



Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura
Colombia

Giubilato, Giovanni Jan

El camino a la libertad. Eugen Fink y el principio de la fenomenología

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LIX, núm. 167, enero-junio, 2017,
pp. 23-50

Universidad de San Buenaventura
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343549846002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El camino a la libertad. Eugen Fink y el principio de la fenomenología*

Giovanni Jan Giubilato^{**}
 Universidad de San Buenaventura
 Bogotá-Colombia

Para citar este artículo: Giubilato, Giovanni Jan. «El camino a la libertad. Eugen Fink y el principio de la fenomenología». *Franciscanum* 167, Vol. LIX (2017): 23-50.

Resumen

Este artículo pretende mostrar cómo la íntima conexión entre fenomenología y libertad constituye el centro del pensamiento de Eugen Fink, quizás el discípulo de Husserl menos conocido, pero que colaboró con el «maestro de la intuición eidética» en los últimos once años de la vida de este. Una parte medular de la concepción de la libertad en Fink estriba en la radicalización de la reducción trascendental, así como en la idea de un *transcensus* del mundo como ascensión liberadora hacia un principio absoluto. Recuperar nuestra libertad en la filosofía significa para Fink liberarse del mundo con el objetivo de reencontrar su fuente autónoma: la subjetividad trascendental y sus

- Este artículo ha sido escrito en el marco del grupo de investigación devenir, avalado por el Centro de Investigaciones y Vigilancia Tecnológica de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá.
- Doctor en Filosofía por la Bergische Universität Wuppertal, Alemania; Maestro en Filosofía por la Università degli Studi di Padova, Italia; Licenciado en Filosofía por la Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italia. Es miembro fundador del Wuppertaler Kreis für Phänomenologie. Miembro de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN), y del Martin Heidegger Institut de la Bergische Universität Wuppertal. Actualmente es profesor titular de la Especialización y Maestría en Filosofía Contemporánea de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá y miembro del grupo de investigación DEVENIR. Contacto: ggiobilato@usbbog.edu.co.

operaciones constituyentes de sentido. Este movimiento de ascenso y de liberación depende esencialmente del papel que desempeñan la reducción y la epoje fenomenológicas, que posibilitan una transición desde la parcialidad ingenua y cohibida de la actitud natural hacia la imparcialidad libre de la actitud fenomenológica. En este sentido, las siguientes reflexiones pretenden servir como prolegómenos para una teoría más amplia de la reducción en tanto liberación, y para una fenomenología como filosofía de la libertad¹.

Palabras clave

Fenomenología, libertad, reducción, epoje, mundo de la vida.

The path to freedom. Eugen Fink and the principle of phenomenology

The aim of the present paper is to show how the inner connection between phenomenology and freedom lies at the very heart of the phenomenological thinking of Husserl's last assistant, Eugen Fink. His phenomenological conception is supported by a radicalization of a transcendental reduction conceived as *world-transcensus*, which not merely liberates the phenomenologizing thinker from his worldly prejudices, but also unlocks him to and for an absolute principle: the transcendental subjectivity and the constitutional consequences of the sense-giving, due to the autonomic force of the epoché. This transcending movement would therefore enable a transition from the naive partiality of the 'natural attitude' to the free impartiality of the "phenomenological attitude". In this regard, the following considerations serve as a prolegomena to a theory of the phenomenological reduction as an act of freedom, and consequently to Fink's idea of phenomenology as a philosophy of freedom.

1 Véase al respecto Giovanni Jan Giubilato, *Freiheit und Reduktion. Die Idee einer meontischen Phänomenologie bei Eugen Fink (1927-1946)* (Wuppertal: Elpub Bergische Universität, 2016).

Keywords

Phenomenology, freedom, reduction, epoché, life-world.

1. La cuestión fenomenológica de la libertad en su situación hermenéutica

Comúnmente la fenomenología ha sido considerada como una filosofía puramente teórica, lejana a las cuestiones más prácticas y, sobre todo, a la problemática de la libertad. Los pocos pasajes dedicados a la cuestión de la libertad en la obra de su fundador Edmund Husserl, parecen confirmar esta impresión. Ya en la inmediata posguerra el mismo padre Van Breda, quien en los años 1938/39 se prodigó para salvar los manuscritos de Husserl de la destrucción nacionalsocialista, hacía notar con claridad este aspecto en relación a la situación hermenéutica de la obra husseriana². Parte integrante de tal situación son también los pocos escritos que la literatura científica, cuya investigación se ha seguramente beneficiado del trabajo hecho por el Archivo en Lovaina, ha dedicado al concepto de libertad en Husserl³. Esta carencia respecto a un tema tan esencial es tanto más sorprendente, en la medida en que la fenomenología desde muy temprano en su desarrollo histórico

2 Cf. H.-L. Van Breda, «Husserl und das Problem der Freiheit», en *Husserl*, ed. H. Noack (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973), 227-281, que presenta la traducción alemana de la conferencia que Van Breda dictó bajo el título *Husserl et le problème de la liberté*, en el IV Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française (1949).

3 Una de las primeras investigaciones fenomenológicas acerca de los actos volitivos y acerca de la libertad humana es seguramente la tesis de doctorado de H. Reiner, escrita bajo la asesoría de Husserl y defendida en el año 1926/27: *Freiheit, Wollen und Aktivität. Phänomenologische Untersuchungen in Richtung auf das Problem der Willensfreiheit* (Leipzig: Offizinem Richard Hadl 1927). Sobre la cuestión de la libertad véase también J. V. Iribarne, «La cuestión de la libertad en el pensamiento de Husserl», en *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, ed. R. Rizo-Patrón de Lerner (Lima: Pontificia Universidad de Perú, 1993) 3-20. Entre las contribuciones más recientes sobre este tema cabe mencionar: T. Cobet, *Husserl, Kant und die praktische Philosophie. Analysen zur Moralität und Freiheit* (Würzburg: Königshausen & Neumann. 2003); O. Lahbib, *De Husserl à Fichte: liberté et réflexivité dans le phénomène* (Paris: Harmattan, 2009); T. Nenon, «Freedom, Responsibility and Self-Awareness in Husserl», *The Bew Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 1, Vol. 2 (2002): 1-21.

fue presentada como «filosofía primera»⁴ y aspiró a una renovación ética de la deteriorada tradición europea, que con la primera guerra mundial había llegado a un punto crítico de colapso⁵. Sin embargo, esta aparente laguna no ha impedido elaborar una concepción de la libertad a partir de los supuestos de la fenomenología husserliana, como lo demuestran las obras de muchos de los discípulos de Husserl, tales como Heidegger, Landgrebe, Patocka y, como queremos dilucidar en este breve escrito, Eugen Fink.

