

Fenomenología trascendental en perspectiva española. A modo de ilustración

Agustín Serrano de Haro

1. Si en una fingida encuesta se planteara la cuestión más bien extraña, quizá un punto absurda -como las de tantos otros sondeos de las opiniones de las gentes-, acerca de cuál es la obra que mejor expresa el derrotero histórico de la fenomenología en España a lo largo del siglo XX, yo al menos, sin pretender condicionar la dóxa de nadie, contestaría señalando no a una obra original sino a una peculiar traducción de Husserl al castellano. Dicha traducción, que iba precedida de un largo estudio introductorio, se publicó incompleta, y, por si fuera poco, apareció además fuera de España: en México, en el año incierto de 1942. De una imprenta de la Ciudad de México salía al mundo en esa fecha, en efecto, la notable versión que José Gaos preparó de las *Meditaciones cartesianas* de Edmund Husserl. O mejor, salía a la luz su traducción de las cuatro primeras meditaciones, pues la versión castellana de la meditación quinta desapareció bajo los escombros del piso madrileño en que la familia Gaos vivía antes de la guerra (calle de Marqués de Urquijo 15).

Esa traducción estaba ya muy avanzada, casi completa, hacia finales del mes de junio de 1936, cuando Gaos hubo de desplazarse de Madrid a Santander en su condición de secretario general de los cursos de la Universidad de Verano. La versión española del texto husserliano incluía variaciones de puño y letra que el propio autor había hecho en el texto alemán que le había entregado en persona a Ortega en 1934, y que por tanto habrían significado una novedad mundial en la edición española de *Revista de Occidente*; tales variaciones se producían en particular en la crucial meditación quinta, dedicada, como es sabido, a la problemática de la intersubjetividad. Pero aquel verano de la guerra alteró casi todos los planes y proyectos. Los cursos de verano en Santander sí pudieron impartirse, con todo, en julio y en agosto, pues la capital cántabra se mantuvo fiel a la República, para sorpresa de los alzados en armas, y en una relativa calma. En cambio, en el momento de retornar a Madrid, Gaos tuvo ya que ponerse a la cabeza de una improvisada comitiva de alumnos y profesores, atravesar el norte de España, embarcar en San Sebastián hacia Francia y desembarcar allí, para recorrer luego la entera línea pirenaica del país vecino y poder volver a entrar por Port-Bou en territorio español bajo control seguro de la República; el grueso del

grupo del que Gaos se hizo responsable descendió luego a Barcelona, bajó a Valencia, y desde allí regresaron finalmente a Madrid. Pocas veces alcanzar la capital desde Santander habrá costado rodeo tan largo y tantos peligros. Pero con esta aventura personal la peripecia del texto al que me he referido no había hecho sino empezar. Pues en el otoño del 36 el avance del ejército de Franco hacia Madrid no se frenó hasta el mismísimo Parque del Oeste con el que limita la calle de Marqués de Urquijo. La vivienda de Gaos quedó por tanto en zona declarada frente de guerra y en un área metropolitana bombardeada insistentemente por la artillería. De hecho, de no ser por la actuación del quinto hermano de la saga Gaos: Ángel Gaos, el cual formaba parte de las milicias que defendían la capital y podía moverse con cierta libertad por el frente, y que además se atrevió a entrar en el piso a rescatar las valiosas carpetas de su hermano, de no ser por él –digo- no sólo la traducción de la meditación quinta sino la de las cuatro magníficas piezas que la precedían habría sido pasto de la misma destrucción. Pero volvamos a la fingida encuesta sobre la obra que mejor expresa el derrotero histórico de la fenomenología en España a lo largo del siglo XX; convendría ya precisar que me refiero, más en concreto, a la fenomenología trascendental y que tomo por límite en el tiempo de mis palabras la fecha de 1985.

