



PASEO POR EL *PASEO FILOSÓFICO EN MADRID*

Antonio Ziri3n Quijano
Universidad Nacional Aut3noma de M3xico

143

A juzgar por el entusiasmo que ha suscitado entre los colegas y los estudiantes de este pa3s, quiz3 no haya que esperar mucho tiempo para poder afirmar que la aparici3n del libro *Paseo filos3fico en Madrid. Introducci3n a Husserl* de Agust3n Serrano de Haro es un acontecimiento en el mundo de la fenomenolog3a en lengua espa3ola. Aunque desde luego no lo ser3a en ninguno de los sentidos en que esta palabra se ha venido usando recientemente en filosof3a (y hasta en fenomenolog3a), si se atiende a su contenido s3 tiene algo de extraordinario, o, como en el libro mismo se reconoce, de "poco habitual" —sin llegar a lo fortuito de algunos de esos nuevos acontecimientos "filos3ficos"—, la conjunci3n que se da en 3l de una meticulosa, honda, inspiradora introducci3n a la fenomenolog3a trascendental husserliana, y la acuciosa y viva cr3nica del paseo que dieron en 1921 por ciertas calles de Madrid dos j3venes aprendices de esa misma filosof3a, a la saz3n todav3a muy nueva. Y es que, durante el paseo, el m3s avanzado de los aprendices, Xavier Zubiri, le fue explicando al otro, Jos3 Gaos, "la fenomenolog3a entera", seg3n la ten3a aprendida, primero de su maestro Jos3 Ortega y Gasset, y despu3s de L3on No3l, su tutor en la Universidad Cat3lica de Lovaina, de la que acababa de regresar a su pa3s tras una estancia de un a3o. Esta fenomenolog3a, que est3 extra3namente ausente del t3tulo del libro, es sin embargo lo que enlaza sus dos dimensiones, el paseo y la introducci3n. Pues lo que el libro quiere hacer, y hace efectiva y brillantemente, es, en primer lugar, se3alar las radicales deficiencias de la interpretaci3n de la fenomenolog3a que en aquel paseo pudo haberle presentado Zubiri a Gaos, una interpretaci3n que, a pesar de que "deforma" "el sentido b3sico de la filosof3a fenomenol3gica" (11),¹

¹ Si no se indica otra cosa, los n3meros entre par3ntesis son de p3ginas del libro rese3ado:

pudo imponerse en España y en los países de habla hispana, durante buena parte del siglo pasado, como la comprensión dominante del pensamiento de Husserl; y, en segundo lugar, y sobre el telón de fondo de esa crítica, “perfilar una comprensión básica del pensamiento trascendental de Husserl” en la que se exponen y se fijan “los principios teóricos de la fenomenología que se calificó a sí misma de pura” (12). Pero como se reconoce ya en el breve Preámbulo que declara con toda precisión las distintas motivaciones y aspiraciones del libro y su peso relativo, la anécdota histórica que ofrece el marco de la discusión es secundaria; lo principal es la exposición correcta de aquellos principios, que sólo se logra entrando en “el meollo duro y apasionante del debate filosófico” (14).

Dejando a un lado la rareza y la originalidad de esta combinación de motivos, debe decirse pronto que esta *Introducción* se distingue además por varias otras excepcionalidades: desde luego, la calidad de su factura literaria, muy poco común en una obra filosófica, pero que ya no sorprende en un discípulo de Miguel García-Baró que nos había dado una alta muestra de este talento suyo en su primer libro propio, *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*;² también, el rigor, la exhaustividad y la pertinencia de la documentación histórica que maneja; la precisión y el tino, no del cuerpo esta vez, sino de sus críticas y apreciaciones filosóficas; su dominio de la obra husserliana y de la literatura secundaria, ya muy vasta, acerca de ella —aunque predomina en el libro la escrita en castellano—; y la originalidad y la solidez de su propia propuesta de interpretación. Con todas estas excepcionalidades, que lo hacen en realidad único, el libro se inscribe, no obstante, en esa tendencia plenamente justificada históricamente, y no sólo propia de los estudios husserlianos en nuestra lengua, de revelar la verdadera faz y las verdaderas intenciones de Husserl y de su fenomenología, frente a las deformaciones y los malos entendidos de todo tipo que han imperado en su recepción en todas las latitudes durante la mayor parte del siglo pasado y que no terminan de remitir en éste. Un corte un tanto brusco situaría el comienzo de esta tendencia en los inicios del segundo siglo de la historia de la fenomenología.³ Pero el libro se inscribe también en otra tendencia histórica más larga, que tuvo su origen en el mismo Husserl y que en cierta perspectiva no parece menos urgente: la de dar con la mejor manera de introducir, o de presentar fuera del círculo de los especialistas en ella, a esa disciplina llamada fenomenología trascendental que tan elusiva se ha mostrado ante la voluntad de comprenderla y de darla a comprender.

En este paseo que daré por el *Paseo filosófico en Madrid* me interesarán menos los asuntos históricos que las cuestiones relacionadas con la comprensión misma de la fenomenología husserliana, y dentro

Agustín Serrano de Haro, *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Madrid, Trotta, 2016.

² Madrid, Trotta, 2007.

³ En lengua española el más cercano antecedente es el libro de Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Trotta, 2015.

de esta comprensión, menos la negativa, es decir, la crítica a la interpretación zubiriana, que la propuesta positiva de una “nueva andadura de la fenomenología”, con las secuelas teóricas que tiene en el libro. Sin embargo, no dejaré de hacer algún comentario a cada una de sus partes, que son formalmente cuatro (sin contar el Preámbulo), o al menos a alguno de los puntos de cada una de ellas. Reúno en una segunda sección algunos de mis comentarios (acaso los de más fondo) que no podían hacerse sin cortar el hilo de la crónica que se hace en la primera sección, aunque señalo siempre en ésta el lugar sobre el que recaen.⁴ Quizá esta crónica, sin la interrupción de esos comentarios y apreciaciones, pueda ser una síntesis útil para la lectura y el estudio del libro. La sección segunda no pretende ser más que el arranque de una discusión que espero que pueda prolongarse y enriquecerse más adelante. Adelanto ya una de mis impresiones principales si digo que veo en el libro una poderosa invitación a seguir perfilando la comprensión más justa, cabal y sólida de la fenomenología trascendental, así como su difusión menos problemática en nuestra lengua, en un trabajo comunitario en el mismo espíritu que ella inspira. Tratándose de un libro tan nutrido y enjundioso, la reseña tiene que resignarse a no poder cubrir todo lo que merecería ser cubierto, y a no hacer igual justicia a cada uno de sus apartados y tesis.

I

La Parte Primera (“‘La fenomenología entera’ expuesta al paso”) “reconstruye el episodio que le sirve de motivo inmediato” (12) y repasa acaso todos los aspectos históricos que en este respecto pudieran interesar: desde “las situaciones personales de ambos paseantes”, la “fecha exacta” del paseo —que habiendo sido motivo de desmemorias y titubeos, ahora queda fijada, con razones al parecer concluyentes, en el 10 de mayo de 1921—, hasta las “noticias ilustrativas del predominio de la concepción zubiriana de Husserl en el ámbito castellanoparlante” —noticias que resultan realmente indispensables para evitar la perplejidad que puede suscitarse si sólo se sabe que la concepción de la fenomenología que Zubiri expuso ante Gaos en el paseo, esa “forma modélica de comprender el pensamiento de Husserl que ha dominado en el mundo hispanoparlante a lo largo del siglo XX” (11), se plasmó originalmente en una obra (la tesis doctoral de Zubiri, “Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio”, presentada ante el tribunal once días después del paseo mismo) que tuvo “muy escasa difusión en España y ninguna fuera de ella” (24),⁵ al punto de que ni

⁴ Los números entre llaves en la primera sección remiten a los comentarios numerados y agrupados temáticamente de la segunda.

⁵ En su publicación no venal de 1923: J. Javier Zubiri Apalategui, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Tip. de la “Rev. de Arch., Bibl. y Museos”, Madrid.

siquiera el interlocutor que “aquella tarde permaneció en el silencio de la admiración rendida” (12) la citó cuando él mismo, siete años después, redactó su propia tesis doctoral (*La crítica del psicologismo en Husserl*) sobre un tema nada alejado del que se trataba en aquel Ensayo, o cuando la publicó por primera vez completa doce años después—,⁶ pasando por “las fuentes para el conocimiento de lo conversado” y la “constancia de la divergencia” (12) posterior de Gaos ante la noción de fenomenología que en el paseo surgía de las palabras de Zubiri.

En esta Parte Primera se anticipa ya “en síntesis el centro de la cuestión” (22) —de la cuestión histórico-crítica que conforma el primer motivo del libro y que no podemos obviar—: “Zubiri pensó siempre que los fenómenos de la fenomenología son por principio esencias”, entendidas éstas como “entidades objetivas universales”, “atemporales” (22). Lo que la fenomenología habría descubierto, su novedad fundamental, es la posibilidad de captar en el fenómeno, en “lo que aparece”, depurándolo de existencia, contingencia, mundanidad, la esencia objetiva, respecto de la cual pueden formularse juicios apodícticos, válidos universalmente. “La fenomenología es así un objetivismo radical de las esencias” (22), y la famosa “‘reducción fenomenológica’ es ante todo una ‘reducción eidética’” (23). De los cinco puntos en que el autor desglosa un pasaje decisivo de la introducción de la tesis doctoral de Zubiri, interesa destacar la tesis según la cual la conciencia —de la que a fin de cuentas debe ocuparse la fenomenología por ser, por así decirlo, la sede de los fenómenos— “designaría sólo la ‘manera de ser arreal’ de la esencia-fenómeno”, una vez que ésta ha sido depurada de la “realidad efectiva del objeto” de conciencia y de las “condiciones espacio-temporales de la realidad en general”, de modo que puede enunciarse la ecuación: “‘(esencia reducida = fenómeno) = conciencia pura’” (27). El análisis fenomenológico consiste en reducir (en la indistinta reducción fenomenológica y eidética) todos los objetos a “conciencia pura” con el fin de “captar en puridad las esencias genéricas de todo lo que se nos ofrece” (27).

El autor sabe muy bien que no todos los ecos que “de aquella exposición siguen escuchándose en voces filosóficas del presente” (22), reflejan la voz de Zubiri en el paseo o en su tesis doctoral. Muy certeramente trae a colación el hecho de que lo que llama “interpretación archiesencialista del concepto de fenómeno”, que es la zubiriana, “no es original de Zubiri, mucho menos privativa de él” (31). Desde luego, esa interpretación de “los fenómenos puros”, los supuestos objetos de estudio de la fenomenología, “como esencias”, no puede hallarse realmente en la obra de Husserl (ni en *Investigaciones lógicas*, de 1900 ni en *Ideas para una fenomenología pura*

⁶ En la tesis de Gaos presentada a examen en 1928 se encuentra sólo una brevísima lista de “Obras consultadas para la composición de esta tesis”. En su publicación en 1933 en la revista *Universidad* de la Universidad de Zaragoza, Gaos añadió una nutrida sección de “Notas y bibliografía”. Pronto podrán verse ambas versiones de la tesis de Gaos en sus “Escritos españoles” (1928-1938), tomo I de sus *Obras completas* (UNAM, México, actualmente en prensa).

y una filosofía fenomenológica, de 1913), “sino en la gran obra de Scheler” (31) (*El formalismo en la ética y la ética material de los valores*) que fue publicada en el mismo año y en el mismo número del *Anuario de filosofía y de investigación fenomenológica* que esas *Ideas* de Husserl, y que fue “otra fuente de gran relevancia en la historia del movimiento fenomenológico, y que, en apariencia, era del todo fiable...” (31). Esto es cierto; pero también es cierto que Zubiri no fue el único engañado. No me refiero a los filósofos españoles que fueron engañados (engañados, se comprende, sólo como expositores de una doctrina fenomenológica husserliana que Husserl nunca sostuvo), aunque fuera parcial e indirectamente, por el mismo Zubiri a través de su actividad docente, como Julián Marías y José Ferrater Mora, cuyos casos —los casos de la *Historia de la filosofía* del primero y el *Diccionario de filosofía* del segundo— el autor expone oportunamente y con suficiente detalle, sino a los engañados a la par con y por Scheler, que fueron prácticamente todos (aunque no todos en la misma medida y en igual sentido) los filósofos pertenecientes a los llamados círculos de Gotinga y de Munich que se formaron alrededor de Husserl (o alrededor de sus *Investigaciones lógicas*) en las primeras décadas del siglo XX. De ellos, el autor sólo hace mención de Adolf Reinach, cuya obra, *Los fundamentos a priori del Derecho civil*, apareció en 1913 en el mismo “número inaugural” del *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica* que los últimos libros mencionados de Husserl y de Scheler. Y con razón, porque Reinach fue, durante algunos años (en la primera mitad de la segunda década del siglo pasado), el responsable de introducir a la “fenomenología” a los que se acercaban a Husserl en Gotinga, como lo narra Edith Stein, que estuvo precisamente en ese papel de aprendiz a su llegada a esta ciudad en 1913.

Claro que el engaño que cundió no era precisamente el de la posibilidad de desarrollar investigaciones eidéticas (esenciales, de esencia), o, en su máxima generalidad, ontológicas, con respecto a cualquier especie de objetividad. Aunque está requerida de complementación fenomenológica, la ciencia eidética u ontológica no es en sí misma una empresa imposible o cuestionable. El engaño consiste en creer que estas investigaciones eidéticas son ya, sin más, fenomenología, y/o que la fenomenología consiste sólo en ellas.

El autor señala con razón que la fenomenología requiere no solamente una “primera depuración”, la depuración de la contingencia, de la accidentalidad individual, gracias a la cual “la fenomenología ‘pura’ debía ser un saber eidético de leyes estrictas, tal como ya lo era en *Investigaciones lógicas*” (32-33), sino una “segunda depuración”, la depuración de la mundanidad, por la cual puede llegar a ser “un saber filosófico de índole o aspiración trascendental” (33). Pero además de señalar esto y de prevenir contra “la ambigüedad, la anfibología, la temible anfibología del término ‘puro’ en la pluma del Husserl de esta fecha [1913]” (33), y contra su uso equívoco del sustantivo “reducción” para ambas depuraciones, haría falta una caracterización positiva de la fenomenología que la comprenda también

en su surgimiento histórico. Cuando se dice que la “reducción eidética” “la habían practicado desde siempre, tranquilamente, el geómetra, el lógico, el psicólogo descriptivo, incluso el fenomenólogo, etc.”, o se dice que “la importante obra de Adolf Reinach *Los fundamentos a priori del Derecho civil*” “practicaba una fenomenología exclusivamente eidética, aplicada al análisis de los actos sociales” (33), no se puede saber sin más aclaración qué debe entenderse ahí por “fenomenólogo” y por “fenomenología”, si justamente no se acepta ya que tales indagaciones de esencias objetivas, o la misma reducción eidética, sean las definitorias de la fenomenología. Tiene ciertamente mucho sentido enfatizar —contra el supuesto incuestionado de “la primera recepción española de la fenomenología” (33)— la distancia entre la posición filosófica de Husserl en las *Investigaciones lógicas* de 1900 y la de las *Ideas* de 1913, y recordar, o hacer ver, que la reducción fenomenológica “nunca antes [de la obra de 1913] se habría puesto en práctica a sabiendas, ni siquiera en la primera fenomenología de *Investigaciones lógicas*” (33); pero es imprescindible también hacer explícito por qué esa primera “fenomenología” podía llamarse así a pesar de que en ella no se efectúa la reducción fenomenológica (en el sentido de reducción trascendental). Lo que se pierde en la comprensión zubiriana, o scheleriana, y aun reinachiana, de la fenomenología, es decir, lo que se pierde cuando los fenómenos se identifican con las esencias, son los fenómenos entendidos como vivencias intencionales de conciencia, o, de nuevo ambiguamente, entendidos como objetos puestos en correlación intencional con esa conciencia. Pero estos fenómenos ya eran el objeto propio de estudio de la fenomenología incluso en 1900, como este mismo libro se encargará de mostrarlo más que suficientemente en su Parte Segunda, en la que precisamente se perfilarán todos los contornos y se desharán todas las ambigüedades de esta noción, sin tomar más apoyo que el que brindan las *Investigaciones lógicas*. La interpretación objetivista de la fenomenología no solamente significa el rechazo, o la incompreensión, de la reducción trascendental; significa la incompreensión o la deformación del ámbito propio de la ciencia fenomenológica. O dicho de otro modo, la recuperación del aparecer como el sentido primigenio del fenómeno como término clave de la fenomenología no puede sólo atenerse a la formulación trascendental del libro de 1913 (y de otras obras posteriores de las que este *Paseo filosófico* hace buen uso), sino que debe también retrotraerse a la obra de 1900 en la que, en palabras de su autor, precisamente “irrumpió” la fenomenología, aunque esta irrupción haya estado envuelta en concepciones y supuestos metafísicos inaceptables. A mi juicio, no es precisamente que los primeros receptores de la fenomenología en España (y en muchas otras partes del mundo) se atuvieran a las *Investigaciones lógicas* con exclusión de las obras posteriores de Husserl; es que también leyeron mal estas *Investigaciones*, puesto que las entendieron como ese “giro hacia el objetivismo” que ellas nunca fueron.⁷ {1.1}

⁷ Miguel García-Baró, *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española*,

La Parte Segunda del libro ("En busca de los fenómenos"), informa el Preámbulo, "procede ya al examen crítico de las exposiciones del pensamiento de Husserl que Zubiri hizo públicas en 1923 y 1963" (12) —que son, como se ha dicho, el Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio y la lección dedicada a Husserl dentro de las recién mencionadas Cinco lecciones de filosofía—, las cuales "concuerdan en todo lo fundamental" (12). Al hilo de la crítica, el autor esboza "una comprensión alternativa de las grandes categorías husserlianas, y en particular de la noción de fenómeno", pues Zubiri llevaba sobrada razón al afirmar que "todo está pendiente del sentido que demos a esta palabra" (12).⁸ Alrededor de la tesis central de esta Parte, la de que el fenómeno es "el mundo que aparece a nuestros ojos y quehaceres, el mundo de nuestra vida", se hacen "las primeras dilucidaciones sobre la categoría de intencionalidad, sus estructuras básicas, sus formas fundamentales" (13).

"La filosofía del siglo XX empezaría por este atrevimiento de reconocer algo parecido a 'objetividades puras', que están fuera del tiempo, que son ajenas al cambio, que carecen de materia física y de sustancia mental, pero que a la vez hacen enorme acopio de propiedades, relaciones, interrelaciones" (53). Así resume el autor el sentido que daría Zubiri en el arranque del paseo a la nueva filosofía que vendría a superar a la vez al mecanicismo y al subjetivismo del pensamiento moderno y en cuya vanguardia estaba situada la fenomenología de Husserl. Pero la fenomenología no se fundamentará más que por lo que se entienda por los fenómenos. La primera "definición" de Zubiri, como —en palabras del autor— "un objeto que cumple con la exigencia ínfima de estar presente a una conciencia" (55) es teóricamente importante porque implica que en esa presencia se da a la vez la distinción entre el objeto que se presenta y la conciencia ante la que se presenta; quedan señalados entonces el vínculo y a la vez la diferencia, que forman juntos el rasgo fundamental de la relación que Brentano y Husserl llamaron "intencionalidad". "Fenómeno" y "objeto intencional" son conceptos idénticos: lo que se presenta a la conciencia en uno de sus actos, el término objetivo de este acto de conciencia.

Pero este concepto tan vasto de "fenómeno" desatiende en demasía, señala el autor, la diferencia entre los actos o las vivencias intencionales que hacen aparecer su objeto, que lo intuyen, y los actos que mientan su objeto sin hacerlo aparecer. Sólo los objetos de intuiciones serían "fenómenos" en este segundo concepto más restrictivo o estricto. Va comenzando ya la "introducción a Husserl" con el repaso de los diversos tipos de intuición: percepción, recuerdo, expectativa, conciencia de imagen, fantasía..., en todos los cuales el objeto aparece, aunque sólo en la primera aparece en persona, y con la presentación de las menciones sin aparición de objeto, las intenciones significativas, con su peculiar precisión y su capacidad

Madrid, Trotta, 2012, p. 155.

⁸ Cita el autor de X. Zubiri, "Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio", en *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 1999, p. 212.

para “separar en la mención lo que en el objeto es inseparable” (62), y su comparación con las intuitivas, que no pueden dejar de ofrecer su objeto en un desbordante cúmulo de rasgos, propiedades y relaciones. Los objetos que son mentados en vacío, sólo significativamente, serían fenómenos sólo en un sentido lato.

Tras estas exposiciones, y tras la pertinente advertencia de que en fenomenología el tema del análisis son “vivencias” (intuitivas o de experiencia, y significativas o de comprensión lingüística), por lo que uno de sus requisitos indispensables es una atención redoblada a la vida (65), la “introducción a Husserl” prosigue con la crucial exposición de la noción verdaderamente husserliana de “fenómeno”, según los tres (la cuenta al final de esta Segunda Parte quedará en cuatro) “sentidos analíticos” —complementarios y no excluyentes— en que puede desglosarse el concepto estricto de fenómeno: 1) “el acto mismo de la experiencia”, “la vivencia consciente de quien experimenta algo”, 2) el “objeto intuido (que aparece), y justo como aquel que aparece *hic et nunc*”; 3) los “componentes que forman parte efectiva de la vivencia”, en especial “los contenidos de sensación” (66). Cabe señalar —en abono a lo antes dicho en relación con el hecho de que la fenomenología se inaugura en *Investigaciones lógicas*— que esta clasificación o “esquema conceptual” del “concepto (que es) ternario, tridimensional”, de fenómeno, está hecha sobre el texto de las *Investigaciones lógicas*, así sea su apéndice final llamado “Percepción externa e interna. Fenómenos físicos y psíquicos”, el cual, anota el autor significativamente, “estaba disponible en la fecha del paseo” (65).

