

# Acerca de la recepción de la fenomenología en el mundo hispánico. Respuesta a Alfonso Villa

## On the Reception of Phenomenology in the Hispanic World. A Reply to Alfonso Villa

Agustín Serrano de Haro  
Instituto de Filosofía, CSIC, España  
agustin.serrano@cchs.csic.es

Recibido: 27/05/18 • Aceptado: 1/06/18

### *Resumen*

La crítica que Alfonso Villa plantea a la obra *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl* resulta discutible. No tiene sentido argüir que Husserl carece de sensibilidad para el pensamiento realista dado que él fundó la fenomenología en el espíritu de la psicología descriptiva de Brentano y dado que la reformó como fenomenología pura tomando por guía de análisis la clarificación de la actitud natural de la existencia humana. El cartesianismo fenomenológico nunca ha sido la afirmación de una sustancia separada ni de un yo dominante, sino el reconocimiento del darse inmanente de la vida en el aparecer pasivo del tiempo. Y la contraposición abrupta de la metafísica con la teoría del conocimiento desconoce que el análisis fenomenológico ha liquidado, en los fenómenos mismos, la noción de representación, lo que ha hecho posible una comprensión no subjetivista

### *Abstract*

I find the critique of Alfonso Villa to my book *A Philosophical Walk in Madrid. Introduction to Husserl* object of further discussion. It makes no sense to argue that Husserl was insensible to Realist thought as he founded his Phenomenology, sharing the spirit of Brentano's descriptive Psychology, standing for a Pure Phenomenology which he shaped after closely following a clarifying analysis of the natural attitude towards human existence. Phenomenological Cartesianism has never been the affirmation of separate substances or of a dominant self, but the acknowledgement of the immanent givenness of of life through the passive appearance of time. Hence, the abrupt contraposition of Theory of Knowledge and Metaphysics remains ignorant of way in which phenomenological analysis has settled the question of representation in the very «phenomena» themselves. This

de la evidencia y ha descubierto la concreción radical en que ser y aparecer se co-pertenecen.

*Palabras clave:* aparecer; fenomenología; Husserl; ser; actitud natural.

made a non subjectivist comprehension of evidence possible and it has discovered the radical concretion in which being and appearance mutually belong to each other.

*Keywords:* appearance; being; Husserl; natural attitude; Phenomenology.

---

1. Es de agradecer la oportunidad que me brinda *Open Insight* de ofrecer algunos comentarios y matizaciones en relación con el ensayo de José Alfonso Villa: “Zubiri y la recepción de la fenomenología según Serrano de Haro”, aparecido en el número anterior de la publicación. En realidad, debo empezar agradeciendo muy sinceramente al autor del ensayo la lectura atenta y el examen detenido de mi libro, así como las observaciones críticas que plantea. Estas precisiones mías quieren acoger y prolongar el ejercicio de discusión filosófica que Alfonso Villa inicia. Las consideraciones que sugiero a continuación no aspiran por tanto, ante todo, a defender el contenido de *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, sino a subrayar determinados aspectos de la filosofía fenomenológica que en concordancia con el enfoque del libro merecen, a mi entender, una comprensión algo distinta de la que se desprende del artículo de Alfonso Villa.

Villa distingue cuatro tareas en mi libro que le merecen una valoración claramente dispar. La primera es “una reconstrucción histórica y conceptual” de la recepción de la fenomenología en España entre 1921, fecha del doctorado de Zubiri, y 1979, última reordenación de Ferrater Mora del *Diccionario de Filosofía*. La segunda es un examen filosófico de esta misma recepción, una discusión crítica que toma por centro a la interpretación que Zubiri propuso del pensamiento de Husserl en 1921-23 y que el pensador vasco básicamente repitió en 1963. Esta comprensión zubiriana, cuestionada en el libro, estriba en la identificación de “los fenómenos de la fenomenología” con esencias de los objetos que, gracias a la reducción fenomenológica, quedarían depuradas de todo índice de mundanidad, de todo rastro de individualidad. Una tercera tarea remite más bien a los inicios de la biografía filosófica de Gaos, a su descubrimiento de la fenomenología con Zubiri y a su posterior y fecundo trabajo en el seno de ella, y sitúa así el campo de análisis en el espacio más amplio de la recepción de la fenomenología en México —aunque sobre

