensión de la causalidad que se precisa ante todo originariamente, en la intelectualidad radical de la existencia, como una categoría o primera afirmación de sí misma, hacia el método que ahora se muestra indiscutiblemente como el único que se debe seguir en toda deducción verdadera y sistemática, constructiva, del sér. Que si se hubiera encaminado por ahí, habría vis-

to que esta categoría o primera afirmación de la intelectualidad pura, se ponía como causa real primero en pensándose, luego en queriéndose, para resolverse en la modalidad de la volición que es la esencia radical de toda causalidad. Y de no haberlo hecho así se sigue, una vez más, la apreciación crítica que sobre este punto tengo que hacer, y que tautológicamente consiste en la falta del verdadero método deductivo, de reconstrucción sistemática del proceso de cada serie ontogenética, ya que seguir dicho método para establecer esta arquitectónica de la existencia, era, es y seguirá siendo, —según Descartes, a quien Husserl no pudo seguir en este sentido, lo formuló claramente.— lo único positivo para la verdadera mimesis universal en la “ciencia eidética” de la fenomenología: la cual fracasó así, en este punto, porque, en vez de encaminarse decididamente por esta vía, se mantuvo en la vaguedad jamás conclusa, jamás finita de los atisbos, de las vislumbres de perquisiciones que se multiplicaban y dispersaban en todas direcciones. . . .

V

Pero aún tengo que añadir algunas críticas sobre otros puntos más —asimismo de importancia para que cualquier contribución pueda vivir en el movimiento de la filosofía perenne de la humanidad,— en la obra de Husserl. Pues aunque éste fue un psicólogo penetrante, un analítico sagaz de la lógica y un escudriñador feliz de las esencias metafísicas, al no haber podido determinar éstas ni en sus relaciones sistemáticas ni en su sucesión deductiva, según ya queda ampliamente señalado; y al permanecer como permaneció a menudo en una grande vaguedad y una profusa difusión de lucubraciones, dejando siempre su obra, por eso mismo, inconclusa en todas sus partes; no puede considerarse como un verdadero promotor de la sistematización integral, a cada momento totalizable, pero jamás absolutamente totalizada de la siempre creciente sabiduría humana. Contentose así con la formulación y enunciación de las abstractas insinuaciones que alcanzaba a hacer, unas veces; y otras con dejar los resultados que obtenía sin deslindar bien a qué

campo de esta sabiduría pertenecían, si a la psicología, o a la lógica, o propiamente a la metafísica. Por eso mismo pecó por abstruso más bien que por abstracto; y hasta tal punto pecó por eso, que el estudioso de la filosofía fenomenológica en la propia obra de Husserl se ve inevitablemente llevado a admitir que a menudo no puede saber si allí se trata de ciencia verdadera o de juego de palabras, jerigonza o galimatías. Mas el esfuerzo para comprender vence al fin, y de todas maneras lo escrito por Husserl redundó en este beneficio: que sus aseveraciones logran descubrir y dejan columbrar siempre un significado realmente importante; de suerte que el estudioso ya crítico de esta filosofía fenomenológica, así cual así se encuentra expuesta, tiene que notar críticamente que, a pesar de este significado, allí faltó lo que, por otra parte, ha faltado siempre en el espíritu filosofante de la mentalidad germánica: el don de la perspicacia para discernir bien, en el mundo de las esencias como en el mundo de las existencias, ejemplos concretos a los cuales referirse y en los cuales apoyarse como pruebas que evidencien las concepciones a que se ha llegado y que se adoctrinan. La crítica que en ese sentido hay que añadir, pues, sobre la obra de Husserl, es la de que, por falta de perspicacia para el buen discernimiento de ejemplos, dejó su concepción de la intencionalidad tan imprecisa e inconclusa, que desprovocó éste de su calidad original de verdadera intención, que es consciente y deliberada; y que la redujo así a una indeterminación de tal manera anoética, alógica o irracional, que tuvo que dejarla abandonada al azar o acaso de una actividad psíquica que, como ya he tenido ocasión de indicarlo, sería en sus acciones más propiamente mecánica y física, que no psíquica. Y tanto fue esto así, que Husserl comparó la conciencia en su acción intencional con un rayo de luz que caería sobre los contenidos para iluminarlos y orientarlos en el sentido de su objetivación, de una manera azarosa, precisamente como, por su mecánica y su física, irradia la luz natural en su propagación hacia los puntos que la atraen. Mas esta comparación ejemplificativa, si corresponde a la concepción que de la conciencia como fenómeno primordial y cardinal se formó Husserl, da de ésta una idea o noción falsa, pues sus acciones, —su actividad misma,— quedan reducidas a las modalidades físicas

