

CUESTIONAMIENTO DE «LA CRÍTICA INMANENTE» DE HEIDEGGER A LA FILOSOFÍA DE HUSSERL

Agustín SERRANO DE HARO

Si la crítica radical de Heidegger a la fenomenología propuesta por Husserl quedase plenamente recogida en las cuatro objeciones a la determinación husserliana de la conciencia intencional que expone el apartado undécimo de los *Prolegómenos a la Historia del concepto de tiempo* (lecciones de Marburgo de 1925), y si estas cuatro direcciones de la crítica admitiesen un examen en buena medida independiente de cuestiones filosóficas tan o más básicas que las que ahí se dilucidan, si ambas condiciones fuesen el caso, mi opinión es que el cuestionamiento de la fenomenología husserliana por parte de Heidegger debería ser cuestionado y la objeción global al fundador de la fenomenología debería ser objetada. En ese epígrafe undécimo y en la exposición anterior de «los descubrimientos fundamentales de la fenomenología» pueden también señalarse ciertos presupuestos discutibles y limitaciones intrínsecas de la hermenéutica heideggeriana. Pero seguramente ninguna de las dos condiciones citadas vale de una manera absoluta, y en consecuencia la contracrítica que me permito presentar a continuación posee un valor quizá significativo, mas no definitivo.

La larga «Parte preparatoria» de este ciclo de lecciones del semestre de verano de 1925 es, en todo caso, el lugar de la obra de Heidegger en que el pensador de Messkirch se ocupa más larga, extensa y explícitamente del pensamiento de su maestro. «La crítica inmanente» a que aquí lo somete¹ reviste por tanto un interés especial en vista de que el camino inicial de Heidegger en la fenomenología y todo *Ser y tiempo* como culminación de él descansan, casi paso por paso y página por página, en una impugnación frontal pero implícita de la fenomenología husserliana. Cabe añadir, además, que esta crítica de Heidegger no sólo no ha sido, hasta donde llegan mis noticias, claramente rechazada por los estudiosos, sino que predomina la tendencia a conceder a sus objeciones el rango, a mi entender inmerecido, de atinadas o pertinentes².

Mi interés básico por fijar conceptualmente la necesaria contracrítica me ha llevado a prescindir de referencias justificativas a la obra de Husserl, aun

1. M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), Frankfurt: Klostermann, 1979, p. 140. Existe una reciente traducción castellana debida a Jaime Aspiunza: *Prolegómenos para una Historia del concepto de tiempo*, Madrid: Alianza, 2006.

2. Cf. por ejemplo J.-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris: Vrin, 2000, p. 220-222, pero también –pese a su interesante defensa de Husserl– Jocelyn BENOIST, «Egología y fenomenología: la crítica heideggeriana de Husserl», *Revista de filosofía*, 3ª época, 22 (1999), p. 21-42. La reciente e instructiva obra de L. ALWEISS, *The World Unclaimed. A Challenge to Heidegger's Critique of Husserl*, Ohio University Press, 2003, no lleva a cabo una revisión sistemática de este lugar polémico.

asumiendo que con ello mi trabajo adolece de cierta provisionalidad. Recorreré, pues, las cuatro determinaciones-objeciones heideggerianas y trataré de mostrar la insuficiencia o incorrección de cada una de ellas.

I

La primera determinación que Heidegger somete a crítica concierne al sentido en que la inmanencia se predica de la conciencia con carácter definitorio. Parte Heidegger de que «inmanencia» es un concepto puramente formal que significa tanto como la inclusión de algo en algo, la pertenencia de una parte al todo en que ella existe. En el caso de la conciencia esta inmanencia se define o se concreta «materialmente» en razón del acto de reflexión que capta la vivencia intencional en curso. Pues el acto reflexivo establece con la vivencia presente una relación peculiar en el seno de la cual lo captado, el objeto de la reflexión, se vuelve inherente al acto reflexivo, se integra en éste y pasa a ser parte efectiva de él, o sea, se torna «inmanente» a la reflexión. Pero con ello –sigue Heidegger– la determinación del ser inmanente no se habría guiado por la peculiaridad distintiva de la conciencia –por «el ente mismo en vista de su ser»–, sino que se habría producido un desplazamiento inadvertido en favor de un nexo o conexión interna que presupone lo que pretendía mostrar: el sentido originario de la inmanencia queda sin dilucidar y la inmanencia de la conciencia se define a través de la reflexión, justamente como el objeto de la reflexión, como el término que de una manera real o ingrediente se encuentra en el interior del acto reflexivo.

