

## La esencia original de las *Investigaciones lógicas* de Husserl

MIGUEL GARCÍA-BARÓ

Este ensayo contiene dos partes bien diferenciadas: en la primera, recojo en treinta y cuatro tesis todo lo esencial del contenido de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, naturalmente según la primera edición de este libro genial (de la conciencia de cuyos errores interesantísimos ha nacido la fenomenología trascendental). Inmediatamente se podrá ver la importancia que tiene modificar a esta luz el modo en el que suele entenderse el arranque del trabajo filosófico de Husserl. No quiero mencionar las múltiples introducciones a la fenomenología, las muchas tesis, los muchos libros famosos y menos famosos, en los que se presenta una versión completamente equivocada de lo que realmente eran las *Investigaciones lógicas*, porque se las lee como si hubieran sostenido básicamente ya lo mismo que los trabajos de Husserl posteriores a 1905.

Estoy cierto de que el conocimiento detallado de la verdad sobre estos asuntos provocará algunas nuevas vías en la investigación viva de la filosofía del presente.

En la segunda parte, fundamento de manera discursiva, por así decir más lenta y suave, más didáctica, lo que hace la estructura que soporta toda la teoría antes presentada *more geometrico* (tan en conformidad con el espíritu de Husserl en 1900).

Dado el peculiar carácter de este trabajo, he deseado concentrarme en la argumentación tan rigurosamente que prescindo de notas críticas. El lector del texto que así explícito puede, sin duda, encontrar de inmediato, por otra parte, los párrafos de la pluma de Husserl que traigo a colación a cada paso.

## I.

- 1) La ontología prima sobre la fenomenología.
- 2) No sólo esta primacía corresponde a la ontología formal globalmente tomada, sino también y sobre todo a la mereología general y a la teoría general de la relación entre lo ideal y lo real.
- 3) El análisis fenomenológico es posible en virtud del análisis pasivo (ya descrito en *Filosofía de la aritmética*), por cuya acción el campo central de la conciencia atenta nunca es una unidad simple ni una unidad sin distinciones internas.
- 4) La fenomenología pura no es sino la ontología material (de estructura formal mereológica) que estudia aquella parte concreta de un ser humano que es su yo fenomenológico.
- 5) El ser humano es a su vez una parte concreta del mundo real, cuya causa es Dios.
- 6) La noción ontológica clave para el análisis de cualquier sector material del mundo es la de *cosa* o sustancia, que se obtiene también mereológicamente, sobre la base de un principio material de orden transectorial: el principio de causalidad.
- 7) El yo fenomenológico, como *concretum* que es, posee su peculiar *Einheitsmoment* (*factor de unidad*): no el tiempo fenomenológico (en virtud de lo que se observa sobre la ontología del tiempo en general al producir el concepto de *cosa*) sino la conciencia interna del tiempo.
- 8) En general, los *Einheitsmomente* están siempre fundados sobre los *Stücke* (*trozos o fragmentos*) que ellos unifican o configuran. Luego la ontología y la fenomenología de las *Investigaciones lógicas* se hallan en máxima proximidad respecto del empirismo clásico y su atomismo fundamental.
- 9) De hecho, los *Einheitsmomente* psíquicos o fenomenológicos puros son productos de la creatividad de la *asociación*.
- 10) Los *Einheitsmomente* de orden más elemental que aquel que unifica todo el yo fenomenológico comprenden muy señaladamente las *kategoriale Formungen* (*formas categoriales*), por una parte, y, en un orden ontológico inferior o más fundante, las *Auffassungsformen* (*formas de aprehensión*).
- 11) En cuanto a los *primäre Inhalte* (*contenidos primarios*), su uni-

- ficación se debe a que todos ellos son ya *Momente*, *factores*, excluido el concreto relativo "físico" que es el tiempo.
- 12) La fenomenología pura de las *Investigaciones lógicas* excluye absolutamente, metódicamente, lo objetivo y lo espacial de su campo ontológico, de su región o sector material, tal y como Brentano había exigido.
  - 13) La posición realista respecto del mundo y de Dios, que Husserl compartía con el resto de la escuela de Brentano, conduce a sostener que los contenidos primarios fenomenológicos son *Abschattungen* (*proyecciones*) de las cualidades reales sensibles no sólo en el modo descriptivo que después explotará *Ideas I*, sino como literales proyecciones providenciales de las cualidades sensibles en la conciencia. De aquí que pertenezcan a géneros estrictamente análogos que aquellos a los que pertenecen (o suponemos que pertenecen) las cualidades sensibles. Aunque Husserl combata la confusión entre *Wahrnehmung* (*percepción*) y *Bildbewusstsein* (*conciencia de imagen*), su doctrina de la sensibilidad es fundamentalmente representacionista en la misma forma en que lo era la de John Locke.
  - 14) Pero la diferencia entre la escuela de Brentano y Husserl era que éste admitía absolutamente la existencia de lo ideal, en la forma en que Bolzano y, sobre todo, Lotze lo formulaban.
  - 15) De hecho, las *Investigaciones lógicas*, además de sentar las bases analíticas de la lógica pura como parte primera de la filosofía primera, están dedicadas al a su vez primero de los problemas de la psicognosia o fenomenología pura: el análisis psíquico de la vivencia de la verdad.
  - 16) La verdad es primordialmente un objeto ideal.
  - 17) Los objetos ideales son especies intemporales.
  - 18) Las verdades están entre aquellos objetos ideales que son precisamente *sentidos* (*Bedeutungen*).
  - 19) Como todo objeto ideal es una especie, también los sentidos son siempre especies y, por lo mismo, las verdades.
  - 20) Las verdades, que recogen el sentido inteligible de las situaciones (*Sachverhalte*), tienen sus individuos posibles tan sólo en esta parte relativamente concreta del mundo y del ser humano que es el yo fenomenológico; y dentro del yo fenomenológico, en aquellas vivencias que se llaman *Evidenz* y *Einsicht* (según

- nos refiramos, respectivamente, al caso general y, en particular, a la percepción de las situaciones fácticas — *Tatsachen* — o al caso de la percepción — sintética — de una verdad como tal).
- 21) Husserl analiza las *Dingwahrnehmungen* (percepciones de cosas) como datos relativamente mucho más simples, pero de la misma estructura básica en definitiva, que las *Einsichten*. En el mismo esquema deben caber también las *reine innere Wahrnehmungen* (percepciones internas puras), aunque con una variación decisiva: las cosas, incluido el ser humano, son unidades objetivas cuasiideales, cuyos individuos posibles en el orden del conocimiento se dan en plenitud en las percepciones no evidentes; en cambio, una vivencia se identifica individualmente en grandísima parte con la percepción que se refiere a ella.
  - 22) Esto significa que la teoría de la intencionalidad primaria de las *Investigaciones lógicas* es fundamentalmente una especificación peculiar de la teoría ontológica de la realización de una especie en sus infinitos individuos posibles. Sólo escapa a este hilo conductor del análisis la teoría de la percepción interna, sobre todo en lo que concierne a la percepción interna pre-reflexiva, que no es sino la conciencia interna del tiempo.
  - 23) En los casos de *Einsicht* (uno de los cuales, si la tomamos en sentido amplio y vamos a lo fundante, es la *Ideation*), los individuos de los objetos ideales percibidos con plenitud intuitiva están fundamentalmente constituidos por las *kategoriale Formungen*, de las que, naturalmente, tenemos por principio siempre la capacidad de percibir las interna y adecuadamente.
  - 24) En los restantes casos de *Evidenz*, las *sinnliche Formungen* (formas sensibles), ya sean *Auffassungsformen* o parciales *Zeitbewusstseine* (conciencias de tiempo), cargan con la responsabilidad principal de la intencionalidad expuesta en esta forma ontológica representacionista que vuelve a la vivencia caso individual del sentido de las cosas.
  - 25) Tanto en la *Evidenz* en general como en la *Einsicht* en particular, Husserl llama *intentionales Wesen* (esencia intencional) al concreto relativo que está formado, en su nivel ontológico ínfimo, por la coindividuación de un grupo de contenidos primarios, unido por una fase brevísima de la conciencia del tiempo y que aún refuerzan su unidad mediante el *Einheitsmoment* que es la