Esa traducción de las cuatro primeras meditaciones cartesianas es acaso el logro mayor de Gaos en el difícil arte de llevar la prosa científica de Husserl a la lengua de Cervantes. En un castellano fluido, que restringe al máximo los neologismos y que huye como del espanto de las acuñaciones *ad hoc*, consigue una cierta expresiva precisión. En este trabajo culminó así, inopinadamente, el ciclo admirable de traducciones de filosofía en general y de fenomenología en particular que Ortega y Morente auspiciaron y que tanto contribuyó a un cambio de signo en la cultura española. Pero el hecho significativo es que de estas *Meditaciones cartesianas* que en otras circunstancias hubieran podido aparecer en Madrid en 1936 ó 37, ya no se beneficiaron directamente las facultades de filosofía españolas, ni el texto pudo apenas contribuir a la comprensión posterior de la fenomenología en España. La diferencia con la traducción completa de *Investigaciones lógicas* en 1929, la primera a ninguna otra lengua, y que sirvió de texto de estudio, discusión y creación filosófica en la legendaria Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, salta a la vista. El propio Gaos no volvería a pisar, como también es sabido, un aula de nuestro país, y moriría más de tres décadas después, en un aula universitaria pero del país azteca. Este conjunto de convulsas circunstancias confiere, en suma, al texto en cuestión el aire sombrío de un final de época

intelectual, que se consume entre diversas penalidades; por más que el mismo final pueda también mirarse como apertura de otro ciclo de la fenomenología en lengua española, ahora al otro lado del Atlántico.

Y, sin embargo, no es la dramática peripecia del texto, su intrahistoria engarzada en el drama de la Historia, no es siquiera su valor simbólico, el motivo que determina mi fingido voto en la medio absurda encuesta que he imaginado. Existe más bien otra clave mucho menos patente y de un carácter puramente teórico o conceptual que motiva mi postura. Pues en relación con la perspectiva española sobre la fenomenología trascendental, la obra en cuestión encierra una polémica interpretativa que, a mi entender, resulta de la mayor importancia e incluso de una cierta actualidad. La polémica no se encuentra, obviamente, en el texto traducido, sino en el estudio introductorio del traductor: "Historia y significado" de la fenomenología, que era el ensayo expositivo que Gaos había acordado con Ortega anteponer a su traducción. La redacción de este estudio previo se hallaba también esbozada cuando llegaron las bombas; y el discípulo de Ortega hubo de concluir su introducción ya en México. Pues bien, quisiera yo conjeturar que la fenomenología en España, sobre todo la fenomenología trascendental, ha sido transmitida de manera mayoritaria en una perspectiva de filosofía primera que es enormemente discutible y que, sin embargo, ha sido poco discutida. De hecho, quizá sólo Gaos la puso en cuestión con claridad en ese estudio previo a la traducción de *Meditaciones cartesianas*. Las circunstancias históricas de fuerza mayor determinaron que el ensayo de Gaos cayera en el vacío, y ello a su vez, entre otros muchos factores, ha determinado de algún modo una recepción dominante del pensamiento de Husserl en España que ha sido, a mi juicio, inadecuada, pero que ha gozado del valor de una precomprensión. Esta conjetura, añadida a las otras circunstancias, es la que explica mi voto en la encuesta. Y ahora emprenderé una de esas justificaciones del voto que espero no resulte tan aburrida como las que a veces se escuchan en sedes parlamentarias.

2. En el estudio introductorio "Historia y significado", Gaos se declaraba contrario a "tantas exposiciones de la fenomenología y juicios sobre ella, que son las exposiciones y los juicios que han prevalecido en la literatura didáctico-filosófica". La tendencia ya entonces dominante era descrita por Gaos como aquella que ve "la sustancial innovación y aportación aprovechable y perdurable de la fenomenología en »el método fenomenológico« -entendido en el sentido de la »fenomenología eidética« ablata del »resto« de la fenomenología". Dicho en otras palabras,