Ahora bien, no es nada claro, por lo pronto, que «inmanencia» sea en el uso husserliano una noción formal equivalente a pertenencia, inclusión, subsistencia-en. Al menos los extraordinarios análisis mereológicos de la Tercera Investigación no recurren en ningún momento al término «inmanencia» con el valor general de «parte». Con la oposición de inmanencia y trascendencia, en la Quinta y Sexta investigaciones, no menos que en *Ideas*, está siempre en cuestión más bien la relación del ser o ente que se muestra, con el darse mismo de este mismo ser o ente; de modo que se habla de inmanencia cuando ser y darse forman una unidad intrínseca en que el ser está dado y el darse a la experiencia es el ejercicio (y la prueba) de una existencia en acto, mientras que, en contraste, se habla de trascendencia cuando, como en el caso de la percepción de cosas y en general de la experiencia externa, no hay tal copertenencia entre el darse y el ser.

Con todo, y en cualquier caso, las vivencias de conciencia no son inmanentes por caer real o potencialmente bajo la reflexión, sino que ocurre exactamente al revés: que ellas pueden caer bajo la reflexión por ser de antemano vida, vida inmanente, vida vivida en la inmanencia de su darse inmediato y prerreflexivo. Mi percepción actual, cuyos límites se pierden en el horizonte del mundo y en la profundidad de mi cuerpo, el dolor o la pena que siento, el anhelo, el contento y la angustia, los juicios que ahora profiero o sopeso, nada de todo ello está a la espera de la reflexión para ser la intimidad de mi vida, de mi vida intencional, que está volcada al mundo y a los hombres; nada de ello necesita de la reflexión para saber que por estos actos y su incontable proliferación corre mi existencia consciente. Desde siempre, desde antes de reparar en esa posibilidad secundaria que consiste en apartar la vista de lo que veo y

siento y dirigirla al fenómeno mismo de mi ver y mi sentir, yo sé de sobra que esta vida en curso que se encarna y dilata en las infinitas vivencias, este incesante como devorar tiempo a sabiendas, es, en efecto, mi vida, y ella es indiscerniblemente existencia en acto y saber de sí misma en acto: ejercicio de ser que se consume en una evidencia plena respecto de sí, respecto de su ser y de su ser tiempo. Y tal es, sin duda, el sentido primitivo de la inmanencia y el fundamento radical de que la inmanencia se predique con exclusividad de mi conciencia.

En la exposición de *Ideas I*, que es la obra que Heidegger tiene ante todo a la vista en este punto, el análisis de la reflexión aparece de hecho en el marco general de la doctrina de «las modificaciones de conciencia»; la reflexión es una de las variaciones posibles a que están sujetas las vivencias y que, por ser variaciones o alteraciones de carácter intencional, dan lugar a remisiones internas de las vivencias modificadas a las originarias. La modificación sobreviene, pues, a una vivencia, a un acto, a un complejo de actos que previamente discurría en su figura originaria, en forma no modificada, y la repetición reiterada de una modificación no es capaz de alterar su condición de intención derivada: a su base supone por principio otras formas intencionales, pues remite a ellas estructuralmente. Y así como la certeza perceptiva acerca del mundo de la vida, acerca de cada sector y fragmento de él, de la sala que percibo ahora mismo, etc. precede primero y sostiene después el hecho de que algún fragmento de sentido, siempre delimitado, sufra la «modificación dóxica» en que consiste dudar, así también el curso prerreflexivo de las vivencias precede primero y sostiene después el hecho de que alguna vivencia (nunca todas) sufra la modificación peculiar (no dóxica sino de dirección objetiva de la intencionalidad) en que consiste su captación reflexiva.

En realidad, el principio innegociable de que las vivencias de conciencia no son inmanentes por caer bajo la reflexión sino que pueden caer bajo la reflexión por ser de antemano inmanentes al tiempo interno (y por ser vividas en y desde la conciencia íntima del tiempo), se aplica asimismo, con pleno rigor, al propio acto de reflexión. Así, sin necesidad de una nueva reflexión de orden superior, yo sé que ahora he vuelto el rayo reflexionante de la mirada sobre mi presente o mi pasado de conciencia, y este saber inmediato acerca de la inmanencia del acto reflexivo se solapa con el desarrollo de la misma reflexión. Dicho más claramente, la reflexión inicial existe como vivencia inmanente ella misma no reflexionada. Tal como lo expone Heidegger, en cambio, el acto de reflexión necesitaría siempre de un acto superior de reflexión para afirmar su condición inmanente, en una cadena de reflexiones que, sin remedio posible, tendría que prolongarse al infinito.

Por lo demás, nada cambia en este primer punto de la confrontación por la circunstancia de que la reflexión sea presentada por Husserl como una modificación de alcance universal, susceptible por tanto de abarcar el dominio íntegro de la inmanencia (al menos en sus formas originarias y derivadas fundamentales). La extensión lógica de las dos determinaciones de la inmanencia podrá ser la misma: «el dominio de la inmanencia coincide, ciertamente, con el ámbito susceptible de reflexión». Pero el sentido de ambos enfoques no es idéntico y, de acuerdo con él, la primacía fenomenológica absoluta recae sólo sobre la vida inmanente de conciencia, de la que depende la posibilidad derivada de la reflexión. El segundo punto de la confrontación, al ser una prolongación del primero, permite algunas precisiones adicionales.

