

## FENOMENOLOGÍA Y ONTOLOGÍA

### *Phenomenology and Ontology*

María del Carmen PAREDES MARTÍN  
*Universidad de Salamanca*

BIBLID [(0213-3563) 6, 2004, 113-138]

#### RESUMEN

Partiendo de las posiciones de Husserl y Heidegger sobre el lugar de la ontología, este trabajo expone algunos de los grandes temas ontológicos que se han desarrollado en el marco de la fenomenología. Primero analiza el tratamiento epistémico de Husserl, siguiendo las exigencias de su fenomenología trascendental, así como su concepción de las ontologías regionales como dominios constituidos de conocimiento eidético. Luego se ocupa de la continuidad y de la discontinuidad de la investigación ontológica en la fenomenología posterior, señalando algunas contribuciones importantes sobre ontología de la naturaleza, del mundo, del otro, de la intersubjetividad y de la vida.

*Palabras clave:* ontología, fenomenología trascendental, naturaleza, intersubjetividad, mundo, vida.

#### SUMMARY

Starting from Husserl's and Heidegger's different positions on the status of ontology, this study goes through the development of some main ontological topics within a phenomenological framework. First it analyses Husserl's epistemic treatment of ontology according to the exigencies of his transcendental phenomenology and his conception of regional ontologies as constituted domains of eidetic knowledge. Then it shows the continuity and discontinuity of ontological research in more recent phenomenology, concentrating on some mayor contributions in ontology of nature, the world, the other, intersubjectivity and life.

*Keywords:* ontology, transcendental phenomenology, nature, intersubjectivity, world, vida.

## 1. DELIMITACIÓN DEL «LUGAR» DE LA ONTOLOGÍA

Las relaciones entre fenomenología y ontología constituyen el contenido de una temática ya planteada por Husserl al hilo de su concepción de la lógica como ontología formal y de la ontología de contenido como una pluralidad de ontologías regionales. Antes de introducirnos en el sentido husserliano de esta concepción, imbricado en el contexto de su concepción fenomenológica, así como en el desarrollo de su temática, puede ser conveniente introducir la cuestión general de la relación de la fenomenología hacia la ontología desde la perspectiva en que la discutieron Husserl y Heidegger, en una época de temprano desarrollo de la fenomenología del siglo xx como tal<sup>1</sup>.

Como se sabe, Heidegger se pronunció en más de una ocasión sobre este tema de una manera inequívoca: «No hay ninguna ontología *junto a* una fenomenología, sino que la ontología científica no es otra cosa que fenomenología» indicaba en 1925<sup>2</sup>. En contraste, se pueden encontrar afirmaciones husserlianas tales como la siguiente: «Pues en sí [*an sich*], y hablaremos de esto, *ontología no es fenomenología*»<sup>3</sup>. El hecho de que esta cita de Husserl pertenezca a *Ideas III* –publicado en 1952– no supone una elección arbitraria, que de algún modo tergiversa la discrepancia entre ambos autores con respecto a esta cuestión, puesto que las distintas posiciones de Heidegger y Husserl con relación a la fenomenología fueron conocidas a partir del momento en que Husserl se puso a redactar, en el otoño de 1927, su artículo para la Enciclopedia Británica, que mereció importantes anotaciones por parte de Heidegger. Una vez mencionada la fundamental discrepancia entre los dos filósofos, pasaremos a ocuparnos de precisar cuáles fueron las sucesivas propuestas de Husserl sobre la relación entre fenomenología y ontología.

Comenzando por las *Investigación Lógicas*, recordemos que Husserl añadió en su relectura de las mismas que siendo la fenomenología pura la teoría esencial de los fenómenos puros, «...no establece ninguna clase de verdad sobre realidades físicas y psíquicas de la naturaleza...», antes bien toma los datos de su indagación esencial como vivencias que son en sí mismas y «así entendidas, todas las investigaciones de la presente obra en la medida en que no tenían temas ontológicos... eran puramente fenomenológicas»<sup>4</sup>. El propio Husserl indica en este pasaje una

1. Prescindimos aquí de los intentos de asimilar la noción misma de «fenomenología» a desarrollos filosóficos anteriores a Husserl, como p. ej., la «fenomenología del espíritu» de Hegel, e incluso a posibles atisbos fenomenológicos *avant la lettre*, que han sido rastreados hasta Aristóteles. Cf. MONTERO, F. *Retorno a la fenomenología*, Barcelona, Anthropos, 1987. El análisis de la relación entre la «fenomenología» de Hegel y su ontología reclamaría un estudio independiente.

