

Los dos nacimientos de la fenomenología¹

Serrano de Haro, Agustín

Instituto de Filosofía, CSIC

agustin.serrano@cchs.csic.es

ORCID ID: 0000-0002-3020-5782

Resumen: La tesis de mi ensayo es que tiene sentido afirmar que la fenomenología nace dos veces en el pensamiento de Husserl. Pues entre la psicología intencional de *Investigaciones lógicas* y la fenomenología pura de 1913 no existe el despliegue coherente de una única filosofía que va ganando lucidez, tal como Husserl solía reconstruir su trayectoria intelectual. Pero tampoco rige una discontinuidad teórica que haría de la fenomenología trascendental *otra* filosofía, tal como pensaron los discípulos de Gotinga o el propio Heidegger: una que hubiera podido nacer de otras fuentes, influencias o problemáticas distintas de las de 1900-01. Defiendo por ello que el aparecer del mundo a la vida y de la vida a sí misma es el asunto no-regional de la filosofía fenomenológica. Y a esta problemática solo pudo llegarse descriptivamente por la clarividencia de *Investigaciones lógicas* al distinguir entre vivencias psíquicas, significados ideales y objetos reales, y por el fracaso simultáneo de la obra inicial al buscar el vínculo de ontología regional que ligara estos tres órdenes heterogéneos del aparecer (vida consciente, verdad ideal, mundo físico).

Palabras clave: Fenomenología, doble nacimiento, ontología del aparecer

The Two Births of Phenomenology

Abstract: Abstract: The thesis of my essay is that it makes sense to affirm that phenomenology is born twice in Husserl's thought. Between the intentional psychology of Logical Investigations and the pure phenomenology of 1913 there is no coherent unfolding of a single philosophy that is gaining lucidity, as Husserl used to reconstruct his intellectual trajectory. But neither is there a theoretical discontinuity that would make transcendental phenomenology *another* philosophy, as the disciples of Göttingen or Heidegger himself tended to think: one that could have been born from other sources, influences or problems different from those of 1900-01. I therefore argue that the appearance of the world to life and of life to itself is the non-regional issue of phenomenological philosophy. Yet this problematic could only be reached descriptively by the lucidity of Logical Investigations in distinguishing between psychic experiences, ideal meanings and real objects, while at the same time the initial work was failing to find a link of regional ontology—¿psychic, logical, physical?—between these three dimensions of appearing.

Keywords: Phenomenology, double birth, ontology of appearing

¹ Este ensayo es la versión *preprint* del texto que ha aparecido en: Agustín Serrano de Haro (ed.), *Guía Comares de Husserl*, Granada, Comares, 2021, pp. 57-72. Agradecemos a la editorial las facilidades para su difusión.

§ 1. Continuidad y ruptura

Tiene sentido afirmar que la fenomenología nace dos veces en el pensamiento de Husserl. En 1900/01 irrumpe como una sorprendente clarificación original de los fenómenos cognoscitivos, una teoría del conocimiento que no es racionalista ni empirista, no es kantiana ni premoderna. No es solo que luego experimente una reforma en profundidad, ni solo que alcance una renovación categorial y un perfeccionamiento metódico que eran imprevisibles en la “obra de irrupción” (*Hua XVIII*: 8 [26]), sino que ella más bien vuelve a nacer en 1913. Nace de nuevas como filosofía primera que pivota sobre el aparecer del mundo a la vida y de la vida a sí misma; en la plenitud de un radicalismo teórico que estaba ya en marcha, la fenomenología renace de sí misma.

La declaración de una doble partida de nacimiento puede parecer una obviedad histórica bajo aderezo retórico. Pero la metáfora apunta a cuestiones capitales en la comprensión de la fenomenología y en la determinación de su problemática, que guardan además una estrecha relación con el peculiar desarrollo del movimiento fenomenológico. La tesis del doble nacimiento asume la paradoja, en efecto, de que entre la fenomenología inicial de *Investigaciones lógicas* y la trascendental de *Ideas para una fenomenología pura* no hay una continuidad teórica estricta, un mismo programa de investigaciones filosóficas que avance a su consumación coherente; no habiendo tampoco, sin embargo, una verdadera quiebra en el espíritu de la filosofía fenomenológica, una ruptura radical del enfoque tardío con el que lo precede en el tiempo y en el sentido.

Husserl tendió siempre a reconstruir su evolución intelectual decisiva más bien en términos de una continuidad filosófica básica de la psicología descriptiva de 1900 a la fenomenología trascendental de 1913. En el momento y lugar más solemnes, la Introducción misma a *Ideas*, presenta él “la fenomenología pura” como siendo “la misma que en las *IL* se abrió paso por primera vez” (*Hua III/1*: 4 [78]). La pureza, la imprescindible depuración de toda comprensión psicológica del aparecer del mundo no obstaba, pues, al reconocimiento de una identidad de propósito con la comprensión inicial de las vivencias intencionales, por más que esta última daba por descontada la condición psicológico-descriptiva del análisis fenomenológico. Más de veinte años después, un pasaje famoso de *La crisis de las ciencias europeas* abundaba en que el descubrimiento del “apriori de la correlación entre los objetos de la experiencia y sus modos de darse” databa de “aproximadamente 1898” (*Hua VI*: 169 [207]). De modo que la correlación intencional vida-mundo, la temática por excelencia de la fenomenología madura, ya habría “hecho irrupción” (*Hua VI*: 169 [207]) en el cambio de siglo, ya en la obra fundadora. El “Proyecto de Prólogo” a la segunda edición de *IL* de 1913, el largo § 3 de *Psicología fenomenológica* de 1925, que vuelven la vista atrás con riqueza de detalles, insisten en esta auto-percepción de un despliegue unitario y coherente de la fenomenología.