II

La segunda determinación que Heidegger somete a crítica concierne a la conciencia como «ser absoluto en el sentido del darse absoluto». El darse absoluto de algo es un rasgo descriptivo que se opone al estar algo meramente de manera vacía o indirecta, a través de meros signos lingüísticos o de referencias simbólicas. Se contraponen también al estar algo apareciendo de manera incompleta, parcial, escorzada, con o entre zonas de sombra u oscuridad. Cuando Husserl reserva el darse cabal y absoluto, sin vacío ni parcialidad, a la región conciencia, se trataría otra vez —objeta el entonces profesor en Marburgo— de una caracterización sólo relativa de las vivencias, y esta relatividad se establecería de nuevo por el vínculo con la captación reflexiva. Pues sólo la reflexión puede llegar a ser intuición adecuada de la vivencia, captación en persona y en plenitud de la vivencia en curso, a diferencia de la percepción de cosas, que es por principio inadecuada, captación parcial y en escorzo. Con lo cual —concluye de nuevo la objeción— no sería el ser de la conciencia intencional sino el sesgo que este ser adopta al convertirse en objeto de reflexión, lo único que alcanza a tematizar la determinación husserliana del darse absoluto de las vivencias.

No insistiré, por mi parte, en la argumentación de que el darse absoluto es un valor intuitivo que la reflexión no instaaura sino que presupone. Ni repetiré que si la adecuación intuitiva fuese provocada por la reflexión, ésta, la propia reflexión, no la disfrutaría respecto de sí misma: yo no sabría a ciencia cierta y plena que he vuelto el rayo de la captación reflexiva sobre mi vivencia, y sólo ésta, no aquélla, estaría dada en plenitud. El interés de la cuestión en disputa aconseja quizá precisar con un poco más de detalle que la inmanencia radical de la corriente de vida y el darse adecuado de las vivencias en ella no son, desde luego, el resultado del sortilegio de la reflexión, pero tampoco son propiedades adheridas a la conciencia cual predicados reales privativos de la región del ser que ocupa al fenomenólogo. Más bien se trata de una legalidad radical, que es de consuno ontológica y fenomenológica, y que es lo uno por lo otro.

La cuestión radica en que toda «conciencia de» —toda percepción, recuerdo, reflexión, todo juzgar, sufrir, amar— es también consciente, es también «captada» por una conciencia más honda, que sólo el último nivel de análisis fenomenológico pone de manifiesto. Y de esta conciencia interna pero no reflexiva, pasiva pero absolutamente originaria, es de la única que cabe predicar en rigor el captar en persona de modo absoluto a cada vivencia, a todas las vivencias. Pues, en efecto, en el momento mismo en que la vivencia nace, el *fiat* de su novedad se hace notar en el presente vivo, se da a notar, se deja sentir; ella emerge al presente haciéndose patente, dejando patente su existencia; su nacimiento es «alumbamiento», ya que es íntimamente vivido, es sentido de inmediato como tal. Empiezo a ver una película o a evocar un recuerdo o irrumpe un acontecimiento en mi entorno perceptivo, y espontáneamente sé no sólo de la película, el recuerdo o el suceso sino de mi propio estar viviéndolos ahora, sin que este «otro» saber, a la vez oscuro por oculto y clarísimo de toda claridad, perturbe en nada mi entrega a la visión, mejor o peor, de la película, del episodio recordado, del suceso imprevisto. Conforme

la película o el suceso avanzan, la vivencia intencional discurre y el lapso de pasado inmediato, de pasado «fresco» que ella genera y que articula su propio devenir temporal, se va también ofreciendo a cada instante en su incesante transformación. El gozar la vivencia del presente y el pasar ella al pasado, el ir pasando retencionalmente al pasado, son en sí mismos sucesos conscientes en que la plenitud temporal del hecho coincide con la plenitud del darse. El tiempo inmanente y la vivencia que corre en él se despliegan a esta «luz» tenue pero inquebrantable, oculta pero infalible, incesante, incansable, que Husserl denomina «conciencia del tiempo interno». Y a esta conciencia impresional-retencional, que, por así decir, «ve pasar» las vivencias y las deja fluir —a la vez que ella misma pasa y fluye—, es a la que la fenomenología trascendental reserva, en propiedad última, la dignidad de percepción adecuada en sentido absoluto.