2. Introducción histórica: Eugen Fink y su colaboración con Husserl (1927-1938)

Freiburg im Breisgau es la verde ciudad a los pies de la Selva Negra que ha sido inmortalizada como patria filosófica y como «paisaje creador» en el pensamiento poético de Martin Heidegger⁶. Este es también el escenario de la vida filosófica de otro discípulo de Edmund Husserl, el padre de la fenomenología y de la escuela filosófica friburguesa: Eugen Fink. En 1925, inmediatamente después del bachillerato, Fink empezó sus estudios universitarios de filosofía, filología alemana, historia y economía política en Berlín; y en 1926, después de pocos semestres, se mudó definitivamente a Freiburg. Rápidamente se integró al círculo de estudiantes que gravitaba alrededor de la figura de Husserl y, poco después, en 1929 se doctoró

4 Uno de los puntos de inflexión más importantes en el desarrollo conceptual de la fenomenología husserliana es seguramente el texto de las lecciones intituladas «Filosofía primera», que Husserl dictó el semestre de invierno de 1923/24 en la Universidad de Freiburg. Cf. E. Husserl, *Erste Philosophie 1923/24, Erster Teil: Kritische Ideengeschichte; Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Den Haag: Nijhoff 1956/59). La traducción española de la primera parte de este volumen es: E. Husserl, *Filosofía primera (1923/24)*, trad. R. H. Santos de Ilhau (Bogotá: Editorial Norma 1998).

5 Sobre la ética de la renovación véase sobre todo los célebres artículos escritos por Husserl en 1922/23 para la revista japonesa Kaizo en E. Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos* (Barcelona: Anthropos 2002); y naturalmente E. Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental* (Buenos Aires: Prometeo, 2008). Sobre la ética fenomenológica del primer Husserl véase S. Pasetto, «Eine mögliche logische Begründung der Ethik. Phänomenologie der Prolegomena», *Horizon. Studien zur Phänomenologie 2*, Vol I (2012): 84-99; y, de la misma autora, «Il ritorno di Husserl alla caverana», en *Limiti e libertà: la condizione umana sospesa tra due assoluti*, eds. I. Faiferri/ S. Fumagalli/ E. Ravasio/ I. Resto (Villasanta: Limina Mentis, 2015).

6 Cf. Martin Heidegger, «¿Por qué permanecemos en la provincia?», trad. de J. Rodríguez, *Revista Eco 5*, Vol. vi (1963).

bajo su dirección y la de Heidegger con la célebre y desde entonces revolucionaria tesis titulada *Presentificación e imagen. Contribuciones a la fenomenología de la irrealidad*⁷. En la Alemania nacionalsocialista de 1933, mientras era asistente privado e íntimo colaborador del «viejo maestro de la visión de esencias» (*Wesensschau*), llegaron para Fink tiempos turbulentos. Su carrera universitaria hubiera podido proseguir de haber abandonado a su maestro de origen judío, pues este cada día estaba más aislado del mundo académico y era tachado como «indeseable» por las instituciones nacionales. En contra de todas las hostilidades y encontrándose frente a un futuro incierto, Fink permaneció como asistente privado de Husserl hasta su muerte en 1938. Fueron entonces años instructivos y duros al mismo tiempo, años en los cuales los dos filósofos trabajaron juntos diariamente para construir el gran edificio de la fenomenología trascendental.

Mientras que a los textos husserlianos del periodo de 1929 a 1939 se les considera como la cúspide de sus investigaciones fenomenológicas extendidas por más de tres décadas de actividad, no se puede decir lo mismo sobre las obras de Fink, casi desconocidas para el público general. En 1928 Fink participó y ganó un concurso de filosofía anunciado por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Freiburg con una breve investigación sobre los fenómenos psíquicos de las representaciones, la cual después modificó y reelaboró en su tesis de doctorado. Por encargo de Husserl, se ocupó además de esbozar un «Sistema de la filosofía fenomenológica»⁸ y de revisar el texto francés de las *Meditaciones cartesianas*, las exitosas ponencias sostenidas por Husserl en 1929 en París, para su publicación en Alemania⁹, donde la filosofía de Heidegger estaba cobrando cada vez mayor auge. A partir de este trabajo de revisión crítica, Fink elaboró la sexta meditación cartesiana, dedicada a la teoría

7 Originalmente publicada en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* xi (1930), 239-309; hoy en Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939* (Den Haag: Nijhoff, 1966).

8 Cf. Eugen Fink, vi. *Cartesianische Meditation. Teil 2. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34)* (Dordrecht: Kluwer, 1988), 3-105.

9 Eugen Fink, vi. *Cartesianische Meditation. Teil 2*, 106-178.

del método trascendental y a su arquitectónica, misma que permaneció inédita por muchos años¹⁰. Por otra parte, Fink trabajó en la redacción de una obra (lamentablemente incompleta y nunca publicada) basada en los manuscritos de Husserl, que hubiera debido contener los últimos resultados de las investigaciones de muchos años sobre la fenomenología del tiempo y su constitución. De ella solo nos quedan breves notas y apuntes. Como corolario de este periodo, Fink colaboró con Husserl en el proyecto de su última gran obra titulada *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Entre 1933 y 1939 logró publicar también tres ensayos¹¹ que intentaban remediar el fracaso del proyecto de una edición alemana de las *Meditaciones cartesianas*, los cuales tenían una doble finalidad: por un lado, ofrecer no solo una explicación exhaustiva y fundamental de la fenomenología, sino también una auto-interpretación de sus logros y de la configuración general que ella había alcanzado después de tres décadas de ininterrumpida investigación. Por otro lado, estas contribuciones, autorizadas por Husserl mismo, representaban una toma de postura en el debate filosófico de la época, respondiendo de alguna manera a las críticas que provenían tanto de la «filosofía de la vida» (W. Dilthey y G. Misch), como de las escuelas neokantianas (P. Natorp, W. Rickert) a la teoría fenomenológica de la subjetividad trascendental.

En el marco de la publicación de las obras completas de Fink, han aparecido en los últimos años varios materiales provenientes

10 Eugen Fink, *vi. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre* (Dordrecht: Kluwer, 1988). Merleau-Ponty se refiere en el prólogo a su *Fenomenología de la percepción* (París: Gallimard, 1945) a este documento inédito que él pudo ver gracias a G. Berger, filósofo francés y autor del importante estudio *Le Cogito dans la philosophie de Husserl* (París: Aubier, 1941), quien sostenía contacto personal con Husserl y Fink.