¿Cuáles son los objetos de estudio de la fenomenología? Desde luego los fenómenos de acuerdo a los criterios primero y tercero, los cuales resultan también fenómenos de acuerdo al segundo criterio cuando la reflexión los hace objetos. La vida de conciencia, que “al operar calladamente” presta a sus objetos (estrictamente, aunque el autor no lo diga, sólo a algunos de ellos) “relieve intuitivo”, no lo tiene ella misma mientras no es traída a fenómeno en el sentido de objeto intuido. El autor afirma que en esta situación en que las vivencias son intuidas “siguen vigentes, como es obvio, los criterios primero y tercero del concepto de fenómeno, sólo que pasan ahora a referirse a la captación reflexiva de la vivencia prerreflexiva anterior” (68). Esto querría decir que la reflexión tiene o “contenidos de sensación” o alguno de los contenidos sensibles (conocidos con el término técnico de “fantasmas”) que hacen en las vivencias intuitivas que no son percepción la función de la sensación en la percepción. Pero, ¿cuáles son las sensaciones (o acaso los fantasmas) propias de la reflexión? La existencia de este contenido sensible en la reflexión, que el autor sugiere, no parece estar avalado por la obra en que el autor ha basado hasta ahora su exposición.

Mucho más acorde —de hecho, enteramente acorde— con el texto de Husserl es la aportación del cuarto sentido analítico de “fenómeno” —o cuarta dimensión de la fenomenicidad— con que se amplía la anterior “articulación triádica” (69): la vista, en su sentido de mostración (no

sólo visual), como instancia variable que da lugar a la llamada “variación fenoménica”. La rica exposición que el autor hace de esta nueva dimensión y de los principios a que da lugar (principio de profusión de los modos de aparecer, principio de la regionalización de la experiencia, principio de la jerarquización interna de las experiencias, según los llama el autor) permite ver, por uno de sus lados más atractivos, la pertinencia del análisis fenomenológico y la zona media —entre la firme objetividad y la variabilidad subjetiva que es condición de ella— en que se inserta. Y no mencionemos el nuevo flanco que se le abre, con este último sentido de fenómeno como vista o “exposición variable del objeto”, a la crítica de los escritos de Zubiri, que no hacen suficiente justicia de ella.

Más directamente relacionada con la crítica de la comprensión zubiriana de la fenomenología está la detallada discusión de aquello que habrá de ocupar el puesto del fenómeno conforme a su segundo sentido o su segunda dimensión, la que corresponde al objeto de la conciencia. Frente a la que llama la aspectualización de la experiencia de la que se hace responsable Zubiri (en afirmaciones como “El aspecto del objeto patente inmediatamente a la conciencia es el fenómeno”, “La cosa como tal nunca está dada, pues, a la intuición sensible”), el autor defiende, como una “alternativa plena” a ella, la que llama mundanización de la experiencia, en la cual, sin embargo, no es precisamente el solo mundo como tal el objeto primario de la experiencia sensible, sino el entrelazamiento, en un “continuo de sentido”, de las propiedades (únicas favorecidas por Zubiri), la cosa y el mundo. La discusión saca mucho provecho del estudio del contraste entre la experiencia sensible y su plenitud prepredicativa, por un lado, y el entendimiento judicativo necesariamente condicionado por ella, por el otro, siguiendo las líneas de la Sexta de las Investigaciones lógicas de Husserl; con el señalamiento de la triple co-originariedad (o tri-originariedad, como prefiere el texto) de cosa, aspectos y “campo de intuición” o entorno objetivo, queda puesta —la discusión, digo— a la puerta de la indispensable consideración, en este contexto, de la noción de horizonte. “Al cabo, la intuición monorradial irradia hasta perderse en el horizonte del mundo” (88).

No es posible dar idea —sin una ristra de transcripciones, a la que está uno tentado, pero que terminaría siendo enfadosa— de la copia de formulaciones felices con que el autor expone, con mano maestra, la relación entre la conciencia de horizonte y la “presencia” del mundo ya en la primera percepción, y el sentido y alcance que esto tiene para la definición misma de la fenomenología, tema que desde el fondo sigue orientando el recorrido. Éste cubre los distintos niveles o planos de la atención (atención, co-atención, desatención) en la conciencia perceptiva (o en general intuitiva), penetra en el horizonte de desatención interno a la percepción sensible que trae a fenómeno el mundo, descubre que toda cosa atendida cobra el aspecto de realidad individual “del mundo”, distingue —haciendo ver la continuidad de su sentido, la ausencia de conflicto entre ellos— el mundo circundante en torno mío (el “breve mapa”, en palabras de Calderón de la

Barca, *Umwelt* en las de Husserl), que bien puede ser una urbe, del "mundo allende", del todo que es siempre el orbe y que acoge al anterior "sin demasiados privilegios" (93).⁹ Con la constatación de los mismos planos atencionales en el recuerdo, entra el recorrido al horizonte de tiempo y al continuo temporal "que se deja re-recorrer en el encadenamiento intencional de los recuerdos" (94), y con ello, al solapamiento del tiempo de mi vida y el tiempo del mundo, a la manera como "el mundo mismo cabe en la experiencia humana" (95), y a la formación en esta experiencia de la idea natural, preteórica del mundo, con los predicados de "unidad, totalidad, ilimitación, existencia" (96). Es muy destacable la observación, corolario de todo este recorrido, de que "la noticia primaria del mundo" (96) se resiste a la vez a una comprensión empirista ("No hay dato de sensación del mundo") y a una comprensión racionalista u objetivista ("ni hay un concepto objetivo del entendimiento" que corresponda al mundo), sino que se debe justamente a la "articulación de los horizontes de la experiencia" (96) y vive ya en cualquier percepción por modesta que sea. "Propio del mundo es otro modo de darse y de aparecer, que se retira a la desatención, que recorre la coatención, que sostiene en silencio toda atención" (96).

152

Todavía explora el libro, como parte del mismo recorrido, el papel del fenómeno de mundo en el "pensamiento abstracto", superior, categorial, o en el ejercicio de la fantasía, en los que, junto a la desaparición del mundo (del "natural") como horizonte, ocurre la "aparición" de "mundos" propios (mundos aritméticos, lógicos, mundos de fantasía), confirmando la "estructura de horizonte de toda intencionalidad",¹⁰ y el hecho (¿acaso esencial?) de que "la captación humana se mueve con naturalidad, de suyo, entre totalidades, en 'mundos'" (98). Esta pluralidad de mundos no altera, sin embargo, la unicidad del mundo, del mundo en singular absoluto del cual tengo experiencia constante: el mundo natural sólo desaparece como horizonte en el interior, si así puede decirse, de mi conciencia de idealidades o de fantasía con su propio horizonte y su propio mundo; pero en ningún momento deja de estar ahí como horizonte de mi "experiencia perceptiva originaria", y como horizonte, pues, "de todo otro horizonte" (99). Esta "ley de donación permanente del mundo natural no es reversible" (99), sostiene el autor con toda pertinencia: los mundos aritméticos o geométricos que he conocido, o los mundos de fantasía por los que me he "paseado", no se mantienen como fondo de la percepción cuando "me dejo vivir en la experiencia". Apenas cabría matizar la tajante afirmación según la cual, en este caso, esos conocimientos o esos mundos ("el teorema de Pitágoras" o "la geometría euclídea como orbe global de sentido", y podrían agregarse mis estancias o vivencias en cualesquiera mundos de fantasía), a pesar de ser conocimientos (o vivencias) convocables (o recordables, re-fantaseables)

⁹ Es curioso el uso (aquí y en todas partes) de la expresión "mundo entorno" para el primero de estos mundos. Parece preferible la construcción adverbial "mundo en torno".

¹⁰ Cita el autor de *Meditaciones cartesianas*, § 20. [Ed. cast., Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 2005. Trad. José Gaos y Miguel García Baró]

a voluntad, "no ocupan de suyo un mínimo lugar en el trasfondo de mi vida presente", "quedan fuera del presente vivo" (100).¹¹ Pues, aunque en efecto parece fenomenológicamente irreprochable la tesis de que en ningún caso esos mundos "adjetivos" pueden fungir como horizonte de mi experiencia perceptiva, ya que mi mundo, el llamado natural, no se deja integrar en uno solo con esos otros mundos (él no podría ser "real" sólo hasta cierto punto, y ser desde ese punto geométrico o fantástico), mi saber de esos mundos sí forma parte imborrable de mi vida pasada, y ésta está como tal presente en todo presente vivo sucesivo, y justo por ello también disponible para ser convocada a voluntad. Si es cierto que "toda vivencia tiene influencia sobre el halo (claro u oscuro) de las demás vivencias",¹² y este halo no es otra cosa que aquel trasfondo, la influencia de que habla Husserl les da sin duda ese lugar mínimo que en el libro se excluye. (El autor dice muchas páginas después: el yo es "el heredero universal de la corriente de experiencia que él mismo ha vivido" (198).)

Es un acierto cabal, en cambio, la invocación al cuerpo que se hace en seguida: el cuerpo cuya donación "comunica con la manifestación originaria del mundo" y que, "ni ficticio ni ideal", me tiene anclado al mundo de la percepción aun durante mis "excursiones episódicas o las estancias intencionales en los mundos plurales" (100). Con el reconocimiento del mundo natural como el único mundo que "es por principio mundo de la vida" (100), el único mundo en que puedo realmente vivir en cuerpo y alma (son mis palabras), entendido en su omnipresencia y su predonación como el "único fenómeno imprescindible para que cualesquiera otros sean reconocibles e intuibles por la experiencia humana" (101), queda preparado el terreno para descartar "el grueso de la interpretación de la fenomenología pura" propuesta por Zubiri, según la cual esta disciplina consiste en "una desconexión metodológica y una exclusión ontológica del mundo" (102). {2.1}

La crítica a Zubiri, en este punto central, se propone impugnar el "desenfoco fatal" que se vincula a la omisión de la predonación del mundo en la concepción de la reducción fenomenológica, "ante todo y sobre todo", como reducción eidética, como "reducción de lo fáctico a lo eidético". En la visión zubiriana, la reducción fenomenológica neutraliza la creencia en la existencia del mundo y en el fenómeno depurado queda la pura cualidad que ya era objeto de la percepción corriente, por así decir, pero queda "des-afectada" de mundo y por ende de individualidad, de modo que ante el fenomenólogo aparece el eidos como fenómeno absoluto. La otra cara de esta neutralización es que el sujeto mismo que opera la reducción pierde

¹¹ Formulo en plural, "ocupan", el verbo que en el original se usa en singular, referido sólo al teorema de Pitágoras o la geometría euclídea.

¹² Edmund Husserl, *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, México, FCE, 2013, § 85, p. 276. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirió Q., México, FCE, 2013. (Hua III/1, p. 187). En adelante *Ideas I*.

su carácter real, individual, mundano, y se reduce él mismo a conciencia pura, ideal. La propia subjetividad, como plásticamente lo dice el autor, se vuelca "en el molde de lo atemporal" (107).

Pero toda esta comprensión de la reducción fenomenológica "resulta inasumible" (107). No haría falta, desde luego, enfatizar nuestro acuerdo con el autor en este punto y en cada uno de los cuatro defectos que señala en la comprensión de Zubiri y que constituyen entre todos su "objeción completa" (108). 1) En la neutralización varía sólo el modo de creencia, no el objeto intencional: la cualidad o el aspecto no mutan en esencias. 2) Esta "mutación", que sería la reducción eidética, no precisa, por su parte, de la desconexión de la creencia en el mundo; pero además el eidos resultante no puede entenderse con independencia del mundo, pues lo que él encierra son condiciones de posibilidad de existencias individuales en "algún mundo pensable" (109). 3) El tercer punto afirma que el interés teórico en las esencias no significa ningún esclarecimiento fenomenológico, pues deja el aparecer (el genuino tema de la fenomenología) "indescifrado, inanalizado, incomprendido" (109). {1.2} 4) El cuarto y último punto opone a la tesis de la idealización de la conciencia o del yo la imposibilidad fenomenológica de que tal ego ideal desmundanizado, desarraigado del tiempo y del cuerpo, haga frente a esencias objetivas que también están fuera del mundo. Esto es cierto, pero ¿no habría bastado en este punto señalar que ese zubiriano ego ideal o ego eidético no sería en verdad, justo por ser eidético, ningún ego? La esencia del yo, que es una idealidad, no es ningún yo; un yo no puede ser una idealidad.

Este capítulo de la discusión con Zubiri termina con las preguntas siguientes:

Pues, en realidad, ¿por qué habría la fenomenología de volver implacablemente la espalda al mundo si ella descubre mejor que ninguna otra filosofía del pasado que el mundo es fenómeno universal para los seres humanos? ¿Por qué tendría ella que hacer violencia a este dato originario, decisivo, misterioso, que el propio análisis fenomenológico pone de relieve con inusual profundidad? (110)

Estas preguntas que se plantean a la concepción zubiriana de la reducción fenomenológica, ¿no pueden leerse como preguntas dirigidas directamente al mismo texto husserliano en que se introduce la epojé fenomenológica? ¿En qué sentido no está puesta en cuestión en ellas la puesta entre paréntesis del mundo que es el movimiento inaugural de la fenomenología trascendental? O de otro modo: ¿cómo es que la aspiración de la fenomenología pura a la comprensión radical de la predonación del mundo debe cuidarse de dar "por supuesta la evidencia matriz del mundo"? (111). Puede muy bien verse que en la interpretación de Zubiri se confunden dos sentidos de pureza, la pureza eidética, que bien puede darse fuera de la fenomenología, y la trascendental, la "privativa de la fenomenología" que, como ya se dice aquí, "invoca un atenerse integral, coherente, radicalizado, al acontecimiento del aparecer y a su legalidad eidética irreductible" (111). Esta confusión —sostiene el autor— lleva a Zubiri a exponer el pensamiento

husserliano “como si la fenomenología realista de *Investigaciones lógicas* y la fenomenología trascendental de *Ideas*” “pudieran casarse sin costuras en una única posición común” (111). Esta fenomenología trascendental es, ciertamente, la que “reclama el segundo sentido” (111) de pureza; pero independientemente de que en las *Investigaciones lógicas*, como ya he dicho y como se ha visto en este mismo libro, no sólo había pureza eidética, sino una buena cantidad de investigación fenomenológica “del aparecer”, cabe ahora preguntar cómo se concilia ese atenerse integral al aparecer que debe prescindir de la evidencia matriz del mundo con la necesidad de recuperar ese mismo dato originario que es el dato del mundo. Con mucha razón afirma el autor que la discusión con Zubiri sólo podrá concluir cuando se exponga la comprensión alternativa de la reducción fenomenológica. Sólo ésta podrá aclarar las cuestiones aquí planteadas.

El último apartado de esta Parte Segunda del libro, dedicado a fijar y precisar el concepto, fundamentalísimo en la fenomenología husserliana, de la actitud natural (o actitud natural “de la existencia humana” (112)), aporta elementos indispensables para aquella comprensión, aunque ésta no se expondrá hasta muy avanzado el libro. Fuera de su caracterización general como la naturalidad con que todos hemos vivido y vivimos en medio del mundo, sobre la base de la conciencia y la creencia en el mundo, naturalidad que es la condición humana misma, “pre-teórica, pre-reflexiva, pre-objetivadora” (113), para la cual no parece haber alternativa posible —yo me atrevería a asegurarlo, pero esto será un tema posterior— y cuyo sentido estriba en la conjugación ancestral, pasiva, del “acontecimiento consciente de mi vida con la omnipresencia del mundo” (114), el autor destaca —y esta distinción, meollo de este apartado, es, hasta donde sé, una originalidad interpretativa suya— dos factores que se entrecruzan en esta “actitud natural de la existencia humana” (114): “Quisiera llamarlos, de un lado, la textura o contextura fenomenológica de la actitud natural, y, del otro lado, la ontología natural o connatural a este vivir en el mundo” (114). Ambos no sólo se entreveran o entrecruzan, sino que son, como se dice desde el momento de su presentación, “interdependientes”. Pero comprenderlos en su precisa naturaleza, en su diferenciación y en esa interdependencia, no es algo trivial. Y es que parece que ya cada uno de ellos consiste en cierta relación: el primero, la textura fenomenológica, vincula mi existir en el seno del mundo, mi “instalación” o mi “habitar” en el mundo a mi conciencia del mundo únicamente en la cual el mundo es fenómeno y únicamente desde la cual yo creo en el mundo. “Mi vida ‘tiene mundo’ por creer perceptivamente en él” (115), y aunque pueda decirse que comparto esta condición (la actitud natural) con “millones de seres humanos” (115), cada uno cree en el mundo desde sí mismo, desde su vida y con su propia creencia, no desde la vida del vecino y con la creencia del vecino. Lo cual no es la obviedad que parece. Quiere decir que nadie puede hacer suyo el entretejimiento vivencial ajeno, perceptivo en su base, a partir del cual en el otro se ha forjado la creencia en el mundo y en su

instalación en él. Y tampoco le hace falta, al menos si se hace a un lado, por lo pronto, la consideración de las aportaciones de los otros al sentido objetivo del mundo —como se hace aquí, seguramente por no complicar la ya compleja exposición. Pero lo que expresamente debe rechazarse es la idea de que mi existencia en el mundo pueda concebirse “sólo a partir de la inclusión meramente objetiva en el todo, sólo por la condición inerte que hace de mi vida un fragmento más del mundo infinito” (115). Esta concepción carecería precisamente de textura fenomenológica o, más bien dicho, haría caso omiso de ella; sería la propia o es la propia, aunque esto no lo dice así el autor, de disciplinas o teorías prefenomenológicas o incluso antifenomenológicas. En cambio, es precisamente en el hallazgo de esta “contextura o forma fenomenológica” que la “entera existencia humana parece tomar, desde muy pronto y hasta su fin”, donde la fenomenología encuentra su propia vocación: atender a esta contextura, a este “hecho de principio”, con el fin de aclarar con minuciosidad “mi ‘entendimiento natural’ con el mundo” (115). Mi vida se juega, por así decir, siempre en medio de esta *distinctio phaenomenologica* que la enlaza con el mundo o la entrega a él a la vez que la distingue y en este sentido la separa de él. Lo enredoso va a ser entender que precisamente esa existencia humana con esa contextura fenomenológica, ejerce una ontología connatural en la cual el factor fenomenológico resulta secundario, adventicio, accidental (116). Y a partir de esta ontología, o sobre su base, pueden desarrollarse incluso, y del modo más natural del mundo, añadido de nuevo yo, aquellas disciplinas o actitudes prefenomenológicas o incluso antifenomenológicas, ya que ahora, conforme a esta ontología, “mi existir tiene experiencia del mundo porque discurre en el seno seguro del mundo” (116). Ya no tiene mi vida mundo por la creencia en él que la percepción ha hecho surgir, o, más bien, este hecho, esta textura fenomenológica, no destaca ahora; lo que ahora se afirma con toda la obviedad de lo que no precisa afirmación expresa es que “el todo aparece porque el todo existe” (116). Esta “ontología connatural” tiene ya la respuesta a la pregunta por lo que existe antes de que ésta surja, pero no hay en ella ningún compromiso teórico con el materialismo o el naturalismo; hay sólo la certeza de que todo lo que quepa llamar real se integrará en el nexo global del mundo. Su mejor nombre sería por ello el de “mundanismo”, según el mismo Husserl reconoció (116, y nota 56).

Esta ontología se identifica con la llamada “tesis general de la actitud natural”, que es condición básica de la existencia humana y de cualquier emprendimiento de cualquier tipo y dentro de cualquier cultura. Simplemente, la realidad la encuentro como estando ahí delante —como reza el texto del § 30 de *Ideas I*. En términos del autor, la vida humana ha de conceder a la realidad “una fe forzosa y evidente” (117).¹³ Pero son los

¹³ Aunque sea obvio que este término de “fe” —que el autor emplea con mucha generosidad— no tiene aquí ninguna connotación religiosa, sí puede sugerir que la creencia en la existencia del mundo tiene algo de irracional, y como esta idea no es en absoluto evidente, y sí en cambio muy discutible, me parece que habría sido preferible evitarlo.

dos factores que se han expuesto —textura fenomenológica y ontología connatural— los que nutren “la naturalidad de mi vivir” (117). Pues ellos no se oponen o se confrontan uno a otro. Al principio ni siquiera se distinguen. Luego, cuando “se ha despertado a la posibilidad de una atención sostenida a los fenómenos como tales” surge un leve matiz de distinción. Se afianza “la idea de analizar los fenómenos y ‘el mundo como fenómeno’” (117). La “rotundidad” de la actitud natural puede ahora conjugarse más fenomenológica o más ontológicamente. Entonces puede surgirle al ser humano la pregunta

de dónde le viene, en verdad, tanta naturalidad con el mundo, tanta comprensibilidad de suyo: si es de un principio, es decir, de una ontología básica, a prueba de todo y con valor de fundamento absoluto, pero que cada ser humano hace suya sin enterarse, sin decírsela; o si la naturalidad viene de un hecho tan modesto, tan trivial, como es la propia vida de experiencia, a la que, sin embargo, se muestra con claridad el todo de lo que hay. (117)

Esta disyuntiva, este dilema, parece como si se le atribuyera al ser humano en algún momento de su desarrollo intelectual, o de su vida. Pero su carácter o su lugar teórico propio no está nada claro. ¿Se ha abierto paso ya en la vida el interés fenomenológico? ¿Qué ha motivado ese despertar? Otra formulación es la siguiente:

¿Mi vida en actitud natural es un ejercicio inconsciente y permanente de ontología, o es más bien que mi familiaridad con los fenómenos es todavía más remota que la que tengo con el mundo, al punto de que bajo el mundanismo se oculta la infinita textura fenomenológica de la vida? (117)

Lo que en todo caso está claro es que la textura fenomenológica y la ontología connatural son tratadas como dos fuentes, y “no es posible discernir hasta dónde llega una fuente y hasta dónde la otra, dónde acaban los hechos, o el hecho, y dónde empiezan los principios, dónde lo forzoso, dónde lo evidente; o si la primacía efectiva recae sobre un factor en detrimento del otro” (117). El párrafo termina: “Cada una de las fuentes parece precisar de la otra, y la vida natural no siente la necesidad de aclararse no ya su jerarquía sino su misma distinción” (117).