y mecánicas a que acabo de aludir de una causalidad que no sería, como en efecto sí es, la de la volición, luego la de la libertad de lo que realmente es psíquico, consciente, racional, lógico, cogitante, noético, intelectual. Por consiguiente, pues, dada esta concepción de la intencionalidad, tampoco puede aceptarse la concepción que ella implica de la conciencia pura, en cuanto intensivo flujo de intencionalidades objetivantes, ya que así esta última se presenta desprovista de las modalidades que esencialmente componen la libertad, voluntad, racionalidad, para ser verdadera causalidad intencional.

Si, por otra parte, alguna comparación cabía hacer para ejemplificar lo que había que significar con la conciencia como corriente de intenciones objetivantes, tal comparación tenía entonces que ser la no discernida por Husserl mismo, a saber, la que sí puede hacerse de ella con una llama que fuera atraída, en el azar de su presentación delante o por encima de los contenidos objetivables, por éstos, para realizarse en la objetivación que así intenta constituir. Y en efecto la llama es un proceso de combustión en sí, y si la conciencia se imagina o representa, tal cual yo lo he hecho en mi *Lineamiento racional de la metafísica, lib. III* —, como lo que arde y flamea, y el contenido que es ajeno o heterogéneo a ella, como la materia combustible; claramente se intuye entonces cómo es que dicho contenido se realiza en objeto de un sujeto: de la misma manera exactamente que se ve, según el simil, cómo es que el combustible (objeto) se realiza en la llama (conciencia subjetiva); lo cual tiene que intuirse tan bien, de dicha manera, que igualmente tiene que comprenderse entonces cómo es que, —siguiendo siempre el simil,— de un lado la conciencia es atraída por el contenido que está por objetivar, de un modo azaroso, mecánico y físico, mientras de otro lado es impulsada por sí misma hacia este contenido, necesariamente, pero de un modo libre, volitivo, propiamente psíquico. Ni se puede tampoco de ninguna otra manera intuir cómo es que, procediendo así la corriente de conciencia, —espiritualidad absoluta en el sentido que ya queda definido, en ella surge y tiende a realizarse la intencionalidad que abraza el contenido heterogéneo para convertirlo, constituirlo en objeto; ya que no

puede ser de ninguna otra manera como se ha de representar o, si se quiere, imaginar, que esta intencionalidad se da en el azar de la contingencia de las circunstancias sin que, empero, por ellos sea determinada sólo irracional, mecánicamente. Para decirlo en otros términos que aun han de ser figurativos: como esencia fundamental, como fenómeno cardinal, la conciencia pura, la corriente de ella que se da con la intención para objetivar el sér, —el contenido *extra se* que le es heterogéneo, y que, por eso mismo, es producido diversamente o por otros medios que los que permanecen inmanentes en ella,— no puede ser representada, o imaginada, para ser intuitivamente captada, de otra manera que como lo que siempre tiene ansia o sed de objetivación (al igual, aun, que la llama la tiene de combustible, pues ¿de dónde si no de un ansia o sed semejante arrancarían azarosamente la intención hacia el sér heterogéneo o contenido *extra se* que está por objetivar?) es decir, siempre de la misma manera exactamente que la llama es atraída hacia el combustible que está por arder, pero con el aditamento esencial de la voluntad racional, o que libremente puede razonarse para hacerse causa, entonces sí propiamente teleotética de una inteligencia teleológica, de las objetivaciones que ansia, que quiere.