11 1) Eugen Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, publicada originariamente en *Kant-Studien* 38 (1933), 319-383; y en edición separada por la Pan-Bücherei de Berlín, 1934. Hoy en Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Traducción española: «La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea», en *Acta fenomenológica latinoamericana I* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003), 361-428. 2) Eugen Fink, *Was will die Phänomenologie Husserls?*, *Die Tatwelt* 10 (1934): 15-32, hoy en Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Traducción española: «¿Qué se propone la fenomenología de Husserl?», *Diálogos* 56, Vol. 25 (1990): 167-184. 3) E. Fink, «Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls», *Revue International de Philosophie* 39 (1938): 226-270; hoy en E. Fink: *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*.

de su legado, el cual se conserva en la Universidad de Freiburg y es administrado por el Archivo Eugen-Fink. Entre ellos se encuentra la gran masa de apuntes, anotaciones privadas y esbozos relativos a la colaboración con Husserl. Por su carácter fragmentario y su calidad laberíntica se trata de textos de difícil interpretación, donde la única posibilidad de encontrar un camino de interpretación adecuado es comprender el movimiento más profundo del pensamiento finkiano, asentado entre las filosofías de Husserl y Heidegger. Se trata pues de una documentación extraordinaria y única: el material del *Nachlass* no solo demuestra la temprana independencia y originalidad de la posición filosófica finkiana, sino que refleja también el desarrollo de la sistemática y del método fenomenológico de la filosofía husserliana en su última fase¹². Los primeros dos tomos de la *Eugen Fink Gesamtausgabe*, editados por R. Bruzina¹³, nos ofrecen documentos de gran importancia que nos permiten arrojar una mirada en el interior de aquel «laboratorio fenomenológico» que fue la colaboración entre el viejo Husserl y el joven Fink.

Un texto autobiográfico redactado por Fink en 1945, es decir, al final de la segunda guerra mundial, cuando las tropas de ocupación francesas ya habían tomado posesión de Freiburg, contiene una especie de historia política de su *curriculum* académico. En este Fink describe su colaboración con Husserl mediante las siguientes memorables palabras:

Por siete largos años Husserl me ha introducido con conversaciones diarias de varias horas en el complejo de sus investigaciones y análisis que abarcan más de cuatro décadas y que están contenidas en sus manuscritos. De esta manera he podido adquirir, como ningún otro hombre, un profundo conocimiento de la problemática filosófica de Husserl, de sus motivaciones más íntimas, de sus horizontes implícitos,

12 Cf. Sebastian Luft, *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer 2002).

13 Eugen Fink, *Gesamtausgabe* (EFGA), Vol. 3. *Phänomenologische Werkstatt*, ed. Ronald Bruzina, Vol. 3.1: *Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl* (Freiburg: Alber, 2006); Vol. 3.2: *Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie* (Freiburg: Alber, 2008).

y de las masas de manuscritos inéditos y esbozos para publicaciones. [...] Husserl, que nunca quiso hacer de mí un estudiante de desfile, ha valorado mi colaboración sobre todo por mi fuerte tendencia crítica: [...] Husserl reconoció mi autonomía intelectual buscando siempre mi oposición productiva y mi crítica, misma que a él le servía como estimulante para la objetivación de sus pensamientos creativos. Justamente así nacieron en estos siete años los manuscritos de investigación más importantes. En este periodo Husserl intentaba consignar la cosecha de su larga vida de investigador, y yo le he servido como catalizador intelectual¹⁴.

Es importante notar cómo esta descripción de la relación con Husserl, que si bien en principio fue una relación de alumno-maestro, pronto se convirtió en un verdadero *συμφιλοσοφεῖν* (filosofar conjunto) entre dos pensadores independientes, el cual nada tiene que ver con la soberbia de un panegírico ni con una calculada vanidad que pretende afirmar su noble descendencia filosófica. Husserl mismo describe la alianza espiritual con el joven Fink con tonos similares y con un entusiasmo que va en la misma dirección. Así se expresa Husserl en 1931 en una carta a su hermano Albert:

El más grande agradecimiento se lo debo a mi joven colaborador Fink. Un hombre de gran talento: sin la discusión diaria con él no podría realizar mis planes. Donde mi memoria falla, su juventud me auxilia; él domina cada pliegue de mis ramificadas investigaciones fenomenológicas (una infinitud de cortes transversales y longitudinales y preparados, por así llamarlos) y muchas veces hablando con él me vienen las mejores ideas, de repente veo las conexiones que tanto buscaba, el orden interno, en el que todo cuadra bien¹⁵.

La muerte de Husserl puso fin a esta larga y sumamente fructuosa época de colaboración, sin que esto de ningún modo implicara el fin de la fenomenología, ni como corriente filosófica ni como posibilidad auténtica del pensar. Fink se dedicó junto con la viuda de Husserl y el padre franciscano belga Van Breda a la salvación del inmenso legado de Husserl, para quien esta constituía su verdadera «obra maestra»: más de 40.000 páginas de manuscritos

14 Cita tomada del documento inédito *Politischer Lebenslauf des Dr. Eugen Fink* (1947), conservado en el Archivo Eugen-Fink de la Universidad de Freiburg bajo la signatura E15/496.

15 Edmund Husserl, *Briefwechsel rx: Familienbriefe* (Dordrecht: Kluwer, 1994), 80.

taquigráficos y otras 10.000 páginas ya transcritas de «manuscritos de investigación»¹⁶. En 1938 todos estos materiales fueron llevados en secreto a la pequeña ciudad belga de Leuven y así salvados de su posible destrucción a manos del nacionalsocialismo. Después de esto, Fink emigró a Leuven y fundó el Archivo Husserl, donde trabajó junto con Ludwig Landgrebe en el estudio y en el desciframiento de muchos textos¹⁷. En 1940 la invasión de Bélgica por las tropas alemanas interrumpió bruscamente esta actividad, todos los ciudadanos alemanes fueron internados y Fink y su mujer fueron arrestados:

En la mañana del 10 de mayo fuimos despertados por disparos de artillería antiaérea y pronto supimos por la radio que la guerra había empezado. La misma mañana fuimos arrestados y transportados a la cárcel de Leuven, sin maletas, sin abrigo ni manta, sin sombrero, sin nada. Allí fuimos inmediatamente separados sin poder despedirnos y encerrados en celdas individuales. Luego comenzó el viaje del horror¹⁸.

Tras recuperar su libertad con el fin de la guerra, Fink pudo retomar los hilos cortados de su carrera académica, y en 1946 adquirió la vena *docendi* en la Universidad de Freiburg con el texto que muchos años antes había escrito para Husserl, a saber, la sexta meditación cartesiana. En 1948 fue nombrado profesor ordinario de filosofía y ciencias de la educación. Después de la guerra comenzó la segunda fase de su pensamiento, en cuyo centro se encuentra el concepto de mundo y de filosofía como *paideia*, es decir, como disciplina de formación de la vida en su totalidad. En sus cursos universitarios y publicaciones de la posguerra, Fink se ocupó principalmente de la filosofía antigua (Zenón, Parménides, Heráclito, Platón y Aristóteles) y moderna (desde Descartes y Leibniz hasta Kant, y sobre todo Hegel y Nietzsche) investigando conceptos fundamentales de la ontología y su tradición. De esta manera, Fink desarrolló una perspectiva

16 Sobre la historia del Archivo-Husserl véase la *Geschichte des Husserl-Archivs/History of the Husserl-Archives* (Dordrecht: Springer, 2007).

17 En su «Informe acerca de la transcripción de los manuscritos de Husserl» del diciembre 1939 (conservado en el Archivo-Fink) se dice que las páginas transcritas sumaban ya 1,500.

18 E. Fink, *Politischer Lebenslauf des Dr. Eugen Fink* (1947).

filosófica autónoma, ciertamente inspirada por Husserl y Heidegger, la cual se ha definido como «antropología cosmológica».