este asunto, como bien recuerda el autor del artículo, la monografía de Antonio Zirión *Historia de la fenomenología en México* apenas deja margen para alguna pequeña coma—. La cuarta tarea, que con razón se califica como la más importante para el autor del libro, persigue una introducción alternativa y actualizada al pensamiento de Husserl. Alfonso Villa no sólo enumera estos distintos cometidos, que pueden parecer excesivos para un solo libro —incluso si se reviste de paseo ficticio—, sino que detecta y destaca “la pregunta que se evita” en todas esas direcciones de trabajo. Esta cuestión que, a su juicio, resulta capital y que condiciona la discusión planteada concierne a por qué Zubiri se atuvo a lo largo de cuatro décadas y tras muchas lecturas adicionales del Husserl tardío a la escueta comprensión de la fenomenología que se había forjado en sus años del doctorado y que a Serrano de Haro le parece desenfocada.

Debo confesar que en mi ánimo las cuatro tareas distinguidas por Villa responden más bien a dos propósitos fundamentales que además guardan entre ellos estrecha relación. Pues la primera y la tercera de las direcciones señaladas, las de cariz más histórico, convergen entre sí, así como también confluyen a su modo la segunda y la cuarta, las de carácter más teórico. La recepción de la fenomenología husserliana como “una filosofía de la objetividad pura” y como un esencialismo reforzado, sobre la base del entendimiento de la reducción fenomenológica como una abstracción eidética redoblada, ha pesado enormemente en el mundo filosófico hispanoparlante; ha dominado incluso largo tiempo la comprensión del pensamiento de Husserl, y aún hoy tiene peso en la cultura filosófica general. Aquel paseo por Madrid de Zubiri con Gaos en el año 21 puede desde luego utilizarse como una vistosa imagen fundacional de esa comprensión *in statu nascendi*. Pero yo recurro a sus dos protagonistas sin asumir una mirada nacional o binacional de estudio —española por Zubiri, más mexicana por Gaos—, pues no se trata siquiera de una interpretación que sea originaria o exclusiva del pensamiento en lengua española —aunque en él se haya dejado sentir de manera muy especial—. En realidad, mi interés no se cifra en reconstruir con detalle una historia de transmisiones e influencias. Procuró, por el contrario, fijar unos hitos básicos de referencia —las exposiciones

de Zubiri y el esbozo de discrepancia de Gaos— que permiten poner en marcha la discusión teórica de esa interpretación histórica. Por ello, también se produce una cierta convergencia de la introducción a la fenomenología trascendental que yo propongo, con el cuestionamiento de esa concepción archiobjetivista del pensamiento de Husserl. Y es que, a mi juicio, la comprensión ultraesencialista cierra el paso al entendimiento adecuado de la filosofía primera fenomenológica. La pregunta que el libro “evita” según la valoración de Alfonso Villa: por qué Zubiri se atuvo a esa comprensión a lo largo de toda su vida y la mantuvo vigente en toda su producción intelectual tiene por tanto, a mi juicio, una respuesta inicial del siguiente tenor. Yo aspiro a mostrar que ese marco teórico de interpretación es no ya sólo insuficiente sino inapropiado: que se trata de una mirada desenfocada en aspectos fundamentales, y que por ello, justamente la corrección global de tal perspectiva puede deparar un acercamiento alternativo a la fenomenología llamada «pura», una introducción peculiar al planteamiento fenomenológico-trascendental. Mostrar que una interpretación prestigiosa y difundida está desenfocada requiere examinar el punto de vista que ella adopta y contrastarlo con el paisaje al que pretende asomarse. Y la tarea ya es de suyo suficientemente compleja. Sugerir o exigir que, además, se aclare también por qué el intérprete desenfocado se mantuvo siempre en ese punto de vista me parece un requerimiento injustificado si lo que importa es ante todo el paisaje pendiente de explorar, el universo teórico que está por reconocerse. Esa pregunta que supuestamente “se evita” no condiciona en nada la crítica planteada, y su tratamiento quizá habrá de corresponder más bien a los estudiosos de la filosofía de Zubiri; así parece acreditarlo sobradamente el propio ensayo de Alfonso Villa, que recurre al Zubiri maduro de 1962 a 1980-83 y que reivindica su metafísica original, todo lo cual quedaba fuera, desde luego, de las numerosas tareas del libro.