Pero entonces, —y con ello se precisa la crítica que sobre este punto tenía que añadir aun.— la conciencia pura, su corriente, la *Bewusstseinsstrom*, considerada todavía como esencia fundamental, como fenómeno cardinal para todos los demás de la existencia, no puede interpretarse ni menos establecerse como lo hizo Husserl, sino como aquí lo estoy indicando yo, a saber, una vez más como la espiritualidad absoluta que es la primera manifestación, que es la manifestación inmanente, correlativa siempre, de la intelectualidad que se piensa para generarse en el sér, y que desde que así se piensa se da como esa espiritualidad absoluta que entonces viene a ser la categoría de la causalidad, cuya modalidad no puede, por eso mismo, y de acuerdo con todo lo que hasta aquí he venido exponiendo, ser otra que la de la volición, esto es, la de la voluntad que libremente discurre entonces, o se razona, para ser intencional; intencional de toda objetivación, pero entonces comprendida en su intencionalidad por

lo que ésta realmente significa, es decir, una vez más, por su posición de finalidades en el proceso ontogónico que a partir de allí se continúa. De suerte que la modalidad esencial de la causalidad que así surge como categoría del pensar en la corriente de conciencia que se hace central de los demás de la existencia, para cuyo contenido heterogéneo revela intencionalidad de objetivación, es una modalidad de querencia, luego de voluntad, y en verdad de querencia o voluntad teleotética, que es lo que hay que considerar sistemáticamente para doctrinar en un positivo sistema de metafísica toda ontogonia, todo proceso ontogenético, toda serie del sér.

Ahora bien, interpretándose y comprendiéndose todo esto así, aun se puede establecer la conciencia en una primacía y hasta supremacía con respecto a las demás esencias que vino a considerar la filosofía fenomenológica y de que trató Husserl dentro de lo que llamó "ciencia eidética". Mérito de éste es, ciertamente, haber demostrado que así es; pero no, que semejante primacía no es incondicional, que semejante supremacía no es absoluta. Pues, al contrario, en la misma inmanencia metafísica, aparición o presentación en el dominio de los demás fenómenos del mundo, es anterior a ella como tal y, si se quiere, hasta superior a ella misma, la modalidad volitiva o la calidad de voluntad causal que asume categóricamente el pensar que inicia el proceso ontogónico; anterior a la cual voluntad, a la cual modalidad esencial, y superior a ella, se aprehende entonces el pensamiento puro, la actividad intelectual que es la eterna e infinita, inagotable y radical fuente de este mismo pensamiento. Y tanto es esto así, que entonces, allí mismo, se aprehende que es por esa misma modalidad puramente volitiva, por esa calidad de voluntad esencial que es la categoría o afirmación de sí que asume el pensar puro para iniciar el proceso ontogónico, por lo que la conciencia, la corriente de ella, la espiritualidad pura, se promueve y anima en la intencionalidad de todas sus objetivaciones. Mas entonces, —al aprehenderse esto así,— cambia completamente todo lo que Husserl ha establecido acerca de la conciencia, de la intención y hasta de la atención; y cambia tan radicalmente, que la filosofía fenomenológica, la cien-

cia eidética como expresión suma de ella, pierde el significado original de sí, quedando como queda fundamentalmente criticada, para dejar sólo como utilizables elementos que son los resultados felices de las perquisiciones especiales en que se empeñó: resultados que entonces si pueden integrarse en la corriente de la vida espiritual que es la filosofía perenne de la humanidad, abriendo perspectivas nuevas.