En un apunte final de esta Parte Segunda del libro, se afirma para empezar la “seguridad ontológica del mundo”: el ser humano “es, de todos modos, quiera o no, un trozo del mundo” (118). Esa seguridad “se adelanta a la certidumbre de partida que cada ser humano pueda tener a través de todas sus experiencias y vivencias intencionales” (118). La ontología parece llevar la delantera. Pero esto es quizá engañoso, pues, se dice ahora, “la vida reconoce en la omnipresencia perceptiva del mundo la razón, más que suficiente, de su propio arraigo en lo que hay”; “el aparecer del mundo a todas horas goza de una evidencia abrumadora, que hace ridícula cualquier argumentación epistemológica en favor de la existencia del mundo” (118). Ahora se adelanta sin duda la textura. Y la descripción y el análisis fenomenológicos sólo quieren comprender esta misma “evidencia

abrumadora". La rotunda afirmación de que "la creencia de creencias, la ontología tácita, tiene en sí misma textura fenomenológica" (118) sella la disyuntiva y el posible dilema. Se trate de dos factores o, como podría proponerse, de las dos facetas de uno solo, la textura fenomenológica parece ser en definitiva la principal responsable de la tesis que campea en la actitud natural. Pero el autor ve todavía "una madeja de la actitud natural de la existencia humana, con la ontología a ella inherente y con la textura fenomenológica de esa existencia y de esta ontología", una madeja que "no se deja desenredar con ayuda de los escuetos elementos de fenomenología pura con que ahora mismo contamos" (118). {3.1}

Acaso la madeja no termine de desenredarse hasta la Parte Cuarta; pero en la Tercera ("Nueva andadura de la fenomenología"), comienza ya de lleno la exposición de la fenomenología a la que libro quiere introducirnos. Pero antes el autor nos pide no olvidar las enseñanzas alcanzadas. Vale la pena tenerlas en cuenta también aquí:

1) El concepto originario de mundo responde en pie de igualdad a la textura fenomenológica de la vida humana y a la ontología que es connatural al vivir humano.

2) Esta ontología connatural y su base o contextura fenomenológica se dejan reunir en una cierta formulación unitaria, a modo de lema que integra ambos factores: "El mundo existe, y aparece porque existe y porque permite en su seno seres humanos con vida intencional".

3) Resulta completamente absurda toda caracterización de la actitud fenomenológica que le asigne un tema de análisis distinto de la actitud natural. Su campo de trabajo es el origen de la actitud natural. La atención fenomenológica es la que saca a la luz la actitud natural, y es la que aspira a comprender sus fuentes de sentido y a desmadejarlas. (119) {3.2}

En la Parte Tercera se da por concluida expresamente la discusión con el modelo zubiriano-scheleriano, y se emprende el examen directo del fenómeno ("del aparecer de algo, de todo, del todo" (13)) en sus cuatro acepciones esenciales y manteniendo la atención en el mundo como fenómeno según la segunda de ellas. En esta "sección fundamental del trabajo" (13), los "descubrimientos cardinales de la fenomenología" se presentan ordenados bajo tres descriptores, que son: "cartesianismo de la vida", "trascendentalismo maduro" y "egología encarnada". Son ellos "el intento de poner en palabras quizá no tan manidas las condiciones *sine quibus non* del milagro cotidiano y perpetuo del aparecer" (13). En un momento comentaré el título fundamental de ontología del aparecer con que se denomina a la fenomenología misma (por lo menos en cierto nivel), aunque, curiosamente, éste no sea llamado descriptor.

En la Introducción de esta parte se reafirma, como ya lo he asentado, la orientación metodológica básica: se trata de desarrollar una fenomenología pura, libre de "coeficientes de contingencia", cosa que sólo se logra en una investigación eidética que establece las "condiciones necesarias de los fenómenos", sin "excepciones en ningún mundo posible" (122). {2.2} Desde luego, esta observación no invalida la calificación de "pura" —justo

en este primer sentido del adjetivo, como equivalente a “eidética”— para la fenomenología a la que se trata de introducir, pues con este carácter ella “se interesa sólo por estas estructuras esenciales y legalidades de carácter no empírico a propósito del aparecer en general y de la experiencia del mundo en particular” (123).

Por otro lado, y en analogía con el camino que sigue Husserl cuando en *Ideas I* (a partir del § 34) desarrolla fragmentos de una psicología pura (eidética) y fenomenológica (intencional) como preámbulo a la reducción propiamente fenomenológica o trascendental, pero sin tenerla ya efectuada, el autor decide también ubicar su “nueva andadura” en terreno todavía pretrascendental, todavía, por ende, mundano, es decir, todavía obedeciendo, si así puede decirse, a la ontología connatural propia de la actitud natural, aunque también con el fin de mostrar cómo esa exposición eidética puede justificar o legitimar la adopción de la reducción trascendental, es decir, cómo el conocimiento fenomenológico de la esencia de la vida consciente “tropieza justamente con los límites de sentido que la actitud natural presupone e impone” y cómo los “descubrimientos fenomenológico-descriptivos entran cada vez más en tensión con la ontología connatural”, de modo que la misma “profundización eidética en el aparecer del mundo como tal (...) termina por desestabilizar el lema supremo de nuestra actitud natural: ‘El mundo existe, y aparece porque existe’” (125). Pero a esta fase pretrascendental de la exposición el autor prefiere no llamarla “psicología fenomenológica o descriptiva, o bien psicología intencional, incluso psicología pura” (123), ni siquiera fenomenología psicológica, que es otro de los nombres que Husserl le dio, sino, como ya sabemos, “la ontología del aparecer”, es decir, “ontología descriptiva, que esclarece el aparecer de todos los seres a una vida consciente” (123). La única observación que puede hacerse a esta denominación, fuera de la advertencia de que no se pretende cubrir con ella a la fenomenología trascendental —y pura en este segundo sentido de “trascendental”—, que como filosofía primera sería o daría lugar a una “ontología universal de nuevo cuño, de aliento fenomenológico” (124), es que el término de “aparecer” no abarca realmente todas las modalidades en que la vida consciente se refiere o puede referirse a la objetividad y al mundo, pues deja fuera todas las no-intuitivas, como en el mismo libro se ha reconocido. El privilegio que se le concede a las vivencias intuitivas, que son las propiamente “apareceres” o “apariciones”, no carece de justificación: ellas —más exactamente, algunas entre ellas— son las originarias, las que encierran lo que en cualquier sentido se entiende por existencia, ser, mundo, razón.

Pero veamos ya cómo esta ontología del aparecer “termina por desencadenar la perspectiva trascendental” (125) que ya no atañe al aparecer que sigue inserto él mismo en “el mismo mundo” que trae a revelación (y estoy usando expresiones tomadas del libro), sino a “la concreción última del aparecer-vida-ser” (125), o sea, la concreción en la cual cobra su sentido ese mismo hablar de existencia, de ser, de mundo, de razón.

La primera sección de esta parte se dedica a la conciencia pasiva del tiempo y a establecer la "ley de la inmanencia". Destaco sólo los puntos que me parecen principales de la penetrante exposición. Toda vivencia consciente, del tipo que sea, discurre en el presente, es por lo pronto un presente vivo; si algo se manifiesta en ella, ella es el presente vivo de la manifestación como tal. Es a la vez supremamente importante constatar que la vivencia transcurre "a sabiendas" (127), "sabiendo" de sí misma, de su propio ahora, sus inmediatos pasado y futuro, y todo ello sin requerir atención alguna... Mientras la atención está en lo suyo (el paseo, los coches, las gentes...), "la evidencia del presente actual no puede serme mayor" (127). Por este carácter de ser revelada, "sabida", sentida, por el que "se hace fenómeno", la temporalidad (la de las vivencias, de la vida) es llamada una temporalidad transfigurada (128). {4}

La exposición prosigue con la interesantísima afirmación de que el ahora vivo no es una propiedad distributiva, no se fragmenta por cada una de las vivencias simultáneas coexistentes: no tiene cada una su propio ahora, su propio presente, sino que hay uno único por el que corren todas las numerosas vivencias actuales. Más que por ella misma, esta afirmación es interesante por la tesis que trae consigo, a saber, la posibilidad de que una "densa multitud de vivencias" (128) conviva en un mismo instante. La tesis es expresa, pero creo que en un libro de introducción merecía una explicación más detenida, pues eso de que puedan vivirse a la vez dos o más vivencias, y de que todas ellas fluyan "de consuno, al unísono" "con el flujo del ahora", está lejos de ser algo trivial o fácil de comprender para el lector no avezado en fenomenología. Buenos ejemplos —que es quizá lo único que hace falta— podrían obtenerse, sin duda, de la misma exposición, de esos momentos de coatención y de desatención a los que se ha referido, o del revuelo afectivo desatado por la comprensión de ciertas palabras, etc. (126) Más adelante se reconocerá incluso la necesidad de que haya siempre una "unidad compleja de coexistencia" (138).

¿Qué tesis arrojan las consideraciones anteriores sobre la temporalidad de la vida? La primera, la "única tesis universal (...) de cualquier orden de vivencias" (129), liga a toda vivencia con un ahora vivo. {5} La segunda afirma la pertenencia de cualquier vivencia a una única corriente de conciencia. Ambas tesis se fusionan en el principio de que la forma temporal unitaria es la condición más básica de la vida consciente, la "protoforma de la conciencia" (129). Una tercera tesis exige que la forma temporal de la corriente se brinde siempre a "la conciencia interna del tiempo" (130), y que se le brinde en una experiencia, no en una mera mención. También hay que constatar que esta conciencia es intencional, "aunque sugiera una suerte de sensación continua" (130), sugerencia que a su vez ha sugerido, según parece, la expresión de "tiempo sentido" (129). Esta conciencia se sitúa en el nivel más bajo del espectro atencional, como "la pasividad más originaria de la entera vida de conciencia" (131). {6}

A la exposición de la conciencia del tiempo, que en las obras de Husserl,

como nos recuerda el autor, se posterga tanto, se le concede en esta nueva andadura el primer lugar porque en ella arraiga la noción fenomenológica decisiva de inmanencia (136). El recorrido por los distintos conceptos de inmanencia es sumamente instructivo. El primero sólo es un “indicador general de la pertenencia efectiva, de la inclusión real” (137), aplicable en cualquier terreno. Se tiene el segundo cuando el primero se aplica a la pertenencia efectiva de las vivencias a la corriente individual de conciencia y se advierte que esta pertenencia “está marcada enseguida por una cierta necesidad especial, por una clausura añadida” (137). Destacan algunas peculiaridades de las vivencias en esta inmanencia peculiar suya, y ante todo la necesidad ya señalada de que las vivencias sean efectivamente, en cada ahora, “unidades complejas de coexistencia” (138), es decir, la imposibilidad de que una conciencia (aquí hay que entender por ello un momento, un ahora en la corriente de conciencia) esté “hecha a base de una sola vivencia inmanente, la cual fuera ‘el’ todo más que ‘una’ parte” (138). Tampoco puede una vivencia saltar de una corriente de conciencia a otra; el íntimo enlace que cada una tiene con su tiempo impide que sean transplantables o transferibles, ni a otro momento de la corriente ni a otras corrientes, a otros vivientes.

El tercer concepto de inmanencia surge cuando el análisis conceptual que se viene haciendo da entrada justamente a la conciencia interna del tiempo, pero ahora ya entendida —no sé cómo decirlo mejor— en su esencia plena, es decir, entendiendo que es la vivencia entera, y no sólo su objeto (como dice el texto) o sólo su tiempo (como había antes el peligro de entender), la que se ofrece pasivamente a la conciencia interna del tiempo (139). Como lo dice el autor en expresión inmejorable: “Vivir, sentirse vivo y tener dado el presente de las vivencias son una y la misma cosa, una y la misma experiencia” (139). O también: “ser vivencia es autoaparecer a la conciencia interna del tiempo” (139). Aunque con ello la vivencia se revela como fenómeno “en el sentido segundo que da la pauta al análisis fenomenológico” (139) que se ha seguido en este Paseo, el de ser objeto de conciencia, el autor tiene buen cuidado de no afirmar que en la conciencia del tiempo se produce una objetivación propiamente dicha: la vivencia es consciente de sí misma en su temporalidad “lejos de toda mención intencional, fuera de toda vista, ajena a toda objetivación” (139). Se trata sólo de que el vivir lleva consigo la conciencia del vivir, la cual encierra la del presente del vivir. Este tercer sentido de inmanencia ofrece una determinación esencial exclusiva de la vida de conciencia, una condición que puede formularse como “ley de la inmanencia”, la cual sería la “ley de leyes de la fenomenología pura” (140).

El cuarto concepto de inmanencia la define como pertenencia de una vivencia a una nueva vivencia reflexiva que la apresa. La percepción reflexiva tiene importancia teórica porque a ella se vincula un valor epistemológico absoluto; históricamente, haberla puesto de manifiesto y destacar aquella importancia teórica suscitó la crítica de Heidegger en *Prolegómenos a*

la historia del concepto de tiempo, según la cual este cuarto sentido de inmanencia “se convertiría subrepticamente en el sentido fundante de los tres que habíamos establecido” (142).¹⁴ La muy ponderada exposición del libro hace ver más bien que el “enfoque reflexivo no tiene por qué provocar una tensión con la vía primordial a la inmanencia, que sigue siendo la temporalización en vivo de las vivencias” (143). Con todo tino, el autor señala que “la reflexión fenomenológica —y habría que decir que no sólo ella, sino ya antes que ella también la reflexión como vivencia preteórica— debe todos sus privilegios cognoscitivos a la donación prerreflexiva de la vida a sí misma” (143), es decir, a la conciencia interna del tiempo. O con igual tino y mayor expresividad (y una acertadísima, y bella, evocación literaria): “Si cada momento vivido de la existencia consciente se esfumara con cada nuevo latido impresional de la vida, ningún giro reflexivo sabría acertar con su objeto; la reflexión quedaría colgada en el vacío, a la búsqueda de la vivencia perdida” (143).

La consideración de la reflexión permite sólo complementar o, si se quiere, prolongar la que ya era la ley de leyes de la inmanencia, por cuanto una vivencia nueva puede “tomar nota” de la vivencia que ya vive en el tiempo y que sabía ya pasivamente de sí misma, y entonces expresarla, etc. Y es cierto no sólo que la evidencia reflexiva es tributaria de la donación prerreflexiva de la vida, sino que la reflexión es “una vivencia más” (144) en la conciencia del tiempo, sin especial prerrogativa de inmanencia, podría decirse. Y sin embargo, es de allí, de esa fuente de la inmanencia de la vida en su temporalidad, sin duda ya acompañada por el interés reflexivo y la inmanencia propia de la reflexión, de la que la misma fenomenología toma su justificación metodológica o lo que el autor llama su “racionalidad” (144).

Hay que reconocer que este punto exigiría una mayor claridad. Causa al inicio cierto desconcierto la manera como se presenta esa “racionalidad fenomenológica” en la conclusión de la consideración de la inmanencia reflexiva. Con toda justeza se dice que “la ley de la inmanencia de que vivir, sentirse vivo y tener dado el flujo de las vivencias son una y la misma cosa, puede entenderse como principio ontológico acerca del ser de la vida, o como un principio epistemológico acerca del conocimiento de ella” (144). Pero este “conocimiento de ella” es todavía el autoconocerse propio de la conciencia del tiempo; y aunque también sea condición de cualquier conocimiento predicativo, teórico, de esa misma vida y de su ser, y también, por ende, de su conocimiento fenomenológico, se echa de menos en este punto preciso de la exposición la razón por la cual esa “unión del darse temporal de las vivencias con el ser temporal de las vivencias” deba ser llamado “principio fenomenológico” (144) e igualmente la razón por la cual esto deje “entrever cómo la racionalidad distintiva de la fenomenología es

¹⁴ El autor ha estudiado esta crítica y relativizado su valor en su trabajo “Crítica a la ‘crítica inmanente’ de Heidegger al pensamiento de Husserl”, en Luis Rabanaque y Antonio Ziri6n (eds.), *Horizonte y mundanidad. Homenaje a Roberto Walton*, Morelia, *jitanjáfora* Morelia Editorial (Serie Fenomenología, 16), 2016, pp. 319-347.

anterior a la disyunción entre lo ontológico y lo epistemológico" (144). Bien puede pensar el lector desprevenido que aquí está simplemente operando esa costumbre lingüística de designar a los objetos de una disciplina con el adjetivo que conviene a lo propio de la disciplina misma; pues parecería que esa unidad entre ser y aparecer (aparecer, insisto, en la conciencia del tiempo) que es esencial de la vida de conciencia, no es "fenomenológica" más que en el sentido de que es descubierta, descrita y analizada (pero esto ya reflexivamente) por la fenomenología. Pero la razón que se echa de menos será explicitada con plena claridad durante la presentación del primero de los que el autor llama "descriptores" de la fenomenología.

La "denominación filosófica positiva" (145) —para este descubrimiento de la inmanencia recién expuesto— de "cartesianismo de la vida" (147), que el autor toma prestada de Ortega y Gasset tras rechazar la husserliana de "neocartesianismo", aun adjetivada como "existencial", quiere expresar las "dos afinidades decisivas" (146) de la fenomenología con Descartes: la primera es "el espíritu de radicalismo teórico incondicional", la extrema o extremada "vocación de lucidez", de "responsabilidad para con la verdad" (146); la segunda es ese descubrimiento o "reconocimiento" de la inmanencia que no es otra cosa que el meollo del cogito cartesiano. La reunión de ambas afinidades hace ver el perfil de la "evidencia adecuada": "es tiempo en inmanencia acompañable; es acontecimiento individual en primera persona" (146). Este "existir individual de cada viviente", este "ámbito prerreflexivo y reflexionable" que es la "vida intransferible a la que cada uno le es dado acompañar", es ni más ni menos que "el campo de las indagaciones fenomenológicas de esencia" (145), el campo en el que la filosofía "en el espíritu del radicalismo teórico descubre la apodicticidad adecuada en el presente vivo inmanente" (147).

Llama la atención, por otra parte, el hecho de que este cartesianismo se presente sin una alusión importante a la noción del yo (salvo por una cita del § 46 de *Ideas I* en la que la indubitabilidad de la vida que se refiere a sí misma está ligada al yo existente que la vive) (146). El yo no será ignorado, desde luego (el tercer descriptor le dará su lugar); pero el acento está puesto por lo pronto en la evidencia de la conciencia del tiempo. Como quiera que sea, este cartesianismo de la vida es considerado como un "logro fundamental de la ontología del aparecer", tan importante como el hallazgo de "la predonación del mundo a la experiencia" (148) y además enlazado con él. Este lazo puede entenderse a través de la noción de constitución intencional, noción medular en la racionalidad fenomenológica y que en el análisis de la conciencia del tiempo recibe una importante iluminación.

La primera constitución intencional es la de la vivencia dada en la conciencia del tiempo. Hay que poner de relieve el vínculo de necesidad entre la "existencia unitaria de la vivencia" (lo constituido) y la "compleja articulación en que ella se hace presente" (148), los continuos de impresión-retención-protención (lo constituyente). En la vida en el tiempo, hay que "conceder a la fenomenicidad una cercanía máxima respecto de la identidad

y la existencia de lo que aparece" (149). Por otro lado, se constata que entre conciencia del tiempo y predonación del mundo (conciencia del mundo, podría decirse) no hay conflicto, sino más bien ajuste y sincronía. El ahora de la percepción es el ahora de lo percibido (149-150).

La brillante exposición, que viene en seguida, de la relación noético-noemática como relación entre la función de dar sentido (acaso la función que mejor define a la conciencia misma) y el sentido dado, función, y resultado, que le permite a la conciencia trascenderse —contra la autosuficiencia ontológica de la vida que propugna Michel Henry— hacia "todo lo que aparece, el todo que aparece" (151), presenta desde el título de la sección correspondiente¹⁵ la original curiosidad lingüística —que yo encuentro extrañísima y muy arriesgada— de llamar "agilidad" a la "acción" noética en que consiste ese dar sentido, justo como lo más propio de la intencionalidad. El texto recalca la universalidad de la función propia de la intencionalidad: "dar sentido" (aprehensión, apercepción). Nada aparece, nada es para la conciencia, sin algún sentido, sea cosa, entorno, mundo. Aun el sinsentido es un determinado sentido. El autor agrega el dolor, el mal, el sufrimiento, la pena, la desesperación. No importa lo que pensemos sobre su intrínseca oposición a nuestra vida, a nosotros, a nuestros propósitos. Se viven en todo caso con sentido, sin el cual no serían ese mal o esa pena que son para nosotros. Ya la conciencia del tiempo es dar sentido, ¿agilidad?, de ahora, de pasado, de inminencia o futuro. Los sentidos, vividos en multiplicidades de conciencia de complejidad creciente e inalcanzable, se integran sin embargo, sintéticamente, en una conciencia unitaria con un sentido complejo ("síntesis de sentido") (151-152).

El ejemplo del autor es ese hito del paseo madrileño (en el que, como tal, apenas hemos puesto atención en esta reseña, pero que el autor va siguiendo con lujo de detalles y referencias oportunas) que es la escultura llamada "La sirena varada" de Chillida; o más bien, la vivencia, la percepción de ella que el paseante o el peatón tienen. Se acentúa el tránsito del sentido desde la vivencia que lo encierra y lo da hacia el objeto que lo recibe y que comparece con él y "en" él. Este es el "objeto en el cómo de sus determinaciones", el correlato intencional y trascendente de la experiencia. Se entrañan en esta transición del sentido una "tipificación ontológica", una caracterización general del objeto, y una individuación que considera rasgos descriptivos propios, todo lo cual, obviamente, no es hecho por ningún filósofo, sino por el peatón (calidad esta que no excluye desde luego a los filósofos). Toda esta conformación de sentido es lo que lleva a la percepción a percibir lo que percibe, es decir, lo que lleva al peatón a percibir, por ejemplo, la escultura del caso que encuentra en el camino; lo que la vivencia en cualquier caso asume, presume, reputa de existente (153-154).