Mi estudio no se propone, en suma, una confrontación dialéctica del pensamiento de Husserl con la filosofía de Zubiri. Yo me limito a poner de relieve la deficiencia de determinada comprensión de la fenomenología pura con vistas a un intento renovado de comprensión, pero no me hago cuestión de si este análisis entraña una prueba

indirecta de lo infundado de otra u otras posiciones filosóficas, sea la de Zubiri o sea la de Scheler. La defensa de la propuesta filosófica de Zubiri que el artículo de Alfonso Villa asume toca, con todo, diversos puntos de mi trabajo y da pie a algunas clarificaciones adicionales.

2. Las observaciones críticas que Villa plantea parecen responder a dos grandes motivos inspiradores. Por un lado, se insiste en las fuentes teóricas de la historia del pensamiento occidental de que uno y otro pensador beben y que, siendo diversas, condicionarían o determinarían los puntos de partida diferenciados y directrices que cada uno de ellos hace suyos. Villa califica a Husserl de “un cartesiano poskantiano, antisustancialista, un filósofo moderno” (144) y contrasta esta filiación con la metafísica de Zubiri, que sería la de un “realista poscartesiano” (144). Mientras que el pensador alemán, inmerso en el cartesianismo, supuestamente “no tiene ojos para la génesis de un pensamiento realista, que viene de más lejos que la modernidad” (146), el pensador español habría sabido apoyarse, además de en los filósofos modernos, sobre todo en “el espíritu” y “el arrojo” de Aristóteles (141, 144, 153) y en sus continuadores medievales (144). Esta genealogía a gran escala, de gran angular hermenéutico, incide de manera decisiva, por otro lado, sobre los respectivos planteamientos filosóficos, al punto de que tendría mayor relevancia que cualesquiera errores o extravíos en la interpretación de la fenomenología. Llegá así a decirse:

Hay un punto en el que Zubiri no se equivoca —si concediéramos del todo la idea de una mala interpretación—: la fenomenología se inscribe entre las filosofías modernas —racionalistas (Descartes), empiristas (Locke y Hume) o idealistas (Kant y Hegel) — de la captación de las cosas, entre las filosofías que se preguntan cómo es que, percibiendo sensiblemente lo particular, el yo tiene ideas; entre las filosofías que piensan —con los matices que hay que hacer en cada caso— que la filosofía primera es crítica del conocimiento y que la metafísica es imposible. Es, pues, una más de las filosofías de la correlación, propias de la época moderna:

el yo y las cosas se relacionan en una serie de condiciones según las cuales aquellas no hacen más que aparecer a la conciencia de acuerdo a una normativa determinada no por las cosas sino por el yo, en la línea de la revolución copernicana operada por Kant (143).

La concurrencia del motivo hermenéutico tomado de la historia de la filosofía con el motivo temático de los planteamientos directrices conduce el artículo de Villa a la conclusión de que la inteligencia sentiente es el fundamento de la conciencia intencional y la realidad el fundamento de todo aparecer.