3. El problema del comienzo como tarea del método fenomenológico

Aristóteles en su *Poética* define *principio* como «aquel que necesariamente no adviene después de algo más, si bien algo más existe o acontece después de esto»¹⁹. Esta definición resulta válida para la teoría de la poesía y quizás todavía más para la filosofía fenomenológica, la cual es un pensamiento del comienzo. De hecho, en la esencia de la filosofía reside, según Husserl, «un intento de comienzo solitario, y de lucha solitaria por el verdadero comienzo»²⁰. Cada pensar verdaderamente radical implica también la determinación de su comienzo. La verdad de este comienzo es determinada por la idea de una auto-fundación absoluta del saber filosófico, que Husserl ve realizada por primera vez en Descartes y en su exigencia de un conocimiento científico totalmente fundando, libre de cualquier presupuesto. La posibilidad de la filosofía como ciencia rigurosa y universal se basa entonces en un principio que es fundamento inconcuso (*fundamentum inconcussum*) del conocimiento: el *cogito*. Como dice Descartes en su *Discurso del método* (1637), «notando que esta verdad: *yo pienso, por lo tanto soy* era tan firme y cierta, que no podían quebrantarla ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía admitirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que estaba buscando»²¹. La fenomenología de Husserl se remite a esta idea de fundación absoluta del saber filosófico en la evidencia del *ego cogito* cartesiano, intentando sin embargo superar el dualismo entre *res cogitans* y *res extensa* mediante una reducción (*Reduktion*) de este

19 Aristóteles, *Poética* (Madrid: Editorial Gredos, 1974).

20 Cf. Edmund Husserl, *Erste Philosophie 1923/24. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, 328.

21 Descartes, *Discurso del método*, en: Descartes. Biblioteca de grandes pensadores (Madrid: Editorial Gredos, 2011), 123-124.

ego a la esfera trascendental, es decir, a la esfera *a priori* donde cada materialidad o «substancialidad» se constituye en las operaciones sintéticas de la subjetividad trascendental. La fenomenología trascendental como filosofía primera sería posible entonces solo en virtud de su fundación científica en la evidencia apodíctica del *ego cogito*, es decir, alcanzando la esfera de la subjetividad trascendental.

Para la fenomenología el problema del comienzo representa un problema *liminar*: es decir, según la raíz latina de este adjetivo, un problema «que pertenece al umbral o a la entrada». Es un problema relativo a los *límites* de la fenomenología, y que implica la entrada a su gran edificio conceptual. En primer lugar, el problema del comienzo mienta una cuestión de método: ¿cómo es posible remontar la actitud natural (*naturliche Einstellung*) del hombre y entrar, por consiguiente, en la actitud fenomenológica (*phänomenologische Einstellung*) propiamente dicha, en la actitud auténticamente filosófica? Estar «dispuesto en la actitud natural» (*natürlich eingestellt*) significa para Husserl ser hombre en el mundo, ser sujeto que actúa conscientemente en su mundo. En esta actitud «normal» de la vida, el mundo, en cuanto naturalmente predado frente a la subjetividad, es mi espacio de acción que se encuentra *allá afuera*, inmenso y variado, absolutamente no-problemático. En él yo actúo, me muevo, gozo de experiencias, vivo y desarrollo mi vida. La actitud fenomenológica, por el contrario, es el cuestionamiento filosófico y explícito de esta naturalidad del mundo, de su carácter de «presuposición invisible» para toda mi vida. La fenomenología cuestiona entonces el sobrentendido de su ser y de mi vida de experiencia en él. Como afirma Husserl, la tarea universal de la fenomenología consiste en esto: «en lugar de vivir simplemente en la actitud natural, por así decirlo, como "niños del mundo" en "el" mundo, es decir, en lugar de vivir en la vida de conciencia que funge latente [...] intentamos comprender en la reflexión fenomenológica cómo esta vida de conciencia es, de muchas maneras y de muchas formas, conciencia-de algo²²».

22 Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (Den Haag: Nijhoff, 1968), 239.

Para hacer esto, la fenomenología busca un punto de partida seguro e incontrovertido que pueda fundamentar su reflexión filosófica. El problema del comienzo consiste en la búsqueda de un camino que pueda llevarnos a abandonar la actitud natural y pasar a la actitud filosófica auténtica. Esto es posible, según Husserl, solo bajo las condiciones de una absoluta «ausencia de prejuicios» y de una autonomía conceptual que surja en las evidencias del sujeto. Como dice en el párrafo tercero de sus *Meditaciones cartesianas*: «Empezamos de nuevo, pues, cada uno para sí y en sí, con la resolución propia de unos filósofos que inician radicalmente su actividad: lo primero por hacer es dejar en suspenso todas las convicciones válidas hasta ahora para nosotros, y con ellas todas nuestras ciencias. La idea directriz de nuestras meditaciones será, como para Descartes, la de una ciencia que hay que fundamentar con radical autenticidad, y, por último, la de fundar una ciencia universal»²³. Este tránsito solo se puede llevar a cabo a través de la ejecución de la reducción fenomenológica y de su componente fundamental, es decir, la *epojé* (del griego antiguo *ἐποχή*, «suspensión»). La *epojé* es un «poner entre paréntesis» (*Einklammerung*), una «desconexión» o un «poner fuera de circuito» (*Ausschaltung*) la cotidiana validez del mundo y su vigencia básica. En esta actitud de la *epojé*, es decir, en la reserva de una toma de postura sobre los juicios que emitimos, Husserl ve la base metódica de toda su filosofía. La *epojé* abre el camino a la filosofía fenomenológica porque nos libera de la obligación de decidir si las impresiones o conocimientos que obtenemos en el trato con el mundo son verdaderos o falsos. En última instancia, el problema del comienzo de la fenomenología concierne la posibilidad de encontrar un camino que nos lleve a la aplicación de la *epojé* y de la consecuente reducción fenomenológica.

Este problema de la transición de la *naturliche Einstellung* a la *phänomenologische Einstellung* ocupó a Husserl toda su vida y

23 Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. de Jose Gaos y Miguel García-Baró (Méjico: Fondo de Cultura Económica, 1996), 47.

es, con justificada razón, uno de los *loci classici* de la investigación fenomenológica²⁴. Aunque, como dice Aristóteles, todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber, no por eso se sigue que todos los hombres sean filósofos. De hecho, y esta es la convicción fundamental de Husserl, nadie llega a ser fenomenólogo o, mejor dicho, filósofo por casualidad. Por lo tanto, para una filosofía que aspira a una auto-fundación absoluta que no participe de los prejuicios y presuposiciones mundanas, la reflexión metodología acerca de cómo es posible elevarse al *bios theoretikós* auténtico es de importancia fundamental²⁵.