Con esta conclusión tengo que añadir aún que si Husserl hubiera podido darse cuenta de la manera como realmente se puede intuir y comprender la conciencia en su verdadera intencionalidad. —la libre y racional, no sólo la azarosa e irracional.— para convertir o constituir los contenidos en objetos, no habría atribuido a esta intencionalidad, que desempeña una función tan importante dentro de la concepción fenomenológica de la existencia, una calidad tan mecánica, automática, anoética, como la que le atribuyó y le hizo presentar la conciencia misma, en su puridad, como algo tan físico cual la luz. Y puedo reconocer aun, a pesar de esto, que admirables fueron las perquisiciones mediante las cuales Husserl llegó hasta las determinaciones de la conciencia pura en sus modalidades cardinales de la intencionalidad para las objetivaciones en cuyas circunstancias predomina el azar. Por tales perquisiciones el estudioso de la filosofía fenomenológica retorna a ver la conciencia siempre como una especie de irradiación fundamental para la yoidad, luego para todo yo, orientándose azarosamente en todas las direcciones posibles de aquella intencionalidad hacia las objetivaciones del contenido que se le ofrece; pero tiene que reconocer también, críticamente, que si allí se verifica entonces que por una parte dichas modalidades son las que hay que designar como subconscientes, las cuales son por eso mismo las de la conciencia pura que han caído en el lapso irracional hasta la subconsciencia; por otra parte, no bastando éstas para explicar los actos más elevados de la espiritualidad, implican otras que son las que hay que designar como superconscientes, las cuales son por eso mismo las de la conciencia pura que jamás caen en el lapso irracional, que siempre se mantienen inmanentes, jamás trascienden de lo que en sí son, cogitaciones categóricas, noemáticas y arquetípicas, y constituyen lo que propia-

mente es la superconciencia por la cual si pueden explicarse los actos más elevados de la espiritualidad: aquella misma espiritualidad que ya he señalado como absoluta y que sólo puede aprehenderse por introspecciones metapsicológicas, en sí lógicas y metafísicas, luego por vivencias especulativas de la teoría de las esencias que, en tanto, tienen que presentarse a la intuición ya en su propia originación intelectual, según lo acabo de exponer, por la categoría de la causalidad como volición y como esquema genético del ser, por el pensamiento del cual este mismo ser se colige. Y claro resulta entonces que para los fines de una ciencia eidética, en cuanto lógica formal a la vez que trascendental, no pueden bastar las indagaciones de las modalidades subconscientes, sino se hacen necesarias igualmente las investigaciones y sus subsecuentes determinaciones de las modalidades superconscientes que obran a través de las yodidades, de los yoes en que se concentran las irradiaciones de la espiritualidad como corriente intencional de conciencia, para formar los fenómenos centrales, cardinales de todos los demás de cada individuo. Al verificar y comprobar esto, —al vivir intuitiva e intelectivamente la espiritualidad que así se da subconcientemente y superconcientemente,— el hombre llega a aprehender, hasta la persuasión de la más evidente certidumbre, que todo este conjunto fenoménico de la existencia que se puede deducir sistemáticamente en procesos ontogónicos o series ontogénicas, es no sólo un hecho azaroso que viene de lo inferior, sino un hecho necesario que viene de lo superior y se determina por razones libres y teleotéticas de la causalidad volitiva. Y es en la determinación de esto, —que Husserl no llegó a hacer, como tampoco ninguno de sus secuaces inmediatos,— donde está y se abre prospectivamente todo el futuro de la filosofía fenomenológica, si es que ésta ha de absorberse positivamente para integrarse en el sistema jamás finito, pero a cada momento integral, de la perenne filosofía de la humanidad.