En suma, concluye el texto, el sentido objetivo, o el nóema en su núcleo,

¹⁵ "Nóesis y nóema. El ser como agilidad" (150).

corresponde a la "agilidad" intencional de la vivencia —las comillas son mías—, responde por principio a ella; es el *cogitatum qua cogitatum*, y éste es sólo correlativo de cierta complejidad noética, de cierta individuación radical de la llamada agilidad, de cierto cogito (tomando la palabra en un sentido muy amplio), de cierta nóesis. No es ese *cogitatum*, dice aquí el texto, dato inmanente; es (en el ejemplo de la escultura de hormigón) cosa con todas las de la ley y en medio del mundo. Toda vivencia intencional es noética, o —en la expresión de Husserl cuya traducción castellana el autor modifica, no para mi gusto— tiene algo en el sentido (*im Sinne*) (155-156).

Tras una consideración complementaria de la dimensión noemática de los sentidos no objetivos —los valores, que son constituidos en el sentimiento, en el ánimo—, y una recapitulación de esta visión de la intencionalidad como "tensión viva hacia el objeto del que se ocupa, revelación de su entorno y apertura a la existencia del mundo" (159), que enfatiza en última instancia la "interioridad de lo noemático a la correlación misma de la intencionalidad" (160), el autor menciona algunas interpretaciones discutibles que, en consonancia con la común impresión de que hay en Husserl un aire intelectualista, encontraban en su fenomenología un renacimiento de la identificación parmenídea de pensar y ser (Heidegger en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, 1923) o lo acusaban de sumisión al pensar cartesiano (el mismo Heidegger en *Introducción a la investigación fenomenológica*, 1923-1924), o identificaban el acto noético en general con la intención categorial, judicativa, intelectual (Ortega en sus lecciones de psicología de 1915), o identificaban, como vimos que hacía Zubiri, el nóema con la esencia (160).

Aunque se diga, fenomenológicamente, que el sentido que la vivencia da es objetivo, no es algo que se vea como se ven las cosas. Su mismo ser objetivo es peculiar. Recae en el objeto, pero no pierde relación con la vivencia; está en el objeto como correlato de ella. "Dar sentido es directamente hacer la experiencia en cuestión" (161). El sentido "se encuentra, pues, *ex parte obiecti*, pero *ex radice vitae*" (161). Sobre la metáfora de la agilidad, el autor recurre ahora a la de un salto: "la agilidad noética" "salta todo el tiempo al correlato intencional" (162). El sentido que es a fin de cuentas lo dado, va en el salto, creo que habría que decir, y con el sentido saltan también los "caracteres dóxicos" o "caracteres de creencia", gracias a todo lo cual la vida está situada "ante la existencia trascendente de los correlatos intencionales y ante la máxima expresión de esta trascendencia, que es el mundo existente" (162). Por estos caracteres, que no forman parte del sentido objetivo pero sí le convienen al objeto determinado por él, este mismo es o no es, o es dudoso o probable o sospechoso... "La vida noética da sentido, y de consuno es ponente, creyente" (164). Pero hay que distinguir: las modalidades de la creencia (duda, presunción, sospecha, negación) son precisamente modalidades del creer, y como tales son derivadas: "remiten a la creencia raigal en el ser" que es propia de la percepción "normal", de la creencia básica y fundante

que Husserl llamó protodoxa. Esta es la que aquí vuelve a llamarse “fe perceptiva” en la existencia, que puede “conceptuarse terminológicamente como ‘síntesis’, y síntesis pasiva” (164).

Tiene mucha importancia, tanto en la lectura general de la fenomenología por parte del autor como en la que hago en mis comentarios, la observación de que no se trata aquí de una “fe ciega en el ser”, sino de una “creencia en la existencia en el mundo que está apareciendo” (165). Esta “protodoxa inherente noéticamente a la experiencia parece así coincidir con la creencia distintiva de la actitud natural y de la ontología connatural” (165); pero no se trata de una genuina apariencia: “La protocreencia que recorre la vida consciente es la cara noética de la familiaridad con que el mundo me aparece” (165).

Un pasaje de *Ideas I* resultará clave también en aquella lectura y en particular en la concepción del nuevo descriptor que se llama trascendentalismo maduro. Transcribo sólo la última sentencia, que es la decisiva.

Por todos lados hay que tomar al correlato noemático, al que aquí se llama sentido (en una significación muy ampliada), exactamente tal como él reside de manera “inmanente” en la vivencia de la percepción, del juicio, del agrado, es decir, tal como la vivencia por sí misma nos lo brinda si la consultamos en pureza a ella misma. (166)¹⁶

166

La categoría de “inmanencia” reaparece aplicada a todo correlato noemático, incluida, por ejemplo, la misma escultura de hormigón que estábamos dejando atrás en el paseo. ¿Cómo reside esta en la percepción? ¿Resquebraja acaso esta nueva inmanencia (en sus comillas) la *distinctio phaenomenologica* que nos hacía inconfundibles la vivencia de aparecer y lo aparecido en ella? ¿Entra ahora algo como esa mole de hormigón en el curso inmanente de mi vida?

De entrada, el autor reafirma la *distinctio*, valiéndose, primero, de un “criterio mereológico u ontológico de inmanencia” (167). Las cosas y sus horizontes trascienden de las vivencias; son trascendencias. No sólo las moles de concreto; tampoco “el ruido más liviano”, “una ínfima brizna de una hoja cualquiera” (167), pueden ser parte de la vivencia que los aprehende. En la vivencia “no hay hueco para el objeto” (167). Un segundo criterio lo da la conciencia interna del tiempo, que sólo puede acoger, diríamos, “las vivencias presentes, no sus objetos mentados”; “el objeto mentado no se deshace en impresiones huidizas” (167). La reflexión es el tercero y último criterio: “sólo las vivencias en curso son susceptibles de percepción reflexiva; ellas, no sus objetos, se ofrecen a la reorientación del eje atencional que toma nota adecuada del suceso viviente-vivido” (167).

La novedad de esa “inmanencia” (mantengo las comillas de Husserl) puede apreciarse en la peculiar rectificación de ese último criterio que se hace necesaria muy pronto, pero que no se presenta como tal. Pues hay reflexión noemática: la atención puede volverse sobre el objeto tal como

¹⁶ El pasaje, en *Ideas I*, § 88.

se da (o se piensa o se menciona) en la vivencia que lo aprehende. Quizá el autor retrasa la consideración de esta posibilidad por el temor de añadir confusión a la de por sí enorme dificultad del tema. Su camino reafirma primero que Husserl nunca se desdijo de las comprobaciones fundamentales (de *Investigaciones lógicas*) que niegan que el polo intencional tenga inmanencia real, efectiva (ingrediente, decimos), y constata en seguida que desde *Ideas I*, por el descubrimiento de la correlación noético-noemática, ese mismo polo debe ser reconocido como inmanente. La laboriosa búsqueda de la mejor expresión para esta nueva inmanencia revela también la dificultad del tema. El correlato noemático no es inmanente a la "intimidad de la vivencia subjetiva", pero "sí más bien a la relación intencional que esta vivencia pone por principio en marcha" (168); no al "suceso viviente-vivido", sino "a la correlación intencional" (168) misma. El objeto, que "no puede estar dentro de la vivencia, no puede tampoco estar, por principio, fuera de la vivencia intencional. El objeto está al término exacto de la intención" y no puede removerse de esa ubicación sutil por la cual es a la vez "externo absolutamente a la vivencia pero interno absolutamente a la intencionalidad" (168). {7.1} Esta expresión está en el libro entre comillas, pero no hay referencia que la atribuya a Husserl o a alguien más. La doctrina (o esta formulación suya) queda fija: el nóema es "inmanente a la intencionalidad, precisamente por ser lo contrapuesto a la vivencia concreta"; "el correlato trascendente de la vida habita, como inmanencia noemática, en el seno de la relación intencional" (169). Y en suma: "la *distinctio phaenomenologica* es en sí misma la *relatio phaenomenologica*, y ésta a su vez es en sí misma una *correlatio* de la inmanencia ingrediente o vivencial con la no ingrediente o noemática" (169).

Es ahora cuando se invoca el último criterio de inmanencia, que es el de la reflexión. Es la rectificación anunciada. Cabe una reflexión que se detenga sobre la meta intencional del acto; cabe desplazar el foco de la reflexión y dirigirlo al nóema. Es la que Husserl llama "reflexión noemática", para la cual el autor da incluso referencias documentales (*Ideas I*, §§ 89, 98, 148, 150). {7.2} Siguiendo la exposición, ahora puede decirse que el aparecer posee dos distintas interioridades (o una doble): la "inmanencia autoapareciente de la corriente de vida", por un lado, y la "inmanencia experimentada de la trama de sentido", por el otro (171). Pero la exposición misma buscará ahora una "caracterización positiva, más directa y profunda, del modo en que lo noemático en general subsiste en el río de la experiencia" (171).

Ante todo, el correlato (el objeto o asunto, el sentido objetivo) es lo que es sólo dentro de la correlación, dentro de la "correspondencia cabal del sentido objetivo con el dar sentido ponente del acto"; pero no se vuelve por ello tan "irrepetible e intransferible" como la vivencia "a la que se vincula por completo" (171). {7.3} Contra Michel Henry, que propugna la absorción del nóema en la vivencia, el autor hila su exposición en tres tesis husserlianas (172): "1) El sentido objetivo pertenece a una vivencia intencional en la medida en que puede pertenecer a una pluralidad inacabable

de otras vivencias". A su tiempo habrá que agregar que esas vivencias pueden ser mías (del sujeto del caso) o ajenas. "2) Esta pluralidad infinita no es arbitraria, sino que prefija unos modos noéticos en parte comunes, en parte cambiantes". Uno de los modos comunes será el que corresponda precisamente al sentido objetivo incambiante o incambiado. Por último, "3) la pertenencia radical a una vivencia, pero por principio abierta, compartible, compartida con indefinidas vivencias", "la establece la propia vivencia individual", está, por así decir, prefigurada intencionalmente en ella; no es ningún postulado ajeno a ella que se establezca para ganar objetividad o algo similar. La objetividad, o por lo pronto, la identidad, se ganan en todo caso gracias a la reidentificación posible que dicta la vivencia y que apunta a "innumerables otras vivencias", a "infinitas otras experiencias" (173). Ahora se tiene fundamento, sostiene el autor, para llamar a "la inclusión efectiva del nóema dentro de la experiencia" "pertenencia no-ingrediente a la correspondencia intencional" (173). {7.4}

Se sostienen mutuamente la pertenencia plena inalienable del objeto a la vivencia que lo "hace suyo" y la apertura a la posibilidad de que infinitas otras vivencias hagan suyo (o hayan hecho o estén haciendo también suyo) el mismo objeto. En ese mismo gesto de hacer suyo el objeto, la vivencia lo "deja franco" para las demás. En esto, el objeto no se multiplica; es sólo uno (por ejemplo, el bronceo monumento a Castelar del ejemplo) ante esas distintas vivencias, cada una de las cuales tiene, no obstante, "su" inmanencia noemática, "su" objeto intencional inseparable.¹⁷ Si esto es así, ¿no hay que distinguir aquel objeto uno de estos múltiples objetos intencionales "propios", "suyos" de cada vivencia? El autor nos dice que esta "meditación decisiva" que venimos haciendo recibe "una difícil claridad" precisamente de subrayar el hecho de que esta "inmanencia noemática lo es a cada vida de conciencia individual". Tan es distinto, pues, ese objeto intencional "suyo" (el de una vivencia singular cualquiera) del objeto que no se multiplica, que el autor puede escribir que este principio (el hecho que acabamos de subrayar) "equivale a decir que yo no veo el monumento a Castelar que está viendo mi acompañante", entendiendo ahora por el monumento que yo veo el monumento "mío", o el "de mi vivencia", y no aquel que antes se decía que era "uno y el mismo ante distintos actos separados". Pero el autor, consciente de que esta aserción de que yo no veo el monumento que ve mi acompañante choca no sólo con lo que venía sosteniendo (o con cierta comprensión de lo que venía sosteniendo), sino además con el sentido común (que estrictamente no tendría que tener vela en este entierro, aunque esto estaría por verse), se apresura a agregar: "O por evitar confusiones, que yo no tengo acceso al correlato noemático de ningún otro peatón o conductor que vea" este monumento. Ahora la correlación entre el monumento y mi acto es "exclusiva"; "nadie puede asomarse a un nóema ajeno"; los injertos o trasplantes de nóema son

¹⁷ Resumen y parafraseo en lo que sigue la exposición en páginas 173 a 176.

absurdos. Entonces, si el nóema es intransferible, la tesis 1 que habla del sentido objetivo no habla del nóema. Pero ¿no es el sentido objetivo el núcleo del nóema? Nadie puede asomarse a mi nóema, a "mi" monumento a Castelar; pero el sentido objetivo, o más, el objeto mismo, que a través de mi nóema yo miro y admiro, tiene como uno de sus sentidos precisamente el de poder ser mirado y admirado de nuevo, por mí o por otros, en vivencias nuevas, etc. El nóema no es socializable, digamos, de entrada, insertándolo directamente en múltiples vidas (o múltiples vivencias, propias o ajenas, simultáneas o no). Esta socialización es la Escila del análisis intencional. Pero no cabe huir de ella pensando que sólo la nóesis es inmanente a la vivencia y que el objeto común a todos queda fuera de ella, en su realidad plenamente "exterior", "sin correlación intencional". Esta huida es la Caribdis del mismo análisis. Ambas son igualmente destructivas, y "las dos amenazas provienen de la actitud natural, que trata de manejarse con mentes y cosas en lugar de con vidas intencionales y realidades que aparecen" (175). Imposible no concordar en que sólo el análisis intencional mismo puede hacer claridad en estas complicaciones: sólo él puede revelar lo que ha de ocurrir en la vivencia para que pueda decirse que "la identidad del objeto para muchos, para todos, forma parte del sentido objetivo correlativo a cada una de mis humildes vivencias" (175). También, en que aquí tiene participación la problemática de la intersubjetividad. La tarea consistirá en explorar esa "dimensión noemática", cuyo descubrimiento, como se dice poco después, es "un logro autónomo y poderoso del análisis fenomenológico" (177). {7.5}

A modo de conclusión, el autor recuerda que esta forma tan peculiar "de pertenencia libre de lo noemático a la correlación intencional recibe de Husserl la asombrosa caracterización de 'inmanencia ideal'" (176) (en alemán, *ideell*) o en término negativo, "no-ingrediente" (en alemán, *nicht-reell*).¹⁸ Esta noción resume, en efecto, lo medular de la propuesta fenomenológica en relación con la manifestación de la identidad objetiva de cualquier clase y región ontológica. Tras ella asoma una vez más la idea de "constitución intencional" (177), que es uno de los centros o bases de la fenomenología trascendental a la que se nos va introduciendo poco a poco. Naturalmente, esa constitución no parte de otro sitio sino de la vida que en la conciencia del tiempo se aparece a sí misma; es en ella donde se hace valer la realidad trascendente, precisamente como "inmanencia ideal correlativa de la ingrediente" (178). Ambos, "vida fenomenizadora y mundo de la experiencia" mantienen una original "dependencia bilateral". "Todo empieza y discurre en el aparecer" (178). Pero en el aparecer se constituyen, según el sentido de las citas que hace el texto de *Lógica formal y*

¹⁸ No parece ser cierto que este vocablo *ideell* sea una creación del genio conceptual de Husserl, como el libro afirma (176), a menos que se refiera sólo a esta acepción peculiar de la inmanencia intencional o no-ingrediente, pues el término mismo está en el idioma alemán desde los siglos XVIII o XIX. Cf. *Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache, Duden Band 7*, Mannheim/Leipzig/Wien/Zurich, Dudenverlag, Nachdruck der 2. Auflage, 1997.

lógica trascendental (§§ 61 y 62), en esa idealidad intencional, todos los tipos de objetividades que son efectivamente trascendentes respecto de la conciencia de ellas.¹⁹

Como nuevo descriptor de esta fenomenología que descubre esta inmanencia noemática y la correlación intencional, el autor propone el de trascendentalismo maduro. La trascendentalidad como la plantea la fenomenología madura (de la de *Ideas I* en adelante, digamos) se cifra justo en esa situación bifronte —o en lo que parece incluso una ambigüedad querida— del “correlato fenoménico” (180) (o noemático, cabría decir): “absolutamente distinto de las vivencias y de la vida”, pero “absolutamente interno a la intencionalidad de la vida” (180), situación en la cual no puede determinarse simpliciter si en tal correlato hay más inmanencia que trascendencia o a la inversa, sino que esto dependerá del “respecto necesario que se haga alternativamente valer” (180). {7.6} El nombre del descriptor se toma de un pasaje del § 14 de *La crisis de las ciencias europeas*²⁰ en el que Husserl contrapone este trascendentalismo —según el cual “el sentido del mundo predado de la vida, su sentido de ser, es hechura subjetiva; es rendimiento de la vida que hace experiencia de él” (180)— en contraposición con el objetivismo de “base fisicalista”, que “hace valer la realidad objetiva con validez absoluta” (180) y que “se aferra al ser de lo que hay en verdad, antes de todo examen radical acerca de cómo la realidad y las realidades ganen ese sentido y disfruten de esa validez dóxica” (180).

Interesa aquí dejar constancia de que este objetivismo, del que puede derivar una psicología que trata a las vivencias como “contenidos muertos”, “complejos inertes”, es entendido como “una forma derivada de nuestra ontología connatural” (180). Por otro lado, también hay que resaltar, con el autor, que “el trascendentalismo maduro es un logro teórico de la fenomenología pura en el sentido de ontología del aparecer” (181), lo cual significa, en pocas palabras, que no ha hecho falta suspender —en una reducción trascendental explícita— la vigencia de la ontología connatural, sino que esta ha resultado conmovida por el descubrimiento de lo noemático.

El apartado, o los dos apartados siguientes (5 y 6 de esta nutridísima Parte Tercera), podrían resumirse en estas palabras: “La atención al cuerpo desemboca en el reconocimiento fenomenológico de que la corriente de vida está personalizada” (182). El yo y el cuerpo, el “yo encarnado y el cuerpo subjetivo” “entran de la mano en la meditación fenomenológica fundamental” (182), todo para hacer ver cómo el ámbito fenomenológico que venimos explorando “posee el rostro de un sujeto irrepitable: la figura

¹⁹ El autor ha estudiado esta problemática en trabajos anteriores suyos. Creo que debe mencionarse (aunque él no lo haga) “Husserl’s Mereological Argument for Intentional Constitution”, en C. Ierna et al., *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Dordrecht/Heidelberg/London/New York, Springer (Phaenomenologica, 200), pp. 661-678.

²⁰ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Walter Biemel (ed.), La Haya, Nijhoff, 1976, p. 348. [Hua VI]

de un cuerpo de carne, la historia de un yo encarnado" (183). No seguiremos la exposición en toda su meticulosidad. Dejamos sin desarrollar esas llamativas peculiaridades del cuerpo que son su permanente copresencia en la percepción, su carácter unitario, su participación en la estructura de la fenomenicidad, su manera de definir las perspectivas espaciales y de codeterminar toda orientación posible, su calidad de "aparecer cero", de aquí absoluto, el "incumplimiento perpetuo" de su percepción, su presencia "presenciada" y "presenciente", su motricidad o movilidad y el papel en ella de las cinestésias, y justo en este contexto del análisis del cuerpo en movimiento, la "aparición" del yo como "el que activa y pone en marcha" los "movimientos intencionados del cuerpo" (190) y que viene a erigirse, "en la más estrecha unidad con su cuerpo", en una quinta dimensión del aparecer. El cuerpo, por su parte, tenía ya "un pie" en la segunda (como realidad que aparece) y otro en la cuarta (como favorecedor, diríamos, de las vistas). Ambos, pues, cuerpo y yo, se agregan peculiarmente unidos al campo fenomenológico: "De la mano del cuerpo, de la mano de su cuerpo, el yo hace experiencia del mundo, y el mundo viene corporalmente a la experiencia del yo" (191). No tengo a todo esto, y a la exposición que sigue del cuerpo como órgano del yo, ninguna observación o reparo, salvo a la frase —que se verá luego que no queda aislada— según la cual la "operatividad cinestésica", por ejemplo la "operatividad silenciosa de los cuerpos que mantienen la marcha" de dos paseantes que conversan, "es actividad intencional del cuerpo" (192). Observo que el autor mismo parece corregir de inmediato esta aseveración al decir que esa marcha "no cae del lado de los movimientos orgánicos automáticos, sino de una actividad consciente perceptiva, que es del yo, pero por la que el yo no tiene que interesarse temáticamente" (192). Parece más atinado, por esto, hablar de una "implicación motriz del yo en el cuerpo" (192), como hace enseguida en relación con el ejemplo del martillar.

Tras recordar la ausencia del yo en la fenomenología de las *Investigaciones lógicas*, el autor enumera los "motivos teóricos" relacionados con la "presencia del yo" en la fenomenología posterior. Abreviadamente enunciados, son éstos: 1) el yo es el sujeto de la atención, centro de irradiación de los actos; 2) el yo es foco subjetivo también de la vida desatenta, pasiva, inactual, y se deja afectar en y desde la desatención; 3) el yo gobierna el movimiento cinestésico, es el *ego movens*; 4) el yo es el sujeto de los actos de la espontaneidad, por ejemplo, de los actos de habla ("el yo es quien habla" y "quienquiera que hable es un yo"), y 5) "el yo es protagonista de su existencia y coprotagonista de la convivencia"; el yo tiene "biografía", vive en una "urdimbre personal e interpersonal de la existencia" (194-196).

Estas distintas "vetas de comprensión" (196) han de conjugarse (lo digo a mi modo) no sólo con el yo de los actos, sino también con el yo como "sustrato de habitualidades" (196), es decir, como sujeto de hábitos adquiridos. Pues el yo es "el heredero universal de la corriente de experiencia que él mismo

ha vivido" (198). El apartado 5 que estamos revisando termina enfatizando la "razón de unidad, de unidad numérica" de ese yo que la fenomenología reconoce como "polo subjetivo con iniciativa atencional, corporal, dicente y existencial" y que con su cuerpo, "que se beneficia de la misma razón de unidad", vive "una única existencia subjetiva y corporal en el mundo" (199). Si los hábitos del yo definen (*Meditaciones cartesianas*) "la noción fenomenológica de persona", han quedado aquí unidas "la motricidad del cuerpo con la personalidad del yo" (199).