- Auffassung* o *intentionale Materie*. La cual, a su vez, es un *Moment* que se une por su naturaleza misma a alguna *niederste Differenz* (diferencia ínfima) de *intentionale Qualität* (o bien objetivadora o bien tomadora de posición; y caben muchas posibilidades entre las cualidades objetivadoras, aunque las básicas son la posición y la no posición). Toda esta vivencia es, a su vez, el *Stoff* (materia) de una *kategoriale Formung* cuando lo que se vive es alguna *kategoriale Meinung* (mención categorial).
- 26) Como es natural, los dos párrafos sistemáticamente más importantes acerca del realismo sobre el mundo externo en las *Investigaciones lógicas* quedaron suprimidos por entero en la segunda edición. Se trata del primitivo par. 12 de la Investigación Tercera y del par. 7 de la Investigación Quinta.
  - 27) La primera cuestión por la que había de resquebrajarse el edificio esencialmente inestable de las *Investigaciones lógicas* (de aquí que su autor no quisiera admitir la publicación en el estadio en que se hizo) es, desde luego, la explicación imposible que recibe la intuición categorial y, en especial, la percepción categorial. Sería ésta siempre una abstracción sobre la base de una serie de casos de percepción interna que captaran todos la igualdad suma de las esencias intencionales complejísimas de ciertos actos del *Verstand* (entendimiento), o sea, de actos con *kategoriale Formung*. Jamás habría la captación directa de un objeto ideal. Pero es evidente que la *Ideation* o *idealisierende Abstraktion* está fundada sobre actos que han de ser ya de suyo menciones categoriales e incluso quizá necesariamente intuiciones categoriales.
  - 28) La segunda cuestión que lleva al fracaso de las *Investigaciones lógicas* es la generalización de la primera para todos los casos de la *Evidenz*. En realidad, tampoco admite el método fenomenológico practicado en las *Investigaciones* la mención simple de un objeto sensible. Habría que saber que nos hemos referido a un objeto sensible idéntico comparando un cierto número de vivencias que hallamos que tienen todas esencias intencionales prácticamente indiscernibles, y realizando luego la correspondiente abstracción ideadora.
  - 29) Estos dos problemas radicales conducen ambos al paso decisivo desde el representacionismo casi no confesado de *Inves-*

tigaciones al fenomenismo con universales que es la posición esencial de la fenomenología trascendental, o sea, a la admisión del *nóema* y a la variación radical de la interpretación de cuál sea el residuo fenomenológico tras la reducción. Ahí se realiza la ruptura básica con la escuela de Brentano.

- 30) El tercer problema esencial de las *Investigaciones* no es ya una imposibilidad ontológica, como en los casos de los dos primeros, sino el reconocimiento de un error fenomenológico fundamental: la imposibilidad de conceptualizar como *Einheitsmoment* la conciencia interna del tiempo. En definitiva, esto es tanto como separar por principio la *intentionale Meinung* (mención intencional) de cualquier interpretación mereológica y, por lo mismo, es elevar, al modo de la filosofía idealista kantiana y postkantiana, lo fenomenológico y, en general, lo trascendental, a un nivel superior, en la construcción de la filosofía primera, que el que posee toda ontología.
- 31) Ya eso es romper con la idea misma de que exista de veras una ontología formal, aunque Husserl se haya resistido hasta el final a renunciar a la terminología que le fue tan cara durante tanto tiempo.
- 32) El fenomenismo no nominalista en que consiste la fenomenología madura de Husserl se expresa programáticamente muy bien en el artículo de *Logos, La filosofía, ciencia rigurosa*: posición básica de la fenomenología pura y no naturalización ni de la conciencia ni de lo ideal.
- 33) El realismo ingenuo de las *Investigaciones* debe, pues, ser sustituido por alguna otra *Weltanschauung*, pero Husserl ha aprendido a desconfiar máximamente de cualquiera de ellas. Los resultados del fracaso ejemplar de las *Investigaciones* permiten replantear más problemas esenciales que en ellas no se atacaban de manera adecuada. Los dos principales me parecen ser la intersubjetividad y la corporalidad o, en general, la espacialidad. La fenomenología de las *Investigaciones* era un solipsismo de principio (aunque sin ojos puros y sin cuerpo subjetivo propiamente dicho), que luego se mitigaba con la noción de lo ideal y con el recurso vago al principio de causalidad, capaz de demostrar la existencia de Dios y garantizar *à la Locke*, providencialmente, que los contenidos primarios reflejan de alguna

manera las cualidades sensibles y las formaciones categoriales corresponden a las estructuras de los objetos reales de orden superior. Reemplazado el realismo como *Weltanschauung*, se impone una filosofía de trabajo que posponga indefinidamente toda otra concepción general de la totalidad de las cosas; pero es indudable que se tenderá a una versión sofisticada de la monadología.

- 34) Esta versión tendrá su piedra de toque no tanto en la analítica del *Dasein* o en la noción Merleau-pontyana de mundo cuanto en la presencia indudable y difícil de los *événements*, en el uso de este término que se empezó a abrir paso en los círculos parisinos de Jean Wahl y Gabriel Marcel y que quizá por primera vez empleó de modo cuasifemenológico Levinas en *De la existencia al existente*. Hoy somos muchos los que exploremos las posibilidades de este concepto o, mejor dicho, de este fenómeno máximamente significativo y múltiple.

## 2.

En la *Filosofía de la aritmética*, Husserl partió, como es sabido, de que lo que por aquel tiempo empezó a llamarse números naturales era genéticamente el fundamento de toda la restante aritmética y, por ello, del concepto mismo de serie (que necesita del número ordinal, constructo ya de nivel superior al del cardinal), a su vez esencial en la teoría del continuo y en la geometría. Solemos olvidar el hecho interesante de que los análisis que dedicó Husserl a lo que su escuela (la de Brentano, obviamente) denominaba el origen psicológico del concepto de número lograron resultados fenomenológicos que no tuvieron que ser negados ya nunca. De hecho, esta investigación fue muy fecunda en lo que se refiere a problemas tan importantes como la atención, las configuraciones (las formas o *Gestalten*, que Husserl prefería llamar *Einheitsmomente*, o sea, factores de unidad), la retención y los comienzos de la descripción adecuada de la conciencia del tiempo, y, por fin, la constitución de símbolos para el pensamiento impropio o vacío o meramente signitivo.

En lo que, en cambio, las descripciones fenomenológicas no resultaron elocuentes, fue en el problema del significado universal o

ideal de los conceptos numéricos. Puedo captar con perfección de qué modo se reúnen objetos cualesquiera en un conjunto, pero esto sólo no me hace entender por qué el número 5, por ejemplo, resultado de la posterior enumeración de los elementos del conjunto en cuestión, significa, con uniforme, innegable, absoluta universalidad, cualquier conjunto de la misma cardinalidad, de la misma forma no sensible (o categorial o, como Husserl prefería llamarla en 1891, *forma psíquica*). Los fenomenólogos discípulos inmediatos de Brentano no poseían aún una teoría de la abstracción que los distanciara clara y definitivamente de John Stuart Mill o George Berkeley.