El grupo de discípulos que la lectura de *IL* suscitó, es decir, la primera escuela fenomenológica, que se aglutinó en la ciudad de Gotinga en torno al gran libro más que

en torno a la docencia del maestro, compartió sin apenas fisuras, en cambio, la interpretación contraria: pensó la trayectoria filosófica de Husserl en términos de una discontinuidad teórica determinante. El reconocimiento de legalidades de esencia como dato absoluto de la experiencia y la consiguiente descripción, libre de todo subjetivismo, de las conexiones esenciales que rigen en el conocimiento y en el ser, habrían sufrido un desplazamiento profundo al reinterpretar Husserl la intencionalidad en forma de constitución de la objetividad en la vida del sujeto; este nuevo término “constitución”, de impronta neokantiana, estaría de hecho insinuando una perspectiva incompatible con la inicial. En este espíritu, ha propuesto recientemente George Heffernan una reconstrucción de la historia del movimiento fenomenológico marcada por dos cismas: el “Gran Cisma Fenomenológico” con motivo del giro trascendental de Husserl, entre 1905 y 1913, y el “Cisma Fenomenológico Existencial”, de 1927-1933, en el que Heidegger romperá también con la fenomenología husserliana madura por el mismo motivo de fondo de haber ella, supuestamente, cedido a la influencia del neokantismo. Como se ve, ambos cismas admitirían unificarse en un “Gran Cisma 1905 (fecha del descubrimiento por Husserl de la reducción fenomenológica)-1933”. De algún modo, esta ruptura filosófica nunca habría llegado a cerrarse.

La meticulosa investigación de Jean-François Lavigne: *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)* ha arrojado nueva luz sobre esta incómoda alternativa entre continuidad y ruptura; entre una única fenomenología —¿pero cuál?—, o dos, que pugnan por la supremacía —pero ¿sobre qué comunidad de base?—. En los cientos de páginas del libro de Lavigne, el lector no sabe si admirar más la precisión del historiador de la filosofía a la hora de datar cada aportación conceptual y textual, o bien la capacidad de examen del pensador en ejercicio. En todo caso, el enfoque de Lavigne conduce a la tesis de que la fenomenología trascendental no puede considerarse la *misma* filosofía que la psicología descriptiva de 1900. No cabe relativizar la ausencia de la *epojé* y de la reducción fenomenológica, cuya completa falta no es una cuestión de grados de coherencia o de niveles de radicalismo de la exposición, sino, al contrario, de que el libro inicial hacía suya, sin el mínimo asomo de duda, la actitud natural acerca de la existencia trascendente y abarcante del mundo. Por lo mismo, tampoco cabe ignorar el marco teórico en que *IL* analiza la intencionalidad, y que se recoge en el principio de que “para la consideración fenomenológica la objetividad misma es nada; trasciende del acto, hablando en general” (*Hua* XIX/1: 427 [521]). Pues esta declaración, formulada en la Quinta Investigación, pero operativa en todo el libro, proclama que las cosas son externas, exteriores no solo a la mención de ellas, sino también a la intuición y a la evidencia de su realidad; el aparecer de la cosa, el fenomenizarse, es un suceso meramente psíquico, mental, que, si algo rechaza, es toda exigencia de que el objeto se halle en correlación necesaria con el acto de conciencia. Pero tan importante como lo anterior, tan significativo, o más, es que la perspectiva fenomenológico-trascendental tampoco sería *otra* filosofía, una que pudiera haber surgido de espaldas a la obra inicial o que pudiera haberse formado a partir de planteamientos y problemáticas no presentes en *IL*, que remitieran acaso a influencias ajenas. El estudioso francés concibe la evolución de Husserl aconteciendo más bien “al hilo de” y, a la vez, “a la contra de” la comprensión

psicológica de la vida intencional y de la comprensión realista del mundo físico. Lavigne consigue vincular así los dos esquemas excluyentes, el de la continuidad y el de la quiebra, al propugnar una continuidad en la ruptura. El título del libro —obsérvese bien— retrasa el único nacimiento a 1913, y a la base del alumbramiento sitúa un largo proceso de maduración autocrítica; la irrupción debía entenderse como “metáfora vegetal” de “un germen” que terminó por deparar un organismo distinto (Lavigne 2005: 105).

El pequeño esbozo que yo ofrezco a continuación asume en gran medida el planteamiento histórico de Lavigne. La fenomenología madura es un nuevo comienzo sobre la base de la filosofía fenomenológica que había hablado primero y, justamente, frente a ella o contra ella. Pero yo discrepo de la impugnación conceptual del segundo nacimiento que Lavigne plantea. A mi entender, esta segunda navegación se hace cargo de los escollos a que conducía la primera, y trata de superarlos merced a una lucidez redoblada sobre el enigma radical, que es, en efecto, el aparecer del mundo a la vida y de las vidas a sí mismas. La paradoja del doble nacimiento supondría, pues, en cierto modo, un cuarto modelo diferenciable del surgimiento y articulación de la fenomenología husserliana.

§ 2. *Primer nacimiento de la fenomenología: tres mundos en busca de unidad*

El parágrafo 48 de “Prolegómenos a la lógica pura” lleva por título “Las diferencias decisivas” (*Hua* XVIII: 154) y es una recapitulación cabal de la argumentación, ya aquí muy avanzada, contra el psicologismo; vale decir contra la concepción de las leyes lógicas de formación de las proposiciones y de validez formal de los razonamientos como regularidades empíricas relativas a actividades mentales de los sujetos humanos. Husserl pide reparar en un doble linaje de “diferencias decisivas”, que las distintas posiciones psicologistas ignorarían por igual. Está, por un lado, el reconocimiento del abismo que separa a las ciencias ideales, como la matemática o la lógica formal, de las ciencias reales, como la física o la psicología empírica. Las primeras se ocupan con auténticos conceptos generales, que sostienen leyes a priori de validez universal; someten a análisis géneros y especies (“figura plana, triángulo, equilátero”, o bien “inferencia, condicional, *modus tollens*”) bajo los que caben infinitos casos posibles. Las segundas, en cambio, establecen relaciones entre individuos efectivos del mundo de la experiencia, sobre todo de carácter causal; fijan conexiones de probabilidad entre hechos contingentes que coexisten o se suceden en el mundo. Las primeras proceden por abstracción, captación de necesidades y fijación de posibilidades; las segundas requieren de la percepción y la tipificación inductiva. Con este primer linaje de diferencias decisivas se trataría del contraste entre idealidad y realidad, separadas por la frontera absoluta del tiempo. Tal suele considerarse el descubrimiento o redescubrimiento ontológico fundamental de *IL* (por ejemplo, Lavigne 2005: 195), al que añadiría Husserl la interpretación de que todo lo ideal es universal —es decir, cuenta con casos— y todo lo real es individuo en el tiempo del mundo (*Hua* XIX/1: Primera Investigación, §§11-13, 29, 30-35, Segunda Investigación, §§1-4, 8, etc.).