2. Cf. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 98.

3. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften (Ideen III)*, Beilagen, § 6, Hua V, Den Haag, 1952, p. 129.

4. *Logische Untersuchungen*, Beilage, Hua. XIX/2, p. 236. Cf. ed. española, *Investigaciones Lógicas*, Apéndice, p. 773. La traducción es nuestra.

cierta reserva hacia las Investigaciones III y VI, que sí establecen afirmaciones sobre los *objetos* de la conciencia, dando a entender que su cuidado por deslindar la fenomenología de los temas ontológicos guarda relación con lo que entonces consideraba como «investigación esencial» (*Wesensforschung*) y como «doctrina esencial» (*Wesenslehre*) de una indagación de «fenómenos» en sentido estricto y «originario», como él dice en el mismo lugar. Hoy sin embargo, no cabe afirmar que en *Investigaciones Lógicas* no esté en absoluto presente una ontología. Husserl menciona que la doctrina de los todos y las partes, a la que dedica su Investigación III, pertenece a la ontología formal<sup>5</sup>, que en los géneros o categorías materiales se enraizan las ontologías materiales<sup>6</sup> y, al final de dicha Investigación, afirma que la elaboración y el desarrollo sistemático de la naturaleza y de todas sus objetividades (*Dinglichkeiten*) es tarea de una ontología de la naturaleza<sup>7</sup>, cuyo contenido queda fuera del propósito de esta obra.

Este cuidado por señalar el lugar apropiado de los temas ontológicos, así como por alcanzar una inteligibilidad fenomenológica adecuada se encuentra asimismo en textos posteriores, como las lecciones de abril-mayo de 1907, en las que Husserl, expone su «idea de la fenomenología» y esboza el «principio» de la reducción. Para el tema que nos ocupa, merece destacar lo que en la Lección I afirma Husserl: «Sólo la reflexión teórico-gnoseológica produce la separación de ciencia natural y filosofía. Sólo por ella se hace patente que las ciencias naturales del ser no son ciencias definitivas (*endgiltige*) del ser. Es necesaria una ciencia del ente en sentido absoluto<sup>8</sup>. Tal ciencia, añade, es la *metafísica*, que surge de una «crítica» del conocimiento natural de las ciencias particulares, puesto que sólo así se puede captar intelectualmente la esencia del conocimiento y la esencia de la condición de objeto de conocimiento<sup>9</sup>. Aquí tenemos una argumentación de carácter epistemológico, en virtud de la cual Husserl desplaza el tratamiento de una ciencia del ente «en sentido absoluto» a la operación teórico-crítica que deslinda lo que él llama la actitud natural y la actitud filosófica o reflexiva.

*Ideas I* desarrolla una argumentación más detallada, así como la distinción entre ontología formal y ontologías materiales, de las cuales se ofrece una exposición bastante amplia en los tomos siguientes, *Ideas II y III*. El tomo I, concebido como «Introducción general a la fenomenología pura», comienza con el tratamiento de las esencias, que define la posición de Husserl sobre este tema ontológico de indudable importancia para la fenomenología. «El ser individual de toda índole es, dicho de modo completamente general, «*contingente*». Es así, podría según su

5. Cf. *o.c.*, Hua. XIX/1, Introducción a Inv. III, p. 228.

6. Cf. *o.c.*, Hua. XIX/1, § 11, p. 256, Las páginas de la traducción se citan con el signo [405].

7. Cf. *o.c.*, Hua. XIX/1, § 25, p. 297, [432].

8. *Die Idee der Phänomenologie*, Hua. I, pp. 22-23. La traducción es nuestra, cf. *La idea de la fenomenología* [32].