También en referencia a este segundo punto cabría articular, con valor subsidiario, un cierto argumento de principio en contra de la exposición de Heidegger. Pues la reflexión no sólo llega en general abismalmente tarde en relación con la vida de conciencia, con mi vida, sino que incluso en los casos particulares en que llega trae ella consigo un retraso insalvable respecto de la vivencia que atrapa, respecto del fragmento de vida que capta. Husserl se preocupó de analizar cómo el giro reflexivo de la mirada alcanza a vivencias que ya están en marcha, de tal modo que la reflexión «se sube», «se monta», por así decir, a un tren cuya partida se ha producido cuando menos un momento antes de la irrupción reflexiva: sólo una vez que, por ejemplo, ha empezado a sonar la melodía, mi interés y atención pueden volverse sobre cómo ha aparecido ante mí el avance de los sonidos o el continuo de mis sensaciones acústicas —al menos así ocurre en las condiciones habituales—. Lo llamativo, sin embargo, es que esta reflexión perceptiva retardada es capaz de activar asimismo el trecho o fragmento de vivencia unitaria que ya había transcurrido. La reflexión «compensa» de algún modo su retraso recogiendo también lo que yo acababa de vivir sin reflexión, y sólo por ello, sólo en virtud de esta curiosa circunstancia, llega la reflexión a captar una vivencia individual en integridad. Mas, claro está, el trecho temporal recién pasado y que no había caído bajo la reflexión sí discurría, sin embargo, conscientemente; estaba siendo vivido, sentido, y sentido como pasado inmediato. Sólo gracias a la conciencia interna del tiempo se deja entender, en suma, la proeza de que la reflexión, que se sube en marcha al «tren» de una vivencia, alcance a situarse también en «los vagones» que ya habían pasado (si se disculpa tan tosca metáfora) y pueda así ofrecer una captación completa de la vivencia.

Es verdad que la sección segunda de *Ideas*, sobre la que se centra la crítica heideggeriana, o mejor, a la que ella se circunscribe tenazmente, no hace objeto de análisis este nivel decisivo de la exploración fenomenológica. La sección tercera de la obra, sin embargo, sí anunciaba y sí esbozaba la asombrosa problemática de la conciencia interna del tiempo. Lector tan profundo como Heidegger no acertó en este caso, parece, con la problemática filosófica última. Mas tampoco su labor posterior como editor de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* le hizo reconsiderar la validez de su crítica. La entronización de la reflexión por parte de Heidegger a la hora de determinar en qué consiste la inmanencia y por qué la conciencia es ser inmanente usurpa, en conclusión, el lugar y la función de la conciencia constituyente del tiempo.

III

Frente a la notoria proximidad que presentan las dos objeciones iniciales, la tercera y la cuarta tocan a cuestiones claramente diferenciadas, ambas también de enorme importancia. La tercera determinación apunta todavía hacia la conciencia como ser absoluto, pero ahora en un sentido nuevo que hace de ella «el presupuesto entitativo sobre la base del cual la realidad en general se da a conocer»³. Mientras el ser trascendente de cualquier región de la realidad (las cosas, las figuras, los números, las realidades culturales y políticas) se expone a la conciencia y en ella se determina y constituye, el ser inmanente de la conciencia, en cambio, no se expone ante ningún otro ser y subsiste intacto sea cual fuere el sentido de la identificación y constitución del resto de las realidades. Como defiende la sección segunda de *Ideas*, si el ser que se muestra acabara revelándose globalmente un caos inane de sentidos inconciliables, un mundo desbaratado, «un montón de ruinas» sin consistencia, la conciencia, el ser ante el que se muestra este espectáculo y que constituye esa ruina, no se vería en nada afectado por tan inaudito desenlace. Todo ser tiene identidad, sentido y validez en la conciencia intencional que lo trae a exposición y a intuición; sólo la conciencia misma es independiente de todo ser y sólo ella merece por ende la consideración de «ser apriori». Claro que con esta determinación –indica Heidegger– se pierde el sentido fenomenológico originario de lo apriori: el de condición de posibilidad de algo, sin compromiso especial con la subjetividad, y se recae en el sentido cartesiano y kantiano de apriori, que convierte a la subjetividad en la condición absoluta de todo ser. Con la tematización de la conciencia intencional como conciencia constituyente, el idealismo a través de la versión neokantiana habría terminado por «inmiscuirse en la fenomenología».

Esta impugnación de la conciencia constituyente, que desde luego no sólo Heidegger ha promovido contra la fenomenología trascendental, exigirá un buen cúmulo de precisiones y análisis ulteriores. A fin de no perder de vista la objeción de partida, yo he preferido, en lo que sigue, el camino contrario y me basaré en la propia exposición heideggeriana previa a su crítica. Creo, en efecto, que la brillante presentación de la intencionalidad que Heidegger ofrece en el epígrafe quinto de este mismo curso de lecciones encierra los elementos fundamentales para rechazar su posterior crítica del epígrafe undécimo. El gran expositor de Husserl que es Heidegger en ese apartado quinto defiende con magnífico criterio, contra Rickert, contra Brentano, contra la escuela de Marburgo, que el descubrimiento de la intencionalidad consiste ante todo en la mostración de la copertenencia esencial entre *intentio* e *intantum*, y ello en las distintas formas y modalidades que adoptan las vivencias intencionales. Pero contra el crítico de Husserl en que se convierte Heidegger en el apartado undécimo quiero yo ahora defender la tesis de que constitución intencional significa, en cierto modo, lo mismo que correlación noético-noemática de la intencionalidad, es decir, copertenencia universal de *intentio* e *intantum*.