La variación crucial entre el primer y el segundo Husserl está, precisamente, en haber descubierto con convicción irrenunciable que, en efecto, los significados universales tienen naturaleza estrictamente *ideal*. Por otra parte, son sólo un caso entre los muchos para los que debemos admitir o bien la donación *intuitiva* o bien la significación *vacía* de entidades *ideales*. Una entidad ideal es una *especie intemporal*, o sea, una posibilidad *vigente* de *infinitos casos individuales* que caigan bajo ella. No es preciso que exista en la realidad ni uno solo de esos casos; lo cual refuerza aún mucho más la separación, la idealidad misma de esta especie o posibilidad vigente, válida. Entre lo real y lo ideal se abre un hiato que no se podrá cerrar jamás. Lo real está inmerso en el tiempo, o sea, en el cambio (o el poder cambiar, que viene realmente a ser lo mismo), y es de índole individual y casi siempre sensible. Lo ideal, como simplemente es una posibilidad, no puede cambiar en absoluto (no se crea ni se destruye ni varía) y, por ello mismo, permanece inmune al tiempo, fuera por completo de su ámbito y sus alcances; y no es objeto más que de la inteligencia (Husserl la llama *Verstand*, entendimiento, en las *Investigaciones lógicas*). Pero no es que no haya relación alguna entre los dos lados de este abismo ontológico primordial (intemporal, más aún que eterno). Claro que hay relación, o, de lo contrario, no podría yo haber escrito nada de lo que acabo de decir. Hay relación estrecha entre la sensibilidad y el entendimiento, entre el individuo y la especie, entre lo temporal y lo intemporal: la misma relación que entre la posibilidad y la realización de ella, o que la que hay entre el caso particular y la propiedad de la clase que en él se encarna.

Ahora bien, entre las entidades de naturaleza ideal no es el número la más llamativa, la fundamental, a pesar de la apariencia en contrario

que había ya perseguido, analizado y, en gran medida, resuelto la primera investigación fenomenológica de Husserl. Aún ocupa un puesto más destacado la verdad, *cualquier verdad*, o sea, cualquier proposición verdadera. El problema filosófico esencial es, pues, *la fenomenología de la verdad*. ¿Cómo podría pensarse otro aún más radical? La ciencia y la filosofía y la vida viven de verdad, de verdades; pero la verdad siempre es, en alguna forma, de naturaleza ideal, para mí y para cualquiera, aquí y en todo lugar, ahora y en todo momento. No es perdonable que la filosofía deje de investigar o posponga ni un momento la cuestión de la verdad misma; y el método científico con el que se la debe afrontar quedaba dicho, para un brentaniano, que es la psicognosia. No podía Husserl evitar, pues, que su problema se generalizara y se extendiera de un solo golpe hasta los límites posibles: las *Investigaciones lógicas* son una serie de ensayos conducentes a la formulación integral de una definitiva fenomenología de la verdad.

Pues bien, comencemos por escoger un nombre para denominar a la vivencia de la verdad, literalmente a aquel fenómeno subjetivo, de conciencia, de mi vida, que es referencia plena a alguna verdad a sabiendas de que es, efectivamente, una verdad. Como Brentano, desde luego, Husserl eligió para este vivir pletórico la verdad como tal el término *evidencia*. En general, utilizó el latinismo *Evidenz*; cuando quería expresar cómo hay vivencias que no sólo captan verdades sobre hechos, sino que captan la idealidad de una verdad cualquiera (ya sea una verdad sobre hechos o una verdad sobre idealidades), prefería escribir *Einsicht*, o sea, penetración intuitiva (“intelección”, traducía Morente, de una manera que tiende a ocultar la semejanza radical que Husserl notaba entre esta vivencia y cualquier otra intuición, comprendida, desde luego, la intuición sensible).

Lo primero que es imprescindible saber acerca de las evidencias en general es que no las distinguimos de las restantes menciones intencionales a presuntas verdades por algún rasgo que les sea inessential. No hay ningún acontecimiento concomitante y quizá fortuito que nos marque cuáles son las evidencias logradas y cuáles son las evidencias fallidas. No existe, por ejemplo, un peculiar sentimiento de evidencia que se presente para resolver este célebre problema del criterio de la certeza (como se lo ha denominado tradicionalmente). Un sentimiento no tiene nada que hacer en este terreno de lo que bien se puede llamar las raíces de lo lógico, lo archilógico, si se permite

una expresión que está próxima a las usadas por Husserl con el correr de los años en el mismo contexto (en la época tardía de *Experiencia y juicio y Lógica formal y lógica transcendental*). Justamente al contrario, entre una evidencia y una mención no evidente — incluso si las dos poseen, dicho en términos amplios, el mismo objeto intencional, o sea, incluso si esos dos actos subjetivos se refieren a la misma *situación* (*Sachverhalt*) — ha de haber una diferencia que sea al mismo tiempo esencial, intrínseca y fenomenológicamente captable.

Tales condiciones sólo se pueden satisfacer si resulta verdadero que las *partes* del *contenido* real, inmanente, viviente, del acto de evidencia no son evidente o intuitivamente las mismas que las partes del contenido real de un acto de no-evidencia. Habrá algo, por ejemplo, en ambos actos, si se refieren a la misma situación, que sea igual (nunca idéntico, porque cada acto es una entidad real, y todas las partes de las entidades reales son a su vez reales y no pueden emigrar de un individuo a otro). Si los dos actos mientan lo mismo, entonces, supone la fenomenología (mejor dicho, *ve con evidencia* la fenomenología), es que, al intuir adecuadamente (en la antes llamada percepción interna) lo que realmente es cada uno de esos dos actos, tropezamos con una parte que es en ambos igual: absolutamente igual (o no sería absolutamente la misma la situación intencionalmente mentada dos veces). La igualdad descriptiva de dos entidades reales es un dato último, que no se deja explicar por otro más claro, pero que puede entenderse como la pertenencia de las dos a la misma especie (una y la misma: ahora sí, *idéntica*).

La terminología de Husserl en las *Investigaciones* es enrevesada, difícil, y no se mantuvo en los años siguientes. Conviene, pues, señalarla y retenerla. En el caso presente, a esas partes iguales, gracias a las cuales los dos actos *mientan* lo mismo, Husserl la llamaba *materia intencional* (*intentionale Materie*) del acto o, también, *sentido de la aprehensión* peculiar que él es. Hay que no confundir esta materia con la *hyle* sensible, con la materia fenomenológica de la que tanto se ha hablado en y desde *Ideas*; y es clave no creer que la palabra “sentido” signifique aquí ningún ente ideal.

Acabamos de descubrir, de paso, que no es pensable, en principio, la fenomenología sin alguna *mereología*, es decir, sin alguna teoría sobre las formas esenciales diversas en las que se puede ser *parte* de una totalidad. La razón está en que no hay análisis, ni descriptivo ni

de ninguna otra clase, allí donde no hay partes y todos. Y si la fenomenología pretende ser radical, no le es lícito dejar a sus espaldas, sin investigación detallada, la peculiar lógica del ser–parte y su correlato, el ser–todo.