VI

De nuevo llego así, pues, con esta apreciación crítica que establece mi propia posición ante la contribución dada por Husserl con su filoso-

fia fenomenológica, a la misma conclusión que ya obtuve con la anterior, bien que ahora desde otro punto de vista. Y añadido en consecuencia que Husserl no pudo penetrar hasta la fuente misma de la verdadera intencionalidad, ya fuera ésta la de una conciencia azarosa que, atraída en todos los sentidos posibles de la objetivación del contenido heterogéneo, se impulsa hacia esa objetivación; ya fuera la de una superconciencia necesaria que, ansiosa y sedienta de objetivación para el contenido amorfo que heterogéneamente se le ofrece, a él se aplica para constituir la existencia en cada uno de los casos de su multiforme, infinita variedad, cualquiera que sea su etapa o esfera, en su objetividad. De ahí que Husserl no pudiese siquiera deducir propiamente la intencionalidad de la conciencia pura, — como nada del ser en su ontogonía, según ya lo he dicho tantas veces,— de la fuente originaria de ella; y de ahí que tampoco pudiera arrancar metódica ni sistemáticamente, como podía y debía, del pensamiento que constituye a dicha conciencia fluente, irradiante en las yodidades, — en pasando por la causalidad, luego por la voluntad,— para llegar a la objetivación. Y no haber ni siquiera intentado esta deducción, no haber podido arrancar de aquella fuente originaria de la conciencia intencional de objetivación, es ahora la crítica quizás más grave que tengo que hacer a toda la obra de Husserl, ya que no haberlo hecho así es una de las faltas o deficiencias más grandes de la filosofía fenomenológica, que, ello no obstante, aspiró a presentarse no sólo como la más fundamental, sino como la más completa de todas las ciencias: la falta, la deficiencia consistente en no haber podido delinear y establecer el esquema deductivo de todo proceso ontogónico, — para cada serie ontogenética,— inclusive el pensamiento, inclusive la conciencia, inclusive la causalidad, inclusive la voluntad teleotética, luego inclusive la intencionalidad, desde la intelectualidad radical en la cual permanece inmanente la estructura metalógica, racional, de dicho esquema, hasta la naturalidad eventual en la cual viene a aparecer, manifestarse, — es la fenomenología, — ya trascendentalmente por sus efectos la metalógica, la racionalidad pura, la aprioridad que permanece inmanente de dicha estructura. En el lineamiento, en el establecimiento estructural de tal esquema es efectivamente en lo que tiene que consistir toda metafísica,

que entonces puede llamarse ideología, ciencia eidética o como se quiera, pero que en ningún caso puede ser otra cosa que el tratado metódico y sistemático, según el mismo esquema que así se delinea de la deducción de todo proceso ontogónico, de las categorías, de las subcategorías, de los noemas y de los arquetipos. Al hombre, al espíritu humano, a la conciencia individual de cada uno sólo le basta, después de haber adquirido las disciplinas y enseñanzas necesarias para ello, concentrarse en sí, volverse a su interior, vivirse introspectivamente y discurrir intuitivamente esta vivencia, para descubrir, encontrar cómo es que surge de la pura intensidad de sus cualidades, facultades racionales, esta metafísica de lo inmanente arquetípico y noemático, de lo categórico y subcategórico, de lo volente teleotético y de lo pensante teleotético, cuyo tratado puede llamarse, repito, ideología, ciencia eidética o como se quiera. Pero una cosa se hace evidente también, entonces, al hombre, al espíritu humano, a la conciencia individual de cada uno capaz de llegar hasta esta alta sabiduría, y es que la metafísica que así descubre, encuentra y es la de la estructura del fondo apriori de toda yoidad, como es la de la generación de todo proceso ontogónico, —la de toda serie ontogenética,— o sea la de la ontogonía en general que constituye a la universal naturaleza, es ya una metafísica bastante diferente de la de Husserl, como de la de sus colaboradores y secuaces, cual por ejemplo la de Heidegger: una metafísica precisa, inconfundible, como verdadero tratado de cosas no vagas, indecisas, ondulantes, jamás conclusas (Husserl), ni de situaciones meramente poéticas, o literarias, cuando no psicopáticas como la de la angustia (Heidegger), sino de actos categóricos, noemáticos, arquetípicos. Pues es ella, esa metafísica precisa, inconfundible, la que únicamente puede responder a la pregunta qué es la metafísica? —*Was ist Metaphysik?*— que Heidegger en vano trató de contestar.