Pero, junto a este dualismo de aspecto platonizante, ese mismo apartado insta a un segundo reconocimiento decisivo, que seguramente es aún más básico. Esta otra

diferenciación parece apuntar, en mayor medida, a una ontología de tres mundos, a un cuadro originario de tres órdenes de lo que hay o existe. Pues tanto en las ciencias reales como en las ideales es imprescindible distinguir con máxima claridad el orden de los significados, el orden de los objetos y el orden de las vivencias conscientes. En el ejemplo del filósofo, la Física como ciencia, la realidad física y la actividad intelectual del físico, el conjunto de las proposiciones que forman la ciencia física, categóricas e hipotéticas, universales y particulares, no se deja confundir, en absoluto, con el orden cósmico que se extiende por el espacio, ni tampoco con las vivencias subjetivas de quienes comprenden tales afirmaciones y negaciones y llegan por medio de ellas a conocer algo del universo. Esta tríada: significados ideales —verdaderos o falsos—; realidades espacio-temporales, y vivencias de conciencia, tiene la peculiaridad de que la condición irreductible de cada dominio a los otros se plantea a la vez que su relación y su conexión, como si la frontera que los separa fuese aquí, asimismo, una vía transitada de comunicación. Además, los tres “órdenes” diferenciados (*Zusammenhänge*) no rigen solo en un marco epistemológico de reflexión, sino que son universalizables en el mundo de la vida. Un campesino que pronuncie ante sus vecinos el juicio “se acerca una tormenta destructiva” no confundirá el sentido de sus palabras con los temores, las inquietudes, los recuerdos que se agitan en su interior al percibir él esas señales inquietantes en el estado de las nubes y del viento. El significado de las palabras es uno y el mismo para todos los congregados, no se multiplica si algún otro vecino insiste en enunciarlo, ni si lo hacen a coro x veces. Tanto las vivencias personales, intransferibles, de cada labriego, como el sentido por principio común, impersonal, de las palabras se confundirán todavía menos con el hecho del que se trata: la realidad temida y mentada, que se reserva para sí la fuerza causal asoladora.

La discriminación descriptiva de tres órdenes de lo que hay, en lugar de solo dos: físico y psíquico, como en el psicologismo, o incluso de uno único, como en el positivismo fenomenista, implica la asunción de que cada dominio trae consigo una cierta totalidad o totalización suya propia, a la que corresponde una autonomía descriptiva elemental. Así, no cabe una vivencia subjetiva aislada, que aflore sin aviso y desaparezca sin conexión; un acto de conciencia coexiste con otros —percepciones del entorno y de los congéneres, con miedos y anhelos, con recuerdos, asociativos o evocados, con actos de juicio, etc.— y desemboca en nuevos sucesos conscientes en una corriente unitaria; las distintas vivencias no solo son partes de este todo unitario, sino que cada una en sí misma presenta también rasgos internos que la dotan de una complejidad característica. Tampoco sería posible un significado solitario, carente de posibles nexos con otros, ni uno atómico, que no constara de partes integrantes de su significación y de momentos que contribuyen a ella. En fin, las realidades espaciales están dotadas de su propia complejidad, que coexiste por principio con otras cosas y hechos homogéneos en el orden único del mundo físico. De acuerdo con las categorías mereológicas que elabora la Tercera Investigación, cada uno de los tres dominios posee, por tanto, una “concreción relativa” (*Hua XIX/1: 274 [416]*); es una complejidad cohesionada que da cabida a multitud de propiedades, momentos y partes distintivas, a unidades inferiores y superiores, sin que esta articulación suya propia implique una “concreción absoluta” (*Hua XIX/1: 274 [416]*), esto es, la subsistencia autárquica del dominio, la independencia omnimoda.

A esta luz cabría sugerir que la fenomenología husserliana nace, en 1900, no muy lejos de donde setenta años después acabará la filosofía de Popper: “mundo 1” o físico; “mundo 2” o psíquico, y “mundo 3” de las teorías y conjeturas, de las afirmaciones y las falsedades. Ciertamente que la distancia conceptual entre ambos pensadores es tan grande al menos como la temporal. Por lo pronto, la teoría fenomenológica de todos y partes proporciona, a través de las nociones de concreción relativa y partes no-independientes, determinaciones clarificadoras de qué quiera decir justamente “mundos”, en plural: órdenes heterogéneos de existencia, “regiones del ser” en la terminología posterior, que no son epifenómenos de una sola realidad sustancial, ni tampoco compartimentos estancos que prohíban toda integración o relación. Por otro lado, los “intentos de una nueva fundamentación de la lógica pura y la teoría del conocimiento”, que es cómo el prólogo de *IL* describía el propósito global de la obra (*Hua XVIII: 7*), procedían además, en claro contraste con el filósofo del falsacionismo, a partir de las formas más sencillas de experimentar la verdad o la falsedad, que se hallan supuestas en todo quehacer científico: las del campesino que ve venir la tormenta, o el paseante que cree ver un maniquí en el escaparate y luego se corrige, mucho antes que las del físico o el geómetra. Por supuesto, la función del tiempo como abismo ontológico, pero a la vez como frontera de comunicación revela un grado de problematicidad filosófica del que Popper se protegió. En todo caso, la condición epistemológica de la investigación asumida y emprendida por Husserl no solo no se oponía a ganar nueva claridad acerca de lo que existe, sino que, muy al contrario, no podía cumplir su propósito de examen del conocimiento sin emprender a la vez estas “investigaciones ontológicas” que operaban “como palancas” de la nueva teoría del conocimiento (*Hua XIX/1: 228 [385]*). Aquí la ontología y la teoría del conocimiento no se oponen, sino que se refuerzan y convocan mutuamente, y ambas se remiten a la experiencia efectiva del viviente humano. Tal es, y será, una señal de identidad de la fenomenología, que con razón ha subrayado frecuentemente Dan Zahavi (Zahavi 2003: 11-12; 2010: 79-87).