En contraste con este panorama tan amplio, tan vasto, que convoca a toda la historia del pensamiento, convendría por lo pronto no perder de vista que mi estudio se ocupa básicamente de la fenomenología trascendental, tal como la primera frase del libro se encarga de anunciar. El interés de este recordatorio tiene que ver con el hecho de que, a diferencia de las exposiciones de Zubiri en *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* y *Cinco lecciones de filosofía*, yo creo imposible una exposición única, unitaria, de «la filosofía de Husserl». Quiero decir con esto una presentación común de «la fenomenología» que reúna por igual y en buena armonía, o en armonía fundamental, la posición realista de *Investigaciones lógicas* en 1900/01 y la trascendental que arranca en *Ideas para una fenomenología pura* en 1913. No cabe una determinación o destilación coherente del núcleo fundamental de ambos planteamientos que los abarque como si fueran una sola filosofía primera, en lugar de dos y no compatibles; incompatibilidad teórica ésta que, por cierto, y como es sabido, está en el origen de la primera escisión en el movimiento fenomenológico entre su fundador y los círculos de discípulos de Múnich y Gotinga. Para la caracterización filosófica de Husserl que Villa dibuja en rápidos trazos, esta dualidad insoslayable tiene notable relevancia; pues ese supuesto cartesiano antisustancialista y ciego para la génesis de un pensamiento realista que sería Husserl fundó la fenomenología en el espíritu del realismo y definió su programa según una parte esencial de la letra anti-idealista. No es de extrañar. Ese mismo Husserl que no tendría entre sus fuentes ni a Aristóteles ni a ningún gran

filósofo anterior a los modernos aprendió de hecho a filosofar en los cursos universitarios de Brentano, el mejor conocedor de Aristóteles en el siglo XIX, de quien el catedrático de Viena se sentía un estricto continuador teórico. Desde su primer escrito de 1887 hasta 1904, el propio Husserl consideró que la evidencia inmediata del mundo era incondicional y no necesitaba de examen crítico, y así lo transmitió a esa primera generación de fenomenólogos que nunca se apartaron de ella. Por supuesto que estas referencias elementales tienen una traslación temática: la fenomenología de *Investigaciones lógicas* es la psicología descriptiva que reforma la “psicología desde un punto de vista empírico” y que comparte con la brentaniana una concepción inequívocamente realista de la intencionalidad. Esta propiedad esencial de los fenómenos psíquicos, recuperada por Brentano de la filosofía medieval, presupone la existencia de seres psicofísicos y por tanto del universo físico, y las propias vivencias intencionales acreditarían en las síntesis de conocimiento la independencia sustancial del mundo respecto del cognoscente.

En contra de lo que se dice, algún ojo para la génesis, potencia y legitimidad del realismo debió asimismo de conservar Husserl después de 1904, por cuanto la propia vía de acceso a la fenomenología pura pasó siempre por una meditación radicalizada sobre la actitud natural de la existencia humana. La instalación primitiva del ser humano en la realidad del mundo sostiene al hombre de la calle y al eremita, al griego y al moderno, al ser humano activo y al científico, y esta condición de partida debe ser detectada y descubierta. El fenomenólogo puro, que empieza por reparar en ella, sabe que es un arraigo mucho más profundo y ubicuo, decisivo y universal que cualquier acto del yo captando cosas —esos actos que se dice obsesionan a los filósofos modernos como Husserl—. La fenomenología posterior a *Investigaciones lógicas* trata justamente de comprender esta naturaleza remota; la fenomenología trascendental quiere hacerse cargo de su génesis y de su potencia, en lugar de, al modo de la fenomenología realista, dar ambas por buenas y por sabidas sin haber parado mientes en su legitimidad, sin haber emprendido una reflexión a su altura.