Pero continuemos la exploración de hecho, fenomenológico–mereológica, de los dos actos de nuestro ejemplo. No sólo se refieren a lo mismo sino que lo hacen, en cierto modo, de la misma manera, porque los dos creen en la existencia de la situación que mientan: los dos son juicios, como se ha dicho desde hace mucho tiempo. Los dos son actos que, además de compartir el carácter general de ser teóricos o, mejor dicho, *objetivadores* (en vez de volitivos o estimativos), comparten asimismo el rasgo específico de objetivar en forma *ponente*, creyente (los fenomenólogos dirán también: en forma *tética* o *dóxica*). Al conjunto de estos rasgos (el genérico de la “objetivación” y el específico de la “creencia” o “posición” o “tesis”) llamaba Husserl *cualidad intencional* del acto. No podemos alabar la transparencia de tal nombre. Se escogió para poder ponerlo en relación estrecha con el de “materia” que acabamos de revisar, porque la materia más la cualidad da la *esencia intencional* del acto, o sea, aquello sin lo cual no hay en modo alguno acto consciente, parte *intencional* de una vida subjetiva, de un *yo reducido a lo fenomenológico* (o *yo fenomenológico*, como escribía Husserl, de una forma aún menos afortunada). De nuevo es muy importante subrayar que se debe evitar caer en un equívoco que echaría a perder toda esta doctrina (y en el que han tropezado muchas lecturas someras de estos difíciles textos descriptivos): la esencia intencional (*intentionales Wesen*) no es en absoluto una entidad ideal. Sólo es la suma de dos partes que se necesitan mutuamente, que son relativamente *no-independientes* (otro término: que son *factores* o *partes abstractas*, *Momento*).

Y así, otra vez de pasada, aseguramos la división más importante de la mereología general o formal: las partes de una totalidad son o bien *factores* o bien *pedazos* de ella, según se puedan *pensar* como desgajables, despedazables, de ella o no (y cabe en seguida generalizar los significados del factor y el pedazo o trozo, considerando, por ejemplo, que algo que es factor de una realidad, puede tener dentro de sí pedazos, ecc., ecc.). Advirtamos algo más, que es absolutamente decisivo: dos factores se unen entre sí necesariamente, mientras que dos pedazos requieren ser unidos por algún factor que haga directa-

mente ese papel. Cuando reflexionamos, pues, sobre el modo de la unión de dos factores, comprendemos con *Einsicht* que no reclaman ser aunados por nada más, dado que se reclaman necesariamente el uno al otro. Diremos entonces que se reclaman mutuamente ya por sus meras *esencias*, y que su vínculo es, precisamente, no externo sino intrínseco y esencial. Extrínseco y no esencial es, respecto de los pedazos, el hecho de su reunión en un mismo todo, y por eso esta vinculación sí precisa de un factor vinculante, de un *factor de unidad*, como decía Husserl.

En este momento, la palabra *esencia* ha adquirido una especial relevancia. Observamos que va siempre de la mano del término *necesidad* y, también, del término *generalidad* o *universalidad*. Algo es esencial cuando no puede no darse y, por lo mismo, cuando necesaria y universalmente ocurre. Pero hay más. Y es que la penetración intelectual de una necesidad se revela así consistiendo en captar, primero, de qué *especie* (ideal, estricta) son ciertos individuos, para captar después con qué otras especies está la primera necesariamente vinculada, en el sentido preciso de que no cabe un individuo de la primera que no sea *de suyo* un *factor* que ha de existir aunado con otro factor, a saber: con un individuo de la segunda especie. Husserl da varias expresiones sumamente interesantes a esta situación que se ha revelado capital para el desarrollo posterior de toda la filosofía del siglo XX. Por un lado, dice que es el género de las especies concernidas el que de alguna manera dicta el recíproco necesitarse de sus individuos. Con esto subraya que cabe considerar por separado a cada una de las especies, pero sin anular el dato básico que ha encontrado la descripción. Por otro lado, escribe también Husserl que la atadura que liga, por su género, a ciertas especies, se manifiesta en que los individuos de una de ellas no pueden realmente individualizarse más que en *fusión* con semi-individuos de otra u otras.

Estas fórmulas destacan que, en cierto modo, antes es lo general que lo necesario. Una situación es necesaria bajo el imperio de los géneros de los factores que en ella intervienen. Los géneros son los que son y son como son, tanto si hay o no individuos suyos, factores reales, que hayan de aparecer necesariamente reunidos.

En otra dirección, este núcleo de ontología con fundamentos me-reológicos, además de evocar el clásico *realismo* de los universales y el aún más clásico platonismo, pone de relieve que el análisis fe-

nomenológico utiliza, además de la pura descripción de los hechos adecuadamente intuitivos, también una segunda arma, sin la cual no es posible captar ninguna *necesidad real* y, menos, ninguna vinculación *general*. Me refiero a las variaciones de los hechos en la *imaginación*, que en seguida fue bautizada en la técnica fenomenológica como *variación eidética* (o sea, susceptible de preparar el terreno para la intuición del *eidós*, que no es otra cosa que la especie o el género de un factor real y temporal).

Por fin, nuestros descubrimientos nos han llevado al reconocimiento de un hecho que de suyo suscita el asombro filosófico genuino: de no haber en el mundo *factores*, *Momento*, no habría *inteligibilidad* alguna en él, porque nada sería necesario, o sea, nada pertenecería a ningún género ni a ninguna especie. Todo a cada momento podría ser indefinidamente distinto. Nada poseería índole propia alguna, ninguna consistencia concebible... Releamos estas últimas líneas. Nos damos inmediatamente cuenta de que ya hemos presentado la imagen del mundo en caos de un modo enormemente inteligible, compacto, lleno de esencialidad. Un caos auténticamente caótico sería tan sólo el que no cumpliera ni con la mínima necesidad de permanecer siendo siempre un caos. ¡También el desorden absoluto tiene su esencia! Lo que quiere decir que la supresión de las especies y los géneros, el nominalismo coherente, desemboca en el escepticismo acabadamente absurdo, o sea, escéptico de veras (también el escepticismo tiene su esencia...).

Lo realmente inteligible en lo real son los factores, no los pedazos. Cuanto más concreta o independiente es una cosa, tanto menos comprensible, justamente porque está más y más desvinculada.

Y así la palabra *esencia* queda para nosotros ahora significando o bien *los factores reales e individuales* de un individuo concreto, aunados, fusionados entre ellos por su necesidad intrínseca; o bien (ya en sentido derivativo) las especies de esos factores y, por fin, los géneros de estas especies. Cuando Husserl ha definido lo que es la "esencia intencional", claramente se ha referido a la comprensión más propia, no a la derivativa, del término: a aquella con la que nos referimos a la fusión de ciertos factores en el individuo real, gracias a los cuales este individuo decimos que pertenece a cierta clase o especie, y gracias a los cuales entendemos algo de él.

A esta altura, hemos alcanzado suficiente perspectiva como para comprender que la fenomenología de Husserl se haya definido a sí misma regularmente como descripción de la vida intencional en la experiencia originaria, pero descripción que procura descubrir por todas partes la esencia, las esencias, de esta vida como lugar de la *verdad* de todas las cosas, como *verdad* de todo, como campo de *fenomenicidad* que se encuentra situado en el centro mismo de cualquier otro saber, y en donde, por tanto, hunden sus raíces todas las realidades, todas las idealidades, el tiempo y la eternidad y el no-tiempo, en tanto en cuanto entran a formar parte del *sentido* al que se abre o que intuye y “constituye” la vida, *mi vida*. Nada, pues, más natural que el desarrollo terminológico que condujo pronto a entender esta vida mía subjetiva como *vida transcendental*, y que permitió llamar a la suma de esta vida y de todos sus “logros” intencionales (*Leistungen*) *mónada*. *Vida y mundo, vida y mundos*, en su esencial correlación, es la *mónada* o, mejor dicho, el *todo universal de las mónadas* en su peculiar forma de asociación (no ya sólo intersubjetiva sino intermonádica).

La conciencia pura o reducida, de la que hablan las *Ideas* de Husserl como de una región ontológica más (aunque como dentro y por detrás de las restantes regiones ontológicas, puesto que las “logra” o “constituye”, es decir, “se abre” intencionalmente a ellas y ellas son su “sentido”), no es la esencia de las esencias sino, en todo caso, la vida de la vida y, mejor, la vida del mundo; y mucho mejor todavía, el lugar de la *verdad* del mundo. Es la *aletheia* misma del ser. No tanto ser cuanto verdad; y no sentido sino vida.