para esta comprensión dominante la fenomenología sería básicamente un método, y este método sería básicamente eidético. El núcleo central del pensar husserliano, y por extensión de la escuela fenomenológica, sería la captación intuitiva de esencias, la tan traída y llevada intuición de esencias, y este núcleo podía y debía separarse del “resto” de la filosofía husserliana; en esta perspectiva, tal resto aparece como una metafísica, como una posición no descriptiva sino especulativa. Tendríamos, pues, una fenomenología estricta, eidética, que queda escindida o separada, “ablata” –decía Gaos - del resto del cuerpo teórico de la filosofía husserliana, llámese éste fenomenología trascendental, idealismo fenomenológico, o como se prefiera. Gaos no omitía algunos nombre propios de representantes de esta orientación hegemónica de la interpretación. Un primer ejemplo era la *Introducción a la filosofía* de Aloys Müller, que él mismo había traducido para Revista de Occidente en 1931. Pero el segundo ejemplo, que es el que nos importa, era la “reciente y excelente *Historia de la filosofía* de J. Marías”. Muy poco después de acabada la Guerra Civil, este catedrático exiliado en México que pasaba por ser el discípulo más fiel de Ortega abría así una polémica intelectual con el que ya pasaba precozmente por el discípulo más prometedor de Ortega que había permanecido en España. Al fondo de la polémica latía, como veremos, la propia peculiaridad del raciovitalismo y su relación con la fenomenología.

La referencia crítica de Gaos a Marías nos devuelve por un momento -quisiera yo que por última vez- a los *libellorum fata*, a las historias de los libros. No entraré aquí a considerar la atractiva tesis de Helio Carpintero de que la *Historia de la filosofía* de Marías es el momento del nacimiento público de la “Escuela de Madrid”. No me resisto, en cambio, a comentar el curioso enigma de cómo pudo Gaos disponer en México, a lo largo del mismo año 1941, del libro recién publicado por Marías en Madrid. El joven discípulo de Ortega, que había luchado con la República y que había sufrido ya las represalias, no debía de tener en aquel preciso momento –pienso yo- margen de libertad suficiente para enviar por vía postal su primer libro al Rector republicano de la Universidad Central durante la Guerra; José Gaos había sido implacablemente depurado del escalafón de profesores, y su nombre se tachaba sin piedad de los restos de las traducciones de la *Revista de Occidente* en que aparecía. La hipótesis de que Marías pudiera remitir el libro a su antiguo profesor parece por ello improbable, aunque el valor cívico del autor de la *Historia de la filosofía* está fuera de toda duda. En sus memorias evocará Marías su emotivo reencuentro con Gaos en México en el año 1963, las interminables charlas entre ambos, la posterior reanudación de la correspondencia entre ellos, que incluyó el regalo

mutuo de los libros de cada uno, pero nada se dice de ese primer libro que tan rápida y enigmáticamente consiguió viajar entre dos países políticamente enfrentados, cruzando un Atlántico que era también un escenario bélico. La cosa es que este libro que unió efímeramente a ambos perseguidos políticos de la Escuela de Madrid suscitó también la discrepancia teórica que aquí nos ocupa.

Atendamos, por lo pronto, al reproche de Gaos de que la exposición de Marías concibe la fenomenología exclusivamente como saber eidético. Esta apreciación no hace injusticia al texto de la *Historia de la filosofía*. En el apartado que lleva por título “la fenomenología como método y como tesis idealista” se lee: “Y ahora vemos por qué la fenomenología es ciencia *a priori* y universal. Es *a priori* en su sentido más pleno, porque sólo describe esencias (es decir, objetos ideales y no empíricos) de las vivencias en una conciencia que tampoco es empírica, sino *pura*, y por tanto también *a priori*”. Y poco más adelante se precisa: “Sobre la intuición de un caso me elevo a la intuición de la esencia, mediante la reducción fenomenológica. Y el ejemplo que me sirve de base puede ser un acto de percepción o simplemente de imaginación; la cualidad del acto no importa para la intuición eidética. Este método fenomenológico es el método de la filosofía actual. Como método, la fenomenología es un descubrimiento genial, que abre un camino libre a la filosofía. Es el punto de partida de donde es forzoso arrancar”. En contraste con esta valoración entusiasta del método como tal, la filosofía de Husserl estaría gravada al mismo tiempo, sin embargo, por “una falsedad en su [el] mismo centro”; acaso por una extraña e inmediata desafección respecto del propio método, la falsedad central concierne, de acuerdo con Marías, al privilegio concedido a la conciencia pura, en sí misma ideal, como la realidad radical.