Ciertamente Husserl persiguió sin descanso, y sobre los fenómenos mismos, el acontecimiento asombroso de la intencionalidad, o, como cabría también decir, el acontecimiento mismo de la experiencia de la realidad. En repetidas ocasiones, dado que ello encierra una mayor expresividad, mi libro prefiere hablar del milagro del aparecer; del misterio, enigma y problema del aparecer, que si implica o complica siempre a un viviente individual —que es quien siente, percibe, recuerda, habla, cree, etc.—, trae a la vez consigo la manifestación de algo otro y algo distinto; trae en sí la revelación de la identidad de algo, de todo, del todo. Como en una sola pulsación en que vibrara lo heterogéneo, el acontecimiento de la intencionalidad consiste por lo pronto, según la fenomenología pura, en vivencias que corren en primera persona y a las que el mundo se da en persona: el mundo mismo, no ya solo este o aquel objeto o realidad, y desde luego no esta o aquella idea o concepto de un objeto o del mundo. El presente en acto de la vida auto-aparece a sí mismo, y el mundo aparece a la vida. Ciertamente Husserl, como su maestro Brentano antes que él y como su original seguidor Michel Henry después, estaba convencido de que el núcleo eternamente verdadero del cartesianismo estriba, única y exclusivamente, en que no cabe aparecer sin vivencias, sin viviente individual y sin que el presente en curso sea vivido por la propia vida de manera inmanente, absoluta. En mi libro se defiende que este descubrimiento inmanente de la vida se liga en Husserl a la conciencia pasiva del tiempo; de tal modo que “vivir, sentirse vivo y tener dado el presente concreto de las vivencias es una y la misma cosa, es una y la misma experiencia”. En el abarcador fresco histórico de Villa, él hace referencia, en cambio, a “la violencia del recurso a la vivencia de la primera persona” (147) y también a “la soberbia de la primera persona” frente a “la modestia de la tercera” (148). Pero, en lo que respecta a la fenomenología, tales desacreditaciones o sospechas parecen desconocer que este cartesianismo de la vida brota como a partes iguales de una ley eidética y de un acontecimiento primordial. La necesidad de esencia es la que prohíbe “un aparecer de lo otro como otro sin un autoaparecer de la vida para sí misma”; el acontecimiento existencial es el que reconoce la contingencia fontanal, la protocontingencia

del dárseme el presente en el dárseme pasivo de mi vida. Ni en la necesidad eidética ni en el acontecimiento primario —el acontecer mismo del existir— interviene en absoluto el poder del yo; esa legalidad rige, con una implacable modestia, en todo mundo posible y en todo tiempo histórico, y este acontecer remite a una pasividad originaria que es irremontable, que es la donación primigenia del presente vivo. Ninguna violencia consigo apreciar, en suma, en que las propias vivencias subjetivas de cualquier orden, hasta las más activas y espontáneas, sean sentidas, notadas, vividas, sean «sufridas»; ninguna soberbia, sino más bien lo contrario en la dinámica incesante, impresional, de la conciencia interna del tiempo, que no depende de que el yo «ponga» o genere nada, mucho menos de que «se haga una idea» del presente.

La comprensión insuficiente de la inmanencia de la vida influye en que Villa tienda a interpretar esta dimensión radical de la fenomenicidad como un fundamento que rige sobre todo aparecer y subjetiviza todo lo que toca. Para Villa, este primer sentido de fenómeno según el esquema conductor del libro, a saber: fenómeno como vivencia, vendría a deparar “el núcleo de ese átomo que es la subjetividad, en torno al cual se mueven las órbitas de todo otro sentido de fenómeno, incluido el de la predonación originaria del mundo” (147); la vivencia vendría a ser, en consecuencia, la “patria de la estructura cuaternaria del fenómeno” (149). Y es cierto que en el planteamiento del libro esta estructura del fenómeno, una vez analizada a la luz peculiar de la conciencia interna del tiempo, proporciona el primero de los descriptores de la fenomenología pura que yo propongo en la Tercera Parte: “cartesianismo de la vida”. Pero no por ello la relación de la corriente de vida con los otros cuatro o cinco sentidos de «fenómeno» es en absoluto una fundamentación omnímoda y unilateral, como si la temporalidad vivida conformara un estrato subsistente del ser sobre el cual surgieran luego otras instancias añadidas, otras determinaciones más o menos accidentales de la intencionalidad; o bien, en la imagen de Villa, como si ella fuera un núcleo atómico que acaparara la fenomenicidad y que atrajera a su órbita a cualquier otra vertiente del aparecer, ya sea la más opuesta a ella. Los otros sentidos de «fenómeno» de acuerdo con

la exposición son: objeto que aparece y, en conjunto, mundo de la vida; complejidad interna de las vivencias (que da cuenta de la heterogeneidad de experiencias); modos múltiples del aparecer; polo yo de la vida de conciencia y corporalidad, son todos ellos necesarios, todos estructurales. Ninguno se explica por algún otro, sino que entre ellos se requieren de manera no intercambiable, se entrecruzan en dependencia multilateral, se vinculan por esencia. Doy aquí por sentado que el criterio de orientación para hablar de «necesidad» es justamente la predonación natural del mundo a la vida, que para la investigación fenomenológica pura es el dato realista de partida y que marca, ya también como hilo conductor del método, la interdependencia de las dimensiones implicadas.