Pero estas consecuencias extraordinarias de nuestra *Einsicht* en el núcleo de lo fenomenológico han sido formalmente un paréntesis en nuestra descripción de la *evidencia* como vivencia de la verdad (el tema capital que se propusieron las *Investigaciones lógicas*). Habíamos sólo considerado lo que de igual tienen una evidencia y no-evidencia que, dotadas las dos de *igual esencia intencional*, se refieren a la misma *situación* en la misma forma. Y, sin embargo, ¡tan diferentemente como para que en un caso tengamos la auténtica vivencia de la verdad y no sea así en el otro! Fuera de la esencia intencional se halla lo que justamente caracteriza por antonomasia al conocimiento...

El modo más directo de sorprender la naturaleza peculiar del conocimiento es, en realidad, intuir lo que sucede en el *dinamismo* de la vida cognoscitiva, no deteniéndose a mirar tan sólo un elemento está-

tico de ella, aunque seleccionemos *una* evidencia. Husserl reconoce también, desde luego, este hecho, y a tal punto que llega a decir que el acto de conocimiento necesariamente es sintético, o sea, consiste en la *unificación* de dos actos y, como si dijéramos, en el peculiar complementarse del uno gracias al otro. En la base misma del conocimiento se encuentra una *síntesis de identificación*. Es ésta su primera condición necesaria, a todas luces todavía insuficiente. En realidad, toda la vida “*objetivadora*”, que pensaba Husserl (a diferencia de Scheler y de Heidegger) que presta su suelo a las restantes *cualidades* de la vida (los otros géneros de *cualidades intencionales* suyas), toda la vida objetivadora, repito, es una continua síntesis de identificación, que transcurre, también continuamente, *cumpléndose y decepcionándose*.

No se trata de enigma alguno, sino de un espléndido intento de describir lo más cotidiano de lo más cotidiano: que habitamos entre cosas que jamás nos están proporcionando una sorpresa absoluta, pero siempre nos satisfacen o nos defraudan con una relativa sorpresa. Todo presente de la vida objetivadora estaba ya previsto a grandes rasgos (o hasta en su detalle y su minucia), y llega a nosotros tal y como lo preveíamos; pero sólo más o menos. Siempre, a la vez, nos sorprende, nos sobrecoge, sobrepasa la expectativa o en gran medida nos desengaña (y esto ya simplemente, no se olvide, en el elemental nivel de la objetivación, o sea, del representar, del tener cosas en torno). Para la sorpresa absoluta estamos absolutamente no preparados: no cabe, no es vivible (de aquí, por ejemplo, la irrepresentabilidad de la muerte y su más allá, que sólo, a lo sumo, se alivia falazmente en el vano esfuerzo por recordar el instante en que rompió a nacer la vida intencional — la vida propiamente dicha, la existencia subjetiva mía). Pero tampoco somos aptos para la infinita o absoluta monotonía: aunque todo permanezca tan igual a sí mismo como para Gaspar Hauser en la cueva sin luz donde estaba preso desde que nació, no hay modo de confundir el sabor del presente con el del pasado. A cada instante estalla una novedad moderada, una sorpresa contenida.

En las síntesis de *identificación*, se sintetizan *pasivamente*, por su misma naturaleza, dos cualidades intencionales iguales; de modo que estos acontecimientos subjetivos “rinden” la evidente *identidad* — parcial, en la mayoría de los casos — de las cosas y las situaciones entre las que nos hallamos. Pero de conocimiento propiamente dicho



sólo hablamos cuando nos enriquecemos, no cuando nos limitamos a repetirnos las cosas (o cuando, mejor dicho, todo lo que ocurre es que ante nosotros se presenta *lo mismo*). Conocemos algo mejor que antes cuando *eso mismo* ofrece determinaciones y lados que son nuevos y se añaden, pues, a lo ya sabido (quizá corrigiéndolo en parte).

Las *Investigaciones lógicas* no lograron dilucidar suficientemente este problema central de la teoría de la verdad, aunque hicieron avanzar en notabilísimo grado las descripciones y los conceptos en que se las registra. Utilizaron fundamentalmente la noción de *plenitud intuitiva* y, en correspondencia, la de *cumplimiento, plenificación, repleción*. En el caso más sencillo del conocimiento, diremos que lo que antes sólo conocíamos o de oídas o de leídas, o, a lo sumo, de lejos y por poco tiempo, *eso mismo* se nos llena ahora de claridad, de frescura, de rasgos salientes, de realidad. Lo mentábamos en vacío y ahora lo podemos ya mentar con plenitud, de lleno y lleno ello mismo de riqueza ante nuestra vista, o sea, de riqueza *intuitiva*. Los *signos* de antes remitían a esta *intuición*. En ella ya no poseemos únicamente un emisario de la cosa que la signifique para nosotros del todo vaciamente (un mero nombre) o a través de alguna imagen: ahora es la cosa misma la que está presente (es decir: así lo creemos, así lo vivimos, aunque podamos ser víctimas, en algunas ocasiones, del poder ilusorio del sueño o de la alucinación).

Como la intuición más plena (Husserl vuelve a llamarla *percepción*) es de lo mismo que la pobre o imaginativa y que la mención que sólo tenía signos del estilo de los lingüísticos (pero ni la imagen ni la cosa misma), el enriquecimiento, repitámoslo, ha sucedido fuera de la esencia intencional, en el dominio de los llamados *contenidos primarios*, que antiguamente se denominaban sensaciones. Pero hasta en los análisis más detenidos de *Ideas* no pudo Husserl justificar del todo por qué sucede tantas veces que el aumento de vivacidad, de número, de claridad en los datos sensoriales o contenidos primarios comporte un enriquecimiento de la misma materia intencional. Tiene siempre que permanecer inalterado un núcleo de ella, o ya no estaríamos determinando más y mejor la *misma* cosa, sino que la habríamos cambiado por otra, y el proceso vital que llevamos a cabo no se podría calificar de conocimiento ampliándose. Pero la zona más alejada del núcleo de la "materia intencional" sí es evidente que resulta transformada con frecuencia a medida que los contenidos primarios vienen como a ir

llenando los huecos vacíos o semivacíos de esa red, de ese panal sin cera ni miel, que es la "materia", el "sentido de la aprehensión". Para mayor desconcierto terminológico, los contenidos primarios de las *Investigaciones* pasaron luego a llamarse *hyle* de la conciencia, materia fenomenológica.

Y aún se presenta un problema más grave en seguida. Y es que la mayor parte de las intuiciones, de las percepciones, no lo son en realidad de meras cosas sino de situaciones enteras, y de conjuntos o relaciones de muy variado tipo. Pero ninguna de estas estructuras —ninguno de estos *objetos de orden superior*, como gustaba sobre todo de llamarlos, con buen criterio, Alexius Meinong, otro miembro de la escuela de Brentano— son susceptibles de presentarse en la vida intencional en la forma de *contenidos primarios*. Es evidente que así es: la misma plétora de sensaciones puede ser empleada por mi vida intencional para conocer situaciones diversas, o sea, puede ser interpretada bajo una pluralidad de sentidos, y en tal forma que muchos de tales sentidos *se cumplan* intuitiva, incluso perceptivamente, en este mismo momento. Otra forma de decir lo mismo, pero que puede resultar aún más clara en su capacidad para problematizar la noción de "plenitud intuitiva" es ésta: lo que hace de una situación una situación, lo que hace de un conjunto un conjunto, no es ningún factor sensible, no es nada que se pueda ver o tocar u oír. Lo determinante, lo formal, en la estructura llamada aquí situación es el *es* predicativo, junto con la forma peculiar en que están puestos, a su alrededor, por así decirlo, algo *como sujeto* y algo *como predicado*. Lo determinante y formal del conjunto es la *conjunción*, la "y" que liga como insensible lazo a sus miembros. No hay sensación del *ser* copulativo y no hay sensación del y conjuntivo.