Ahora bien, debe observarse que los dos linajes de “diferencias decisivas” que “Prolegómenos” recoge y que las Seis investigaciones recorren no se solapan entre ellas, ya que la segunda, la triplicidad de los órdenes de concreción relativa, es más potente que la contraposición de lo real con lo ideal y no se deja interpretar como un mero desarrollo de ésta. Con la diferencia vida-significado-mundo no se trata, desde luego, de una tipificación empírica sino de una discriminación necesaria, pero ella se mueve a ambos lados del abismo del tiempo, con lo que ni la lógica pura ni la matemática —cuyos objetos se dan también, necesariamente, a captaciones subjetivas— se hallan en condiciones de esclarecer esta suerte de legalidad tridimensional y omniabarcante que mantiene siempre un costado “psicológico”. Las seis investigaciones que siguen a los “Prolegómenos” plantean entonces una riquísima red de vinculaciones entre los órdenes de concreción, un cúmulo de conexiones esenciales, de las que vendría a depender que alguien pueda conocer algo, que pueda haber experiencia evidente de la verdad y del ser. Permítaseme ofrecer un panorama muy selectivo de estas vías de comunicación entre “los mundos” que resultan del minucioso trabajo de descripción de la obra:

1. La unidad ideal del significado comparece en relación con la multiplicidad de las menciones reales y posibles que “dicen lo mismo”; las menciones de distintos sujetos en diferentes momentos del tiempo —o la repetición del juicio por un mismo sujeto en momentos distintos— no multiplican la identidad del sentido de las palabras. Ninguna “variación” en el significado queda tampoco atada a la individuación de un acto exclusivo e irrepetible de mención, sino abierta a que sucesivos actos la acojan, la mienten. Este vínculo M2-M3, por emplear las útiles abreviaturas popperianas, se pone claramente a la vista en los “Prolegómenos”, en la Primera y Cuarta Investigación.

2. Pero tal reconocimiento, puramente descriptivo, se teoriza también en los términos de que en los actos psíquicos de mención hay una propiedad ingrediente, la llamada “materia intencional”, que es caso individual del significado ideal y que solo por ello presta a la vivencia la referencia objetiva que de hecho tiene. En las menciones reales habitaría este momento interno que corresponde al sentido ideal de la misma manera que en los múltiples casos reales de colorido rojo habita el único género rojez. Esta teorización del vínculo M2-M3 como instanciación o ejemplificación se refuerza aun más por el supuesto husserliano de que los significados *in specie* llegan a captarse, a objetivarse, por una abstracción generalizadora sobre las materias intencionales iguales o significados *in individuo* (lo que amenaza con el círculo de cómo pueda saberse que estos son iguales antes de captar el aspecto común en que lo son).

3. El objeto nunca forma parte real de la vivencia que lo objetiva y ante la cual él aparece; de modo que este principio fenomenológico ratifica el vínculo sin identidad entre M2 y M1. Tal como muestra la Segunda y todavía mejor la Quinta Investigación, en la intimidad de la vivencia subjetiva no reside ni el objeto existente ni ningún otro objeto mediador que, al modo de “las imágenes internas” de la cosa externa, esté hecho a la medida de la conciencia y le sirva a ella para su uso privado. Ya se trate de una cosa existente, ya de una ficticia, ya de un retrato o cuadro, el objeto percibido o fantaseado o imaginado es, en efecto, trascendente al acto intencional, está “fuera” de la conciencia, se encuentra en el mundo real o en el Olimpo o en el cuadro de la pared, pero no “en” la vivencia. La intencionalidad de la conciencia impugna así todo representacionismo, todo sucedáneo psíquico de las cosas rotundas y exteriores. Pero por esta misma lucidez la vivencia intencional no consiste sino en “salir hacia el objeto”, en apuntar a su trascendencia y, en su caso (intuiciones), en revelarla, mostrarla en la inmanencia. Sin identidad posible, la conciencia (M2) está volcada a la realidad (M1), mientras esta permanece indiferente, extraña, ajena a la movilidad constante de la vida intencional que se dirige a ella.

4. ¿Cómo avanza entonces el “esclarecimiento fenomenológico del conocimiento”? La forma primitiva de experiencia de la verdad es una síntesis de actos en que el sentido de un juicio ponente —“la tormenta es larga y fría”— concurre con una intuición del mismo sentido, y ambos actos casan, se funden, se identifican. La intuición, perceptiva en el mejor de los casos, confiere al puro apuntar de la significación algo de la plenitud del objeto y viene así a cumplir la mención inicial: el acto intuitivo llena en la aparición perceptiva el vacío de la pura flecha intencional. En la Sexta Investigación son ya, pues, los tres órdenes heterogéneos los que entrecruzan sus caminos y entran en comunicación

cognoscitiva. Pero lo hacen precisamente en ausencia de todo territorio compartido, a falta de toda suerte de M unitario que pudiera o pretendiera reabsorber los subíndices. En el solapamiento de la materia intencional de la vivencia judicativa con la perceptiva, esta última puede llenar, cumplir y confirmar aquélla porque aporta los contenidos sensibles primarios que se agitan en su interior; las sensaciones del acto perceptivo son expositivas de las cualidades del objeto, ya que operan como “análogos” vividos, mentales (*Hua. XIX/1: 80-81 [269]*) de las propiedades del objeto; un “parentesco”, una afinidad, une ciertos momentos psíquicos (M2) con los colores y texturas de las cosas (M1) que son mentados en una significación (M2-M3). La evidencia del juicio y, con ella, la síntesis de conocimiento reposa en última instancia sobre estos contenidos responsables de la plasticidad y plenificación que, por lo demás, son lo más huidizo y privado del flujo de la conciencia.