El último apartado de la Parte Tercera del libro ahonda o completa "el acercamiento básico al cuerpo vivido", de tal manera que pueda enunciarse el último de los descriptores de la fenomenología pura (u ontología del aparecer) en alusión a la "intimidad que el cuerpo mantiene con el yo" (200). Tampoco aquí interrumpiremos considerablemente el repaso, lo cual no significa desconocer la importancia del acercamiento que se hace. Este va a tener como motivo central nada menos que una extensión de la corporalidad a las dimensiones de la fenomenicidad que aún parecían no competirle, a saber, la primera y la tercera. Esta extensión "estriba en la aportación de la sensibilidad a todo acto intuitivo" (200). El estudio recorre las descripciones de Husserl desde *Investigaciones lógicas* hasta *Ideas II*, desde el papel de los contenidos primarios en la percepción (sensaciones) hasta el de los datos hiléticos en la fantasía (fantasmas), hasta llegar al único orden de sensibilidad que permite —si de hecho o eidéticamente, no queda elucidado— hablar de una encarnación de la vida de conciencia, el de la sensibilidad táctil. Esta es la única sensibilidad "no sólo plástica sino pática, no sólo hilética sino patética" (204), y a sus peculiares estructuras y leyes (o axiomas), que son las de sus peculiares sensaciones localizadas o ubiestesias, se dedican, entonces, las páginas que siguen. No seguiremos los detalles del examen. Apuntamos la conclusión de que "como sensibilidad encarnada, como autoafección entrañada, el campo táctil satisface la noción primera de fenómeno, que designa la inmanencia fenomenológica primordial" (209) que hasta ahora sólo correspondía a las vivencias, y en la percepción táctil misma satisface también la tercera. De tal modo, ocurre que el cuerpo vivido, "cinco veces fenómeno", "es el más peculiar nudo fenomenológico, la única intersección pensable de los cinco cabos de la noción de fenómeno" (209).

El análisis cinestésico que mostraba que "el cuerpo es 'del' yo" se complementa con el análisis de la tactilidad, por el que aprendemos que "este mismo yo es carnal" (210). Para dar cuenta de "la centración subjetiva y carnal de la fenomenicidad" (210), del "entrelazamiento de yo y cuerpo, sin monismo y sin dualismo", que es "profundamente característico de la perspectiva husserliana", el autor elige el descriptor de egología encarnada, que viene a sumarse a los de cartesianismo de la vida y trascendentalismo maduro. Puesto que "la encarnación del yo es la clave de la coexistencia de subjetividades" (211), la egología encarnada puede deshacer cualquier apariencia de solipsismo y llevar a la fenomenología a defender una egología pluralista. {8}

Los tres descriptores caracterizan a la fenomenología pura como ontología del aparecer. Falta ver si es posible clarificar con ellos lo que reside en el fondo de la que se ha llamado "ontología connatural": "la naturalidad de la existencia en el mundo, la naturalidad del mundo mismo" (212), es decir, el meollo mismo de la actitud natural.

La Parte Cuarta, y última del libro, "La Crisis de la Ontología Natural", se anuncia en su Introducción como visión comprensiva y aclaración de cuestiones fundamentales que han quedado pendientes; pero no es difícil ver que todas ellas se ordenan precisamente en torno a la cuestión de aquella ontología connatural. La primera cuestión es la de saber si la "predonación del mundo a la experiencia", que se presentó en la Parte Segunda como un descriptor de la fenomenología, y en cierto modo como el primero en sí, ya que de él depende la actitud natural de la existencia, puede realmente considerarse como "un logro teórico privativo de la fenomenología pura" (213). El autor confiesa su "falta de claridad acerca de si el concepto originario de mundo tenía un origen fenomenológico pleno o no" (213). La misma meditación que expone la liga entre "la textura fenomenológica de la condición humana" y "la intencionalidad de horizonte", pone de relieve cómo la ontología connatural "reclama que la preexistencia del mundo es una explicación más que suficiente de su predonación" (213-214). {3.3} A pesar, incluso, de que hemos comprendido (de acuerdo con la trascendentalidad madura) que "el mundo de la vida en el que se mueve y actúa" "le llega al existente" "del interior de la correlación intencional, como inmanencia noemática, no de fuera de ella, cual realidad extraña", {7.7} a pesar de ello, "no hemos resuelto el enredo pendiente de la ontología connatural" (214), sino que "hemos acentuado la tensión entre predonación del mundo a mi experiencia y preexistencia objetiva del mundo a toda experiencia" (214).

Aunque ahora está claro que "el análisis eidético del aparecer presiona (...) a que el propio mundo se conciba como horizonte último de los horizontes objetivos intencionales" y que "sin esta vida fenomenizadora y sin la legalidad estructural que la atraviesa no cabe sentido ni vigencia de nada", el autor afirma, no obstante, que "se hace así más y más oscuro si la fenomenología pura se mantiene solidaria de la ontología connatural" (214). No se ve tampoco cómo se conjugarían ambas, qué relación tendría la preexistencia del mundo con los tres descriptores examinados, y cómo se resolvería, en fin, "la disyuntiva entre la preexistencia y la predonación" (214-215). {3.4}

Si por un lado la ontología connatural tiene para todo ser humano "cierta forzosidad racional", y por el otro "parece presuponer ella misma, y con estricta necesidad, a la fenomenología eidética como condición de su propia posibilidad, de su realidad, de su normalidad" (215),²¹ la fenomenología, o

²¹ Creo que esto no puede afirmarse literalmente así, ya que la ontología connatural no es propiamente una disciplina teórica, y en cambio la fenomenología eidética sí lo es. Tendría que haberse escrito —si entiendo bien las cosas— que lo que la ontología connatural presupone es la textura

su "proceder metodológico de la epojé y de la reducción trascendental", es "la toma frontal en consideración de esta problemática de principio" (215). Ambos pasos o instancias están íntimamente enlazados. La reducción trascendental, entendida como "reducción de todo a fenómeno" (con la pretensión de clarificar radicalmente "lo fenomenológico"), "propone un libre movimiento de suspensión de la preexistencia del mundo, la llamada epojé" (215). Esta epojé, nos dice, "es la neutralización de que el mundo aparezca porque existe"; la reducción asume, "como en un segundo momento, que el mundo existe apareciendo, y que por tanto la preexistencia óptica y ontológica está por principio vinculada a la donación fenoménica, a la pre-donación en sentido fenomenológico" (215). {3.5}

Ante la variedad de presentaciones de la epojé en la obra de Husserl, el autor opta por una "presentación unitaria" (220). En mi opinión es un gran acierto la posición que toma ante la cuestión de las vías de acceso a la reducción trascendental, viendo en ellas una "concordancia fundamental" y, además, una "consonancia de todas ellas con la ontología del aparecer" (220). El examen conceptual de la epojé, se nos dice, terminará comprendiéndola "como la suspensión fenomenológica de la ontología natural" (220). Husserl puso el término de epojé de nuevo en circulación, afirma el autor, con el sentido de "modificación universal de neutralidad", y así, como "neutralización universal", es como la entenderá el autor en lo sucesivo. {9} En la epojé "procedo a detener la creencia en el todo del mundo" (221); "la doxa, la fe en que el hablante o el percipiente o el agente vivían queda inhibida, y con ello el ser efectivo que corresponde a esta convicción cesa en su vigencia; la existencia del correlato decae" (221). Esta detención no equivale a una negación, ni siquiera a una duda. La modificación de neutralidad no es una modalidad peculiar de creencia (222) (y por ende tampoco de descreencia). "La epojé universal no gravita sobre la órbita irresistible del ser existente" (223). Este es el segundo rasgo de la epojé que el autor destaca: "la desactivación de golpe de la creencia natural no pone en tela de juicio la validez de su tesis general" (222). El primer rasgo era la "pretensión de alcance universal" (221). El tercero consiste en que, así como la epojé no produce un cambio de tesis, tampoco produce un "cambio de tema": "el todo del mundo de la vida pervive en el centro de la atención neutralizadora y neutral del fenomenólogo" (223). Este rasgo contrarresta ciertas malas interpretaciones muy comunes de la epojé, que piensan que con ella el mundo desaparece o desaparece de la atención, cuando es este mundo, en sus paréntesis o con su signo cambiado (expresiones husserlianas), el tema constante de las reflexiones fenomenológicas... en reflexión noemática, nuevamente. El autor quiere ahora mostrar que estos tres rasgos distintivos de la epojé pueden entenderse como "una desactivación deliberada de mi ontología natural; como la desconexión ontológica que el fenomenólogo puro (ahora ya en los dos sentidos) puede y debe acometer" (225).

fenomenológica que la fenomenología eidética describe.

¿Qué hace, pues, la epojé, con la creencia en la existencia del mundo? Para la actitud natural, "el mundo existe, y aparece porque existe", o bien: "el mundo me aparece porque yo mismo existo en él" (225). La neutralización o suspensión "incide sólo sobre la conexión 'aparece porque existe, porque es', poniendo fuera de juego este nexo que hace de la subsistencia del todo la razón y causa del aparecer" (225). En la epojé inhibo la potencia del todo del mundo "para sostener y saturar su propio fenómeno y me atengo, en exclusiva, a éste"; ahora el todo, desasido del "porque es", "se sumerge en la inmanencia de la manifestación, en lugar de ocurrir al revés" (225). El revés era: "el mundo existe, y aparece porque existe". El nuevo lema, la "voz neutral", reza: "el mundo aparece siendo como el verdadero todo", o bien: "el mundo me aparece siendo" (225-226). Con ello, la "perspectiva fenomenológica" "gana autonomía completa y coherencia universal", y ahora es "actitud fenomenológica no natural" (226). El acontecimiento del aparecer(me) se emancipa de la ontología que yo había dejado imperar y se vuelve integralmente fenomenológico. Esta emancipación, la desactivación de la ontología natural, puede convivir, sin embargo, con el hecho de que no se impugne ni se ignore "la existencia del mundo apareciendo" (226). "Por descontado", se dice en seguida, "que la vida de conciencia no se detiene con el acto de la epojé" (226). Al contrario, seguirá rindiendo mundo, por así decirlo, y mundo existente. {3.6}

Gracias a la epojé, ha quedado abierto, como Husserl insistía, el campo infinito de la experiencia fenomenológica. Ahora "el acompañamiento reflexivo radical a la vida" (226) que se ejerce en esta experiencia, "confluye con el principio metodológico de protección incondicional de los fenómenos frente a toda trascendencia objetiva: ambos aspectos son el haz y el envés de la epojé" (226). {3.7} Para el autor, aunque todo sigue, por así decirlo (y son también palabras de Husserl) igual que antes (la percepción y el recuerdo siguen ofreciendo mundo, etc.), la neutralización me permite, "al mismo tiempo que mi vida corre, adoptar esta otra perspectiva integral, y desde ella experimentar mi 'vida-en-experiencia-de-mundo' sin ejercer de ontólogo natural, sin pagar tributo automático de inserción en la totalidad natural" (226-227). {3.8}

Al acompañar como fenomenólogo consciente, en la reflexión, a los actos de mi experiencia, no co-ejecuto sus posiciones de existencia, "no presupongo que la realidad (...) en torno a mí, se haga cargo de su propio aparecer y sostenga desde fuera su correlación intencional con las vivencias concretas. Ya nada me aparece de tal o cual modo y con tal o cual sentido porque exista" (de ese mismo modo o de algún otro); "no hago ninguna tesis sobre el existir fundante" (227). En los actos de mi vivir, "la realidad de las cosas, del entorno, del mundo, de mi propia humanidad, sigue apareciendo", pero ahora ellos aparecen "por primera vez como correlatos puros de la vida que corre" (227). Me he convertido (*Meditaciones cartesianas*) en el "espectador desinteresado" de todo lo que me aparece; pero este mismo es "el viviente apasionado por el darse de la realidad"; "interesadísimo en

los fenómenos y creencias que sostienen su existir" (227). En la "experiencia de la experiencia" que es la reflexión fenomenológica —y que no se limita a mis vivencias presentes, sino que se extiende a las pasadas, futuras, ajenas, fantaseadas, etc. (228)— no se activa, ni tácitamente, "la ontología recibida de su pasado", ni se movilizan "las determinaciones psicológicas o psicofísicas que a esta se vinculan" (227).

Esta abstención adopta el carácter, ya se ha visto, "de una protección de lo fenoménico y de una preservación reforzada de la eidética del aparecer" (228). La epojé, que ha impuesto el principio de que "del ser al aparecer del ser no hay inferencia" (228), "prohíbe contar" "con nada a lo que de antemano se asigne subsistencia como fundamento explicativo de su aparecer" (228) —y quizá habría que decir: de ningún aparecer, y no sólo del suyo—; pero a la vez "prescribe contar únicamente con los objetos tal como se dan en la experiencia, a la mención, al deseo, a la vida intencional en sus indefinidos horizontes" (228).

En otra formulación: la protección de los fenómenos veta "la importación de la objetividad, su traslado desde una trascendencia extraña a la manifestación hasta el corazón de ésta. Veta la máxima 'aparece porque existe', que es raíz y cifra de todo objetivismo" (228) y que podría ampliarse, pienso, a esta otra: "aparece porque algo existe", ya que la ontología vetada podría intentar buscar la razón del aparecer de algo en la existencia de otra cosa. El autor recuerda la advertencia de Husserl contra la "confusión absurda", la "auténtica metábasis" consistente en introducir premisas pertenecientes a los dominios puestos entre paréntesis en la esfera de la investigación fenomenológica (*Ideas I*, § 61).

Los paréntesis son indispensables, pues hay un "nudo gordiano" en este asunto: "la propia meditación fenomenológica advertía de que, tratándose del mundo, ningún ser humano hace, ni por lo pronto puede hacer otra cosa que infiltrar en el corazón de los fenómenos la existencia del todo que aparece" (229); {3.9} "la ontología connatural manda por delante al mundo y lo inmiscuye en el interior de todos los fenómenos; esta es, de alguna manera, la 'trasposición-importación' por excelencia, la metábasis originaria, la intromisión ancestral" (229). Ante ella, toda protección parece poca. Por ello hay que desactivar conscientemente, en la epojé, la posición ontológica del mundo. {3.10}

El apartado sobre la epojé fenomenológica termina reconociendo que los desarrollos descriptivos hechos en la Segunda y Tercera Parte del libro ya operaban "dentro del paréntesis reflexivo que la epojé abre y bajo la protección que ella presta" (229), pero de manera provisional; en la fenomenología pura (trascendental) se asume a conciencia que la epojé "está llamada a ser universal y está en condiciones de serlo" (229).

La fecundidad de la epojé, parece decir el siguiente apartado, se ha de encontrar en la reducción trascendental. El tránsito de la epojé a la reducción, como Husserl la presenta en el § 41 de *La crisis de las ciencias europeas*, conduce al "descubrimiento de la correlación universal, absolutamente

cerrada sobre sí y absolutamente subsistente, entre el mundo mismo y la conciencia de mundo” (231).²² Al releer en régimen de suspensión universal la ontología del aparecer (su cartesianismo de la vida, su trascendentalismo, su egología encarnada), y al “apropiarnos la predonación del mundo en abstención de la preexistencia, el universo de los fenómenos revela su clausura desconcertante” (231). {3.11} Dejando atrás la epojé provisional con que se procedió en las partes anteriores del libro, “el mundo mismo se revela inseparable del fenómeno del mundo” (231). El momento clave en esta depuración de la ontología del aparecer, lo ve el autor —y en esto no podemos estar más de acuerdo con él— en el reconocimiento de la idea de la constitución intencional “como el eje cardinal y universal de la racionalidad fenomenológica” (231). Con “la tesis de que la intencionalidad es constituyente de todo sentido y ser” (231), en pureza eidética y a la luz de la epojé, la ontología del aparecer deviene “fenomenología constitutiva, es decir, ‘fenomenología trascendental’” (231).

En la aguda concepción del autor, el concepto de constitución asoma cada vez que el análisis hace ver que las vivencias en que cierto ser y sentido se manifiesta no tienen una mera condición secundaria o sobrevenida respecto de ese mismo ser y sentido (231-232). Sin las vivencias de recuerdo y los horizontes de la rememoración no es concebible el pasado objetivo; sin la sensibilidad ubiestésica no se concibe el cuerpo propio; sin ciertos actos categoriales no se concibe la significación de las palabras. Las dependencias de este tipo son a la vez distinciones —modos de la *distinctio phaenomenologica*, del “abismo ontológico”, entre el ser como vida y el ser como realidad (232)— y relaciones —modos de la *relatio phaenomenologica* que salva el abismo. Ambas se encierran en una *correlatio phaenomenologica* en que la distinción convive con el vínculo que expresan las frases “conciencia de”, “aparecer de” y que nunca invierte su dirección. Esta correlación (*distinctio-relatio-correlatio*) es la que quiere expresarse con el término de constitución intencional (*constitutio*) (232). El meollo de su sentido es el sentido de concreción, valga la redundancia, que toma la unión del experimentar o el aparecer (la vida) con lo experimentado o aparecido (la realidad).

Ahora puede entenderse “Si A es o existe, A es susceptible de darse según su especificidad objetiva en unas formas correlativas de experiencia que acreditan A”, en el nuevo lenguaje: “Si A es o existe, A es constituyente en la experiencia correlativa” (233). Pese a las ventajas de esta fórmula, la consideración de la percepción sensible había detenido su empleo, pues su admisión como instancia constituyente significaría convertir al mundo existente, “término de la doxa perceptiva”, “en fenómeno constituido

²² Transcribo aquí las palabras anteriores de este pasaje del § 41 de *La crisis* debido a la importancia que tendrán en mi comentario (ver {3.11}): “Pero ahora es necesario hacerse con la evidencia efectiva de que con ella no se permanece en una abstención hecha hábito y sin ulterior significado, sino que con la epojé la mirada del filósofo se vuelve de hecho, por vez primera, plenamente libre de la ligadura interna más libre y más universal, y por ello la más oculta: la ligadura a la predonación del mundo. Con y en esta liberación se da el descubrimiento de la correlación universal (...)” (231).

en la correlación intencional" (234). Sin embargo, la excepcionalidad de la correlación entre la percepción y su correlato, el ser del mundo, como única correlación (si pudiera seguir llamándose así) no constitutiva, "no encuentra respaldo descriptivo" (234). La percepción entra con el resto de las funciones intencionales en "una única experiencia complejísima de mundo" (234). El autor ve en la resistencia a integrar la percepción entre las experiencias constitutivas una señal de la ontología connatural y del "imperio formidable que ejerce" y que "conserva mientras la meditación fenomenológica no asume la suspensión universal expresa" (235). No en balde es la percepción, en palabras de Husserl aquí citadas, "la fuente última de que bebe la tesis general del mundo" (*Ideas I*, § 39). Es entonces "el cese de toda presión ontológica sobre el aparecer" lo que permite "universalizar la noción de constitución intencional" (235).

Aquí desemboca, puede decirse, el "trascendentalismo maduro". La percepción no es concebible sin la inclusión de lo noemático en la "inmanencia radical en la misma medida y momento en que se contrapone irreductiblemente a ella" (235). Se contrapone, claro, porque "el núcleo noemático perceptivo es el objeto del mundo y en el mundo tal como se manifiesta a la vida y en la vida: esta calle de Madrid..." (235), a pesar de las resistencias del "ontólogo natural que todos somos antes de la epojé universal" que no puede aceptar que ese núcleo noemático sea el objeto real del mundo, el cual está fuera, diría —digo yo que diría—, de cualquier juego vivencial en el interior de una conciencia. {7.8} O diría también que "si el nóema se da en y a una conciencia individual, luego no puede estar en la causalidad impersonal del mundo" (235). La "inclusión estrictísima del objeto intencional en el acto individual" sólo se entiende sobre la base de la remisión en cada acto a una "reidentificación abierta, infinita, concorde" (235). "El único objeto dado, el que está en mi percepción, está en el mundo"; "hay un único objeto, y es el fenómeno, que está en este único mundo, que es fenoménico (noemático)" (236). Con todo, el "nóema perceptivo" no se solapa "con el objeto del mundo" (236). La "razón fenomenológica" de este no solapamiento es, como se acaba de recordar, "que la síntesis inaintencional que define la inmanencia ideal está por principio abierta y es infinita (y está abierta a infinitas otras vidas)" (236). Pero "esta misma, y no otra, es la razón de que nóema perceptivo y cosa no deban distinguirse ontológicamente sino identificarse trascendentalmente" (236).

La inmanencia noemática que se ha tratado de exponer en lo anterior y en que se resume el sentido de la epojé fenomenológica convertida ya en reducción trascendental —"se ha perdido la subsistencia natural del todo"; se ha rechazado "el sostén de todo Afuera, al considerarlo metábasis" (236)—, vale respecto del mundo mismo "como horizonte de horizontes y como depositario primario de la fe perceptiva"; él mismo "se muestra, afirma y constituye en la interioridad infinita de la propia experiencia" (236). "El mundo que en el vínculo intencional 'aparece existiendo' es el único y verdadero mundo, que 'existe apareciendo'" (236). El principio de

la epojé era: del ser al aparecer del ser no hay inferencia. Este desemboca en el principio trascendental: del aparecer al ser sí hay conexión necesaria y vínculo de principio: "una única concreción inmanente en que el sentido y el ser se constituyen" (237).