Quizá mi libro no haya repetido suficientemente que la ontología del aparecer describe y persigue conexiones necesarias entre vertientes irreductibles, y que, por ello, la concreción fenomenológica no nace de la subsistencia de un yo poderoso ni de ningún núcleo absoluto aislable en él, sino que resulta de la interdependencia global entre múltiples factores que no se dejan separar. Tal es la forma fenomenológica de pensar lo concreto. Por utilizar la imagen de Villa, la fenomenicidad del mundo carece de patria de adscripción; discurre por entre todos los factores cooperantes a ella y se sostiene gracias a todos estos momentos (incluida la intersubjetividad, por cierto). Pero hay otra cuestión básica en la que Villa hace también converger su particular genealogía hermenéutica de la fenomenología con la recusación categorial de la propuesta fenomenológica. Me refiero a la seguridad con que él juzga que el pensamiento husserliano está restringido a ser una teoría del conocimiento; que se halla condenado a la condición de “una epistemología muy elaborada y sofisticada, como en el caso de Husserl, pero sin ocuparse de lleno de las cosas en su independencia y alteridad respecto de esa conciencia” (145). A esta afirmación y a sus supuestos quisiera dedicar algunos comentarios finales.

3. El artículo de Villa propugna, en efecto, una distinción firme entre teoría del conocimiento y filosofía primera y pone en el debe de la fenomenología la limitación insuperable de ser mera epistemología y

de decir tanto como nada a propósito de “la esencia física de las cosas en tanto reales” (151). Considera que de ello se sigue que Zubiri sale indemne de la crítica planteada —como si las partes críticas de mi libro fueran un argumento pro teoría del conocimiento— y proclama que, por el contrario, es el juicio que el pensador español pronuncia en *Sobre la esencia* acerca de la fenomenología en su conjunto el que sale reforzado: “La filosofía de Husserl, la fenomenología, jamás nos dice qué es algo, sino cuál es el modo de conciencia en que es dado”.

De primeras, se me ocurren algunas respuestas rápidas contra una declaración desestimatoria tan rotunda. Pues también “el modo de conciencia en que algo es dado” debe de ser «algo» y debe de contar con un «qué» determinado, determinable, por poco que éste se valore a efectos de filosofía primera —y esto pese a su contribución y aportación al conocimiento—. Surge además la sencilla duda de cómo entender que la fenomenología husserliana haya podido proporcionar verdades de indudable relevancia ontológica, que han tenido influencia decisiva en la filosofía continental contemporánea: sobre la base de ese modo de darse desmanteló, a lo que parece, el positivismo en filosofía de la lógica, cuestionó la naturalización de la idea de significado y de verdad, descubrió la centralidad del cuerpo motriz en la experiencia, redescubrió y redefinió la pluralidad de regiones de lo que hay, etc. O bien, y casi paradójicamente, la fenomenología pura ha mostrado cómo el mundo de la vida es el suelo de sentido del que se desentiende el objetivismo científico de la Modernidad al emprender éste un empeño infinito por fijar legalidades exactas de lo que las cosas son, de lo que su objetividad es de espaldas a todo modo subjetivo de darse. Pero todas estas respuestas inmediatas, aunque nada arbitrarias, exigen demasiados detalles y podrían sonar a polémica apologética. Prefiero por ello dirigir la mirada a la conexión necesaria que vincula el modo de darse algo (cuarto sentido de fenómeno en el esquema del libro) con el algo que se da (segundo sentido de fenómeno e hilo conductor de la indagación fenomenológica). Y sugerir que en la perspectiva de la filosofía primera fenomenológica toda metafísica o toda ciencia que reclame acceder a lo que las cosas son «fuera de» su modo de darse,

«con independencia de» su modo de aparecer, «de espaldas a» él, se ve envuelta en el absurdo de su propia construcción.