5. Si esta admisión de sensaciones expositivas pareciera devolver un hilo de vida al representacionismo que la obra ha impugnado, la Sexta Investigación concluye con la demostración de que las formas sintácticas del juicio no encuentran base posible de cumplimiento ni en la percepción ni en la reflexión. En vano se buscará el “es” copulativo en la materialidad del objeto, por entre sus propiedades y relaciones perceptibles, o bien en la intimidad de las percepciones vividas, por entre las sensaciones y las aprehensiones ingredientes. Otro tanto vale del resto de funciones sintácticas y operadores lógicos (“y, o, si”). “La tormenta *es* larga e intensa y fría”, mas el nexo predicativo del sujeto del juicio con sus propiedades-predicados, o el nexo conjuntivo entre las propiedades no es un rasgo en la compacidad física, un entresijo o apertura que la realidad posea y que el juicio reproduzca al componer la mención primero del sujeto lógico y, luego, en distinción sintáctica, de los predicados. Pero con esta tesis la fenomenología de los actos categoriales —nombre husserliano para “sintácticos”— parece problematizar la trascendencia del objeto respecto de la intencionalidad, en tanto en cuanto las realidades sensibles cohesionadas, mundanas, no admiten objetos estructurales del tipo “A es p”; la situación objetiva solo existe si hay actividad de juicio y solo comparece como correlato intencional de ésta. De paso, también resulta conmovido y problematizado M2, ya que en la síntesis categorial la conciencia no se limita a solo mentar o a solo hacer aparecer lo que hay, sino que presta articulación, “constituye”, el correlato intencional al que apunta y que no es físico ni psíquico. No menos inquietado queda, en fin, M3, ya que el significado ideal “A es p” —la unidad de sentido “la tormenta es larga”— tiene por referente al ser-p de A, cuyo orden ontológico de pertenencia es una pura incógnita: ni físico ni psíquico, ni real-causal, ni ideal-universal. Aquí, en el final asombroso de las investigaciones, los tres órdenes vuelven a entrar en la más estrecha comunicación, pero, por así decir, la potencia misma de la descripción fenomenológica parece estar sacándolos de sus casillas de acogida.

No es cosa de comentar en unas cuantas líneas si el laberinto de casi mil páginas de *IL* tiene salida. García-Baró, que ha dedicado varios libros a trazar el mapa completo del primer nacimiento de la fenomenología, ha destacado cómo el principio 2 de los aquí enumerados, el mismo que el filósofo rechazará de forma explícita más adelante (Husserl 1980: § 64), es “la tesis realmente capital de todas las *IL*” (García-Baró 2008: 62), la

clave de articulación de todos sus principios, en cierto modo. Pero en este mínimo esbozo me importa atender solo a cuál es la perspectiva efectiva que la mirada fenomenológica naciente adopta, en qué dirección esencial describe ella, y en cuáles avanza este radicalismo en teoría del conocimiento que se sabe a sí mismo ante la cuestión de las condiciones ontológicas de la verdad. En realidad, la psicología descriptiva de la fenomenología inicial sitúa su taller de trabajo en las múltiples conexiones o junturas entre el orbe real de la experiencia y el orbe ideal del significado, de la verdad y el ser genérico —también entre el orbe de la experiencia y el mundo real—. Al escrutar estos nexos o quicios del tiempo con lo atemporal, que solo se revela al flujo de vivencias, esta descripción psicológica y no empírica gana una singular potencia a la hora de proponer tesis ontológicas; como si el sentido de la realidad y la consistencia de la idealidad se ligaran al análisis de la experiencia en que una y otra son vividas, son mentadas, se cumplen, etc. Mas entonces parece forzoso preguntarse acerca de qué luz unitaria es, en definitiva, la que ilumina los tres órdenes abiertos de lo que hay y la que sostiene sus múltiples interconexiones. ¿Es acaso la luz universal de la lógica, supuesta hasta en la más trivial verdad de hecho, es la luz de la psique, de la vida humana de experiencia, es la luz del mundo, como concreción superior que incluye en su seno a los seres psicofísicos? O, dicho de otro modo, ¿de dónde obtienen “las diferencias decisivas” ese poder, todavía más decisivo, de comunicarse entre ellas?

La psicología eidética de la vida intencional con que irrumpió la fenomenología ponía en marcha hondos y efectivos análisis de todo lo que existe en tanto en cuanto se (nos) manifiesta, es decir, de todo lo que (nos) aparece siendo. Pero este mismo marco regional coartaba la potencia de la nueva filosofía que estaba obligada a interpretar a la luz del significado, o bien a la luz de la vida psíquica, o bien a la luz del mundo real, o bien a la luz de todos ellos a la vez según una variable distribución “regional”, el acontecimiento originario del aparecer como tal, el cual no pertenece de manera privativa, exclusiva, ni siquiera preferente, a ningún dominio de entes. El hecho de hechos de la manifestación, la fenomenicidad como principio, es más bien “no regional”, no adscribible a M1 v M2 v M3, y trae consigo un orden unitario de concreción o “región originaria” —dirá Husserl en 1913 (*Hua III/1*: 159 [247])— del que forman parte integral, aunque siempre diferenciada, los tres dominios conexos de vida, verdad y mundo.