9. Sobre este lugar de la metafísica tras la crítica (o teoría) del conocimiento, cf. *Prolegomena zur reinen Logik*, Hua. XVIII, p. 226; L.U. V, § 14, Hua. XIX/I, p. 401.

esencia ser de otra manera. [...] Pero el sentido de esta contingencia, que se llama aquí facticidad [*Tatsächlichkeit*], encierra en sí que está referido correlativamente a una *necesidad*...». Se trata aquí de la referencia a una necesidad de esencia, y a una universalidad de esencia también, referencia que es propia de todo lo individual y contingente. Para Husserl, «*al sentido de todo lo contingente le corresponde tener precisamente una esencia, y consiguientemente un eidos que se ha de captar puramente [ein rein zu fassenden Eidos]*, y éste se halla sujeto a *verdades de esencia de diverso nivel de universalidad*»<sup>10</sup>. La captación o aprehensión de este *eidos* será el terreno propio de la ontología, a diferencia de la ciencia natural, cuyo dominio es el de la existencia empírica y fáctica de los hechos. Quedan así diferenciados dos ámbitos científicos, el de los hechos y el de las esencias, los cuales sin embargo mantienen una relación paralela [*Aufeinanderbeziehung*]<sup>11</sup> en la misma medida en que lo está el individuo y su respectiva esencia, la cual no es otra cosa que aquello que el ente individual es. La posibilidad de concebir o captar el *eidos* del ente individual así como la posibilidad de concebir la contingencia y la facticidad constituyen una gran novedad para la ontología contemporánea<sup>12</sup>, que Husserl pone de manifiesto en primer lugar y Heidegger reformula dentro de su propio contexto filosófico.

Consiguientemente, toda ciencia no empírica, y por lo tanto la ontología, queda caracterizada como ciencia eidética. Ahora bien, puesto que la esencia o *eidos* es un objeto de nueva índole, la consideración de la universalidad más amplia será la de «objetividad en general», con arreglo a la cual se establecen las categorías formales que constituyen la ontología formal, la cual Husserl caracteriza en *Ideas I* como un conjunto de disciplinas ontológico-formales. Lo fundamental es que una ontología general ha de tener carácter formal, ya que corresponde a la forma de objeto en general. Pero esta forma de objeto abarca todo tipo de objetos, incluyendo los valores, u objetos prácticos, que también entrarían en un concepto amplio de ontología formal<sup>13</sup>. Un tratamiento sistemático de esta ontología, que Husserl considera como «un nuevo problema»<sup>14</sup>, lo encontramos en su *Lógica formal y trascendental*.

Por otro lado, todo hecho, es decir, todo ente real e individual, encierra un contenido esencial material, cuyas categorías delimitan un dominio ontológico determinado, que es lo que Husserl denomina «región». La región se configura como un género material supremo, acotado por categorías materiales, es decir, que explicitan los contenidos específicos o particulares esenciales (*sachhaltigen*

10. *Ideen I*, § 2, Hua. III/I, p. 9, *Ideas I* (con variaciones en la traducción) [19].

11. *O. c.*, § 7, p. 11, [27].

12. Cf. LÉVINAS, E., «L'ontologie, est-elle fondamentale?», en *Phénoménologie, Existence*, París, 1984, p. 194.

13. *Ideen I*, § 148, p. 308 [354].

14. *Formale und transzendente Logik*, § 24, Hua. XVII, p. 80. En *Erste Philosophie* también se ocupa de la ontología formal. Cf. capítulo 2º, lección 4, Hua. VII, pp. 24 y ss.

*Wesensbesonderungen*) de objetos<sup>15</sup>. Husserl considera que las ontologías materiales son las verdaderas ontologías, puesto que las esencias materiales son las verdaderas esencias. Como ejemplo de ontología regional, menciona la ontología de la naturaleza, «en cuanto que a la naturaleza fáctica le corresponde un *eidós* puramente captable, la «esencia» naturaleza en general, con una plenitud infinita de relaciones esenciales (*Wesensverhalte*) encerradas en ella»<sup>16</sup>. La ontología de la naturaleza es, por lo tanto, la ciencia eidética de la naturaleza física, la cual contendrá categorías propias de su región, así como las categorías formales que le correspondan. En este caso, lo físico y sus cualidades determinan el grado supremo de la región, por ejemplo, las categorías materiales relativas a lo extenso; y, desde el punto de vista formal, esta ontología no sólo incluiría categorías lógicas, sino también las geométricas.