Desde el punto de vista con que así voy a terminar mi apreciación crítica de la obra de Husserl, en dejando establecida mi posición no sólo de historiador de los sistemas principales de la filosofía, sino también de metafísico, tengo pues que decir que esta obra frustró no sólo por la vaguedad de su parte meramente expositiva, sino por falta de la debida

orientación dentro de la auténtica filosofía de la humanidad. Y en efecto ahora se hace evidente, por lo que acabo de decir, que la contribución dada por la filosofía fenomenológica a la historia que registra y fija como valores perdurables cada uno de los sistemas que fluyen en la corriente perenne de ellos, carece de la vida, del movimiento, de la animación de los motivos, temas, asuntos, problemas eternos de la existencia. A este defecto se debe la gran imperfección de dicha contribución, que por eso mismo se presenta viciada de alusiones generales, de vaguedades remotas, de abandonos distantes en el vaivén de las análisis psicológicas y de las indagaciones lógicas, en la perquisición de éstas tales cuales ellas al azar se iban presentando, obra así dispuesta a señalar solamente rasgos abstractos, vías múltiples por seguir, atisbos de perspectivas, apuntes de sistematizaciones, expresión de fórmulas escuetas de las relaciones de las esencias o quiddidades a los hechos o fenómenos, casi un álgebra, como ya lo he dicho, de una novísima escolástica. Raras veces, por eso mismo, se encuentra en las exposiciones y establecimientos filosóficos de Husserl la enseñanza de las aplicaciones concretas de la ciencia eidética que enunció y trató de formular, mientras se ve que, por el contrario, tales exposiciones y establecimientos quedan siempre en la generalidad y vaguedad de lo abstracto. Y quizás por eso mismo fue por lo que Husserl quiso presentar su filosofía fenomenológica, en cuanto ciencia eidética que daba fórmulas como algebraicas de las relaciones de las ideas a los hechos, y de aquéllas y de éstos entre sí, como una exacta matemática. Trató de corresponder, con ello, al ideal de la ciencia que Descartes llamara admirable, la ciencia nueva de la edad moderna, ideal que fue asimismo el de un álgebra, pero que Descartes supo a tiempo alejar de sí, cuando trató ya de las cuestiones propias de la filosofía y de la metafísica, ya que éstas no podían consistir en otra cosa que sabiduría discursiva. . . . Mas la verdad es que la analogía o se puede llevar más allá de ciertos límites de una mera comparación, pues más bien cabe decir que aquella filosofía se presenta como la obra de un impresionista de vivencias mentales, --de un intuitivo de los fenómenos recónditos del ánimo subliminal de la conciencia, así como las manifestaciones absconditas de la razón superliminal de esta

misma conciencia. —luego como la obra de un indagador que describe en sus líneas undivagas dichas vivencias.— en fin, como la obra de un vidente ya de lo subconsciente, ya de lo superconsciente que descubre, a veces en imágenes felices, lo que en realidad de verdad no es posible exponerse, con exactitud matemática. De ahí el estilo, —por otra parte tan distintivamente germánico,— de toda la obra, tan a menudo más prometedora que realizadora, de Husserl, quien así pareció deleitarse en abrir continuamente perspectivas nuevas, vastas y halagadoras. . . . pero sin entrar jamás metódicamente en ellas para dominarlas y tratar de agotarlas.

De modo que comparativamente, —desde el punto de vista de la historia comparativa de los sistemas de filosofía que he tratado de mantener a lo largo de todo el curso que termino con esta lección. — puedo añadir aún que si por su estilo la filosofía de Husserl es semejable a la de Hegel, por su contenido discrepa grandemente de ésta, la cual fue además grandiosamente arquitectónica, decididamente sistemática. Con Hegel, Husserl tiene, pues, la semejanza de lo abstruso y difuso, hasta el punto de que, tanto en el uno como en el otro, frecuentemente quien los estudia queda en la perplejidad de no saber de qué precisamente se trata, si de psicología, o de epistemología, o de lógica o de metafísica. Mas en tal comparación quien gana es Hegel, porque Husserl no llegó jamás al dominio universalmente científico, ni menos al señorío universalmente histórico al cual Hegel si llegó. En este sentido, sólo a través de colaboradores de la fenomenología, en sus desenvolvimientos ulteriores, como Scheller, Pfander, Geiger, Reinach, Linke, Lask y otros, ha sido como la obra de Husserl, desarrollándose con la originalidad de tales cooperadores, ha podido extenderse a los dominios que Hegel si llegó a dominar y señorear por sí solo.