§ 3. Segundo nacimiento de la fenomenología: la concreción del aparecer

“La meditación fenomenológica fundamental”, sección segunda de *Ideas I*, acta de nacimiento de la fenomenología trascendental, gira toda ella en torno al aparecer del mundo a la vida consciente. El mundo espacio-temporal como todo de la existencia individual y como suelo de cualquier ciencia está dándose, está apareciendo en persona a la vida de experiencia, y este acontecimiento tiene valor de principio para el análisis radical de la manifestación como condición del conocimiento, de la verdad, del ser. La realidad del mundo es patente a los vivientes humanos que la perciben, que también la anticipan y cuya vida descansa sobre una familiaridad incesante con ella. Husserl llamó “actitud natural” de la existencia humana a esta habituación, a esta naturalidad remota que nuestra vida de conciencia mantiene con el todo del mundo que se nos da como

fenómeno y por el hecho de que se nos dé como fenómeno. En esta atmósfera nos movemos y actuamos, en esta obviedad siempre presupuesta y operante existimos y conocemos. Siendo común a todo ser humano, sea él campesino o físico cuántico, constituyendo la actitud natural no una posibilidad elegida sino la instalación en el existir consciente en el mundo, la “actitud fenomenológica” se propone comprender su dependencia justamente universal respecto de la manifestación o fenomenicidad. Se trata de analizar el vínculo estructural del mundo como todo y suelo de lo que hay, con el acontecimiento del darse (dárseme/nos) y con las legalidades de su darse en persona. El aparecer mismo, la luz invisible que hace del mundo fenómeno, y fenómeno universal, es lo que está tapado, velado, malinterpretado, por nuestra abrumadora habituación con lo que aparece. La fenomenología renovada y radicalizada aspira a dar voz a esta experiencia legaliforme, a la vez vigente y remota, en que el mundo hace acto constante de aparición.

No puede extrañar que en esta perspectiva la descripción fenomenológica se interese de una manera especial por las relaciones sintéticas que se anudan en el seno de toda experiencia y entre diversas formas de experiencia. Aquéllas determinan que el campo de la percepción se articule según los planos de una presencia central en un entorno coherente de co-presencias y contra un horizonte externo de intuición; de la atención del viviente en cada caso dependerá qué ocupe y con qué relieve el primer, segundo o tercer plano en el campo perceptivo global, pero este no puede faltar en ningún caso si es que algo viene a mostrarse. Son, en cambio, conexiones sintéticas entre distintas formas de intuición las que confieren al panorama perceptivo horizontes de rememoración y anticipación, campos de tiempo, por así decir, que integran el presente en continuidades diacrónicas también intuitivas y sin las cuales tampoco se haría sentir la identidad del mundo. Cosa, paisaje, mundo, tiempo y espacio, “abren” su identidad propia e irreductible al fenomenizarse, revelan su ser y su modo de ser en tanto correlatos intencionales de la vida de experiencia, bien que precientíficos, incluso pretemáticos, algunos hasta preperceptivos. Ante esta meditación fenomenológica que vincula todo lo que viene a darse con legalidades esenciales del aparecer, resulta claro, asimismo, que “el” mundo en singular absoluto es el mundo-fenómeno de la actitud natural; el mundo de la vida, que es uno único y que está en el origen de todos los otros órdenes, “mundos” en plural que la conciencia intencional levanta al objetivarlos y adjetivarlos: el orbe matemático, el orbe científico en general, los mundos fantaseados, etc.

El primer capítulo de la parte segunda de esta Guía ofrece al lector una presentación del procedimiento metódico que la sección segunda de *Ideas I* da a conocer como exigido por la actitud fenomenológica: la reducción fenomenológica. Los capítulos que siguen en la parte segunda exponen estructuras básicas implicadas en el aparecer del mundo a la vida. Pero en lo que queda de esta exposición me centraré yo en señalar las dos mayores convulsiones que esta fenomenología constitutiva determina en el marco ontológico previo de los tres mundos con sus múltiples interconexiones. Me apoyaré en la exposición de Jean-François Lavigne con el fin de sugerir que este segundo nacimiento supone, en efecto, una quiebra creadora, pero que, en contra del estudioso francés, no es hija de hipotecas metafísicas sino de la radicalización de la descripción.

Lavigne califica, por lo pronto, de “postulado fundamental del idealismo” de la fenomenología trascendental la tesis de que “el ser, en y por sí, se deja reducir a sentido” (2005: 72). Tal como él prosigue: “«ser» no designa más que un modo del sentido, con lo que no procede establecer ninguna diferencia entre el ser y eso que ya Husserl denomina «sentido de ser»” (2005: 72). Ciertamente, la sección tercera de *Ideas I*, al rehacer el análisis de la intencionalidad y al describirla como correlación clausurada noético-noemática, parece abocar a que los órdenes extremos de la anterior tripartición: el mundo, o ser, y el sentido o significado, converjan y se identifiquen. La cuestión radica, sin embargo, en cuál sea la comprensión correcta de esta convergencia. Pues *nóema*, participio pasivo, es “todo aquello a que” la vida intencional se halla dirigida, vuelta, volcada. En el ejemplo anterior, la tormenta temible, que nadie en su sano juicio confundirá con experiencias subjetivas o con sentidos lógicos; el hecho cuenta con sus determinaciones ópticas —larga, fría, intensa— y ontológicas —suceso físico terráqueo— y tiene la plena vigencia de una realidad existente en el mundo. Pero *nóema* dice también, terminológica y conceptualmente, relación necesaria con la intimidad noética de las vivencias, y ello en la medida en que esa rotunda identidad objetiva es el correlato estricto de la identificación incesante y masiva que estas experiencias traen y operan; el objeto real, que está en el mundo, es el mismo que el objeto intencional que se da en persona como término noemático de las vivencias dotadas de ese sentido objetivo. Así, si el acto identificador inicial consistió en dar el sentido de “tormenta inminente” al estado de los cielos, al viento que se levanta, etc., de tal modo que la aprehensión subjetiva traía consigo este polo objetivo mentado, la sucesión sintética de los actos posteriores, en torno al cumplimiento perceptivo sensible, hace valer ese sentido objetivo en una identificación concorde; “lo” que el lugareño vio asomar en el cielo, “lo” que él aprehendió y mentó en palabras es “lo mismo” que luego él percibe como ocurriendo un largo trecho, “lo” que a la mañana siguiente comenta, “lo” que recordará, etc. La identidad óptica y ontológica del objeto no solo no es extraña, ajena, a la síntesis de identificación que las vivencias traman unas con otras, sino que es más bien el correlato interno de este proceso identificador: su *nóema* inmanente.