Esta interpretación esencialista, archiesencialista, de la fenomenología husserliana por parte de Marías no se para siquiera a distinguir entre *Investigaciones lógicas* y la propia fenomenología trascendental que parte de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Respecto de ambos modelos teóricos, también por tanto respecto de la obra inicial, semejante perspectiva resulta cuestionable, bien que por motivos distintos. En el caso de la fenomenología trascendental, al que yo me limitaré, la cuestión radica en que la reducción fenomenológica, la reducción de todo a fenómeno, se hace consistir, tal como lo revelan de manera inequívoca las citas de Marías, en una captación intuitiva de esencias; con ello, el concepto decisivo de fenómeno resulta emparentado básicamente con la noción de esencia

como unidad ideal y como objeto universal. En un esquema de los tres grandes puntos dudosos, diríamos que la interpretación de Marías identifica, primero, reducción fenomenológica con reducción eidética; entiende, en segundo lugar, que el método fenomenológico-descriptivo consiste en desentenderse de la existencia real del mundo y en atender a las esencias ideales o fenómenos; y llama “conciencia pura”, finalmente, a la instancia ideal que está supuesta por este método y con la que se corresponden los resultados teóricos obtenidos. Conviene indicar, con todo, que este triple posicionamiento no es privativo de Marías ni original suyo. Cuenta más bien con ilustres predecesores en la recepción española de la fenomenología, y antes aun con ilustres preconizadores en la propia difusión inicial en Alemania de la nueva filosofía. Por lo demás, no carece tampoco de alguna vaga verosimilitud. Tanto tiempo después, cabe decir que este posicionamiento, ya dominante en tiempos de Gaos, conserva influencia en, al menos, los círculos no especializados en fenomenología del mundo hispanoparlante. Veamos por ello cuál es la línea de crítica que con buen criterio esbozaba Gaos.

3. Al denunciar en 1942 la ablación de la filosofía primera de Husserl, el filósofo trasterrado no aspiraba a una mera reivindicación del conjunto, frente a la entronización de sólo una parte del todo integral. Lo que sufría grave menoscabo en este sesgo archieidetizante, que tiende a creer que sólo lo ideal se da con propiedad y con evidencia, era más bien el radicalismo filosófico a la hora de reconocer qué es lo que está dado, qué es lo que está dándose y cuál es el origen y principio del darse. Quiero decir que para Gaos no se trataba sólo de que la “ablación” denunciada redundara en una exposición incompleta de una filosofía, sino de que ella contravenía y quizá incluso desactivaba el afán radical de verdad concreta que mueve a la filosofía fenomenológica. Gaos concentra por ello su polémica sobre la conciencia pura, y argumenta que de ningún modo puede entenderse esta noción como una esencia a priori, al modo de Marías, ni menos aun –cabría añadir– como “la esencia de las esencias” al modo de Zubiri. Tan no es así, que la conciencia pura es más bien mi propia existencia, eso sí, redescubierta en su absoluta inmanencia, en su radical evidencia, a la que pertenece por principio, y en contra de Descartes, la presencia fenoménica del mundo.

De acuerdo con Gaos, la “conciencia pura” designaría el acontecimiento indubitable que está presupuesto en cualquier fenómeno, es decir, en cualquier presencia de algo, sea ésta lata o estricta, directa o indirecta; es el acontecimiento individual y temporal que discurre a la vez que cualquier realidad o idealidad que dé en aparecer. Esta conciencia pura tiene la