Dos de las precisiones a que se dedica el último punto de este apartado nos resultan particularmente interesantes. Para precisar el sentido o el alcance del trascendentalismo maduro que proponía en la Parte Tercera, el autor reconoce que el descubrimiento de lo noemático (que es su núcleo, digamos) puede ganarse ya en la descripción (eidética) de los fenómenos mismos; pero "sin epojé, sin conmoción ontológica el nóema estará siempre más cerca de desfigurarse en un sentido psicológico-mental, que de consumarse en el sentido trascendental" (239). En la comprensión ya no natural del "trascendentalismo maduro" "la trascendencia en la inmanencia rompe finalmente las costuras de toda psicología intencional y, al integrar al mundo, desborda también a la fenomenología solo eidética" (239) —donde "solo eidética" significa solamente, claro está, no todavía bajo el signo de la epojé, no todavía trascendental. En seguida, el autor enuncia la solución que la reducción trascendental trae a la tensión entre la contextura fenomenológica y la preexistencia del todo (tesis medular de la ontología connatural). No sólo pierde la preexistencia del mundo "su potencial de subsunción automática de todo, incluidos los fenómenos y la vida fenomenizadora", sino que esa "creencia de creencias en la preexistencia ontológica, queda 'reconducida' a la predonación intuitiva y retrotraída por tanto a la experiencia constituyente de su sentido" (239). ¿En qué quedan el mundo y su preexistencia? El mundo y su existencia tienen una vigencia que puede reclamar una "evidencia abrumadora", pero sólo "en el seno de la conexión trascendental del ser apareciendo; no fuera o antes de ella, no más allá de ella"; el juego de las cuatro (o cinco o seis) "dimensiones fenomenológicas" expuestas es el que "hace posible y efectiva la vigencia del todo del mundo; esta es normal, natural, racional, en el nexos, primero oculto y ahora patente, de la constitución" (239). Mundo, ser trascendente, es ya, para la fenomenología trascendental constitutiva, y por esencia, "ser apareciendo", "ser en el aparecer" (240). Aquí culmina la meditación fenomenológica: "cualquier otra comprensión última de lo que aparece y de lo que es resulta, según la fenomenología pura, absurda" (240). En una fórmula simple, que sin ser del autor, me parece coherente con su comprensión de esta fenomenología pura, puede decirse que, de acuerdo con ella, "ser es ser constituido".

En los términos del "idealismo trascendental" que el autor ha rehuido hasta ahora, esta doctrina asume que todo existente "tiene concreción plenaria en la dependencia trascendental con su propio e infinito aparecer intrínseco, que fluye en la vida impresional de infinitas vidas subjetivas (co-constituyentes)" (240).

Ahora es posible enfrentar algunas dificultades en que se manifestaba la tensión entre la ontología natural y la actitud fenomenológica. La primera

es la de saber en qué región de la realidad ubicar las "estructuras universales del aparecer", o "cuál sea la circunscripción propia, nativa, de lo fenomenológico" (216). Pues bien, "la constitución intencional no puede (...) radicarse en ninguna región de la realidad o idealidad" (240). Más bien, como la correlación "abarca el orden entero de la realidad y la idealidad" (240), la fenomenología toma todas las regiones por hilos conductores, e "investiga las condiciones concretas de su sentido y vigencia" (241). En particular, "la vida trascendental no se encapsula (...) en el dominio de lo psíquico, en la región realidad psíquica. Más bien la mente es una auto-objetivación de la vida, que implica por ello una constitución específica de su sentido objetivo, y que en modo alguno puede ser el polo subjetivo del existir apareciendo (absurdo del 'psicologismo trascendental')" (241). Queda confirmado que el aparecer, la "intencionalidad", tiene a la vez un carácter "ubicuo" y "regionalmente atópico" (243, cf. 218). {2.3}

El apartado siguiente se propone superar, dentro de la perspectiva constitutiva trascendental, la "inmanencia radical de mi vida individualizada" (243), y alcanzar "las infinitas vidas ajenas que son co-constituyentes conmigo del mundo de la vida" (243). El yo de la fenomenología es un yo sin mayúscula que se anuncia en su cuerpo y se mueve por el mundo, que se autoconstituye en un proceso abierto e incierto, y "coexiste con múltiples otros yoes que son semejantes a él en cuanto sujetos individuales de un mundo compartido" (244); la fenomenología no postula la existencia de un yo "monarca dominador del campo de los fenómenos" (244). Está a la vista, dice el autor, que los humanos formamos comunidad "y junto con las subjetividades animales la comunidad de los vivientes" (244). {2.4} Sin embargo, no hay constatación directa de la alteridad; los fenómenos son sólo posibles en una "primera persona incanjeable" (244). El otro no es dato objetivo manejable en tercera persona; se constituye como vida irreductible a la mía y como co-constituyente del mundo. La comprensión fenomenológica de la alteridad rige eidéticamente para "cualesquiera sujetos, en cualquier mundo posible", que siempre "se constituirán recíprocamente en virtud de su mutuo reconocimiento corporal, sea cual fuere la figura, estampa, materialidad, en que esta se verifique" (245). {2.5}

Por otro lado, en la presentación en que es constituido el otro, se establece a la vez el vínculo entre ambos yos: en la manifestación de la alteridad se constituye la intersubjetividad. El proceso ocurre, además, en pasividad ayoica, no en una objetivación o explicitación compleja, y el reconocimiento corporal no descansa en los rasgos meramente objetivos del cuerpo visto, sino ante todo "en los rasgos expresivos" (249): cursos de acción, ademanes, conductas.

La radical trascendencia del otro, que se sitúa más allá de la inmanencia noemática (intencional) mía propia en la cual se revela (253), y que sin embargo forja una intersubjetividad que es una egología encarnada plural, una pluralidad de mónadas que son en conjunto la verdadera concreción

trascendental,²³ “conmueve el propio sentido de la constitución intencional, tanto en la dimensión constituyente como en la constituida”; el planteamiento intersubjetivo transforma desde dentro la propia fenomenología trascendental” (253-254).²⁴ Glosando un pasaje clave de Husserl,²⁵ el autor ratifica que la única trascendencia que merece tal nombre es la de la subjetividad ajena, y que lo demás que se dice trascendencia, como el mundo objetivo, descansa sobre ella... “Las objetividades inmanentes a cada sujeto individual, si no son inmanentes ingredientes, pueden experimentarse y reconocerse como idénticas a través de la identificación intersubjetiva” (254). El mundo mismo cobra objetividad plena gracias a esa trascendencia intencional superior. “Hay una única realidad en el mundo y en la correlación intencional intersubjetiva” (255). {10}

La pertenencia ideal (*ideell*) de lo noemático a la experiencia, la concreción o “clausura” trascendental, cobra dimensión intersubjetiva, mancomunada: “el mundo es inmanente-intersubjetivo-ideal”. La meditación fenomenológica concluye con estas palabras de *Meditaciones cartesianas*: “El ser primero en sí, que precede a toda objetividad mundana y que lleva consigo toda objetividad mundana, es la intersubjetividad trascendental” (256).

Para enriquecer la concepción de la empatía como una simple objetivación del otro, como un mero basamento ínfimo sin cualificación alguna, el autor presenta en un apéndice el análisis que hace Husserl²⁶ de “la primera empatía” en el nexo entre el crío y su madre. No entraré en los detalles, que muestran, a la vez que el talento analítico de Husserl y las dotes interpretativas del autor, el acercamiento de la fenomenología a una de sus posibles fronteras, la del origen del yo: “El yo, que aquí es casi minúsculo, que está brotando en una historia ya significativa, es el yo trascendental que sostendrá el nosotros trascendental” (261). {11}

Antes de dar fin al libro, el autor emprende una reflexión acerca de la seria cuestión pendiente del propósito último de la fenomenología y su motivación ética. La respuesta que esboza se quiere todavía fiel al pensamiento de Husserl, aunque tiene también fuertes tintes originales y en algunos puntos se enlaza con ideas de Miguel García-Baró. Espero no hacerle graves injusticias en el resumen que sigue de sus motivos y momentos principales.

La consideración del comienzo es también la consideración de un límite. En algún momento descubro que he sido un medio filósofo que ha puesto su fe cognoscitiva y su confianza práctica en el todo del mundo y ha dado por buena, sin examen ni mayor atención, la evidencia que la sostiene.

²³ Se echa de menos en un libro de introducción como éste la explicación de esta noción de mónada, que sólo es familiar a los conocedores; pero es verdad que tampoco se hace mucho uso de ella.

²⁴ Tal como ha preconizado Dan Zahavi en las últimas décadas en varias de sus obras, según acota el autor.

²⁵ De Edmund Husserl, *Erste Philosophie* (1923/4). Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Rudolf Boehm (ed.), La Haya, Nijhoff, 1959, pp. 495-496, nota 2. [Hua VIII]

²⁶ En un manuscrito de 1935 que lleva ese título, en Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35, Iso Kern (ed.), La Haya, Nijhoff, 1973, pp. 604-608. [Hua XV]

“El radicalismo teórico y práctico de la fenomenología no es separable de la crisis, teórica y práctica, en que yo advierto esta implicación desatenta como indebida y como ingenua” (262). De medio filósofo, paso a ser “filósofo principiante” cuando siento en primera persona “el imperativo de responder de mi fe antigua, de hacerme responsable de ella” (263), el “extraño deber de interesarme por los dogmas de mi vida” ante el cual me he visto “en falta, en deuda, en demora excesiva” (263). Esta interpelación la vivo yo, la responsabilidad y el deber que descubro me señalan a mí, *in individuo*, y no puedo ni endosarlos a otros ni “atribuirlo [el deber] a la condición humana, ni tampoco, por tanto, delegarlo en la condición racional de otros” (265).

El autor halla confirmada esta meditación en las lecciones de *Filosofía primera* de Husserl, en que la génesis de “la forma de vida del filósofo en ciernes”, caracterizada “por una vida de conocimiento en plena y continua autorresponsabilidad” está signada por las experiencias de la “insatisfacción cognoscitiva y la decepción moral” (264). La vocación a la verdad, guiada por “la lucidez de la indigencia” (264), conforma en una “reflexión en la voluntad” la meditación sobre la voluntad que mueve al filósofo principiante y sobre el fin que a ella corresponde. “En el origen de ella [de la fenomenología] está el movimiento de la existencia que resiste a la masiva naturalidad, que reconoce mi deuda atencional, que asume en la voluntad una nueva actitud de inteligente lucidez” (264).

Mayor confirmación, si cabe, se encuentra en las meditaciones de García-Baró que ven en la fenomenología husserliana la versión contemporánea de la actitud socrática,²⁷ el “socratismo radical” de “la filosofía como deber”. La motivación última de la epojé es ética; el motor de la fenomenología es “la atención responsable que cada existente puede y debe prestar a sí mismo y al mundo” (264), y su fin es “esta misma lucidez de la vida consciente”, que vive “en tensión máxima respecto de las verdades ejercidas” (264). Tanto como imperativo personal de lucidez, este radicalismo “es una invitación al sentido y una promesa impredecible de sentido” (265).

El autor avala y se apoya en la tesis de Husserl en la lección 28 de *Filosofía primera*, en la cual se enlaza esa primera pieza metódica que es la meditación sobre la vida filosófica y el sujeto filosófico con la filosofía en su contenido; ello sugiere que no hay distinción entre el filósofo principiante y el fenomenólogo puro en ciernes. La responsabilidad que exige el examen de la evidencia tiene que desembocar en el análisis sistemático (fenomenológico) de las estructuras del darse, del mentar, del sentido, en una palabra, del aparecer.

Las últimas palabras están dedicadas a la manera como esa “motivación socrática que impulsa a la fenomenología se traslada al plano de la coexistencia intersubjetiva” (265). El autor enuncia sin demora el panorama y el indicativo

²⁷ En las dos partes del ensayo “Una meditación preliminar para la reducción fenomenológica”, publicadas en la revista *Pensamiento* en 1988.

principal, del cual me siento (yo, el reseñista) profundamente solidario. “El radicalismo teórico en primera persona se comprende a sí mismo en la clave intersubjetiva de un ‘nosotros’ desorientado y clavado a una circunstancia que hace crisis. De modo que la vida personal en la razón ha de ser vida activa que resiste al sinsentido colectivo y que construye, o reconstruye, o contribuye a reconstruir racionalmente la propia convivencia” (265).

No seguiré el detalle del repaso que sigue de “las circunstancias biográficas e históricas en que Husserl realizó esta vocación práctica y política del pensamiento fenomenológico” (265-266). Figuran en primer lugar los ensayos de *Renovación* escritos en la primera posguerra, con su dramática constatación de que la fuerza impulsora de la cultura europea fue una víctima de la guerra —de la que acaso no sea enteramente inocente— y con su propuesta de un nuevo comienzo y su exigencia de una autorregulación responsable de la vida colectiva, de una renovación ética colectiva. El socratismo como forma personal de existencia en la razón es asumido como principio de responsabilidad por el mundo común de la vida, por una renovación compartida. Diez años después, tras el triunfo del nazismo, Husserl hace en conferencias y textos²⁸ un ejercicio teórico de resistencia intelectual, que comienza señalando la circunstancia de oscuridad y sinsentido, y moviliza la comprensión trascendental de la subjetividad y del mundo de la vida. Está en juego el sentido del yo y de su vida, el ser racional verdadero del hombre, en un combate intencional que está siempre en riesgo de naufragar. La lucha puede verse instalada en el mundo de la vida, que estando “atravesado de oscuridades y de mal”, puede acoger también las “tareas infinitas de la razón”, empezando por la de la “comprensión responsable, verdadera, filosófica, de su ser y verdad” (269). Contra el irracionalismo, la mitología y la barbarie del presente, el autor recuerda la convocatoria de Husserl a despertar al “telos infinito de la verdad y del bien”, que sólo se abre paso en subjetividades encarnadas que viven y luchan en el mundo. También es la intersubjetividad encarnada la única que puede resistir al sinsentido, y conservar y renovar el mundo en un “heroísmo de la razón” (270).²⁹ {12}

El libro termina recordando el tema de la charla de Ortega que los paseantes iban a escuchar al final del paseo: el “heroísmo negativo” de Don Juan, el cual viene acaso a ilustrar el perenne riesgo en que no puede dejar de vivir quien ha despertado a la teleología de aquellas tareas infinitas de la razón.

CONSIDERACIONES FINALES

A estas alturas, no sé ya cómo llamar a este texto, que inicié como una

²⁸ En la *Conferencia de Viena* de 1934, en la de Praga de 1935, y en el texto de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, ed. cit.

²⁹ *Conferencia de Viena*, Hua VI, 348.

reseña... Creo, sinceramente, que no he terminado aún con el libro: no ya de comentarlo, sino ni siquiera de asimilarlo. Pero es hora de cortar. Aquí ya sólo agrego algo que no debe faltar.

Considerado el libro como una "Introducción a Husserl", hay que decir que no podría ser, o no sería conveniente que fuera, la primera introducción ni siquiera para un filósofo o un principiante en filosofía; pero que muy bien puede ser, sin embargo, un libro de control, de profundización y de estudio para quien ya se ha iniciado en la lectura y el conocimiento de Husserl. Enuncio brevemente las dos razones de lo primero que son fácilmente visibles. La primera es que la introducción pierde claridad y sistematicidad debido a la combinación en que se encuentra en el libro con su tema histórico-crítico; este tema, aunque en el libro está desarrollado magistralmente, aunque tiene su propio interés innegable, y aunque también concierne a cierta presentación de la fenomenología husserliana, le resta a la introducción autonomía y le hace perder carácter y nitidez. La segunda es que la introducción introduce a un Husserl que está puesto en medida muy considerable —como creo que se ha ido viendo a lo largo de esta reseña— en palabras y conceptos que no son suyos, y aunque hace referencias muy oportunas y sustanciales a textos de Husserl, el orden general de las cuestiones no se basa en ellos ni se orienta por ellos; la trama que se sigue en ella es de principio a fin una trama original, que sólo coincide en ciertos momentos con tramas de las obras de Husserl. En cuanto a la posibilidad segunda, de usarlo como "libro de control", todas las virtudes del libro hablan a su favor: no sólo están tratados en él los temas fundamentales y centrales de la fenomenología husserliana, sino que están tratados con agudeza y hondura, de tal manera que forman una plataforma muy estimulante para el estudio y para la discusión. Quizá algunos de los comentarios que he hecho en los puntos anteriores han podido convencernos de esto.

El libro no tiene, ni pretende tener, todas las respuestas en relación con el pensamiento de Husserl, ni siquiera en relación con sus temas fundamentales como el de la epojé y la reducción fenomenológicas. Pero las luces, a veces muy originales e inesperadas, con que en él se iluminan este y todos los demás campos temáticos de que se ocupa, son siempre una invitación a releer, a repensar y a reformular las cuestiones y los problemas que siguen encerrando. Todos los problemas y cuestiones que han surgido en mis comentarios podrían ser llevados más lejos, y éstos no están nada cerca de haber agotado las vetas que el libro ha abierto. Pero así como me lo ha dado a mí, no me cabe duda de que el libro dará en los medios filosóficos y académicos en general un impulso muy importante a la difusión y al estudio serios de un pensamiento que a pesar de su ya largo siglo de vida no ha dejado de rejuvenecer —como el mismo libro lo demuestra.

II

1. FENOMENOLOGÍA Y EIDÉTICA

{1.1} La reivindicación que se hace en el libro de la auténtica fenomenología, y ante todo de los auténticos fenómenos de la fenomenología, y el rechazo aplaudible a que se vean como tales a las esencias, tiende a hacer a un lado o a no enfatizar suficiente y, sobre todo, oportunamente, el hecho de que también la fenomenología es ciencia eidética, y que sus objetos de estudio no son precisamente las vivencias, ni los fenómenos o los aparecidos o apariciones, en su individualidad, o en la legalidad causal a la que son o pretenden ser sometidos en la psicología empírica, sino esencias de vivencias, esencias de fenómenos, esencias de apariciones. Ante la insistencia en el carácter individual tanto del existente ante quien aparece el fenómeno por excelencia, que es el mundo, como de este mundo mismo, se siente algo tibio el recordatorio, por lo demás infaltable y atinadísimo, de que, “lejos de cualquier empirismo”, la “relación intuitiva primigenia entre vida y mundo, entre el existir consciente y el fenómeno primordial, entraña una racionalidad rigurosa que admite comprensión intuitiva y que es pródiga en conexiones necesarias de principio” (33). Estas conexiones necesarias son eidéticas (esenciales) y son a priori, y son las que serán recogidas en la ontología del aparecer que se propondrá más adelante en el libro.

Por otro lado, cabe decir que fue también importante, como factor generador de confusiones, el hecho (que en el libro no se toma en cuenta) de que no fuera la noción de fenomenología que Husserl proponía en el primer libro de las *Ideas* en 1913 (“No una doctrina de esencias de fenómenos reales, sino de fenómenos trascendentalmente reducidos, es lo que debe ser nuestra fenomenología”)³⁰ la que alcanzó expresión en la declaración de motivos de los editores del *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica* (Husserl, Max Scheler, Adolf Reinach, Moritz Geiger y Alexander Pfänder) y que lo que sí se expresa en ella —la “convicción común de que sólo mediante un retorno a las fuentes primarias de la intuición y a las intelecciones de esencia que hay que extraer de ellas, podremos aprovechar las grandes tradiciones de la filosofía con sus conceptos y problemas; de que sólo por esta vía los conceptos podrán ser clarificados intuitivamente, los problemas planteados de nuevo sobre una base intuitiva, y luego también, por principio, resueltos”—³¹ pudo en cambio ser considerado como la definición de una base fenomenológica que todos ellos compartían.³² Pero con esto, desde luego, no quiero excusar

³⁰ *Ideas I*, Introducción, p. 80.

³¹ “<Vorwort> <zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1, 1913>”, Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911–1921). Mit ergänzenden Texten*, Herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Reiner Sepp, Dordrecht/Boston/Lancaster, Nijhoff, 1987, pp. 63–64. Mi traducción. [Hua XXV]

³² He intentado mostrar que esto es un serio error en mi trabajo “El llamado a las cosas mismas y

a nadie. El hecho de que Zubiri siguiera afirmando en sus *Cinco lecciones de filosofía* de 1963 que la reducción fenomenológica es “ante todo y sobre todo una reducción eidética” (42), no tiene disculpa de ninguna clase.

{1.2} El tercer punto merece una acotación de cierta importancia. Es cierto que “el tránsito a la idealidad de los objetos” no puede traer consigo “la claridad que está vetada en el plano de la realidad” (109), es decir, la claridad relativa al aparecer de esos objetos, a sus modos de darse, a su evidencia, etc. Pero debe recordarse que la investigación fenomenológica de este aparecer también requiere un tránsito a la idealidad o a las esencias que le son propias. Lo apunté ya en {1.1}. El esclarecimiento del aparecer no avanza con el estudio de las esencias objetivas, las que Husserl llamaba “trascendentes”; pero él mismo tiene que consistir en el estudio de las esencias “inmanentes” (o de lo inmanente, de la vida subjetiva intencional). Naturalmente, el autor no ignora nada de esto, y tampoco que el “esencialismo intuitivo” es “instrumento de la teoría y de la práctica fenomenológicas” (111), de modo que la acotación que estoy haciendo está implícitamente hecha en su crítica; sólo que sería deseable, con todo, que esta situación quedara más clara y pormenorizadamente explícita, como casi se hace en la introducción de la Parte Tercera, en que se reafirma la orientación metodológica básica diciendo que se trata de desarrollar una fenomenología pura, libre de “coeficientes de contingencia” (122), lo cual sólo se logra en una investigación eidética que establece las “condiciones necesarias de los fenómenos”, sin “excepciones en ningún mundo posible” (122).

2. DE HUMANOS Y OTROS VIVIENTES

{2.1} Quizá el paso que se da aquí, “de la exposición a la discusión crítica” (102), parte del zigzag peculiar del libro, no sea mal momento para llamar la atención hacia la naturalidad con la que el autor adjetiva de “humana” la experiencia de la que viene hablando (según ha quedado reproducido también en varias de las últimas citas hechas en esta reseña). De momento sólo llamo la atención sobre ella, porque no están a la vista todavía todos los elementos que se requieren para abordar el problema teórico que late detrás de esta denominación, que es un problema de cierta envergadura. Lo tocaré más adelante, en el momento oportuno; pero sirva este aviso para que el lector advierta en lo que sigue este rasgo de la exposición.