Para en fin terminar, digo pues que a Husserl se le habría podido plantear, desde el punto de vista de las conclusiones de esta apreciación crítica, las siguientes cuestiones que la obra publicada de él no podría resolver satisfactoriamente: ¿dónde se dan las regiones esenciales-existenciales? ¿dónde, también, las relaciones noético-noemáticas, o de

lo que piensa a lo pensado? ¿qué es, cuál es la modalidad de ese "donde" en que se dan? ¿por qué, entonces, se da este "donde", y cómo es que allí surgen las regiones esenciales-existenciales, las relaciones noético-noemáticas? Y en cuanto a las categorías, ¿qué es de ellas? ¿superexisten o no? ¿a qué se reducen si superexisten? ¿a meros estados de conciencia? Pero entonces ¿qué es de la trascendencia? ¿no hay una objetividad *realmente* trascendental? Y forman las categorías algún sistema o parte estructural de la derivación del proceso ontogónico? ¿obran, en ese caso, desde lo immanente, a través de lo trascendente, el efecto de las constituciones trascendentales de las existencias que se presentan a la conciencia como contenido heterogéneo al cual ésta se aplica intencionalmente para objetivarlo? ¿realizan, por tanto, positivamente, —poniéndolo fuera de sí,— este contenido heterogéneo que se objetiva en aquellas constituciones trascendentales de las existencias? ¿o no las realizan? Y además, ¿qué relaciones surgen así para el tiempo y el espacio? ¿no la de verdaderos noemas, esto es, la de ser intensivos pensamientos, hechos pensados y actos que se siguen pensándose, de la inteligencia, para proyectarse y disyectarse, durar y extenderse, transcurrir y discurrir dentro y fuera de la espiritualidad absoluta donde, primeras etapas, aun immanentes, de la ontogonia universal, la categoría de la causalidad se da ya en su esencial modalidad volitiva a fin de animar tales noemas a sus ulteriores, ya trascendentales eficacias, las primeras manifestaciones del hiato irracional, o lapso en lo meramente métrico, estereocrónico o espacial-temporal, y en lo energético fisiogónico o generante ya de la naturaleza? Y entonces ¿de qué manera el noema, —noema ya en sentido diferente de la concepción de Husserl,— del tiempo, cuando aún es un acto esencial de inteligencia, pensamiento que transcurre para discurrir, espiritualidad que dura, animado de la causalidad categórica, que asevera, predica, afirma, postula el sér, realiza precisamente el tiempo? ¿no porque, siendo un conoema con el espacio, con el cual métricamente viene, ya en su trascendencia matemáticofísica, a aparecer como íntima coordenada de las otras tres espaciales, con éstas se arrastra, por decirlo así, de suerte que entonces necesariamente transcurre en lo físico que se determina matemáticamente? Y ¿cómo se