En ese apartado quinto, Heidegger pone todo el énfasis en mostrar que la intencionalidad no es un vínculo entre dos órdenes de realidad que estén

3. *Op. cit.*, p. 144 (las traducciones son mías).

dotados de una consistencia autónoma; como si en un extremo de la intencionalidad se situase la realidad psíquica y en el otro la física, y ambas quedasen vinculadas por una relación externa, por una suerte de lazo, que en casos como la percepción ilusoria se revela accidental, mero suceso psíquico. El fenómeno originario habla, por el contrario, de una dependencia esencial entre vivencia y objeto, *intentio e intentum*, nóesis y nóema. O, lo que es lo mismo, habla de una vivencia que, sin confundirse nunca con su objeto, no sabría ser nada sin la dirección hacia ese su objeto; la estructura de la vivencia es toda ella intención, vocación hacia el objeto, y la determinación de la vivencia como percepción o recuerdo, como intuición o mención vacía, como acto básico o fundado, refleja las formas esenciales en que esa vocación se plantea y cumple. Por su parte, el objeto, inconfundible por principio con la vivencia, y que por tanto nunca es vivido, nunca ocupa la inmanencia de la intención, no hace frente, sin embargo, a la vivencia como un cuerpo extraño a ella, como una entidad autónoma y opaca que a lo sumo se anunciase a través de copias o intermediarios. Al contrario, el objeto externo se da a conocer de acuerdo con las distintas formas noéticas, se expone él mismo, adaptándose con entera docilidad, por así decir, a las distintas formas de la intuición, tal como Heidegger se encarga de revisarlas.

En primer lugar, la cosa misma aparece «en persona» a la percepción. Esta sencilla tesis de la donación en persona, lejos de ser un prejuicio dogmático de una mentalidad ingenua, se limita a tomar nota del carácter que el objeto mismo reclama para sí cuando se ofrece a la conciencia perceptiva. Pues este rasgo de la presencia original, este carácter: «identidad que se da en persona», es la cualidad noemática que el objeto pierde cuando se vuelve correlato, por ejemplo, de la rememoración. El objeto o el suceso acontecido sigue dándose en el recuerdo en su ser propio, en su identidad individual, pero ahora se ha despojado del modo intencional de la presencia originaria; no cuenta ya con el respaldo que el ahora vivo reserva a lo que en él se muestra como presente actual, es una presencia reactualizada. A su vez, cuando la cosa o el suceso pasan a ser el correlato de una percepción en imagen, ya no de una percepción directa, ya no de un recuerdo, ocurre que el objeto idéntico sigue mostrándose a la conciencia; en cierto sentido legítimo, yo «veo» a mi abuelo en el retrato de él que preside el cuarto de estar de mis padres. Pero aquí, en la conciencia de imagen, el correlato intencional ya no se muestra siquiera en sí mismo —como en el recuerdo— sino trasladado a otro ser, como vaciado en otro ser, cuyo sentido todo es mostrar al primero. Y, en fin, se sigue tratando del objeto uno, único y trascendente cuando su identidad es el mero correlato de un juicio que apunta a él con entera precisión, pero sin mostrar ya nada de él, sin poner a la vista nada de su plenitud, vaciado de nuevo pero ahora ni siquiera en otro ser que lo haga aparecer. He aquí, pues, en esta serie bien conocida de los distintos modos de darse (darse en persona la cosa misma, darse la cosa misma [*Selbstgegebenheit*], darse en imagen, no darse) avatares elementales a que todo objeto está ligado si se lo contempla como correlato unitario que pasa de unas vivencias intencionales a otras. Estas diversas posibilidades remiten además de unas a otras, y entre ellas mismas establecen la jerarquía que preside la percepción. En lugar de menoscabar la objetividad, en lugar de socavar la radical resistencia del objeto a disolverse en contenido de conciencia, se trata de los avatares noético-noemáticos que afirman y co-

rroboran tal objetividad del objeto, dice Heidegger, de los avatares que la constituyen –diría justamente Husserl.