estructura, por decirlo yo en los términos de ciertos fenomenólogos analíticos, del dativo de manifestación, del *mihi*: “me es dado”, “me aparece”, “me es presente”. De suerte que todo fenómeno aparece en la perspectiva en cierto modo universal que es, por lo pronto, mi primera persona del singular. Aun prescindiendo de los entresijos de la reducción fenomenológica, la conciencia pura, como continuo fluente del dativo de manifestación, es individual, es mi propia existencia consciente y autoconsciente: consciente del mundo, autoconsciente de su vida en el tiempo. A este respecto crucial, la impugnación de Gaos acierta mucho más con la meditación fundamental de la fenomenología que la de Marías o la de Zubiri. Lástima sólo que ciertos rompecabezas terminológicos graven toscamente su propia toma de postura. Pues el traductor se permite decir literalmente a la contra de Marías: “Es esencial advertir que la conciencia pura sigue siendo, según Husserl, una conciencia empírica o fáctica como la conciencia de la actitud natural con sus posiciones y apercepciones, sólo que pura de éstas o reducida su pureza de ellas, o que la »fenomenología trascendental« es una fenomenología empírica o fáctica, aunque trascendental: los fenómenos de conciencia no dejarían de ser hechos de la experiencia porque se les purifique de ingredientes de falibilidad”. Y es que a nuestros oídos el calificar a la conciencia pura de “empírica” o “fáctica” quizá chirríe tanto o más que el reputarla de una esencia ideal semejante al número 7 o al género color. Pero conviene reparar, recalcar que el término “empírico” comparece en la pluma de Gaos en defecto del término “experiencial”, que no existía en el castellano de estas fechas y que él mismo se resistía a introducir; esta resistencia tozuda, finalmente imposible, perturbará incluso su traducción del primer libro de *Ideas para una fenomenología pura* en 1949, en que pese al gravísimo peligro de anfibología el adjetivo del sustantivo “experiencia” es para él, invariablemente, “empírico/a”. Con esta prevención y precaución, el carácter alternativo de la interpretación de Gaos sí salta a la vista. La conciencia es llamada *pura* por lo peculiar de su existencia individual, no por haberse convertido en un *eidos* o esencia universal; no por ser un objeto ideal, que es lo último que podría ser. Es *pura* –podríamos añadir– por la evidencia inmanente que la corriente de vida tiene para el viviente mismo que la vive, que *la es*. Ligados a este darse originario del presente vivo, en relación con él, todos los fenómenos que integran la vida en el mundo disfrutan asimismo de evidencia inmanente en cuanto correlatos de la vida: esta habitación que veo, estas caras que reconozco, estos paisajes de mi ciudad o del campo, el mundo mismo, etc. En este sentido ampliado, también los fenómenos, que se ofrecen a las vivencias

correspondientes vienen a llamarse *puros*. Lo que la reducción fenomenológica permitiría y conseguiría es, de algún modo, la peculiar depuración por la cual el acontecimiento originario de que el mundo aparece a la vida y la vida aparece a sí misma, el acontecimiento absoluto de mi vida (como prefería Rodríguez Huéscar) en experiencia de mundo, se ofrece con una cierta pureza ante quien lo está viviendo, y sólo ante él obviamente; se le ofrece depurado de las cosificaciones e interpretaciones naturales que por fuerza tienden a espacializar, psicologizar o también a logificar el acontecimiento absoluto en su evidencia previa e imparangonable. Frente a la aprehensión natural y científica del mundo como un todo, en que el aparecer del mundo a la vida ocupa ese pequeño rincón mundano que es “mi mechinal”, la reducción fenomenológica no busca ignorar el mundo; no quiere desentenderse de él y entregarse a las esencias inmutables, como piensa Marías, como le enseñó Zubiri, como parecía creer Ortega, como creen tantas exposiciones divulgativas. La reducción aspira más bien a mirar al mundo en la perspectiva en que ya siempre lo he visto, y en realidad en la única en que puede verse el mundo, a saber: como correlato de la experiencia inmanente, como término intencional de mi existir, como dimensión estructural del acontecimiento absoluto. El mundo de la experiencia me está dado, es fenómeno, es el fenómeno global originario. De aquí que si leyéramos a esta luz la declaración antes reproducida de Gaos y retocáramos los vocablos temerarios que él maneja, hallaríamos algo más parecido a esta formulación certera, clarividente: “La »fenomenología trascendental« es una fenomenología de la experiencia individual, aunque sea trascendental: los fenómenos de conciencia no dejarían de ser acontecimientos de la experiencia porque se les purifique de ingredientes de falibilidad natural”.