{2.2} Estas acotaciones son importantes porque hacen ver que el alcance de la fenomenología no se circunscribe a lo humano, como lo hacían parecer las varias y explícitas alusiones a lo “humano” o los “seres humanos” que con toda naturalidad se leen en lo anterior (y en lo que sigue), sino que

la noción de fenomenología”, en *Escritos de filosofía*, Buenos Aires, 2003, XXII, n° 43, pp. 157-182; ver esp. pp. 170-171.

ella es estrictamente válida también respecto “de un invertebrado, de un homínido o de un replicante de Los Ángeles”, o respecto de “Dios mismo, de acuerdo con el famoso aserto de Husserl” (122). El círculo antropológico o antropomórfico en que las exposiciones anteriores se movían viene así a romperse por la vía de la eidética. Podemos seguir considerando en adelante, desde luego, que la exposición se refiere en principalísimo lugar a nosotros, los seres humanos; pero está ya creada la conciencia de que nuestra subjetividad humana (o su esencia o *eidos*) no es más que una especie dentro de un género superior —el de la que, en términos del autor, puede llamarse “vida consciente” (123)—, para el cual rige la mayoría de las leyes eidéticas de la fenomenología a la que se intenta introducir en el libro —aunque no a todas, puesto que en la exposición que sigue se hará referencia casi inevitablemente a algunas determinaciones propias sólo de nuestra constitución orgánica humana.

{2.3} Este carácter atópico del aparecer (lo de su ubicuidad no puede referirse en verdad, so pena de una enorme incomprendibilidad, a su existencia concreta o a su realidad, sino sólo a la aplicabilidad de su análisis, a la falta de excepciones del lema “ser es ser constituido”), el hecho de que éste, es decir, la misma vida consciente de cuyas estructuras y necesidades se trata, no tenga sitio en la realidad (en la que Husserl llamaba *Realität*), viene a superar lo que llamamos en {2.2} el “círculo antropológico” de la exposición, pero ahora no por vía de la eidética, es decir, no porque ahora entre en consideración una esencia genérica superior (la de la vida consciente), sino por vía de la reducción trascendental, que, por así decirlo, arranca del mundo preexistente al yo y a la vida de conciencia que son tema de la fenomenología. El hecho de que esta superación se dé sin mayores explicaciones relativas a la situación en que quedan los sujetos humanos de los que innegablemente se hablaba a lo largo de la exposición de la ontología del aparecer, y relativas a la relación, o al tipo de relación, en que quepa ponerlos o considerarlos con el “nuevo” sujeto “atópico” (que en términos husserlianos sería, obviamente, el sujeto trascendental), es a mi juicio la mayor flaqueza del libro. En él casi ni siquiera se usa esta expresión de “sujeto trascendental” o de “yo trascendental”. Es como si a esos mismos sujetos o yoes humanos, mundanos, corporales, de los que se ha hablado y que somos todos los que podemos leer este libro, se nos identificara ya a partir de cierto momento como yoes trascendentales atópicos sin que dejemos de ser a la vez yoes “en minúscula” en coexistencia “con múltiples otros yoes que son semejantes a él [a nosotros] en cuanto sujetos individuales en un mundo compartido” (244). Pero, ¿cómo estando y viviendo en ese mundo compartido somos también vidas intencionales de un aparecer atópico? ¿En qué sentido, pues, la vida humana de la que se ha estado hablando es la misma que esta vida trascendental atópica? ¿En qué sentido son diferentes? ¿En qué sentido estamos de veras forzados por la epojé y la reducción a dejar de situar al aparecer en el mundo, cuando él mismo se sitúa en él en cuanto comienza a ser y a

vivir, a sentir y a percibir? Estas cuestiones, por lo demás apenas iniciales, que conectan con las que comento en el punto 3 de esta sección, no son tratadas explícitamente en el libro.

{2.4} “Los vivientes” son aquí, como parece obvio, los animales no humanos, los que tienen una vida consciente semejante o análoga a la humana nuestra. No queda claro en el libro, y sería un punto sobre el cual habría sido interesante conocer la posición del autor, si estos animales vivientes pueden considerarse también como constituyentes, y como co-constituyentes del mismo mundo de la vida en el que convivimos con ellos.

{2.5} Este es un nuevo recordatorio de que la fenomenología (incluso la trascendental) puede ocuparse de subjetividades distintas de la humana, y de que esta “comprensión fenomenológica de la alteridad” puede “desligarse de los factores contingentes de que nos reconocemos como seres humanos, con una particular estampa corporal, en determinados entornos” (245) —como dice el texto antes del fragmento citado. Pero es también un recordatorio de que ha faltado en el libro una consideración explícita de la relación en que haya que considerar a todas estas subjetividades “tópicas”, sitas en mundos reales o posibles, y no sólo a la humana, con la subjetividad “atópica”. En todo caso, si en estos pasajes se amplía la consideración más allá de la “humanidad”, lo hace nuevamente por vía de la eidética.

3. TEXTURA FENOMENOLÓGICA Y ONTOLOGÍA CONNATURAL, PREDONACIÓN Y PREEXISTENCIA

{3.1} La relación entre las nociones de textura fenomenológica y de ontología connatural —así como entre las de la predonación y la preexistencia del mundo, que corresponden a ellas aunque no son idénticas a ellas— me parece uno de los puntos más interesantes —y acaso más problemáticos— del libro. El comentario del problema o la serie de problemas en torno a ella, y que llega a afectar, como se verá, a la noción misma de la epojé fenomenológica, no puede ignorar que la exposición del libro sigue el recorrido de una reflexión y de una argumentación, en cuyos distintos pasos o momentos hay que distinguir además distintas voces. En los distintos puntos de mi comentario, trataré de respetar esta compleja circunstancia. Pero puedo desde ahora decir cuál es el punto que me parece más delicado de toda esta problemática, a saber, la separación que el autor considera que puede haber, o que puede concebirse o establecerse, entre la textura fenomenológica (y la predonación del mundo), por un lado, y la ontología connatural (y la preexistencia del mundo, o la creencia en ella), por el otro. Más precisamente, es el posible desprendimiento de la ontología con respecto a la textura lo que me parece en cierto sentido cuestionable. Pero también el hecho de dejar en cierta indefinición el sujeto a quien haya que responsabilizar de ese desprendimiento y el momento del mismo.

Mi punto de vista coincide con el que el autor le reconoce a Husserl cuando escribe: "En la meditación de Husserl hay compatibilidad plena entre instalación preteórica en el mundo y ontología tácita" (116), si puede entenderse esa instalación como parte de la que aquí se llama textura fenomenológica. El filósofo o el fenomenólogo puede dudar, desde luego, de que la evidencia que se entreteje con la textura fenomenológica sea suficiente para sostener la creencia en la existencia absoluta del mundo. Pero esta duda ya sería un primer momento de esa actitud antinatural o no natural que caracteriza a la filosofía (al menos a la fenomenológica). Pero en quien vive en actitud natural, esos factores, textura y ontología, están siempre equilibrados. Y en cierto sentido, o en un sentido muy cierto, todos, y aun el fenomenólogo ya puesto en actitud trascendental, seguimos viviendo siempre en actitud natural.

En el punto del texto sobre el que recae este primer comentario, se ha presentado una disyuntiva o un dilema entre la familiaridad con los fenómenos (de modo que habría que concederle la prioridad a la textura fenomenológica) o la familiaridad con el mundo (de modo que habría que concedérsela más bien a la ontología connatural). En el mismo texto señalé que no estaba claro el momento en que hay que situar esta disyuntiva o, sobre todo, el despertar del cual parece depender. Está claro que desde un punto de vista avanzado, que sería el de alguien con un mínimo entrenamiento fenomenológico, habría que decir que la familiaridad con el mundo no podría haber surgido u ocurrido de otro modo que en o a través de la familiaridad con los fenómenos, y por ende, que el mundanismo y toda su pesada ontología se debe a la textura fenomenológica o está íntimamente ligado a ella. Y por múltiples pasajes del libro, parecería que también el autor ve así las cosas, en efecto. Cabe entonces preguntarse si, como puede parecer, no será toda esta disyuntiva una disyuntiva falsa o artificial. De hecho, él mismo escribe que en un inicio ambas familiaridades no se distinguen. Pero en algún momento, que precisamente no está claramente definido, la familiaridad con el mundo toma la delantera y el vivir humano se convierte en un "ejercicio inconsciente y permanente de ontología" en el cual se ha perdido de vista la textura fenomenológica que lo ha ocasionado. Pero, ¿puede en verdad darse un imperio de la ontología hasta el punto de ignorar la textura fenomenológica? ¿De dónde vendría? ¿Cómo se justificaría? ¿De dónde podría haber surgido la "fe" en la existencia del mundo sin percepción, sin apariciones, sin fenómenos? ¿O es esta fe producida sólo hasta cierto grado por la textura, y a partir de él ya no? A mí me parece que la actitud natural en la que todos vivimos antes de toda filosofía tiene su ontología natural, su creencia en la preexistencia del mundo, tan bien establecida como una rudimentaria epistemología que no puede dejar de darle su lugar o hacerle cierta justicia a la textura fenomenológica. Los niños saben ya que las cosas existen porque las ven y las tocan. Quiero decir, no sólo saben o creen saber que el mundo existe, sino, además, que el saber de esa existencia depende de lo que se ve, de lo

que se toca, de lo que se vive. No veo entonces dónde, en quién, en qué momento, motivado por qué, puede encontrarse ese “amago de inestabilidad en lo rotundo de la actitud natural” entre las dos familiaridades (con el mundo y con los fenómenos) del que habla el autor. Cierta inestabilidad encuentro sólo en el texto, en el hecho de concederle a ambas familiaridades el mismo rango de “fuentes”, cuando en todo esto sólo puede tratarse de una sola fuente, que son los fenómenos y la familiaridad con ellos (la textura fenomenológica). Quizá el hecho de que la vida natural no sienta, como se dice, la necesidad de aclararse ni la jerarquía ni la distinción de “cada una de las fuentes”, nos permita sugerir que lo verdaderamente dudoso es injertarla en ella. La vida natural no duda: no duda de que el mundo existe ni de que es la base (ontológica, diríamos) de cualquier existencia efectiva. Con la ontología connatural convive, diría yo, aquella epistemología tan connatural como ella, que “sabe” que no hay más fuente de las creencias ontológicas naturales que los fenómenos de la vida consciente. Este “saber” es tan poco teórico como el de la ontología natural. Puede ser una cuestión interesante la manera de integrarlo en nuestra concepción de la fenomenología, pero no debemos desconocerlo. La prioridad que en cierto momento, y sobre la base de los factores o criterios que sea, se le concede a la ontología por encima de la textura fenomenológica, no puede ser una prioridad epistemológica, y en todo caso nunca puede hacer a un lado la que aquí llamamos epistemología connatural, que también podría llamarse fenomenología connatural, por ser el reconocimiento tácito (y primitivísimo) de la textura fenomenológica.

190

La afirmación que se hace en el apunte final de esta parte del libro en el sentido de que la “seguridad ontológica del mundo” “se adelanta a la certidumbre de partida que cada ser humano pueda tener a través de todas sus experiencias y vivencias intencionales” (118), parece implicar que ambas certidumbres o seguridades se encuentran en el mismo terreno, como si ambas fueran en efecto dos fuentes del mismo saber que pudieran entrar en conflicto una con otra o en situación de inestabilidad. Sin embargo, el hecho de que la certidumbre (la adquirida a través de las experiencias y vivencias) sea “de partida”, pero sobre todo el hecho de que la vida no pueda dejar de reconocer en la “omnipresencia perceptiva del mundo la razón, más que suficiente, de su propio arraigo en lo que hay” (118), son constataciones bastantes, me parece, para apaciguar todo conato de inestabilidad. No en el fenomenólogo, desde luego, sino en esa misma vida en su actitud natural y en cada uno de los pasos de su desarrollo, mientras tenga, obviamente, textura fenomenológica. Si puede decirse, en efecto, que “la creencia de creencias, la ontología tácita, tiene en sí misma textura fenomenológica” (118), y si nunca podría esta textura originarse en la ontología connatural —lo que sería incomprensible, pues equivaldría a la tesis: “yo vivo y percibo (y creo que vivo y percibo) porque creo que existe el mundo y yo en él”—, los campos están deslindados y los conflictos (en este nivel, al menos) evitados. La ontología connatural podrá, esto está

también claro, o lo estará en su momento, dictar la mundanidad misma, la existencia en el mundo, de esa misma vida en la que el mundo aparece. Pero la creencia en esta mundanidad tendrá también su origen, a la postre, en la misma textura fenomenológica. La inestabilidad, si la hay, sólo está, repito, en el carácter fontanal de los factores. Pero esto también está, me parece, reconocido por el autor en este apunte final. A pesar de que, en sus palabras, "la potencia de la ontología natural no ha de hallar mucha resistencia en este factor fenomenológico que pasa por el minúsculo ser individual que soy yo", y por más que esa ontología pueda sostener que "el mundo hace posible mi ser psicofísico, soporta mis vivencias intencionales, enciende mi percepción del mundo (...)", la misma fenomenología o "la meditación fenomenológica que detecta su presencia" (la de la ontología) también detectará que "esta objetivación del propio ser como migaja del mundo acusa, en definitiva, la textura fenomenológica por la que todo aparecer, mi realidad psicofísica incluida, acontece a la vida individual" (118).

En resumen, en la madeja que ve el autor, esa que ahora "no se deja desenredar", queda el problema pendiente, y éste será en verdad el problema central de la fenomenología trascendental, ya que en él está cifrado el sentido mismo de la reducción trascendental, que para Husserl era la operación esencial de la fenomenología y de su carácter filosófico.

{3.2} Estos puntos merecen algún comentario, que haré a riesgo de complicar algo más la madeja. Pero este comentario va en el mismo sentido que lo dicho en {3.1}. Considero que el punto (1) es una clara expresión de la compatibilidad entre ambos factores que también pudimos reconocer en Husserl. Si acaso, cabría señalar que la textura fenomenológica rige epistemológicamente; la ontología rige "ontológicamente", si así puede decirse. Si hay en esto algún posible desequilibrio o alguna inestabilidad, serán este desequilibrio o esta inestabilidad intrínsecos a la misma actitud natural, debido a la diferente índole de estos factores.

En mi opinión, el punto (2) entroniza la ontología, o más bien, resulta parcial a favor de ella. No es que el lema me parezca cuestionable. Pero sí me parece que debe complementarse con un lema semejante que haga justicia a la que llamé en {3.1} la epistemología connatural: "Y de todo esto (que el mundo existe y aparece porque existe...) yo creo saber porque me aparece". De este modo no se entroniza ni a la ontología ni a la textura, y se les da el lugar que cada una tiene aun en la actitud natural. En la noción del autor, con esa entronización o parcialidad en favor de la ontología, se anuncia la tesis de que hay en ésta una suerte de exceso en relación con la textura. Este mismo exceso se verá en su concepción de la preexistencia del mundo ante o frente a la predonación del mundo.

Dejo constancia de mi acuerdo con la tesis que se enuncia en las dos últimas oraciones del punto (3.1), pero me parece arriesgado sostener que la actitud natural es el único tema para la fenomenología y no sólo, como pienso, su tema primero y fundamental, una suerte de tamiz sobre el cual se tejen y destejen las demás madejas del sentido.

{3.3} La posibilidad, que se admite (en la falta de claridad, en la duda), de que el concepto originario de mundo no tenga un origen fenomenológico pleno, equivale a la posibilidad de que la predonación del mundo, toda ella explicable o comprensible a partir de la textura fenomenológica —en la que colaboran desde luego todos los otros descriptores netamente aceptados como fenomenológicos—, no baste a cubrir todo el alcance de la ontología connatural, no alcance, precisamente, a hacer comprensible la seguridad en la preexistencia misma del mundo. La pregunta sería en este caso: ¿qué más podría faltar? Por otro lado, señalaré algo que sé que sonará a trivialidad, pero que en todo este asunto tiene mucha importancia: la preexistencia del mundo no es para nadie, estrictamente, explicación suficiente de su predonación: hace falta, aquí sí, una vida de conciencia en que esa predonación se realice, y que se realice con la textura fenomenológica requerida. Como veremos, esto parece reconocerse más adelante, cuando el autor escriba: “el mundo me aparece porque yo mismo existo en él” (225).

{3.4} Quizá pueda situarse en este punto mi principal diferencia con el autor. Dicha muy simplemente, consiste en que no logro ver ni la tensión ni el enredo. No es imposible, lo confieso, que no consiga situarme en la actitud prefenomenológica en la que habría que tratar las cuestiones; pero no entiendo cómo pueda haber en la llamada ontología connatural algún resto que no quede cubierto por la textura fenomenológica de la vida —sobre todo después de los desarrollos de la ontología del aparecer que se han hecho en las partes precedentes del libro—. No entiendo cómo, después de escribir los dos pasajes transcritos en este párrafo de la reseña, es decir, después de haber puesto perfectamente en claro que sin la vida y su textura fenomenológica no hay sentido ni vigencia de nada, el autor puede insistir en que “se hace así más y más oscuro si la fenomenología pura se mantiene solidaria de la ontología connatural” (214). Si algo le faltara a esta “solidaridad”, la creencia de la ontología connatural tendría efectivamente algo de una fe incomprensible, inexplicable. Así pues, a la cuestión ante la que el autor vacila, mi respuesta es tajantemente afirmativa. Queda quizá en pie la cuestión siguiente: “Y en caso de respuesta afirmativa, no se advierte de qué forma armónica se conjugan ambas, de acuerdo con qué relación de complementación o subordinación de los tres grandes descriptores a la preexistencia del mundo, y por tanto con qué resolución de la disyuntiva entre la preexistencia y la predonación” (214-215). Con una sola observación: quizá la vacilación ha surgido justo por ver una disyuntiva entre preexistencia y predonación. ¿Cómo puede entenderse que esa predonación del mundo no encierre en sí la creencia en la existencia del mundo, y con ella en su preexistencia? La posición vacilante del autor aquí es tanto más extraña cuanto que él mismo parece tener las cosas totalmente claras. “Todo ser humano, también el fenomenólogo puro, da por buena la ontología connatural con una cierta forzosidad racional —decíamos. Pero es que la ontología connatural parece presuponer ella misma, y con estricta

necesidad, a la fenomenología eidética como condición de su propia posibilidad, de su realidad, de su normalidad" (215). La fenomenología, desde mi punto de vista (que coincide con el que el autor expresó en el punto (3) de la p. 119) quiere entender cómo la ontología connatural ha cobrado y cobra en cada vida consciente existente el valor o la vigencia de un presupuesto inamovible. No puede proceder en esta averiguación más que proponiendo "un libre movimiento de suspensión de la preexistencia del mundo, la llamada epojé" (215); pero esta suspensión sólo rige —y este es quizá el punto crucial— en la conciencia teorizante del fenomenólogo trascendental, no en la conciencia que sigue viviendo la predonación del mundo. Por lo demás, el fenomenólogo, por más que señale la radical insuficiencia de la percepción (acompañada de cualesquiera otras vivencias propias de la actitud natural) para afirmar apodóticamente la existencia del mundo, nunca diría tampoco que la creencia en esa preexistencia (la que el autor ha llamado fe, o fe perceptiva) sea una creencia irracional, inmotivada, gratuita. Pase lo que pase con o dentro de la fenomenología trascendental que se va a presentar ahora, la actitud natural no podrá ser considerada como una posición filosófica o científica superable. En cierto sentido, la actitud natural, y la ontología que entraña, son absolutamente insuperables. La epojé no significa la remoción o la extirpación de la que Husserl llama tesis general de la actitud natural (que sería el núcleo de la ontología natural del autor); significa solamente su "desconexión" en el trance de teorizar acerca de ella y de su origen.

{3.5} Puede advertirse que esta respuesta, que finalmente adquiere carácter de principio, era la que estaba yo anteponiendo como solución al enunciar mi diferencia. Pero esto significa que desde mi punto de vista la tesis de que el mundo aparece porque existe, propia de la ontología natural, no puede desligarse tampoco de la tesis de que el mundo existe apareciendo. En términos más precisos, si para mí el mundo existe apareciendo, necesariamente para mí el mundo aparece porque existe. Pero esta vinculación sólo la llego a conocer, naturalmente, gracias a la fenomenología.

{3.6} Quizá esto me permita precisar mi posición en estas cuestiones. Coincido con el autor en que la epojé fenomenológica ocasiona una emancipación del aparecer con respecto a la ontología, o la desactivación de esta última. Coincido también en que a pesar de esa emancipación, en el aparecer mismo, en la vida que no se detiene (y no hay epojé ni fenomenología capaz de detenerla), sigue apareciendo el mundo y sigue apareciendo como existente. Esto permite o permitió al fenomenólogo, creo que sostiene el autor, reemplazar el lema de la ontología "El mundo existe y aparece porque existe" por el nuevo lema "El mundo aparece existiendo", el cual se convierte un poco más tarde en "El mundo existe apareciendo". Sólo llegado a este punto, puede el autor admitir sin vacilación que la tesis de la existencia del mundo obedece efectivamente a la textura fenomenológica. La pregunta que me interesa a mí plantear, una pregunta para la cual el libro aporta muchos elementos, pero que no llega a

formular expresamente, es si no tendrá el fenomenólogo que concebir ese mundo que aparece existiendo —y que ya está concebido fenomenológicamente como un mundo constituido— como un mundo cuya existencia puede contribuir a su propio aparecer. ¿O es que la desactivación de la ontología natural puede llegar al punto de que tampoco tenga lugar ella misma en el mundo que aparece existiendo?

{3.7} Mi pregunta diría ahora: ¿no es esa protección incondicional en algún respecto excesiva? Quiero decir: ¿han de protegerse los fenómenos incluso de las trascendencias que ellos mismos inevitablemente rinden?

{3.8} Pero, ¿no será ese mismo ejercicio de ontólogo natural uno de los rendimientos inevitables de mi vida que corre? Recordemos que la preexistencia ha quedado vinculada a la predonación. Y que cuando mi vida corre la predonación del mundo domina el aparecer.

{3.9} Aquí se reconoce de nuevo, casi expresamente, que la tesis general de la actitud natural no tiene otro origen que la misma textura fenomenológica, y también, que la creencia en la preexistencia del mundo se debe a la predonación del mundo.