En esta consideración merece un singular protagonismo el principio fenomenológico de regionalización de la evidencia, que puede entenderse como el desmentido literal de la interpretación de Villa de que la normativa del aparecer viene determinada siempre por el yo y nunca por las cosas. En contra del cartesianismo de las ideas claras y distintas, en contra del empirismo, en contra de Kant, en contra de todo modelo único y universal de evidencia, Husserl defendió que existen tantas formas heterogéneas del darse intuitivo como (al menos) regiones de la realidad; las cosas físicas, los cuerpos vividos, las vivencias de conciencia, los útiles y realidades culturales, los objetos ideales, etc., vienen a manifestarse según modos, dinámicas, vínculos de la experiencia que en cada caso son peculiares, privativos de la índole en cuestión; incluso cada orden de propiedades esenciales y parciales de lo físico: la forma espacial, el color, las propiedades táctiles, etc., se ofrece en la percepción de un modo que les es propio, específico. La pluralidad del darse depende, pues, de la pluralidad ontológica. Pero en esta solidaridad de principio entre evidencia de la experiencia e identidad de lo que hay no se trata sólo de que el ser impone el acceso al ser, sino a la vez de que este acceso al ser pertenece a la descripción misma del ser, a la concreción de lo que hay dado y dándose. Lévinas gustaba de recordar con asombro la tesis husserliana de que también a Dios una cosa física ha de darse en múltiples orientaciones, con distintas perspectivas, bajo diferentes escorzos, ya que en esta dinámica de la experiencia, en esta «historia», el ser trascendente, en lugar de disolverse en meras representaciones, en lugar de ofrecerse en meros apareceres o apariencias, revela su identidad irreductible y afirma su condición ontológica de cosa entre cosas, de realidad individual en el espacio, de ente intramundano, etc.

Los modos de darse, y en primerísimo lugar la percepción, no son por tanto sucesos sobreañadidos a la identidad y existencia de las cosas, suerte de epifenómenos que vinculen, mal que bien, y en una relación extrínseca, una objetividad extraña con una conciencia encerrada. Mucho más que a una teoría moderna de la representación,

la comprensión fenomenológica de la evidencia apunta a un análisis estructural y genético del encuentro original, vivo, con el mundo; el encuentro en que el mundo mismo hace valer su identidad, sentido, vigencia. En cambio, las alusiones de Villa a que la fenomenología es una mera teoría del conocimiento, secundaria respecto de una metafísica de las cosas reales, sí me parecen a mí incurrir en una comprensión representacionista de la evidencia, en una psicologización inadecuada de los modos de darse. El profesor de Morelia concede que Husserl habría llevado la pregunta por la “dimensión del aparecer” más lejos y a mayor hondura que ningún filósofo (151-152). Mas por lejos que alguien vaya en esta dirección, ello implicaría “estar mirando las cosas sólo por el costado de su fenómeno y aparecerme, no por el núcleo duro de la esencia que le pertenece” (146); esta mirada fenomenológica implicaría, en consecuencia, cerrarse “a la realidad de la naturaleza y su dinámica, de la vida y la materia, más allá de su puro aparecer” (148) y desconocer por completo la instancia determinante que opera “antes de que [las cosas] aparezcan y para que puedan aparecer” (152). En estos extractos se aprecia bien cómo la valoración de la fenomenología como teoría del conocimiento sigue pensando todo el tiempo de acuerdo con un esquema general de cosas a-fenómicas que son la causa o el fundamento de la manifestación y que por un costado más o menos accidental, por eso que se denomina “costados fenoménicos”, tocan o rozan o entran en la “dimensión del aparecer”; éste queda entonces distinguido y contrapuesto del orden en-sí que pervive «allende» el fenómeno. No se da crédito, pues, a que en el análisis fenomenológico puro es el color extenso y la figura de las cosas y las distancias en el espacio, y el cuerpo mío y el del otro y el otro en persona, y el tiempo y el mundo, lo que comparece como trascendencias relativas, como inmanencias no-ingredientes de la propia evidencia en que todo ello tiene sentido. Se prefiere oponer el fenómeno al orden físico, con lo que necesariamente la descripción del aparecer queda sesgada y desvirtuada, a fin de que aloje sucedáneos de lo que hay, sean objetos mentales, sean ideas conceptuales del yo (143), o sean simples representaciones, esos costados fenoménicos tangenciales al ser. La crítica de Villa no repara en que la comprensión trascendental