En el marco de esta discusión, que apenas ha suscitado interés en la literatura secundaria, el traductor de Husserl y Heidegger no dudaba en añadir algún argumento de signo más hermenéutico, y entre ellos uno basado en las propias *Meditaciones cartesianas* a que su estudio estaba introduciendo. Este libro de Husserl, este “resumen de su filosofía” – dice ahora Gaos- “expone desde el título y a lo largo de todo él la «fenomenología trascendental» y la «fenomenología eidética» no apare[ce] hasta el apartado 34”, aparición muy tardía “como se trata de las cosas tan obvias cuanto secundarias”. Y de nuevo cabe darle en parte la razón a Gaos, por cuanto la meditación fenomenológica fundamental discurre en la primera persona del pensador principiante, en una intransferible reflexión sobre uno mismo: la perspectiva individual del *mihi* es condición de posibilidad de lo fenoménico en

general. Hay otra parte del asunto, sin embargo, en que el argumento hermenéutico de Gaos resulta excesivo y mueve a confusión, por cuanto esta primera persona justamente lo que no hace es contar su vida, hablar de sí mismo, identificar su discurso autobiográfico con la verdad originaria. La perspectiva fenomenológica no es la del diarista ni la del novelista; casi desde el primer momento su interés se endereza al lógos-páthos del acontecimiento primordial, un lógos-páthos que por principio no se agota en mí y conmigo. Quiero decir ahora que el análisis de la vida intencional y del aparecer del mundo, aunque de él no se tenga en un primer momento más ejemplo absoluto que mi propia existencia, discurre, sin embargo, como una mostración analítica de estructuras generales. Estas legalidades no tienen valor de verdad por el hecho de cumplirse en mi existencia, sino que en ella se cumplen porque valen con universalidad. De la correlación intencional, de la primacía de la percepción, de la estructura escorzante de la percepción sensible, de la peculiaridad del yo, tratan las *Meditaciones cartesianas* en términos genéricos, es decir, eidéticos, mucho antes de formularse expresamente la metodología eidética en ese apartado 34 que señala Gaos. En contra de Marías y de Zubiri habrá que seguir diciendo que ninguna consideración eidética es fenomenológica por el mero hecho de, a sabiendas, objetivar esencias y legalidades esenciales. Pero en contra ahora de la exageración de Gaos conviene matizar que la fenomenología husserliana busca en el acontecimiento absoluto estructuras inteligibles y necesidades eidéticas, sin que por ello el *mihi patet, nunc vivens, o ego cogito* se conviertan en un mero caso de generalidades anónimas.

Cierto interés conserva también la lucidez con que el filósofo hispano-mexicano descubría la influencia de la fenomenología de Max Scheler en esta línea de interpretación de Husserl que pone la necesidad eidética por delante de la autodonación inmanente de la vida de experiencia. Ya la propia tesis de Gaos de 1928, o, mejor, la versión de ella publicada en 1933, detectaba la huella poderosa de la obra de Scheler en esta preeminencia de lo eidético; ciertamente la interpretación de la reducción fenomenológica como una abstracción eidética reforzada, y la de los fenómenos intuitos como esencias, remiten en derecho a *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. En la publicación de la tesis, Gaos declara desde luego “que si la fenomenología puede seguir teniendo los caracteres de la universalidad y la fundamentalidad es merced a la concepción de la conciencia pura como ser absoluto”; pero incluso añade que en esta preeminencia fenomenológica del factor no eidético, es decir: no eidético pero evidente en sí y fuente radical de evidencia hasta para lo eidético, en esta