En este contexto, la colaboración fracasada entre Husserl y Heidegger en ocasión del famoso artículo para la *Encyclopaedia Britannica* (1927)²⁶ mostró con claridad no solo qué tan diferente era su idea de filosofía, sino también cómo, a pesar de esta diferencia radical entre las dos diferentes ideas de filosofía, (podríamos decir entre la fenomenología entendida como ciencia de la subjetividad trascendental y la fenomenología interpretada como analítica existencial dirigida por la pregunta por el ser), la problemática de encontrar el camino que nos introduce a la filosofía adquiere una importancia fundamental. Si se quiere afirmar la peculiaridad y el carácter distintivo del conocimiento filosófico frente a otras formas del saber, es necesario encontrar un camino que nos introduzca a su práctica.

24 Véase sobre todo Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1963); Iso Kern, «Die drei Wege in die transzentalphänomenologische Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls», *Tijdschrift voor filosofie* 24 (1962): 303-349; Rudolf Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie* (Den Haag: Nijhoff, 1968), 186-216; Elisabeth Ströker, «Husserls letzter Weg zur Transzentalphilosophie im Krisis-Werk», en *Phänomenologische Studien* (Frankfurt a. M: Klostermann, 1987), 115-138; John Drummond, «Husserl on the Ways to the Performance of the Reduction», *Man and World* 8 (1975): 47-69; Donn Welton, *The other Husserl. The Horizons of Trascendental Phenomenology* (Bloomington: Indiana University Press, 2000).

25 El hecho de que una reflexión tal pueda llevarse a cabo solo posteriormente a la aplicación de la reducción es señalado explícitamente por Fink en su sexta meditación cartesiana. De forma paradójica, solo se puede hablar de la reducción y de la epoje después de ya haberlas ejecutado. Cf. Eugen Fink, *vi Cartesianische Meditation, Teil 1*, 32-52.

26 Cf. Edmund Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, trad. y ed. Antonio Zirión, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990).

Como es sabido, Husserl concibió diferentes caminos a la fenomenología, es decir, diferentes acercamientos al umbral de su edificio conceptual. Todavía en el epílogo de *Ideas I*, escrito en 1930, diecisiete años después de la primera edición de la obra (y destinado a ser el prólogo para la traducción inglesa de la misma, hecha en 1931 por R. Gibson), Husserl afirma respecto al cambio de «*Einstellung*» –el cual, como una conversión, operaría a modo de una profunda revolución en el alma y daría inicio a la autorreflexión fenomenológica propiamente dicha– que «en un meditar de muchos años he emprendido diversos caminos igualmente posibles para poner de manifiesto con absoluta transparencia y contundencia semejante motivación, que se remonta por encima de la posibilidad natural de la vida y de la ciencia y hace necesaria la transmutación trascendental, la reducción fenomenológica»²⁷.

El problema metódico del inicio de la fenomenología y de los mudables caminos que nos pueden llevar a tal inicio es fundamentalmente la pregunta acerca de *cómo* es posible modificar la forma cotidiana y natural de vida y superar así la actitud natural. La pregunta por el camino hacia el inicio de la fenomenología coincide, por lo tanto, con la pregunta por el camino hacia la aplicación de la epoé y de la reducción fenomenológicas. Con ellas la vida pre-filosófica adquiere una nueva transparencia y aparece en toda su estrechez previa. Particularmente, en sus manuscritos y cursos universitarios de los años veinte y treinta, Husserl investigó diferentes vías de ascensión al *theorein* trascendental. En general, se puede decir que hay (al menos) tres formas básicas: el camino cartesiano, el camino psicológico y el camino a través del mundo de la vida.

Ciertamente, el camino más conocido de los tres es el «camino cartesiano», así llamado en cuanto se remite a las *Meditaciones de prima philosophia* de Descartes como modelo de la autorreflexión filosófica. En él encontramos un *ego* aislado que se remite a la idea

27 Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Méjico: Fondo de cultura económica, 1997), 382.

de ciencia universal y perenne (*philosophia universalis*) y a la auto-fundación de esta en la evidencia de la experiencia inmanente: el *cogito*. En esto, el ideal de la filosofía como ciencia rigurosa funge como idea regulativa de la reflexión, toda vez que «es patente que, en cuanto filósofo en ciernes, y como consecuencia de tender al objetivo conjetural de una auténtica ciencia, yo no puedo formular o admitir como válido ningún juicio que no haya sacado de la fuente de la evidencia, de "experiencias" en las respectivas cosas y los hechos objetivos "mismos" me resulten presentes»²⁸. Se revela necesario, pues, seguir el gran giro dado por Descartes al pensamiento (la famosa «revolución cartesiana») y dirigirse hacia la evidencia del *ego cogito* «como la base apodícticamente cierta y última de todo juicio, sobre la que hay que fundamentar toda filosofía radical»²⁹. Con la epojé, la libre abstención del juicio acerca del mundo y de su ser, se libra consecuentemente la mirada para la corriente entera de la vida que tiene esta experiencia: mi flujo de vivencias en la pureza otorgada por la abstención de cualquier creencia empírica.

La purificación de lo empírico está en el centro también de la segunda posibilidad de entrada a la fenomenología. Esta se lleva a cabo mediante un recorrido a través de la psicología y su radicalización en una psicología eidética pura, hasta llegar a la esfera trascendental de la conciencia absoluta. En este sentido, Husserl reanuda el debate de aquel entonces sobre la fundación de la psicología como ciencia que tanto influyó en la discusión filosófica. En un tratado de 1923, en el cual Husserl compara el camino cartesiano con el camino psicológico, se reconduce la actividad de conciencia del sujeto natural al campo de la experiencia trascendental a través de una progresiva radicalización de la mirada reflexiva. Paulatinamente despojada de todo residuo empírico, de todo aspecto «natural» y «mundano», la *psyché* se libera de sus presuposiciones hasta llegar a ver las mismas estructuras *a priori*, los *eide* de su actividad mundana. Así describe

28 Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 54.

29 Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 60.

Husserl este camino en un curso de 1923/24: «Parto de ejemplos, tomados del conocimiento natural, del conocimiento personal y cultural como hilo conductor para un análisis intencional, el cual es un análisis psicológico, y me elevo a una actitud universal egológica, ya que, a diferencia del camino cartesiano, no pongo fuera de circuito al mundo desde un principio»³⁰. Poco a poco la vigencia mundana de los actos de conciencia se hace inoperante, hasta llegar al punto en que la vida subjetiva –objeto de la reflexión fenomenológica– pierde su naturalidad. Lo que queda es la vida de la conciencia trascendental en su pureza fluyente.