relacionan entre sí el tiempo y el espacio, de esa manera entendidos, pensados y dados, dentro de sus propias relaciones con la categoría de la causalidad, para trascender en la métrica pura que se da como la realidad primordial de la existencia física, la métrica de la estructura matemático-energética que se modifica en las diferentes fuerzas específicas. —la luz, la electricidad, el magnetismo, la gravitación, los fotones y los electrones, en suma la materia misma, que es sólo fuerza equilibrada en concreciones. — para generar la naturaleza, el contenido heteorgéneo a la conciencia individual de todo yo y que se presenta, así, como la potencialidad material, sensible, experimental, . . . de la misma manera justamente que esta conciencia individual de todo yo se presenta como la potencialidad formal, a priori, . . . de toda objetivación? En otros términos: ¿cómo se llega a producir así la "hyle", las por Husserl llamadas "capas hiléticas" de la conciencia? ¿Acaso por un arte, en juego de la conciencia en sí misma, de birlibirloque? Pero entonces, ¿no se permanece aún dentro del idealismo? Y ¿no hay que admitir, en verdad, una producción trascendente, trascendental, real, es decir, independiente del espíritu, de la "hyle", de las "capas hiléticas", luego de la materia, a través de noemático-métrico-energético? Y ¿cómo, aun más, se relacionan también los noemas del tiempo y del espacio, no ya solamente con las categorías, sino asimismo con los arquetipos, para obrar efectos ulteriores, los que son ya más claramente finales, o teleotéticos, de la vida, de la humanidad, de la ciencia y de la cultura en general, en suma de la filosofía que viene a darse ya como un hecho perenne de creciente, a cada momento totalizadora, pero jamás absolutamente finita sistematización, el registro y guardián, por decirlo así, de los valores perdurables que es la historia verdadera, aquella que se cumple en la más alta realidad objetiva de la existencia? Pues debo advertir aquí que los arquetipos, a los cuales tantas veces me he referido en esta apreciación crítica, son, más precisamente aún que los "eidoi" de las ciencias morfológicas, --biológicas e historialógicas, — lo que estos "eidoi" también a su modo expresan en la concepción fenomenológica de Husserl. Pero éste, repito, no ha dejado en su obra publicada respuesta alguna que directamente pueda aplicarse a estas cuestiones, que son y serán siempre

las temáticas de toda auténtica filosofía, asunto para largos tratados. Y críticamente lo digo así, al enunciarlas, para establecer las deficiencias de la fenomenología husserliana, y para sentar así que ésta ni las formuló ni menos las resolvió.

En definitiva concluyo, pues, para definir mi posición ante la obra de Husserl, diciendo que éste no acertó a encontrar la corriente integralmente continua de los sistemas principales de la filosofía, para entrar en ella, andar, marchar, avanzar con ella. Frustró en su propio método, como ejercicio de vivencias las más sutiles, para encaminarse por el método de la metafísica legítimamente tradicional que con todas las cuestiones anteriores queda de nuevo delineada: la metafísica que, en la deducción sistemática, —doctrinalmente reconstructiva según el sistema radical de la intelectualidad, de la cogitabilidad y de la volitividad, o sea estructural de las categorías, de los noemas y de los arquetipos,— necesariamente tiene que darse como base y conducir a las ciencias específicas, (la métrica, la matemática, la energética, la física, la mecánica, la biología con todas sus sub-especificaciones, la psicología y las ciencias superiores del espíritu hasta la filosofía). Pero aunque Husserl no acertó a encontrar esta senda real, y aunque frustró en su propio método para el encaminamiento debidamente integral de sus ensayos dentro de la corriente tradicional de la filosofía, justo es, sin embargo, reconocer que su obra es una de las contribuciones más características de la época actual para la promoción de las conciencias individuales que se hacen espíritus, de los espíritus que se hacen filosofía; y que así él, constituyendo un nuevo valor de referencia, viene a presentarse como uno de los últimos ensayos para sobresalir como hombre eónico, demiurgo de los tiempos, por obra del logos anacrónico en que se ejerce una inteligencia vivificante de la sabiduría e integrante de sus sistemas; un ejemplo, pues, de esta misma inteligencia que así se resuelve en gnoseogonía para desarrollarse en superconciencia del existir y que así viene a realizarse a fin de prolongar y acrecentar su corriente de sér, su flujo hacia la historia de sí misma en el cosmos de los valores perpetuos que constituyen la espiritualidad pura que es la realidad más alta de este mismo existir, el saber absoluto.