preeminencia –digo- se observaba “una como reacción conjunta de Husserl y Heidegger contra Scheler”. El hilo rojo del radicalismo fenomenológico discurriría, según el pensador trasterrado, del Husserl trascendental de la conciencia pura (explorada eidéticamente) y del Heidegger del *Dasein* (explorado también en perspectiva universal), hasta el propio Ortega que reconoce la vida como realidad radical, para llegar finalmente al mismo Gaos; Husserl, Heidegger, Ortega han perseguido por igual las protoevidencias que son condición originaria de la verdad, pero en esta curiosa reconstrucción de Gaos *pro domo sua* “lo único *dado* sin contrasentido, lo único con que *se encuentra* antes de toda búsqueda el filósofo” termina siendo la vida pero “tomada en la concreción absoluta del filósofo aquí y ahora conviviente con sus prójimos más o menos efectivamente próximos en el espacio y en el tiempo”. La polémica con Marías permitía así a su antiguo profesor en la Facultad de Filosofía de Madrid reivindicar incluso su pensamiento más propio, su aportación original en el seno del movimiento fenomenológico. Según ella, la filosofía ya no consiste al cabo sino en la “confesión personal” e intransferible del autor, con su nombre y apellidos, en una suerte –ahora sí- de autobiografía nominalista. Pero no quiero entrar en esta derivación que aparta del tema central de mi exposición.

4. Gaos siempre tuvo un concepto más alto de sí mismo como profesor de filosofía que como filósofo original. Manuel Mindán ha transmitido con viveza cómo esta condición profesional redundó en una docencia de calidad y cantidad asombrosas. Un timbre de legítimo orgullo personal-profesoral era acaso el que terminaba desahogándose en el texto por mí comentado. Pues Gaos dejaba caer una cierta sorpresa de decepción ante el hecho de que un destacado alumno suyo, que en la Facultad de Madrid había seguido sus famosas explicaciones de *Investigaciones lógicas* apartado por apartado, y que había asistido también a su exposición sobre la “Filosofía en el siglo XX” en los cursos de verano de Santander –no los del 36 sino los del 34-, pasara por alto esta articulación necesariamente dual de la fenomenología: de un lado, eidética; pero de otro, y aun antes, en la insoslayable primera persona del dativo existencial de manifestación. De lo que Gaos no pareció percatarse nunca era de que la perspectiva de Marías no nacía del descuido de un alumno brillante, sino que procedía más bien de otra ilustre enseñanza, a saber: de la impartida por su colega de la cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad Central, es decir: de Xavier Zubiri. Las tres grandes y objetables tesis de origen scheleriano, a saber: 1. la reducción fenomenológica es ante todo una desconexión universal de la existencia y una conexión universal a lo eidético; 2. los fenómenos de la fenomenología son esencias reducidas; 3. la conciencia pura es una instancia también ideal, habían sido ya

atribuidas a Husserl, en efecto, por Zubiri en su tesis doctoral de 1921: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (publicada en 1923). Fue Zubiri quien también inclinó la *Historia de la filosofía* de Marías a este enfoque archiesencialista. Y en todo caso fue el filósofo donostiarra quien con el paso del tiempo se reafirmó en esta interpretación desenfocada, y la difundió en la muy conocida lección dedicada a Husserl en *Cinco lecciones de filosofía* –el texto que para multitud de lectores españoles ha sido su puerta de acercamiento a la fenomenología–. Creo en suma que puede decirse que la fuente de autoridad en el mundo hispanoparlante para la comprensión hiperesencialista y archiobjetivante de todo el pensamiento de Husserl es Zubiri.