La intencionalidad es, en suma, la estructura radical de copertenencia entre la experiencia inmanente y los objetos trascendentes; esta coimplicación no es una relación externa o interna sino una correlación; no es una mera covariación de factores vinculados sino una única concreción. La lucidez de Heidegger en el momento de advertir la ruptura conceptual que la novedad descriptiva de la correlación intencional trae consigo es, desde luego, extraordinaria. Tanta es su agudeza que el pensador pierde de vista la gran vacilación en que a este respecto se debatía aún *Investigaciones lógicas*, cuya Quinta Investigación y parte esencial de la Sexta no terminaba de abandonar la concepción adverbial o mentalista de la vida de conciencia (para la cual no tiene sentido hablar de correlación y ni siquiera de relación, porque el objeto es trascendente al acto, o sea, «es nada para él»). ¿De dónde proviene entonces la querrela acerca de la constitución intencional? ¿Cómo cabe entender que *Ideas I*, la obra que gana el concepto de nóema para la fenomenología, la que discierne por doquier componentes ingredientes y correlatos no-ingredientes de la intencionalidad, la que describe las formas de intuición como dependencia estricta entre modos noéticos y caracteres noemáticos –una dependencia intraducible a algún contenido ingrediente del acto, como vanamente intentaba todavía la Sexta Investigación–, cómo cabe entender –digo– que en esa obra se infiltre –dice Heidegger– un sentido no descriptivo del apriori y que esta desviación ponga en entredicho el logro maravilloso de la correlación intencional?

En la exposición heideggeriana del descubrimiento de la intencionalidad puede señalarse, a mi juicio, una vacilación significativa que ayuda a cuestionar esta difícil tercera objeción. Con anterioridad al análisis de los caracteres intuitivos, Heidegger ha examinado que la intención puede también atribuir a un mismo objeto real distintas identidades. En función de actitudes subjetivas cambiantes y en el seno de ellas comparece ante la vida intencional, ya una cosa reconocible del mundo humano, ya una cosa física, ya un simple ejemplo de la esencia ‘cosa’; el profesor se dirige al asiento que es su cátedra de filosofía, para una mejor audición lo desplaza levemente y lo resitúa en el espacio como un objeto físico individual, más adelante lo menciona en su disertación como un mero caso de realidad natural. Cátedra, cosa individual, ejemplo de cosa, son de nuevo determinaciones del objeto en su preciso discurrir intencional. Lo son aun más claramente que los rasgos anteriores (en persona, en imagen, en vacío, etc.), pues aquí se trata de la precisión acerca de qué objeto se manifiesta, en qué contexto de objetos, con qué propiedades objetivas, bajo qué identidad objetiva, en qué relaciones reales...; de aquí que Husserl privilegie esta dimensión con la denominación de «núcleo noemático» (a la que correspondería el núcleo noético de las vivencias). Pero lo que se echa en falta en las palabras de Heidegger es seguramente que él no se atenga en esta dimensión crucial de la intencionalidad al mismísimo esquema de coimplicación y correspondencia estrictas que sí hace valer, con toda razón, en el caso de los caracteres y modalidades intuitivos. La índole entera del objeto percibido, incluida su individuación, es ella misma el correlato de la arquitectura intencional del acto perceptivo; dicho en otras palabras, el «sentido objetivo» de lo que aparece es término correlativo de las múltiples sínte-

sis de identificación y aprehensión que están operando noéticamente en el acto y que globalmente «dan sentido». En las experiencias de ver la cátedra en el aula, de mover el sillón sobre la tarima, de mirarlo como mero caso de cosa, está latiendo todo un universo noético de asociaciones hiléticas, visuales, táctiles, de configuración perceptiva sobre el fondo intuitivo, de captación orientada en función de la activación cinestésica del cuerpo propio, de familiaridades sedimentadas que guían la explicitación incoada, todo un manojo densísimo de flechas de sentido y cumplimiento que hace posible que lo más efímero, la pura vida hecha tiempo inmanente, se distinga a sabiendas de su correlato duradero, siempre reidentificable, y se comporte activamente respecto de él.

No es ahora el momento de hacer valer los admirables análisis husserlianos de la experiencia de cosas y de espacio. Sí lo es el de reafirmar que la copertenencia de *intentio* e *intentum* se declina aquí, de nuevo, y sin necesidad de elementos extraños, como vinculación inquebrantable entre las identidades fenoménicas que aparecen y las experiencias pasivas y activas que dan sentido a tal identidad. Ninguna identidad fenoménica viene desde fuera y por la fuerza a la conciencia; ninguna allana la intimidad que da sentido, y que lo hace merced a múltiples formas de síntesis con otras intenciones, actuales y potenciales. Pero tampoco ninguna creación, ninguna génesis metaobjetiva que pudiéramos llamar «constitución», lleva, a la inversa, a la intimidad subjetiva a tomar posesión de un correlato objetivo. La copertenencia excluye como igualmente absurdos lo uno y lo otro. La vida intencional no es el mero conducirse respecto de un mundo ya poblado y ya idéntico, sino precisamente la continuación de una constitución de identidad que sigue siempre abierta.