El último camino en sentido cronológico a la fenomenología trascendental es aquel a través del mundo de la vida (*Lebenswelt*). Este camino representa el centro operativo de la última gran obra de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y de la fenomenología trascendental*, cuya redacción fue elaborada junto con Fink. El concepto de *Lebenswelt* –que Husserl desarrolla a partir de una confrontación con las obras de Avenarius y Dilthey³¹ y no, como comúnmente se cree, a partir de una lectura tardía de Ser y tiempo de Heidegger– quiere concebir filosóficamente el mundo que todo abarca, el mundo como suelo originario que sustenta y soporta la vida humana en todas sus formas. El mundo de la vida es entonces el mundo inter-subjetivo, dado en la percepción, de la *praxis* de la vida humana. La tarea de la fenomenología es la de desarrollar una ontología general del *Lebenswelt* fundada en la intuición individual, es decir, en la experiencia del mundo de la vida, previa a cualquier idealización conceptual. Dicha ontología es concebida como una teoría general y concreta de las esencias de los entes que se dan en el

30 Edmund Husserl, *Erste Philosophie 1923/24. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, 65.

31 Cf. Richard Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff* (Leipzig: Reisland, 1891). En esta obra, que Husserl estudió con atención a partir del 1902, Avenarius describe el «concepto humano del mundo», es decir la experiencia natural, pre-científica del mundo. Véase al respecto Manfred Sommer, Husserl und der frühe Positivismus, (Frankfurt am Main: Klostermann, 1985). En 1911 Husserl se dedicó también al estudio de la obra «El mundo histórico» (Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 1911) de Dilthey, escrito que el mismo autor le había enviado.

Lebenswelt, que quiere desentrañar sus estructuras *a priori* (eidéticas) y describir la tipología fija de su experiencia. De esta manera es posible obtener los hilos conductores para la descripción correlativa de las *cogitationes*, esto es, de las operaciones y modalidades de conciencia en las cuales el *cogitatum*, el objeto de la experiencia, aparece. A diferencia de los otros dos caminos, es muy importante subrayar cómo en la investigación tipológica del *Lebenswelt* el sujeto no es ni el *ego cogito* aislado ni la subjetividad psicológica inmanente, sino la concreción completa de la vida práctica mundana.

4. Comienzo y libertad. El camino a través del mundo de la vida según Eugen Fink

El camino hacia la fenomenología trascendental que Fink propone se configura como una transformación de este tercer camino husserliano a través del *Lebenswelt* con miras a la temática de la libertad. Sus primeros análisis del *Lebenswelt* evidencian que este es esencialmente la concreción de la vida en su mundo práctico y familiar, es decir, el mundo familiar que me rodea en el cual tengo fe en cuanto es mi mundo-ambiente conocido. Este familiarizarse con el mundo inter-subjetivo circundante es algo que acontece, por principio, en el marco de una *tradición*: el *Lebenswelt* es mi mundo circundante, histórico-tradicional, en el cual me siento en casa y que reconozco en sus estructuras de sentido. La tradición hace de nuestro mundo de la vida (que nunca es un mero entorno neutral) un mundo patrio e íntimo, es decir, un mundo orientado, según una cierta tradición, que yo reconozco como mío. En este entorno familiar y conocido yo me reconozco como parte de una «comunidad», de un grupo social o de una cierta «nacionalidad»³². El mundo de la vida no es una abstracción, sino un espacio abierto y lleno de sentido: es el mundo en cuanto *cosmos*, orientado según sus diferentes horizontes prospectivos, culturales e históricos. Este «mundo total»,

32 Véase también Edmund Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 2002), 253, 526.

que mi intuición nunca puede alcanzar en su plenitud, define una «situación total» de la vida: el *situs* de la existencia humana que se desarrolla como tradición continua, como encadenamiento infinito de transmisión de sentido y de saberes. Cada tradición efectivamente procede de una tradición, que a su vez procede de otra. En este horizonte tradicional está cifrada la vida y la existencia histórica del hombre en el mundo.

Ahora bien, según Fink la modalidad auténtica y propia que tiene la historicidad del mundo de la vida de darse es su inmediato *no aparecer*. Esta es más bien una presuposición nunca cuestionada de la vida natural de los seres humanos como «niños en el mundo». El carácter histórico-tradicional del mundo de la vida es precisamente aquella unidad de sentido que, de manera invisible, constituye la familiaridad de nuestro entorno. La vida actual originaria en el mundo transcurre normalmente (y «naturalmente») en la in-dudabilidad de una experiencia mundana familiar y de un trato con el mundo nunca cuestionados. El modo de nuestra experiencia del mundo resulta ser por consiguiente un *ethos*, cuyo horizonte inter-subjetivo es transmitido históricamente y cuya adquisición por parte de cada sujeto singular acontece en una tradición.

El segundo paso de la argumentación de Fink consiste en resaltar cómo la *doxa*, es decir, la opinión pública, y sus saberes, creencias, etcétera, no constituye este horizonte tradicional, sino también –y esto es un aspecto esencial del análisis del mundo de la vida por parte de Fink– las ciencias, el saber científico y el filosófico. Si la filosofía trascendental quiere entonces perseguir su ideal de fundación autónoma e independiente de cualquiera prejuicio y pre-suposición mundana, es necesario que ella se libere de *todos* los «vínculos y de las fijaciones (internas y externas)»³³ que la ligan a la tradicionalidad del mundo de la vida, incluyendo en esta epoje radical también las ciencias y el saber filosófico. El principio

33 Cf. Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil 2*, 137.

de la filosofía no está entonces ni en una duda hiperbólica de tipo cartesiano, ni en una expoliación progresiva de la psicología hacia una radicalización progresiva en fenomenología de la conciencia pura, sino en el propósito de quebrantar la vigencia descontada del horizonte tradicional de la vida y de superar sus decisiones previas³⁴. A partir de la exigencia de fundación absoluta de la fenomenología, Fink define la filosofía como un saber que se levanta y se libera de *todo* dogmatismo mundano en el acontecimiento de la dualidad epojé/reducción. El movimiento del principio es entonces un retirarse críticamente de la línea de la tradición transmitida y de sus saberes previos, un liberarse de su vigencia siempre presupuesta y nunca cuestionada. Esta se vuelve evidente en el proceso de liberación que representan la epojé y la reducción.

En el «dar las espaldas» a la naturalidad tradicional del mundo surge el intento de desprenderse del horizonte de la vida dogmática. Solamente ahí donde «el mundo natural *en su totalidad* es puesto en cuestión»³⁵ puede surgir la filosofía como saber libre e incondicional. Ahí se eleva el filósofo, el espectador de todos estos pre-juicios y decisiones previas que forman la totalidad de la actitud natural de la vida a la actitud de la reflexión trascendental. La ruptura de la dependencia de la tradición debe liberar al filósofo del horizonte *dogmático y natural* de la vida: «dogmático» por participar de las decisiones previas, de los pre-juicios y de las pre-suposiciones que animan el mundo del *Lebenswelt*; «natural» porque abarca toda la normalidad de la vida, y su desarrollo en el mundo. Los adjetivos «dogmático» y «natural» no implican ningún juicio de valor; solo responden a la descripción del movimiento originario y autónomo de la vida en el mundo.