En el comienzo de mis palabras se trataba de señalar una obra, un lugar textual en el que detectar, como en una cifra o símbolo, el derrotero histórico de la fenomenología trascendental en España a lo largo del siglo XX. La breve, precisa polémica de Gaos con Marías en 1942 merece, a mi juicio, este señalamiento. He aquí una certera y decisiva controversia. He aquí una crítica filosófica de una notable relevancia, que quedó escrita (con terminología mejorable), pero que no tuvo influencia ni continuidad, que no fructificó en un diálogo clarificador entre ambos interlocutores y a más voces. Desde entonces se sigue ampliamente creyendo que el pensamiento maduro de Husserl es un complejísimo proceso para llegar a captar cosas tales como el rojo o el verde en sí mismos o como la circularidad; o bien como la noción de fuerza en y por sí sola, en su esencia vacía, en su identidad inexpugnable, tal como Javier Muguerza caricaturizó este mismo planteamiento en un también influyente texto de 1974; texto el de Muguerza que no se percataba ni por un momento de que caricaturizaba una caricatura. El contraste con la fenomenología francesa tiene, a este respecto, algo de doloroso. La recepción de Husserl en el país vecino fue posterior a la precoz recepción española, pero desde Levinas y Merleau-Ponty hasta Michel Henry la fenomenología francesa ha discurrido libre de esta estéril precomprensión objetivante y archiesencialista; ha podido por ello volcar toda la energía del pensamiento sobre el asombro del aparecer como tal, sobre el acontecimiento del aparecer el mundo a la vida. De este asunto primero en sí depende, en opinión de la fenomenología trascendental, toda otra cuestión filosófica. Sea ésta ontológica o epistemológica, sea teórica o ética, presupone el hecho y la legalidad del haber hecho “acto de presencia” el mundo al “acto originario de vivir”, como tan agudamente lo decía Rodríguez Huéscar. Pero no sería adecuado concluir mis palabras en tono de lamento. No sólo no lo merecen los insignes nombres que he mencionado en mi ensayo. Es que además en asuntos de pensamiento rige de

modo especial la máxima machadiana de que “hoy es siempre todavía”.

5. La perspectiva española de mis palabras anteriores se ha restringido al segmento central del siglo pasado. Ciertamente que desde 1985, por fijar una fecha, el panorama de conocimiento y traducción, de trasmisión y discusión del pensamiento maduro de Husserl ha cambiado en medida profunda en nuestro país, igual que en todo el mundo de habla hispana. Elijo ese año de 1985 como una referencia orientativa nada vinculante por ser la fecha en que Miguel García-Baró rescató el trabajo de Gaos sobre *Meditaciones cartesianas*, revisándolo con esmero y completando la traducción pendiente. Esta nueva edición en el Fondo de Cultura Económica, que mantenía desde luego el Prólogo antiguo de Gaos en la edición del Colegio de México, unió, finalmente, las cinco meditaciones que la Guerra Civil había desagregado. La ilustración privilegiada de la perspectiva española que yo he querido escoger puede hacerse concluir, pues, en este momento temporal, que coincide además con la incorporación plena de García-Baró al claustro de la misma Facultad que fue la de Gaos y Ortega, y con una pasión por la enseñanza de la filosofía comparable asimismo a las de tan ilustres predecesores. Es verdad que la comprensión tópica de la fenomenología trascendental en clave hiperesencialista, en ignorancia de que la conciencia pura es la vida individual de experiencia una vez depurada de toda objetivación, no puede darse por extinguida; pervive en muchos manuales de historia de la filosofía, ha quedado en los diccionarios de filosofía, incluido el Ferrater, aflora en múltiples alusiones inertes a lo anacrónico del pensamiento husserliano, etc. Pero hace tiempo que la discusión seria, también en el mundo castellanoparlante, se halla en otra dimensión de análisis. No es que las relaciones fundamentales entre lo trascendental y lo eidético, y aun antes el propio reconocimiento de ambos planos y de sus anclajes en lo intencional-fenomenológico, puedan darse por aclaradas; hoy como ayer, “lo fenomenológico” sigue siendo indisociable de un problematismo teórico y práctico del que la fenomenología ha hecho más bien su seña de identidad. Mas, en relación con estos planos del análisis, hoy no proceden ya tanto las ilustraciones históricas y las reconstrucciones hermenéuticas, cuanto la recepción crítica y el debate abierto de las aportaciones teóricas que también en nuestra lengua se están produciendo; o, dicho de otro modo, el tipo de discusión filosófica que esta publicación periódica se esfuerza también en promover.