Por cierto que, a propósito de este segundo, que había sido el tema frontalmente investigado en la *Filosofía de la aritmética*, Husserl había pensado en proponer que se trataba de un puro vínculo psíquico, de un *contenido psíquico*, que sólo se puede construir sobre la base de otros contenidos que sí sean físicos o primarios. El "y" del conjunto sería, según esta doctrina, un contenido de segundo orden y, precisamente, de naturaleza mental. En efecto, ¿qué otra cosa sino el capricho de mi mente reúne en un conjunto cosas espaciales con otras que sólo son temporales y con otras ideales, otras eternas y otras

más que son lógicamente absurdas? Es manifiesto que el vínculo no puede ser ni espacial, ni temporal, ni ideal..., ni absurdo (el espacio, por ejemplo, no ata una realidad espacial a otra esencialmente inespacial). Sólo queda mi propia conciencia, la misma intencionalidad, una forma peculiar de traer juntas y sucesivamente varias entidades a la unión inmaterial que es el conjunto.

Esta argumentación, por la que Husserl hubo de sufrir la acusación de psicologizar y, por lo mismo, relativizar la aritmética y, en definitiva, todo lo intelectual, aún se refleja en el paso decisivo que han de dar las *Investigaciones lógicas* cuando no tienen otro remedio que explicar sobre la descripción fenomenológica cómo es que realmente tenemos *percepciones* de objetos de segundo orden (y de órdenes más elevados, como, por ejemplo, de situaciones cuyo sujeto es un conjunto).

El mérito formidable de Husserl está ya en haber sido capaz de reconocer, en pura fenomenología, que no sólo no se debe rehuir la expresión "percepción de situaciones" sino que es necesario darle plena cabida en la teoría del conocimiento y en la ontología. Así son los hechos evidentes, pese cuanto pese a las doctrinas que circulan en el mundo de los filósofos científicos y de los cultivadores de las ciencias particulares. Hay intuición no sensible del ser. El ser de las cosas no es una parte individual más de ellas, susceptible de intuición sensible. Pero ¿es que entonces las cosas no tienen ser? ¿O es que hay que admitir que las mismas cosas reales puedan tener factores o quizá hasta trozos que no sean también reales, individuales? ¿O es que las realidades individuales no coinciden con las realidades temporales, de modo que nos vemos obligados a separar los conceptos de realidad y tiempo, que habíamos hermanado hasta ahora?

La dificultad era insuperable para el autor de las *Investigaciones lógicas*. A pocas páginas del final de su gran libro (a la altura de la página 700), el edificio se resquebrajaba. Sólo era posible llevar las descripciones lo más lejos que cupiera y atreverse a que el ensayo de cerrar todas las grietas que resultaran de esta audacia no se lograra tan satisfactoriamente que lectores y autor pudieran dar por concluido el hercúleo trabajo que se habían tomado juntos analizando las raíces de la teoría del conocimiento y de la ontología. Así procedió Husserl, y por esto mismo su obra siguió estando en el telar el día mismo de ser publicada.

Había, por otro lado, una dificultad que añadir a las que acabo de

poner de relieve en esta zona capital de la que Husserl, siempre tan vacilante en aquellos tiempos respecto de la historia de la filosofía, denominaba *intuición categorial* (para diferenciarla de la *sensible*, en vago recuerdo de la *Crítica de la razón pura*). Y era que la procedencia brentiana del arsenal principal de ideas que manejaba su fenomenología le obligaba a admitir como algo patente que el máximo de *plenitud intuitiva* se obtiene cuando, sencillamente, las partes del objeto son también partes de la misma vida que se refiere a él intencionalmente. No hay mejor contenido primario o presentante de las propiedades del objeto que aquel que se inserta en la vida misma tal y como es en el objeto de esta vida. Lo cual, como es evidente, no puede ocurrir con las sensaciones y las cualidades sensibles que les son correlativas (la vida no se vuelve cuadrada cuando toca algo cuadrado, ni roja, espesa y fluida cuando ve la sangre). El ideal de la plenitud intuitiva sólo se logra cuando el acto se refiere a la propia vida intencional presente, porque en ese momento se me ofrece como parte de mi acto perceptivo todo lo demás que contiene ahora mi vida intencional. Si estaba abstraído mirando por la ventana la construcción de un edificio en la acera de enfrente, ahora que estoy percibiendo adecuadamente este ver las obras, he edificado una esencia intencional nueva sobre otra ya antes viva y sobre sus sensaciones, y de tal manera que la segunda esencia, el segundo acto, capta y a la vez tiene dentro de su propio contenido primario todo el otro acto. Aquí no hay explicación causal de la evidencia (ni, por supuesto, un irracional sentimiento que la sustituya); aquí no puede introducir su escalpelo crítico ningún maligno genio epistemológico y ni siquiera Dios omnipotente.

Pero no puedo aplicar esta misma doctrina a lo que sucede en las percepciones categoriales: ¡su plenitud intuitiva no sólo no es parte de mi propia vida intencional sino que ni siquiera es sensible! Y jamás puedo renunciar a que existen de veras auténticas percepciones categoriales adecuadamente evidentes, porque hacerlo — ahora Husserl entendía este punto con toda la necesaria agudeza — es sucumbir al escepticismo, debido a que es renunciar a que se capte con evidencia, por ir al ejemplo más duro, qué significa realmente *ser* (este factor incluido en todas las situaciones, ya sean vitales, ya sean extensionales, ya sean ideales o eternas).

El recurso del que Husserl echó mano para salir lo más airoosamente posible de este formidable apuro teórico fue empezar por

reconocer que los actos categoriales en general (sean vacíos o sean intuitivos) rinden lo que intencionalmente rinden gracias a cierta complejidad peculiar de su materia intencional. Un acto de primer orden, simple o sensible, justamente es simple en lo que hace a su materia intencional; un acto de orden superior o categorial es esencialmente complejo en su "sentido de aprehensión" porque lo tiene configurado, conformado; o sea, porque reúne en cierta peculiar configuración — si nos ponemos en los casos relativamente sencillos de las menciones de situaciones o conjuntos — las partes elementales de este su sentido.

Tales partes elementales reciben ahora el nombre, de nuevo, de materia: ¡materia de la materia intencional (aunque el alemán, tan sobreabundante en este tipo de trucos lingüísticos, diga *Stoff der intentionalen Materie*). La configuración es la *forma*. La forma en que se configuran los factores materiales del sentido de la aprehensión no debe, sin embargo, ser aquello que reciba directamente el título de *forma categorial*, porque esto equivaldría a reescribir la *Filosofía de la aritmética*. El *es* o el *y*, el *o* y el *si...*, *entonces*, *ecc.*, no son partes abstractas de la vida de conciencia (porque esta índole tienen, en definitiva, las *Formungen des intentionalen Stoffes*) sino formas *objetivas* entre, por ejemplo, el sujeto y el predicado (que tampoco son, por regla general, partes abstractas ni trozos de la vida de conciencia). Del mismo modo que gracias al acto entero comparece ante él, en su calidad de acto objetivador, el objeto entero, así hay que decir que, gracias a la partecita abstracta del acto que es su *kategoriale Formung*, comparece ante éste la forma categorial por la que su objeto entero no es un objeto sensible o de primer orden sino un objeto de orden superior.