Al respecto hay que enfatizar que esta actitud frente al carácter tradicional-horizontal de la vida natural no sugiere ni una destrucción, ni una negación de la tradición, sino más bien una *apropiación consciente y crítica* de ella y de lo transmitido. Esta comprensión

34 Cf. Eugen Fink, *Phänomenologische Werkstatt* Vol 3.1, 258.

35 Eugen Fink, *Nähe und Distanz* (Freiburg/Múnchen: Alber, 1976), 7.

crítica de la tradición es propiamente la de una *de-construcción* de su vigencia, cuyo intento positivo, reconocido como parte integrante del método fenomenológico, ya había sido determinado por Heidegger en *Ser y tiempo*. En el parágrafo seis de esta obra se afirma lo siguiente:

El descubrimiento de la tradición y la averiguación de lo que ella «transmite» y del modo como lo transmite, puede ser asumido como tarea autónoma. (...) será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la destrucción. La destrucción tampoco tiene el sentido negativo de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica siempre acotarla en sus límites, es decir, en los límites fácticamente dados en el respectivo cuestionamiento y en la delimitación del posible campo de investigación bosquejado desde aquel. La destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado, sino que su crítica afecta al hoy³⁶.

La destrucción no pretende «sepultar el pasado en la nada», sino es una apropiación positiva y consciente del mismo pasado, de su validez, y de su vigencia para el presente. Como dice Fink, no se niega ni se refuta el derecho de la tradición, sino que se suspende, se pone entre paréntesis su validez nunca cuestionada. En esto Fink se atiene de modo pleno a la máxima husserliana que guía toda filosofía trascendental: «no tener por valido o mantener en vigencia de antemano ninguna creencia, ninguna opinión, ningún saber»³⁷. Ninguna decisión previa o pre-suposición mundana puede introducirse en el edificio de una filosofía trascendental. En la reflexión de Fink, sin embargo, este rigor acaba por cancelar también el ideal científico-mundano y, sobre todo, su validez de cara a una auto-fundación del saber filosófico.

Fink retoma entonces el camino husserliano hacia la fenomenología a través del mundo de la vida y lo modifica en vista del ideal de la libertad, mostrando cómo la fundación autónoma de la filosofía está necesariamente relacionada con una *de-construcción* inicial de la

36 Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, 30.

37 Eugen Fink, *Nähe und Distanz*, 34.

tradición (y de su vigencia histórica). En la renovación radical de la filosofía que acontece con la fenomenología cada transmisión conceptual tiene que ser de-construida críticamente. Según Fink, si la filosofía quiere fundarse a sí misma en una autonomía y en una independencia libre, esta debe desarrollar la tarea de desprenderse de los enlaces de la tradicionalidad «interna y externa»³⁸. La filosofía encuentra su movimiento inicial en vista de una ruptura crítica del horizonte tradicional del conocimiento humano. El movimiento del comienzo responde entonces a una cierta inquietud y perturbación que desembocan en una liberación de la tradición. Esto es, a final de cuentas, el acto que hace nacer la filosofía y despierta el espíritu filosófico: una emancipación violenta que produce una desvinculación de las comprensiones previas tradicionales y una ruptura de la familiaridad natural con el mundo. Solo así se crearía aquella actitud intelectual (y moral) que es necesaria para poner en duda la validez del mundo en su totalidad: el hábito de la reflexión pura, del puro *theorein* y del *bios theoretikós*. Como decía Aristóteles, la filosofía es el saber más noble porque es el que está menos atado a la necesidad.

La aplicación de la epojé y de la reducción fenomenológicas sería por lo tanto un acto de emancipación radical, en el cual el filósofo se desprende de la comunidad de una tradición colectiva para aventurarse en la soledad y unicidad de su responsabilidad propia. Así, el hombre se vuelve libre para el comienzo del filosofar que, en sí mismo, es un elevarse «más allá» del mundo, y un sobrepasar (trascender) la dependencia de una tradición mundana.

A diferencia de las ciencias, que presuponen el mundo (y deben haberlo, para poder investigar sus objetos temáticos), la filosofía requiere establecerse autónomamente a sí misma, es el proyecto de un saber independiente y no dogmático, es decir, libre de cualquier prejuicio mundial. Independencia, ausencia de prejuicios y presuposiciones derivadas de la actitud natural de la vida son los

38 Cf. Eugen Fink, *vi. Cartesianische Meditation. Teil 2*, 137.

elementos fundamentales de la auto-fundación autárquica de la filosófica en la libertad. Todos estos elementos convergen en el método fenomenológico de la epojé y de la reducción, que inauguran un «nuevo inicio» a través de una liberación de-constructiva del horizonte tradicional de la comprensión mundana.

La ruptura conceptual, violenta e implacable, de la vigencia tradicional del horizonte del mundo –con sus saberes y ciencias– presupone, naturalmente, un mundo existente pre-dado. Cada tradición es siempre dada en un mundo, es decir, en un mundo circundante de costumbres, hábitos y usanzas que son conocidos y puestos de antemano. La notoriedad de este mundo tradicional hace precisamente que este se me aparezca como un mundo patrio y familiar. Sin embargo, «el mundo en sí mismo», el *hypokeímenon* de cualquiera forma de aparecer de la tradición, permanece invisible; en cierto modo, es el portador invisible que es ignorado por cualquier tradición y por cualquier mundo patrio. Lo que aparece son las formas variopintas de la vida mundana natural en un particular entorno familiar, animado por una tradición, por ejemplo, la cultura material y espiritual de un pueblo. La tradición se ha constituido ya desde siempre de forma temporal en un mundo, el cual a su vez se queda escondido «bajo» los horizontes de la notoriedad y de la familiaridad. Cada tradición presupone un mundo (patrio) circundante.

Esto no significa, sin embargo, que la idea de una auto-fundación independiente de la filosofía con miras a la libertad deje en el fondo algo que no es cuestionado, una presuposición mundana. Esta necesidad «ontológica» de la pre-donación del mundo no impide el movimiento de liberación de los prejuicios mundanos, porque la fenomenología junto con las varias y singulares operaciones mundanas de validez «suspende» o «pone entre paréntesis», la vigencia *total* de este mundo. La filosofía es siempre una respuesta a la vida. En Fink la aplicación de la epojé adquiere un alcance *histórico-destructivo*, es una de-construcción del horizonte de vigencia de la tradición que se apodera de los caracteres tradicionales e históricos de la validez del mundo. Esta suspensión plena del

mando no significa que se niegue, ingenuamente, la existencia del mundo. El mundo como entorno siempre-mío y de mi experiencia se vuelve un puro «fenómeno», cuya interpretación es tarea de la fenomenología. El camino que sale de la tradición y lleva a la filosofía trascendental empieza con un análisis previo del mundo de la vida y conduce a la libertad de un saber autónomo.