{3.10} Puede preguntarse si esta desactivación puede ser suficiente. ¿No es ese “mandar al mundo por delante” —fórmula expresiva, si las hay— no sólo inevitable, sino, en cuanto reconocido por la meditación fenomenológica, susceptible de ser integrado en la misma “estructura fenomenológica”? Dicho de otra manera: si la epojé prescribe contar únicamente con los objetos como se dan a la experiencia, ¿no habrá alguna manera en que podamos contar en fenomenología con ese mundo mandado por delante? ¿Será este tema el del siguiente apartado?

{3.11} Las palabras que usa Husserl en *La crisis* (véase la nota al pie inmediatamente anterior) cuestionan, claramente, la conceptualización que se viene manejando en el libro. Para el autor se trata de mantener la predonación del mundo, de apropiársela, pero “en abstención de la preexistencia”. El texto de *La crisis* al que él mismo recurre dice que aquello de que la epojé libera es la predonación del mundo. No hay duda de que en estas palabras de Husserl la predonación implica la creencia en la preexistencia. La indisolubilidad de este nexo ha sido una parte del sentido de mi comentario en este punto.

4. ADECUACIÓN PERFECTA DE LA EVIDENCIA DE LA CONCIENCIA DEL TIEMPO

{4} El autor afirma aquí e insistirá después en el carácter por así decir perfecto de esta evidencia, de su adecuación. No niego que la vida no esté absolutamente dada a sí misma en la conciencia del tiempo. Pero me pregunto si tiene sentido afirmar una adecuación perfecta cuando por principio no puede sufrir variación alguna, cuando toda imperfección es imposible. Ya es de pensarse si el mismo término de evidencia cabe

con la misma propiedad en este nivel de la conciencia ultrapasiva que en el de las vivencias intencionales activas, en las que normalmente se usa. Y para acabar en este punto con las cuestiones de palabras, ¿será muy atinado llamarle transfiguración de la temporalidad (de la temporalidad de las vivencias, de la vida) a ese carácter especial por el que ella misma es revelada, “sabida”, sentida, por el que “se hace fenómeno”? (128) Y es que parecería que para que algo se transfigure necesita antes estar de alguna manera figurado; pero en el caso de la conciencia del tiempo se trataría de la primerísima figuración, del primerísimo saber de esa temporalidad, no de una transformación de una anterior temporalidad que hubiera transcurrido, digamos, en la oscuridad. Así como no hay imperfección en la conciencia del tiempo, tampoco hay ningún tiempo, que sea tiempo de la vida, que pase o que haya pasado sin ella. Tratándose del tiempo de los objetos, de las cosas o del mundo, y aun de los objetos ideales, no hay siquiera posibilidad de que existan “de este peculiar y subrayado modo: aconteciendo a sabiendas, asistiendo pasivamente a la existencia” (128), lo cual no parece ser más que otro modo de decir que no son conciencia, que no son vida consciente. Pues esa temporalidad del mundo, por ejemplo, no lleva tampoco la compañía de una conciencia que “sepa” de ella pero que no se revele ante nadie, que no sea más que una sorda “figuración” o “prefiguración” de tiempo, una donación de tiempo sin rastro alguno de evidencia.

5. TIEMPO VIVIDO, TIEMPO SENTIDO

{5} La liga que afirma el texto entre cualquier vivencia y un ahora vivo es irrefutable. Sin embargo, la expresión que llama a todo suceso consciente “tiempo vivido, tiempo sentido” (129) puede cuestionarse, y justamente por el hecho de que ese tiempo (el ahora) no puede distribuirse ni multiplicarse. Aunque la vivencia no vive sin tiempo, sin su tiempo, ella no es precisamente lo mismo que ese tiempo; si lo fuera, si cada vivencia fuera tiempo vivido (y no vida en el tiempo), el mismo complejo de vivencias coexistentes al que se ha hecho referencia sería a la vez un complejo de ahora simultáneos, lo que es incluso absurdo. ¿Cómo se las arregla la complejidad de vivencias simultáneas para ser conciencia de un solo ahora? Esto es parte de lo que está requerido de explicación; pero quizá lo que debe preguntarse (y responderse) es cómo esa multitud de vivencias logra unificarse sintéticamente en una sola vivencia.

6. CONCIENCIA DEL PRESENTE

{6} Al situar esta conciencia, con toda corrección, en el nivel más bajo del espectro atencional, como experiencia radicalmente pasiva, como “la

pasividad más originaria de la entera vida de conciencia" (131), el autor la llama, como de pasada y sin percatarse de la ambigüedad que se crea, "conciencia 'del' presente, y no 'de lo' presente" (130). Porque no sólo el tiempo, no sólo el presente, el ahora, es consciente en la conciencia del tiempo, sino también lo presente en ese ahora, entendiendo por ello la vivencia viva en ese ahora; sólo el objeto intencional de esta vivencia quedaría fuera (relativamente fuera) de lo experimentado o experimentado en esta conciencia. Esto vale, pienso, para lo que vuelve muy pronto a enfatizar el texto cuando recuerda que esta experiencia del tiempo, o de momento sólo "la impresión original" que "aprehende el ahora vivo" (133), es una "evidencia absolutamente adecuada", "una percepción enteramente cumplida, en plenitud no mejorable" (133). Quiero decir: no se trata sólo del ahora como punto pasajero de tiempo o como la forma fija del tiempo, sino del ahora con lo en él vivido. Porque la conciencia del tiempo, aunque se explique y se exponga formalmente, no es nunca una conciencia vacía, del puro ahora, o luego del puro tiempo en plenitud de "revuelos" (para usar un término caro a esta exposición) retencionales y protencionales. La conciencia del tiempo es más bien la conciencia que la vida de conciencia tiene de su propio tiempo como tiempo suyo, lleno por ella. Esta constatación, que parece necesaria en este momento, quedará en el texto totalmente explicitada muy pronto, cuando se encargue de explicar el tercer concepto de inmanencia. Allá se dirá, en efecto, que "vivir es hacer la experiencia adecuada de mi vida en curso, y cada vivencia es por ello fenómeno cumplido, autocumplido; es un aparecer-siendo, un darse-dándoseme. (...) ser vivencia es autoaparecer a la conciencia interna del tiempo" (139). Aquí cabe sólo insistir en que si así no fuera, si ser vivencia no fuera —antes que cualquier otra cosa, y ante todo en la impresión, ahora— ser autoconciencia, conciencia de sí misma en su propio ahora, no podría afirmarse que "en el latido incesante de la conciencia interna del tiempo", en la "impresión", "en este alumbramiento perpetuo cifraba el filósofo alemán el absoluto originario de la vida de conciencia, el acontecimiento primario supuesto por cualquier vivencia" (133).

7. INMANENCIA NOEMÁTICA

{7.1} Afirmar que el correlato forma parte de la correlación que se trata de entender, no parece ayudar gran cosa a entender la correlación misma. ¿Cómo puede estar ligado a la correlación que él mismo tiene con la vivencia sin estar ligado de alguna manera a la vivencia? Esta liga es la que se trata de entender. También genera cierta turbiedad la falta de una clara distinción explícita entre el nóema y el objeto. En el texto se usan, aparentemente como sinónimas, diferentes denominaciones: término intencional, correlato noemático, referente noemático, correlato intencional, objeto intencional... Esto quizá terminará oscureciendo la

doctrina que se quiere exponer, como señalaré en un momento. Cuando se plantea la intimidad a la relación o a la correlación, ¿sigue rigiendo la misma mereología-ontología que regía con las otras inmanencias? Más claramente: ¿se encuentra el correlato noemático dentro de la correlación intencional de la misma manera que los ingredientes noéticos e hiléticos de la vivencia se encuentran dentro de ésta?

Contodo, pienso que la objeción que he presentado se dirige sólo a la manera de formular o de conceptualizar la doctrina husserliana que se está asumiendo, y no ataca a la doctrina misma, que podría entonces formularse otro modo.

{7.2} A mi modo de ver, el recurso a esta reflexión noemática permitiría ver con cierta claridad el sentido de la inmanencia noemática, y por ello habría sido deseable que se le sacara más provecho en la exposición. ¿No está el meollo de la fenomenología justamente en esa posibilidad de recurrir a vivencias para entender, aclarar, evidenciar, etc., algún objeto o situación objetiva del tipo que sea, pues es allí, en la vivencia (en la mención respectiva), en la que se tiene el objeto "en el sentido"? Por lo demás, también en este respecto hay que considerar que la rectificación a la que me he referido puede no ser tal si se entiende en el primer caso el objeto y en el segundo el nóema mismo. Recuérdese que, en la célebre sentencia de Husserl, el árbol puede arder, pero el nóema del árbol no. Así también puedo reflexionar sobre el nóema, no sobre el árbol. Pero el texto, salvo excepciones, a veces notables, casi siempre se desentiende de los textos y formulaciones de Husserl, y sólo da las referencias textuales a las fuentes en Husserl de las "doctrinas" expuestas.

{7.3} Aquí, me parece, habría ya que distinguir: ¿se trata del nóema o se trata del objeto?; y si se trata del nóema, ¿se trata del nóema pleno o de cierto núcleo del nóema? El texto habla de "sentido objetivo". Pero en la discusión con la postura de Michel Henry, quien propugnará en verdad la absorción del nóema en la vivencia (171-172), se utiliza francamente la expresión "nóema", y hay al menos un sentido de nóema en el que también él debe considerarse irrepetible, intransferible, y darle alguna pizca de razón a Henry...

{7.4} Esto se dice siguiendo la misma conceptualización que ya he objetado y que, independientemente de los problemas que encierra, no es la propia de Husserl, para quien esa pertenencia no-ingrediente se diría pertenencia a la vivencia misma. Pero no me parece, sin embargo, que sea esta conceptualización conflictiva la que provoque las dificultades en que entra la exposición al hacer el desglose explicativo de las tres tesis anteriores que viene en seguida. No me atrevo tampoco a afirmar que esas dificultades se deben a alguna otra deficiencia del texto. Acaso estemos ante la dificultad medular de la fenomenología.

{7.5} Pero ese análisis, propongo, debe tener buen cuidado en distinguir y estudiar en su estructuración estática y genética los distintos elementos que han tenido intervención también en esta exposición, pero en una indefinición que no ha colaborado a la claridad: a saber, como ya dije, objeto,

objeto intencional, sentido objetivo, nóema, núcleo del nóema, sentido...

{7.6} No necesito ya decir que, en términos estrictamente husserlianos, aquí se diría más bien “absolutamente interno intencionalmente a la vida”. En cuanto a la tesis de que la inmanencia o la trascendencia que haya en el correlato de la vivencia dependerá del respecto necesario que se haga alternativamente valer, creo francamente que significa dejar las cosas en una ambigüedad insostenible (aunque recuerde, por lo demás, conocidas tesis de Merleau-Ponty). No hay una ambigüedad semejante en el pasaje de *La crisis* del que se toma el nombre del descriptor “trascendentalismo maduro”.

{7.7} No dejaré pasar lo que ya se adivinará que me parece una formulación inadecuada, al menos si se pretende como formulación de las tesis husserlianas. En este caso, creo que Husserl diría (y de ello hay muchos ejemplos en sus textos) que justamente en la inmanencia noemática se presenta intencionalmente el mundo, o ante todo las cosas y realidades que en él son, como una realidad extraña, frontera, trascendente.

{7.8} Pero no está ese ontólogo tan despistado al decir —aquí es el autor quien dice en seguida que esto diría— que “si el nóema se da en y a una conciencia individual, luego no puede estar en la causalidad impersonal del mundo” (235), pues en esto coincide, si sé leer, con el autor, para quien no puede haber, recordemos, trasplantes de nóemas, y quien ahora nos va a recordar la “inclusión estrictísima del objeto intencional en el acto individual” (235). No sé muy bien cómo haya que resolver la apariencia de paradoja que se da en los pasajes que siguen —en que se lee que el objeto dado a mi percepción es el que está en el mundo, pero a la vez mi nóema perceptivo no puede solaparse con “el objeto del mundo”—, pero una parte, quizá pequeña, del problema, está, como ya he señalado, en la indistinción de los términos empleados (nóema, objeto intencional, objeto del mundo, etc.). Otra parte, seguramente, estará en mi defectuosa comprensión del texto.

8. YO CARNAL

{8} Si antes cuestioné que la operatividad cinestésica fuera llamada actividad intencional del cuerpo, ahora que aquel análisis cinestésico, que mostraba que “el cuerpo es ‘del’ yo” (210)—contra lo cual no tengo ninguna objeción—, se complementa con el análisis de la tactilidad, me vuelve a parecer cuestionable que se diga que “este mismo yo es carnal” (210), al menos no antes de muchas precisiones y matizaciones. No cuestiono, desde luego, el descriptor de egología encarnada que el autor elige para dar cuenta de “la centración subjetiva y carnal de la fenomenicidad” (210); pues no me parece que la noción de un yo carnal sea la misma que la de un yo encarnado. No estoy seguro tampoco de que puedan identificarse como una sola centración las dos que parecen darse en la vida de conciencia: la

“subjetiva” o yoica y la carnal o corporal, aunque entre ambas contribuyan a la que se llama aquí “la centración individualizada, personalizada” (210). Aunque todo mi cuerpo sea mío, y aunque por él, en cierto sentido por todo él, se difunda o se propague ubiestésicamente mi vida consciente, yo no estoy igualmente presente, localizado, situado, en todas las partes de mi cuerpo. Es esta simple constatación la que genera mi duda.

9. EPOJÉ Y NEUTRALIZACIÓN

{9} Aunque esa primera denominación está en el texto entre comillas, no hay remisión a algún texto de Husserl, y hasta donde han llegado mis lecturas, Husserl no consideraba la epojé como una modificación de neutralidad.³³ No discutiré este punto, que sólo afecta a ciertas áreas o aspectos de la exposición que no son centrales —aunque saber qué es precisamente lo que hace la epojé con la creencia en el mundo es ciertamente una cuestión central. Sólo dejo asentada la que creo que es la diferencia principal: la modificación de neutralidad no es una modificación voluntaria; la epojé necesita serlo.

10. TRASCENDENCIA Y ALTERIDAD

{10} Creo ver en el texto una formulación engañosa: “La experiencia de los otros, con la difusión o trasmisión a todo lo noemático de la trascendencia propia de la alteridad, ‘produce’ además —añade el pasaje— la comunidad efectiva de las vidas subjetivas, la coexistencia en un mismo mundo” (255). Hay que observar, a mi juicio, que lo que se difunde o trasmite a todo lo noemático no podría ser precisamente la trascendencia propia de la alteridad, al menos si por alteridad se entiende la subjetividad ajena. Hay que distinguir entre el otro y su subjetividad; el otro es el hombre o el animal cuyo cuerpo miro ahí delante y cuya subjetividad se me da expresándose en ese cuerpo; esta subjetividad, creo entender, es la vida de conciencia del otro, la que no me resulta a mí accesible, la que es intransferible, etc. Lo que el pasaje dice es que “todo lo demás a lo que también se llama trascendencia, como el mundo objetivo, descansa sobre la trascendencia de la subjetividad ajena...”; lo cual significa que ahora esa trascendencia del

³³ Es cierto que en su presentación de la modificación de neutralidad (§ 109 de *Ideas I*) Husserl dice que “está encerrada en todo abstenerse-de-obrar, poner-fuera-de-acción, ‘colocar-entre-paréntesis’”, etc. (p. 343), y también que ahí mismo (p. 344 de la ed. citada) afirma que los paréntesis de la neutralización están emparentados con “aquellos de los que antes tanto hablamos y que son tan importantes para abrir el camino a la fenomenología” (es decir, los de la epojé). Sin embargo, en una nota al margen que recae sobre la frase “emparentados con aquellos”, se lee: “no” (p. 542, nota 714).

mundo puede efectivamente separarse de mi mundo propio, pues ahora es también objeto trascendente para otros sujetos. Con ello, ha cobrado objetividad; pero es obvio que no se ha convertido en algo propiamente subjetivo, que tenga que ser presentado por mí.

11. NACIMIENTO DEL YO

{11} Por lo que dice este pasaje, parecería que el yo trascendental mismo nace, cuando para Husserl es infinito. El texto no tematiza este nacimiento, que no sería precisamente el del yo trascendental, sino el del empírico (humano), y sólo en cierto sentido el de ambos. No puede pedirse en este apéndice una consideración detenida de la diferencia, o la diferencia en la identidad, entre el yo trascendental y el empírico (el humano, si se quiere, aunque también tenemos el del animal en general o el de los brutos en particular); pero esta cuestión rebasa con mucho el alcance del apéndice y afecta a toda la introducción a Husserl que se hace en el libro. Es la misma cuestión que he señalado al final de {2.5}.

200

12. ÉTICA DE LA FENOMENOLOGÍA

{12} Sin cuestionar en modo alguno la legitimidad y la pertinencia de estos planteamientos éticos, y simpatizando en general con ellos, creo que es conveniente introducir algunas matizaciones. La primera de ellas tiene relación, una vez más, con la idea que nos hacemos de la función y el alcance de la epojé fenomenológica. Si es cierto, como he dicho, que en cierto sentido la actitud natural y su ontología son insuperables, si hay hábitos dóxicos, digamos, de los que no puedo desprenderme de ninguna manera y en cuyo origen no tuve ningún papel activo, la responsabilidad que en todo caso pudiera en algún momento atribuirme a mí mismo no podrá ser una responsabilidad muy seria. Pero justo en un punto como éste las cosas tienen que verse en la perspectiva correcta, y esa no es otra en este caso que la que puedo tener en ese momento en que, según afirma el autor, me descubro como un ontólogo que ha puesto su fe cognoscitiva y su confianza práctica en el todo del mundo, y me descubro “como siendo también, quiéralo o no, un verdadero epistemólogo natural, alguien que da por buena una evidencia que ha operado y opera segura antes de ser notada” (262). Aunque algo tardío en el libro, es muy atinado el reconocimiento, al lado del ontólogo natural, de este epistemólogo natural sobre el cual llamé la atención ya en un comentario anterior. El sentido de la intervención de este epistemólogo estriba, para mí lo mismo que para el autor, en el escueto pero segurísimo reconocimiento de que la creencia en la existencia del mundo no vive en mí sin (cierta) evidencia (pero para mí,

claro, ciertísima). Aunque esa evidencia se origine y opere sin ser notada, desde muy pronto en la vida puede apelarse a ella expresamente, aunque ciertamente más en relación con las cosas del mundo que con el mundo mismo. Tanto la creencia como el reconocimiento de su evidencia, por formidables que nos lleguen a parecer después, son en la vida natural tan naturales y anodinos como respirar. Como nada de esto depende de mi voluntad ni ha implicado a mi libertad, sería muy injusto para conmigo mismo achacarme alguna responsabilidad en ello en el momento en que me descubro con tales creencias y la operación de tales evidencias. En cambio, la atención que ponga o no ponga en toda esta situación mía sí está en el campo de mi libertad. Si hay alguna irresponsabilidad, o incluso alguna culpabilidad, que descubrir en mi vida anterior al autodescubrimiento que estamos considerando, sólo será la de no poner o no haber puesto una atención que estaba obligado a poner. ¿Puedo entender como una obligación el llevar mi atención, toda la atención posible, a ese juego vivencial que “desde siempre” se desarrolla en mí y que me hace creer en la existencia del mundo? Me puede asombrar de pronto, claro está, que el mundo o el orbe universal existan, que yo mismo exista, y puedo sentir muy viva y dolorosamente mi casi perfecta ignorancia en relación con la razón y el sentido de toda esa existencia y de esta vida, no saber “a qué vino esta carnavalada que juega el universo en nosotros o nosotros en él”.³⁴ Sí. Pero ¿puede en verdad haber en este asombro o en esta angustia un sentimiento de culpabilidad ante mi anterior ingenuidad y desatención? El sentimiento de mi ignorancia y mi deseo o mi ansiedad de superarla, ¿pueden encerrar la conciencia de una previa conducta más o menos indebida?

No se trata ahora de dar respuesta a estas preguntas; se trata sólo de plantear las cuestiones que se tratan en este último apartado del libro en un contexto y desde una perspectiva que me parece un poco más precisa.

También cabe reflexionar en este contexto sobre la posibilidad de generalizar o universalizar, y con ello darle un verdadero carácter ético, a determinadas exigencias o motivaciones que yo he vivido en mí. O dicho de otro modo, cabe preguntarse si el impulso y el camino que me ha llevado a mí a dejar de ser medio filósofo (medio ontólogo y medio epistemólogo) para convertirme en filósofo principiante pueden ser el impulso y el camino de todos. El autor reconoce que aquella interpelación que me hago a mí mismo, la responsabilidad y el deber que siento, me señalan a mí, in individuo, y no son endosables a otros o delegables en otros. ¿No habrá que reconocer además que no hay en este gran asunto una interpelación, una responsabilidad y un deber universales?

Por penúltimo, en relación con el hecho de que el deber y la responsabilidad de que se trata se plantean solamente como deber y responsabilidad para conmigo mismo, cabe preguntarse si los otros con quienes convivo no tienen aquí realmente ningún papel o ninguna función. ¿Puede surgir el

³⁴ Antonio Machado en “Carta a Unamuno”, en *Los complementarios y otras prosas póstumas*, Buenos Aires, Losada, 1957, p. 175.

sentido de responsabilidad —de una responsabilidad cualquiera— sin que estén los demás involucrados?

Y por último, me pregunto si no se ocultan en estas últimas reflexiones éticas del autor, con las que ya he dicho que en términos generales simpatizo, algunas tenues sombras provenientes de la idea de la superioridad ética —al menos ética— del filósofo entero que ha dejado atrás la vida natural con sus irresponsabilidades y sus inconciencias. Habrá algo de verdad sin duda en concederle la mayoría de edad al fenomenólogo en relación con las capacidades reflexivas, la hondura de su autoconocimiento, la autoridad que cobra como guía y como (potencial) pedagogo de la humanidad, etc.; pero espero que con esto no se implique ninguna desvalorización de ningún tipo de la vida del hombre de la calle que ignora todo de la fenomenología, pero que en su propia vida vive ya, despreocupada pero humildemente, todo lo que a cualquier fenomenología puede llegar a interesarle —salvo la propia vida del fenomenólogo, claro está.