Y con esto llegamos por fin a los más hondos asuntos que abordaron las *Investigaciones lógicas* y, por lo mismo, al desafío doctrinal más importante que el aún joven Husserl lanzó para sí mismo y para los filósofos que se iniciaron después por su medio en la fenomenología.

El primero de tales asuntos es cómo debemos entender, en toda su generalidad, la relación de intencionalidad. Ahora hemos escapado, sin casi advertirlo, del marco brentiano del principio de este problema, porque hemos reconocido, a propósito de las evidencias categoriales, que su teoría del *cumplimiento intuitivo* no puede correr en paralelo real con la teoría de la evidencia aportada para las únicas percepciones simples o sensibles que son de verdad evidentes, adecuadas (las que la

vida tiene sobre ella misma). En este segundo caso, la intencionalidad es en último análisis una relación de todo a parte (de sí mismo). En el primero, este esquema mereológico se quiebra absolutamente, dado que un objeto categorial jamás puede, de suyo, por su índole misma esencial, confundirse con un hecho inmanente, con un sector de la misma vida fenomenológica. No hay teoría de todos y partes que resuelva este enigma fenomenológico.

El auxilio al que recurrió Husserl es una versión apenas reflexionada de la relación entre *especie* e *individuo*, como se podía esperar, una vez que introdujimos en su momento estas nociones al reparar en la indudable existencia de lo ideal (y es que todo lo afectado con algún índice categorial ya es de alguna manera ideal, porque las formas categoriales lo son siempre). La zona más elaborada de la doctrina husserliana sobre la *mimesis* o *méthexis* en que el individuo está respecto de la especie debemos recordar que consiste en el genial subrayado de que nada puede caer bajo una especie más que si es parte abstracta, parte de suyo, esencialmente, no-independiente de algún todo. Por lo demás, lo único que se ve con toda claridad, es que la especie es *una* respecto de los *infinitos* individuos temporales posibles cuya posibilidad constituye ella.

Pues bien, si proponemos como ejemplo constante de objeto categorial una *situación*, debido a que es en este dominio donde se fijó por dos milenios toda la atención de la teoría de la verdad (es el terreno del *juicio*, cuya forma misma es el vínculo copulativo o predicativo en tanto que afirmado o negado, o sea, en tanto que *posición*), el resultado es que, de alguna manera, todas las situaciones son de alguna forma especies respecto de las infinitas esencias intencionales individuales (y categorialmente configuradas) en que pueden ser captadas (sobre todo, en intuición). Cualquier situación puede hacer verdadero el acto objetivador de orden superior, mío o de quien sea, que la toma por referente intencional. Que de hecho lo haga verdadero, significa que realmente un individuo de esa especie se realiza integralmente en el presente de una vida determinada (y no algo que de suyo sea individuo de otra situación, pero que confundamos con el individuo auténtico de la que mentamos). La situación podrá ser, en conjunto, un hecho en el tiempo; pero posee la suficiente idealidad como para ser conocida (aunque quizá no percibida) por cualquiera y donde quiera que esté en el espacio o en el tiempo.

No es que sea suficiente esta ingeniosísima doctrina con la que Husserl pretendió apoyar el dato fenomenológico de la presencia de intuiciones categoriales. Al revés, un análisis, incluso si no es muy pormenorizado, en seguida nos convencerá de la debilidad terrible de varios de sus flancos más importantes. De hecho, el más grave defecto de tal teoría es que sigue subordinando la evidencia categorial a la sensible inmanente, aunque en tal ensayo haya un clarísimo círculo argumentativo (primero tengo que poseer una evidencia categorial, para después hacer cualquier operación explicativa, si así lo deseo). En efecto, el pensamiento explícito de Husserl es que puedo hallar en la descripción fenomenológica pura, que siempre es *autopercepción evidente*, de qué especie es individuo mi acto; y a este primer paso puede luego seguir el segundo: la mención de esa especie misma (la especie no es parte fenomenológica de la vida, pero la filosofía epistemológicamente perfecta es tan sólo la fenomenología pura de la vida intencional). El acto es de suyo individuo de una especie, sin la cual no podría ser ni siquiera posible aquél; pero una cosa es esta relación ontológica y otra es la evidencia respecto de que se esté dando. Hay que partir de averiguar siempre esto último. Como Husserl no se cansaba de repetir en sus investigaciones de fenomenología de esta época, describiendo mereológicamente el acto *reducido*, tengo ya ahí, en la percepción adecuada (y no categorial!), cuanto necesito para conocer a qué se refiere y cómo se refiere a eso: el objeto mismo no cabe jamás en la fenomenología, sino sólo la vida, la mención, el acto subjetivo que lo intiende.

Pensemos un instante en lo que ocurre con ese peculiar intermedio entre los objetos categoriales y los objetos fenomenológicos que está formado por el ámbito entero de los objetos sensibles espaciales (para no hablar de los objetos sensibles temporales pero no inmanentes, como son las vidas fenomenológicas de las demás personas, o sea, los correlatos de la *empatía*). ¿Qué doctrina de la intencionalidad se les aplicará: la mereológica o la mimética, si me permito una pequeña licencia literaria? Evidentemente, no la primera. Pero no porque las cualidades o propiedades sensibles “externas” difieran *toto coelo* de los “contenidos primarios” (antes casi lo admitíamos, para mayor facilidad de los argumentos), sino sólo debido a la irrealizabilidad del espacio en el interior de la vida (así se afirma literalmente, por ejemplo, en el párrafo 7 de la edición original de la Investigación

Quinta, que fue suprimido entero de las ediciones posteriores, incluso dejando el hueco en la numeración correlativa de los epígrafes de este primer capítulo de la Investigación). Una sensación tomada aisladamente es un cuasi-azul, por ejemplo. Si no me atrevo a llamarla azul es porque azul, en realidad, denomino siempre a algo espacial. Incluso podría decirse que un campo fusionado de sensaciones cromáticas es, en la vida misma, una mancha de color bidimensional, en el puro campo visual reducido. Por lo menos, no es absurdo expresarse así, como se sigue de las descripciones de Berkeley o de Brentano (pese a sus diversas posiciones teóricas acerca de lo sensible del espacio). Pero el azul, el color propiamente tal, es el de los cuerpos, o sea, el de las realidades tridimensionales; y el espacio tridimensional sólo y siempre puede ser objeto intencional, pero jamás vida intencional.

Así, pues, aunque un objeto espacial — y temporal — no es en absoluto un objeto verdaderamente ideal, posee suficiente unidad como para cumplir lo que se revela capital en las relaciones intencionales que no son autoperceptivas: figurar en el polo de una relación de *muchos* (potencialmente, infinitos) seres “psíquicos” a *uno solo idéntico*.