En su artículo «El problema de la fenomenología de Edmund Husserl», publicado en 1939, Fink describe explícitamente el comienzo de la filosofía en términos de una liberación. El principio de la filosofía no se debe buscar tanto en un procedimiento cognitivo abstracto y mecánico, sino más bien en su libre auto-fundación: se trata entonces en primer lugar de «liberarse de la tutela y del control, continuo aunque imperceptible» por parte de las costumbres de pensamiento, de las convicciones tradicionales, «de las teorías aprendidas y nunca en verdad comprobadas, de las opiniones previas, de los prejuicios, de las decisiones previas en el campo del conocimiento»³⁹. La fuerza enorme y muchas veces inconsciente de todas estas decisiones previas que constituyen normalmente nuestro mundo circundante reside sobre todo en la modalidad subliminal con que definen de antemano lo que es el saber humano, lo que es ciencia y lo que es filosofía, y su función en el sistema secularizado de la tradición vigente.

Solo gracias a una epojé histórico-tradicional sería entonces posible alcanzar nuevamente una originariedad independiente de visión, una claridad autónoma del pensamiento. Esta tendencia a la originariedad, a la donación (*Gegebenheit*) del fenómeno en sí mismo –que tan profundamente define al pensamiento fenomenológico– es de hecho una reacción en contra del carácter indirecto, impersonal, mediato y nivelado de la vida humana en su «actitud natural». El pensamiento del hombre acerca del mundo tiene un carácter «mediato» cuando se mueve siempre en la inmanencia de una tradición indisoluble que se ha vuelto opaca. Si la tradicionalidad

39 Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, 192.

es el carácter fundamental del trato (*commercium*) «natural» del hombre con su mundo patrio circundante, entonces esta modalidad de trato mediato e indirecto es aquel horizonte universal y olvidado por debajo de las capas históricas de la constitución inter-subjetiva del *Lebenswelt* que la filosofía debe «romper» y «de-construir» para alcanzar una auto-fundación libre y autónoma de su saber histórico.

Este «ataque radical e intransigente» a la totalidad de nuestra «actitud natural» es la proeza de la actuación de la reducción y de la epojé fenomenológicas. Liberarse y ser libres para el principio de la filosofía significa entonces «desgarrarse del ser-prevenido»⁴⁰ que constituye nuestra vida natural en el mundo, y estar «dispuestos y preparados para lo desconocido por excelencia»⁴¹. Es en la libertad del saber filosófico que es posible comprender nuestra vida propia y el mundo, que siempre es nuestro mundo, desde su fundamento último.

Bibliografía

- Aristóteles. *Poética*. Madrid: Editorial Gredos, 1974.
- Avenarius, Richard. *Der menschliche Weltbegriff*. Leipzig: Reisland, 1891.
- Berger, G. *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*. París: Aubier, 1941.
- Boehm, Rudolf. *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*. Den Haag: Nijhoff, 1968.
- Cobet, T. *Husserl, Kant und die praktische Philosophie. Analysen zur Moralität und Freiheit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- Descartes, R. *Discurso del método*. En: *Descartes. Biblioteca de grandes pensadores*. Madrid: Editorial Gredos, 2011.

40 Eugen Fink, vi. *Cartesianische Meditation. Teil 2*, 15.

41 Eugen Fink, vi. *Cartesianische Meditation. Teil 2*, 18.

- Drummond, John. «Husserl on the Ways to the Performance of the Reduction». *Man and World* 8 (1975): 47-69.
- Fink, Eugen. «Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls». *Revue International de Philosophie* 39 (1938): 226-270.
- _____. «La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea». En *Acta fenomenológica latinoamericana I*, 361-428. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- _____. *Nähe und Distanz*. Freiburg: Alber, 1976.
- _____. *Phänomenologische Werkstatt*, edit. Ronald Bruzina, Vol. 3.1: *Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*. Freiburg: Alber, 2006; Vol. 3.2: *Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*. Freiburg: Alber, 2008.
- _____. «¿Qué se propone la fenomenología de Husserl?». *Diálogos* 56, Vol. 25 (1990): 167-184.
- _____. *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Den Haag: Nijhoff, 1966.
- _____. vi. *Cartesianische Meditation. Teil 1, Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Dordrecht: Kluwer, 1988.
- _____. vi. *Cartesianische Meditation. Teil 2. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34)*. Dordrecht: Kluwer, 1988.
- Giubilato, Giovanni Jan. *Freiheit und Reduktion. Die Idee einer meontischen Phänomenologie bei Eugen Fink (1927-1946)*. Wuppertal: Elpub Bergische Universität, 2016.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- _____. «¿Por qué permanecemos en la provincia?», traducido por J. Rodríguez, *Revista Eco* 5, Vol. vi (1963).

- Husserl, Edmund. *Briefwechsel IX: Familienbriefe*. Dordrecht: Kluwer 1994.
- _____. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- _____. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Den Haag: Nijhoff, 1959.
- Filosofía primera (1923/24)*. Traducida por R. H. Santos de Ilhau. Bogotá: Editorial Norma, 1998.
- _____. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Den Haag: Nijhoff, 1968.
- _____. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Barcelona: Anthropos, 2002.
- _____. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer 2002.
- _____. *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- _____. *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- _____. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Husserl Archiv Leuven. *Geschichte des Husserl-Archivs/History of the Husserl-Archives*. Dordrecht: Springer, 2007.
- Iribarne, J. V. «La cuestión de la libertad en el pensamiento de Husserl». En *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Editado por R. Rizo-Patrón de Lerner, 3-20. Lima: Pontificia Universidad de Perú, 1993.
- Kern, Iso. «Die drei Wege in die transzentalphänomenologische Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls», *Tijdschrift voor filosofie* 24 (1962): 303-349.

- Landgrebe, Ludwog. *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1963.
- Lahbib, O. *De Husserl à Fichte: liberté et réflexivité dans le phénomène*. Paris: Harmattan, 2009.
- Luft, Sebastian. *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 2002.
- Nenon, T. «Freedom, Responsibility and Self-Awareness in Husserl». *The Bew Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 1, Vol. 2 (2002): 1-21.
- Pasetto, S. «Eine mögliche logische Begründung der Ethik. Phänomenologie der Prolegomena». *Horizon. Studien zur Phänomenologie* 2, Vol I (2012): 84-99.
- _____. «Il ritorno di Husserl alla caverana». En *Limiti e libertà: la condizione umana sospesa tra due assoluti*. Editado por I. Faiferri/ S. Fumagalli/ E. Ravasio/ I. Resto. Villasanta: Limina Mentis, 2015.
- Ponty, Merleau. *Fenomenología de la percepción*. París: Gallimard, 1945.
- Reiner, H. *Freiheit, Wollen und Aktivität. Phänomenologische Untersuchungen in Richtung auf das Problem der Willensfreiheit*. Leipzig: Offizinen Richard Hadl 1927.
- Sommer, Manfred. *Husserl und der frühe Positivismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985.
- Ströker, Elisabeth. «Husserls letzter Weg zur Transzentalphilosophie im Krisis-Werk», en *Phänomenologische Studien*, 115-138. Frankfurt am Main: Klostermann, 1987.
- Van Breda, H.-L. «Husserl und das Problem der Freiheit», en *Husserl*, editado por H. Noack. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.

Welton, Donn. *The other Husserl. The Horizons of Trascendental Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

Enviado: 4 de marzo de 2016
Aceptado: 23 de marzo de 2016