Que la exposición de Heidegger renuncia a universalizar la exigencia descriptiva de la correlación intencional, que él se resiste a que el objeto del mundo, a que el ente como tal, dotado de cualquier sentido objetivo, se encuentre en el seno de la correlación y se mantenga en ella, es cosa que se advierte con suficiente claridad en una declaración como la que sigue: «La condición de percibida de la silla no es algo que pertenezca a la silla como silla; percibido puede ser también una piedra o una casa o un árbol o cualquier cosa similar. La condición de percibido y la estructura del ser-percibido pertenece, según ello, al percibir como tal, es decir, a la intencionalidad. Podemos, según esto, establecer la siguiente distinción: *el ente mismo* –la cosa del mundo entorno, la cosa natural, o la índole de ‘cosa’– y *el ente en el modo de su ser entendido* –su ser percibido, representado, juzgado, amado, odiado, pensado en el sentido más amplio. En los tres primeros casos –como cosa del mundo entorno, etc. – nos las vemos con el ente en sí mismo; en el cuarto con el ser entendido, con el ser percibido del ente»⁴. Ciertamente que con la distinción que Heidegger propugna se evita la caracterización constituyente de la intencionalidad, pero con ella parece también inevitable que la vida intencional vuelva a ser, al modo nefasto en que Rickert entiende la fenomenología y Heidegger lo denuncia, un episodio íntimo truncado respecto del ente, o, a lo sumo, una relación externa entre términos que pueden darse la espalda y que está mediada por un objeto *ad hoc*: el ente en cuanto percibido, en cuanto

4. *Op. cit.*, p. 53.

intendido. Tales amenazas sólo se evitan, al cabo, si el *intantum* es ente y viceversa.

En la presentación heideggeriana del descubrimiento de la intencionalidad, además de palidecer la dimensión nuclear del surgimiento del sentido objetivo, está ausente la otra dimensión en que más apropiadamente se habla de constitución y que más íntimamente se halla vinculada al sentido. Me refiero a la dimensión relativa al ser en cuanto tal, quiero decir al «valor de ser» o «carácter dóxico» del fenómeno, o sea, a la existencia del correlato. Denuncia Heidegger la pervivencia en la fenomenología husserliana de un concepto tradicional de razón, pero olvida él que la esencia más primitiva de la razón radica, para la fenomenología que parte de *Ideas I*, en que el aparecer perceptivo en persona trae consigo la posición primitiva en la existencia, la posición por excelencia en el ser del correspondiente sentido objetivo. Y si todas las otras formas de intuición y mención apuntan sintéticamente a la percepción, ello es también en la medida en que la evidencia perceptiva presta cumplimiento originario a la doxa relativa al ser que estas intuiciones derivadas portan; en la evidencia de la percepción «se constituye» la existencia primitiva, protodóxica, inmodificada del mundo, y en la síntesis posible de cumplimiento con esta evidencia originaria «se constituye» en su caso el «ser confirmado y acreditado», el «ser convalidado y hasta consabido» de todo correlato. Este apuntar, esta teleología intrínseca que busca a la percepción y que en la percepción sigue apuntando y buscando un cumplimiento más adecuado, pone de relieve que la vocación objetiva de la intencionalidad es también constituyente, no sólo del sentido objetivo de cualquier objeto, sino del ser del objeto, de su condición de existente. El *intantum* cumplido en percepción completa es ente existente, y viceversa. O, en otras palabras, la vida intencional es constituyente de sentido y ser.

IV

La cuarta y última objeción heideggeriana se ocupa de la caracterización de la conciencia como conciencia pura, como ser puro. Cree Heidegger que esta determinación se produce en razón de que la conciencia pierde su concreción e individualidad y pasa a ser tematizada en su estructura esencial, que es por tanto genérica. La pureza de la conciencia designaría justo esta condición no real, no individual, sino ideal, eidética: «La conciencia no existe en cuanto es algo real *hic et nunc*, en cuanto más, sino que existe puramente según su contenido de esencia. No está en discusión la singularización individual de una referencia intencional concreta, sino la estructura intencional en general; no la concreción de las vivencias sino su estructura esencial; no el ser-vivencia real, sino el ser-esencia ideal de la conciencia misma, el apriori de las vivencias en el sentido del universal genérico»⁵. Y la conclusión del párrafo insiste: «Puro es este ser porque es determinado como *ideal*, es decir, como ser *no real*».

Por más que la tesis de Heidegger pueda parecer plausible y por mucho que otros ilustres pensadores hayan defendido antes y después de él la mis-

5. *Op. cit.*, p. 146.

ma interpretación (pienso en el trabajo doctoral de Zubiri y también en sus famosas *Cinco lecciones de filosofía*), la equivalencia conceptual entre «conciencia pura» y «esencia de la conciencia» debe rechazarse como una confusión. Me atrevo incluso a conjeturar que es el empeño de Heidegger por reivindicar constantemente *Investigaciones lógicas*, atribuyendo a la gran obra inicial los logros distintivos de *Ideas* (como la correlación intencional), lo que explica este error de interpretación.