En la fenomenología constitutiva, el análisis de la correlación intencional como concreción articulada noético-noemáticamente no se guía por situaciones individuales más o menos peregrinas, como la tormenta, sino por las determinaciones ontológicas de las distintas regiones del ser, y muy en particular por la idea de cosa, de cosa espacial, como correlato *sine qua non* en el fenómeno del mundo y cuyo examen Husserl enriquecerá hasta sus últimos días de trabajo. El punto de partida revolucionario seguirá estando, con todo, en el planteamiento de *Ideas I*, que hace caer la escisión ontológica entre sentido y referente y la reconvierte en diferencia de desarrollo o despliegue de la dinámica infinita de la experiencia. El referente objetivo que se muestra al acto efímero es ya unidad de sentido de la aprehensión que lo capta, de la vivencia inicial identificadora, que de suyo se prolonga, empero, en un curso infinito de experiencias de explicitación, cumplimiento, sedimentación, rememoración, a cuya concordancia global —la del curso sintético— se vincula la existencia verdadera del referente objetivo de la

captación inicial. En ocasiones el núcleo del planteamiento puede recibir una formulación elemental:

De una manera semejante a la percepción tiene cada vivencia intencional su “objeto intencional”, esto es, su sentido objetivo: justo el tenerlo constituye el meollo de la intencionalidad. Solo en otras palabras: tener sentido o “tener algo en el sentido” es el carácter fundamental de toda conciencia, la cual, por ello, no es solamente vivencia en general, sino vivencia que tiene sentido, vivencia “noética” (*Hua* III/1: 206 [297-298]).

Pero en casi toda ocasión Husserl opta por destacar el modo peculiarísimo de inclusión o pertenencia en virtud del cual lo mentado-objetivo-mundano se halla de pleno derecho en el seno de la correlación intencional. Comparece y aparece gracias a la transitividad noética, a la intencionalidad, sin ser nunca, empero, un pedazo o un momento de la sucesión de los actos de conciencia; es parte inseparable de la intencionalidad que lo trae consigo, pero no es un ingrediente en las vivencias que hacen posible la correlación. En el contraste retrospectivo, bien podría decirse que la carencia decisiva de *IL* es precisamente esta ausencia de la noción de *nóema*. Hacia el final de la obra de irrupción, en el análisis de los actos categoriales, la potencia de la descripción fenomenológica tocaba con la punta de los dedos este “objeto en el cómo de su sentido, de su determinación”. Pero el marco ontológico natural de *IL* bloqueaba la tematización fenomenológica de lo noemático, que se perdía entonces por entre los mundos en una cadena de negaciones: es nada en el interior psíquico de la vivencia, no es significado mediador, no reside en lo físico.

La reconstrucción crítica de Lavigne añade un segundo principio de la fenomenología trascendental, que él denomina “el postulado fundamental de la validez ontológica de la reducción” (2005: 72). Consistiría en que “el ser en tanto sentido se funda él mismo sobre un modo de ser más originario —propriadamente inmediato— que es el aparecer primordial o la *fenomenalidad*” (2005: 72). En su visión, el ser trascendente y meta-fenoménico de los objetos y del mundo es definitivamente reducido a fenómeno una vez que el sentido, el *nóema*, queda a su vez remitido a un modo de ser que sí es absoluto y que coincidiría con “la “fenomenalidad originaria” de las “vivencias de conciencia” (Lavigne 2005: 72, 87). La fenomenología madura acabaría en una toma de postura acerca de un ente, el yo junto con su curso de vivencias, que sería metódicamente elevado al rango de sustancia absoluta.

En mi esbozo —que no puede entrar en polémica— se trata, en cambio, de un segundo apartamiento forzoso respecto de la fenomenología inicial. Si antes el flujo de las experiencias de los seres humanos era la instancia psíquica que comunicaba órdenes heterogéneos del ser, ahora se impone la comprensión, puramente fenomenológica, que entiende el ser originario de las vivencias por el aparecer absoluto de su temporalidad. La existencia de una vivencia y el darse de su temporalidad se reclaman sin resto, sin distancia, sin ninguna objetivación u ontificación presupuestas. En otras palabras, el presente vivo y lleno, de temor, de pesadumbre, de gozo, de experiencia, de actos de juicio, etc., está dándose al yo en y por el transcurso mismo de su vivir. Este presente de la vida que fluye no necesita en modo alguno de un prestar atención reflexiva a la

percepción, al sentimiento o a la acción, para que la existencia en primera persona tenga lugar como tiempo mío que llega y huye y que toma la forma concreta de uno u otro curso de vivencias. En suma, la temporalidad de las vivencias es de consuno su acto de existencia y su acto pleno de manifestarse (manifestárseme), de modo que “tan pronto como yo dirijo la mirada a la vida que corre en su presente real y me apreso entonces a mí mismo como el puro sujeto de esta vida (lo que esto quiere decir ha de ocuparnos expresamente más tarde), digo simple y necesariamente: *yo existo*, esta vida existe, vivo: cogito” (*Hua* III/1: 96-97 [178]).

El descubrimiento fenomenológico de la vida como conciencia interna del tiempo debe entonces considerarse una tesis descriptiva que versa acerca del aparecer en general y que, a partes iguales, es afirmación eidética y existencial. Sea cual sea el contenido o determinación de lo que comparezca y la forma en que lo haga, la manifestación acontece por principio a una vida individual, la cual discurre (necesariamente) en el auto-aparecer absoluto de su presente efectivo, el cual a su vez se integra (necesariamente) en el estar dándose de una temporalización continua. En el origen y principio del aparecer no se encuentra ni la región de los seres psicofísicos, que es un rendimiento de sentido, una objetivación muy superior, ni tampoco una sustancia absoluta, un yo hipostasiado, sino la individuación del viviente que soy, que cada uno somos.