He aquí, pues, un aspecto del realismo que sostiene las *Investigaciones lógicas*: el papel capital en el orden de las condiciones de posibilidad de la intencionalidad vital no lo desempeña esta misma sino el mundo, los objetos espaciales, ideales, temporales. La vida, tanto en sus aspectos intencionales (esencia intencional) como en sus aspectos no intencionales (contenidos primeros), es básicamente el conjunto infinito posible de los individuos capaces de relación “psíquica” con los seres unitarios, siempre de alguna manera específicos (respecto de las vivencias), que constituyen la realidad, bien en su lado de *hechos*, bien en su lado de *idealidades*. La vida subjetiva, aunque se diga de ella que constituye y rinde y logra verdades y seres, no es en ningún sentido el origen de todo eso que logra. Se limita a ser su realización psíquica, su actualización psíquica, si parafraseamos una expresión cara a Zubiri. Todo está ya realizado (en lo real o en lo ideal), pero todo, al mismo tiempo, es susceptible de una peculiar segunda realización: en la vida intencional, ya sea en su esencia intencional, ya sea en sus bases primarias. Y si hubiera que hablar de causalidad, de origen, siempre habría que conceder el papel capital al mundo, al ser objetivo, a la realidad; nunca a la vida subjetiva. Lo real es lo que es, con independencia de cualquier vida subjetiva en donde

pueda re-actualizarse eventualmente; la vida subjetiva, en cambio, es tan sólo *una parte no-independiente o abstracta* de la realidad mundanal; aquella que posee la extraña propiedad (“enigma de los enigmas”, como fue revelándosele progresivamente a Husserl) de reflejar, de imitar en la forma del psiquismo, lo real. La vida es el lugar de la verdad expresada o explícita de lo real; pero esta misma verdad, o sea, su significado intuitivo posible, es un componente más de lo real, es una mimesis de lo última y absolutamente real. (La cuestión de la divina subjetividad no fue tampoco bastante reflexionada, ni mucho menos, en las *Investigaciones lógicas*.)

Acabamos de ver cómo la realidad, tomada en toda la amplitud de significación que permite esta palabra, toca, por así decir, su música propia en el teclado fiel de la vida, de la conciencia, del *yo fenomenológico*. Como si cada vivencia intencional, parte por parte, fuera uno de los registros que pulsa la realidad para que se consiga la ideal melodía del sentido del mundo, de la *verdad* de lo real. Repárese en cómo son determinados con frecuencia, desde el punto de vista ontológico, los que, en la perspectiva fenomenológica, se llaman contenidos primarios: son *proyecciones, Abschattungen* en la conciencia de las propiedades reales del mundo... La misma cualidad intencional no queda a la merced de la voluntad del hombre: la realidad imponiéndose “físicamente” nos sitúa ya desde el comienzo en una primordial creencia, en una *posición* elemental del mundo.

No hay modo de interpretar las *Investigaciones lógicas* de una manera no realista. No hay modo de obviar el más que evidente “momento físico” que, en los términos de Zubiri, es capital en la aprehensión de la realidad: justamente sobre la peculiar versión de él que Husserl ofrece va edificada toda la doctrina de la evidencia. Por lo mismo, nada tan patente como la poderosidad religante de lo real, cuando describimos con fidelidad nuestra experiencia del mundo. Y no hay primacía de la cuestión del ser respecto de los problemas cruciales de la verdad y la realidad.

Cuando ésta tecléa en la vida fenomenológica el *sentido* del mundo y de los mundos, Husserl no acepta que se produzca el fenómeno que Brentano describía con aquel especial giro que hablaba de dos direcciones de la intencionalidad. Husserl admite que el aparecer de algo no está exactamente apareciéndose a sí mismo mientras acontece y hace aparecer ante mí su objeto intencional. Puede perfectamente

haber actos intencionales y partes de tales actos que estén siendo *vividos* y estén colaborando al *rendimiento intencional* global de mi vida en el presente, pero que se vivan desatentamente, sin auténtica conciencia de que ahí están.

Y, sin embargo, *están ahora en la vida* también ellos, no sólo aquellas partes de vida que noto tan claramente como las partes del mundo a las que me están abriendo en este instante. ¿Qué significa, entonces, *estar en la vida*, una vez que renunciamos al supuesto de que toda vivencia realmente vivida tiene que ir acompañada de autopercepción evidente? La respuesta de Husserl dice, ante todo, que estar en la vida significa hallarse dentro del tiempo inmanente o fenomenológico; pero lo más espectacular de esta tesis estriba en que Husserl afirma también que no se puede estar dentro de la corriente del tiempo interno si no se está siendo “constituido” por la *conciencia* del tiempo inmanente. En palabras algo más sencillas: que nada es parte del tiempo fenomenológico más que en una forma de autoconciencia, efectivamente, sólo que previa a toda verdadera autopercepción. Se trata de la condición básica para que pueda luego haber percepción evidente, en el modo en que la hemos descrito. Tiempo y conciencia son radicalmente lo mismo. La vida es tiempo consciente de sí: se es autotemporalizándose y autoconstituyéndose. Pero este instante primigenio de surgir ahora (*impresión originaria*, dirá regularmente Husserl) no se puede describir como Descartes y Brentano lo hicieron: no es un *cogito*, no es un *yo estoy creyendo en la realidad sensible de mi vivencia actual*. No hay más yo reducido, puro, fenomenológico, que la misma corriente integral del tiempo interno. En este sentido, la autoconciencia básica, o sea, la conciencia del tiempo interno, no es, permítase la expresión, ni reflexiva ni “egoica”, sino, antes bien, un *pre-cogito pre-reflexivo* (además de pre-lógico).

Dos tiempos, pues, y otra nueva grieta en el edificio del realismo brentano de Husserl. Un tiempo es el del mundo, el de la realidad (predominante sobre esta parte suya que es la vida fenomenológica). Ese tiempo no puede ser el mismo que el tiempo interno o fenomenológico, porque el tiempo de lo real fuera de la vida fenomenológica no es, justamente, *vivencia* ni autoconciencia sino nada más que realidad, objeto.

¿Podría mantenerse prolongadamente una duplicidad tal de concepciones del tiempo? Para el tiempo de lo real no vital ha de valer

alguna teoría sobre el continuo (Brentano produjo maravillosas ideas a este respecto); para el tiempo fenomenológico es posible que la misma mereología fracase (a pesar de que Husserl fue capaz de proporcionar una audaz teoría mereológica incluso sobre esta cuestión de veras última).

De los desequilibrios geniales, de los mismos errores geniales de las *Investigaciones lógicas* ha nacido no ya sólo la filosofía del tercer Husserl sino la mayor parte de la filosofía de inspiración no exclusivamente lingüística desde 1900 a nuestros días.

Miguel García-Baró

## Fenomeno e monismo ontologico

Henry interprete di Husserl

IVANO LIBERATI

### 1. Cosa si intende per “monismo ontologico”?

Contro tutta una tradizione di pensiero, secondo la quale non è possibile una conoscenza dell'io al di fuori di quella del mondo, Michel Henry sostiene che deve potersi dare una conoscenza assoluta dell'io, non soggetta alle condizioni trascendentali che rendono possibile la conoscenza del mondo; questo il discorso articolato e il lavoro svolto nell'*Essence de la manifestation*. Si tratta di dare un'interpretazione positiva della problematica cartesiana dell'auto-evidenza dell'io fuori da ogni contesto mondano, e dell'identificazione della certezza con la verità. La proposta di Henry viene a caratterizzarsi come un'ontologia fondamentale, benché di segno diverso da quella heideggeriana<sup>1</sup>. Occorre affermare che l'essere stesso è la verità, non come verità della trascendenza, ma in un altro modo, co-essenziale all'Io, nel quale sia possibile cogliere fenomenologicamente il fondamento stesso della manifestazione, che non è e non vuole essere un principio metafisico. Se l'ontologia è possibile come fenomenologia, ora il problema è chiarire come l'essere possa divenire fenomeno, o in termini più attinenti all'autore: come può un ego diventare un fenomeno.

Prima di tutto è bene chiarire cosa intenda Henry per *ego*. Non un'“essenza” ma una «vita particolare, reale»<sup>2</sup>, non come “una regione dell'essere” ma come l'essere stesso:

1. Nell'ontologia fenomenologica di *Sein und Zeit* il soggetto esiste in funzione dell'apertura dell'orizzonte entro cui l'essere può rivelarsi; dunque si tratta sempre per Henry di un vedere, il momento noetico prevale sull'ontologia dell'affettività, della *Befindlichkeit*.

2. M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, Puf, Paris 1963, p. 29.