Lo cierto es que la fenomenología nació por segunda vez en el primer libro de *Ideas* al quebrarse la distinción ontológica universal que vertebraba *Investigaciones lógicas*: la división entre lo ideal o atemporal y lo real o temporal. La introducción a la obra de 1913 anunciaba la inaudita reforma ontológica de contar más bien con dos distinciones supracategoriales supremas, cuyos términos de referencia se cruzan. Se mantenía desde luego, de un lado, la división anterior que separa los hechos —siempre temporales— de las esencias —identidades no ligadas al tiempo. Pero ahora se defendía, de otro lado, una separación sorprendente de la realidad o lo real respecto de la no-realidad o irreal; bien entendido que esta no realidad o irrealidad es un auténtico dominio del ser y no tiene nada que ver con lo que no existe, con la fantasía, con lo neutralizado, etc. La clave está en que no todos los hechos son reales, son parte objetiva del tejido de la realidad. Y es preciso salvar la posibilidad, antes literalmente impensable, de un ámbito de «hechos», o sea, de temporalidad e individuación, que, sin embargo, no encaja en la realidad, no se deja insertar en la fábrica del ser real ni se coordina con sus distintos sectores, y que sólo por esta razón merece designarse como no real o irreal. Mi vida de conciencia es este hecho no real; de suerte que ella misma, como radicalmente individual (e individualizadora), no la esencia o estructura genérica de la conciencia, es conciencia pura, o sea, depurable de toda cosificación, espacialización, objetivación reales.

En neta contradicción con lo que piensa Heidegger, la pureza de la conciencia pura es la de la individuación radical de la vida inmanente, de la vida intencional, de la temporalidad íntima que se constituye en los continuos impresionales-retencionales-protencionales en perpetuo cambio. De nada se halla tan lejos esta pureza como de una esencia genérica que sea centro de propiedades inmutables y predicados abstractos. He aquí un ser absolutamente individual, que no se alimenta del espacio-tiempo de los entes sólo relativamente individuados por la mediación del todo del mundo en que se encuentran —el mundo es así, más bien, el único singular en sentido propio dentro del orden englobante de la realidad. Mi vida de experiencia del mundo discurre, en cambio, en una individuación radical y absoluta que le presta en primer lugar la conciencia interna del tiempo, y que justamente no limita con el mundo, no está «cosida» a la realidad; la conciencia pura volcada al mundo, y que soy yo mismo, puede y debe analizarse sin depender de ninguna categoría de realidad, sin asomo de contagio por ninguna noción de realidad. Tal es al menos el programa de la fenomenología trascendental, saber eidético que, debido en parte a este sorprendente vuelco ontológico, ha de desplegarse siempre y sólo en primera persona del singular verbal.

Si a este último respecto fuera asimismo aconsejable una argumentación añadida, cabría alegar que la fenomenología trascendental vio con creciente claridad la conexión inversa de la que planteaba Heidegger. El ser objetivo

ideal, y en especial las esencias genéricas tematizadas en los saberes aprióricos, es lo que nunca puede considerarse como ser «puro» en términos absolutos, o sea, como ser depurado de la posición de realidad. Los órdenes de objetos ideales no son últimamente desconectables de la trama unitaria del mundo, ya que éste ofrece el sustrato permanente a la interpretación del ser que le es dado alcanzar a todo saber apriórico, ya sea el más abstracto y formal –la teoría de las multiplicidades puras, digamos; de algún modo, la noción de individuo real es condición de posibilidad de toda axiomática formal, y esa noción tiene por referente primordial a los individuos del mundo. De aquí que las esencias de los hechos reales y todas las conexiones eidéticas obtenibles por procedimientos ideatorios e incluso formalizadores sigan siendo, en cierto modo, esencias de la realidad, pues la remisión al mundo, aunque oculta, pertenece inalienablemente a su sentido; en el contexto del debate que aquí nos importa, las estructuras esenciales de carácter objetivo nunca merecerían considerarse puras con carácter absoluto, desvinculadas del orden universal de realidad.

V

La dirección teórica fundamental de la filosofía continental a lo largo del siglo xx suele describirse discurriendo, en un primer momento decisivo, «de Husserl a Heidegger». Pero si la vigencia de esta dirección pudiera hacerse depender, al menos en parte, de la solidez de la crítica inmanente de Heidegger a Husserl, ¿no debería entonces quedar abierta, en términos conceptuales más que hermenéuticos, la posibilidad filosófica de un retorno «de Heidegger a Husserl»?