del aparecer significa que hay un único objeto intencional, que es el real, y viceversa, y que carece de sentido el deslinde ontológico del objeto visto respecto del objeto real (149), ya que en todo caso se tratará siempre de dinámicas de ampliación, expansión y construcción teórica a partir de la fenomenicidad y en ella. Poco importa ahora que fuera precisamente Husserl quien refutó sin concesiones el manejo absurdo de cualesquiera objetos internos u objetos *ad hoc* en la aclaración descriptiva del conocimiento. Lo que importa es que la comprensión trascendental del aparecer equivale, en verdad, a «la ruina de la representación». Es el fin de toda teoría del conocimiento que siga poniendo puentes, es decir trabas, a la continuidad de lo intencional con lo real, y es el fin simultáneo, y por lo mismo, de toda metafísica o ciencia que, al contrario, se desentienda del darse y pretenda proclamar lo que hay dado. El ser está dado, el ser está en la concreción plena del darse, en la dinámica infinita de sus modos de darse.

Estas consideraciones podrían prolongarse en términos más directamente polémicos. Pues ¿cómo es conciliable la alta estima en que Villa tiene a la fenomenología husserliana, elevada por él a la condición de la epistemología sofisticada que filosóficamente llega más lejos, con su rechazo paralelo de que ella pueda ser filosofía primera? Dado que epistemología filosófica es fundamentalmente teoría de la verdad, ¿no se asume con ello una fractura de principio en la correspondencia y convertibilidad entre verdad y realidad o verdad y ser? ¿La determinación teórica de lo que son las cosas “antes de que aparezcan y para que puedan aparecer” no presupone entonces aceptar un acceso a lo verdadero y un reconocimiento de ello que no precisa del radicalismo máximo en la comprensión de la verdad? Pero sin la epistemología más exigente y autocrítica, ¿cómo saber que una metafísica en elaboración, por un pensador que también él habla en primera persona, está en la verdad?

Me atrevo a sugerir en este contexto de discusión que la meditación fenomenológica fundamental equivale a la lucidez filosófica acerca de que toda prelación entre teoría de la verdad y ontología o metafísica es al cabo inconsistente. La filosofía primera que el fenomenólogo principiante busca no admite la antecendencia sustantiva

de ninguno de ambos polos, y sí y sólo su mutua comunicación básica. Husserl sin duda reivindicó que las encrucijadas y aporías de las teorías modernas del conocimiento eran resolubles en investigaciones efectivas, y despejó al menos un buen número de ellas. Pero en este empeño la meditación fundamental por la que arranca la fenomenología pura pone de relieve, no principios lógicos, no instancias puramente cognoscitivas, no un yo con sus conceptos, sino a su base, como condición efectiva del conocimiento, los acontecimientos primordiales, existenciales, que soportan la estructura eidética de la fenomenicidad; la multiplicidad de las dimensiones que traman el aparecer del mundo a la vida hace posible en concreto el fenómeno del conocimiento, pero en sí misma es también experiencia del ser y ser inmanente. Así, el radicalismo filosófico en la comprensión de la verdad conduce a una ontología del mundo intersubjetivo de la vida como suelo de sentido y de ser. No es el momento de defender esta posición, sino de indicar que un deslinde de fronteras entre teoría de la verdad y ontología o metafísica, fijando primero una cierta independencia y luego una supeditación unidireccional, no es fenomenológico. La fenomenología pura descubre más bien cómo la necesaria comunicación interna entre ellas pertenece a la filosofía primera buscada.

## Referencias bibliográficas

- Villa, J. (2018). "Zubiri y la recepción de la fenomenología según Serrano de Haro". En *Open Insight IX* (16): pp. 129-154.