La fenomenología trascendental asume esta forma de pensar la concreción absoluta, de empezar a pensarla, que quizá haya de resultar siempre desconcertante. Como todo y suelo de sentido, el mundo mismo, igual que cualquier otra realidad o idealidad, es inseparable de su manifestación infinita y distintiva; la cual, como todo aparecer, acontece intencionalmente en la vida subjetiva individual que experimenta tiempo.

§ 4. *¿Qué puede dar continuidad a dos nacimientos?*

Vuelvo sobre mis pasos a modo de conclusión. ¿Cómo es posible que una y la misma filosofía llegue a dos comprensiones dispares acerca de lo que hay, transmitiendo así una división teórica que separa a sus seguidores y que, al menos en apariencia, debilita su influjo? ¿Por qué aceptar que existe una unidad de espíritu y de planteamiento en la fenomenología husserliana que obliga a entrar en un único diálogo filosófico por lo pronto a todos los “cismáticos” del movimiento fenomenológico? La respuesta parece sencilla: porque la fenomenología no se define ni por una cosmovisión ni por una metodología, sino por una aspiración que la constituye y que consiste en “el radicalismo de la intuición”. El empeño sistemático por sondear las fuentes de la evidencia, sin prejuizar que las haya, sin anticipar en qué consistan, genera una actitud que únicamente avanza conforme se cuestiona de qué hay mostración, en virtud de qué legalidades, en qué estructura de la experiencia, con qué alcance ontológico.

Este radicalismo del intuir se desplegó en el primer nacimiento de la fenomenología, se mantuvo y extremó en el segundo, y pervivió en todos los desarrollos husserlianos de la fenomenología trascendental hasta 1937. En la fecha de 1913, que es el nexo oficial entre ambos alumbramientos, y precisamente en los “Fragmentos para un Prólogo a *Investigaciones lógicas*”, Husserl dio voz inequívoca a esta aspiración

definitoria, que, en su condición de tal, en fidelidad a sí misma, sí admite la paradoja del nacer de nuevo:

Todo lo que la fenomenología es y de lo que ella vive por entero no es otra cosa que la más radical interioridad en la descripción de los datos (*Gegebenheiten*) puramente intuitivos. Y si *Investigaciones lógicas* significan un progreso, éste radica primero y antes que nada en que, habiéndose hablado mucho con anterioridad de descripciones y habiéndose hecho también algunas determinaciones valiosas en cuestiones de detalle, había faltado, empero, «el radicalismo del intuir», tal como yo quisiera llamarlo: una profundización absolutamente desprejuiciada en los fenómenos y por ello libérrima de interpolaciones, y además totalmente sistemática (*Hua XX/1*: 323 [305]).

No pasará desapercibido que el radicalismo del intuir es el *pathos* del filósofo. Sin esta vocación no es pensable la filosofía. Pero, por otro lado, el radicalismo del intuir ha de explorar las fuentes de la evidencia, ha de perseguir y revelar el *lógos* del aparecer, es decir, de la propia intuición. Hay una vocación que trata de comprender la posibilidad misma de la experiencia, los principios de la manifestación de todo lo que se muestra.

Referencias bibliográficas

- Dahlstrom, Daniel (ed.). *Husserl's Logical Investigations*. Dordrecht: Kluwer, 2003.
- Drummond, John. *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism. Noema and Object*. Dordrecht: Kluwer, 1990.
- García-Baró, Miguel. *La verdad y el tiempo*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- García-Baró, Miguel. *Teoría fenomenológica de la verdad*. Madrid: Comillas, 2008.
- Heffernan, George. "A Tale of Two Schisms: Heidegger's Critique of Husserl's Move into Transcendental Idealism". *The European Legacy. Toward New Paradigms*, 21 (2016): 556-575.
- Husserl, Edmund. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. The Hague/Dordrecht/Londres/Nueva York: Martinus Nijhoff/Kluwer Academic Publishers/Springer, 1950 ss.
- Hua III/1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Walter Biemel, 1950 = *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, trad. rev. Antonio Ziri6n Q. Ciudad de M6xico: UNAM-FCE, 2013.
- Hua VI. Die Krisis der europ6ischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel, 1954 = *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- Hua XVIII. Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*, ed. Elmar Holenstein, 1975.

Hua XIX/1-2. Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Erster & Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, ed. Ursula Panzer, 1984 = *Investigaciones lógicas*, trad. Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

Hua XX/1. Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913), ed. Ulrich Melle, 2002 = “Dos fragmentos para el proyecto de un prólogo a la segunda edición de *Investigaciones lógicas* (septiembre de 1913). En: Husserl, Edmund. *Textos breves (1887-1936)*, editado por Antonio Ziri3n Q. y Agust3n Serrano de Haro. Salamanca: Sígueme, 2019.

Husserl, Edmund. *Experiencia y juicio*, trad. Jas Reuter. Ciudad de M3xico: Instituto de Investigaciones Filos3ficas, 1980.

Lavigne, Jean-Fran3ois. *Husserl et la naissance de la ph3nom3nologie (1900-1913)*. Paris: PUF, 2005.

Popper, Karl. *Unended Quest. An intellectual autobiography*. Evanston: The Library of Living Philosophers, 1974 = *Búsqueda sin t3rmino*, trad. Carmen Garc3a Trevijano. Madrid: Tecnos, 2007.

Zahavi, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

Zahavi, Dan. “Husserl and the ‘absolute’”. En: *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, editado por Carlo Ierna, Hanne Jacobs y Filip Mattens, 71-92. Dordrecht: Springer, 2010.

Walton, Roberto. *Intencionalidad y horizonte*. Bogotá: Aula de Humanidades, 2015.