A nuestro juicio, resulta interesante el hecho de que Husserl ponga precisamente el ejemplo de la naturaleza como región ontológica. Por lo demás, se ha de tener en cuenta que el concepto de «ontología regional» no sólo delimita o acota diferentes ámbitos de objetos ontológicos, sino que también viene a cumplir la exigencia de fundamentar a las ciencias empíricas o «de hechos». Como ciencias de esencia, las ontologías regionales elaboran las estructuras eidéticas de los objetos o entes que pertenecen a las respectivas ciencias empíricas, las cuales ni se ocupan de tales estructuras, ni pueden proporcionarse a sí mismas, como tales ciencias, una fundamentación suficiente. Esto da razón de que Husserl afirme que entre las ciencias empíricas y las ciencias eidéticas existe una «comunidad radical», la cual es condición material para que los objetos de una ciencia puedan obtener la «clarificación eidética» (*eidetische Klarung*) que sólo la ontología correspondiente le proporciona. Así, la naturaleza física o fáctica, en el sentido husserliano de este término, ha permitido la floración de un conjunto de ciencias empíricas desde el comienzo de la modernidad, pero sólo la filosofía, y precisamente la ontología, proporciona el análisis del contenido esencial material (*materiale Wesensbestand*) que todo hecho, o ente individual físico, contiene: *lo que se encuentra en él constituyendo su modo de ser*<sup>17</sup>.

Además del criterio categorial, las ontologías regionales se diversifican según un criterio epistemológico –y fenomenológico–, puesto que las regiones se organizan en articulaciones de lo real según los modos de darse las cosas en tipos uniformes de experiencia. Llamamos también a este criterio «fenomenológico», en cuanto que es propio de la fenomenología tomar como problema específico el modo de darse las cosas y reflexionar sobre él. Pues bien, una ontología regional no sólo está organizada en torno a una serie de categorías fundamentales, sino que

15. Cf. *Ideen I*, § 10, p. 22 [33].

16. *Ideen I*, § 9, p. 19 [31].

17. *O. c.*, § 8, p. 18 [30]. En el § 3, se encuentra la primera caracterización de la esencia: «Zunächst bezeichnete "Wesen" das im selbsteigenen Sein eines Individuum als sein *Was* Vorfindliche». La esencia por lo tanto es el «qué» del ser de un individuo.

los objetos que la componen se dan de un modo uniforme. Así, cada región se constituye según modos fundamentales de objetividad y de correspondiente evidencia. Hay una región formal estructurada según el modo de objeto en general, o de «algo en general»<sup>18</sup>, y hay regiones materiales estructuradas en torno a un género supremo, que es una categoría o concepto genérico –cosa física, cuerpo animado, espíritu– y articuladas en relaciones esenciales por un a priori material.

Las ciencias empíricas, por su parte, se sirven de ellas para sus fundamentaciones y así logran complementar el tipo de cientificidad que desarrollan. El hecho de que este planteamiento de Husserl esté condicionado históricamente, y que dependa sistemáticamente del estado de la investigación, no supone una limitación para su función metódica ni minimiza tampoco su significado filosófico-fenomenológico. Muy al contrario, ha permitido que el desarrollo posterior de la fenomenología, en su dimensión ontológica, se haya enriquecido y modulado de maneras diversas, pero manteniendo vigente en términos generales esta idea fundamental de Husserl sobre la pluralidad ontológica de contenido.

## 2. LA CONEXIÓN ENTRE HECHOS Y ESENCIAS

Antes de ocuparnos del desarrollo de las ontologías regionales en Husserl, volvemos sobre la distinción y relación entre hecho y esencia sobre la cual pivota el Primer Capítulo de la Sección Primera de *Ideas I*, titulada: «Esencias y Conocimiento de esencias» (*Wesen und Wesenerkenntnis*). Recordemos que al tiempo de establecer la distinción radical entre hecho y esencia Husserl constata que entre estos dos ámbitos hay un cierto paralelismo. Así como todo hecho o ente individual es contingente y particular, el sentido de esta contingencia y particularidad encierra el estar referido *correlativamente* a una necesidad, que no es simplemente la de una regla válida para hechos espacio-temporales, sino el carácter de una necesidad de esencia y con ello una referencia a una universalidad de esencia. Y así como lo dado en una intuición empírica es un objeto individual, así también lo dado en una intuición de esencia es una esencia pura. Ahora bien, señala Husserl que no estamos ante una analogía externa, sino ante una «comunidad radical», puesto que en ambos casos se trata de la captación intuitiva de un objeto, ya sea de experiencia sensible, ya sea un objeto eidético. El objeto –empírico o eidético– es, desde el punto de vista lógico-ontológico, un sujeto de posibles predicaciones.

La correlación entre intuición y objeto se da en ambos casos, y no por casualidad, así como también su modo de darse es originario. El paralelismo se refiere, además, al tipo de intuición que se produce. La intuición de esencia (*Wesenschauung*, *Wesensschauung*) es justamente intuición (*Anschauung*) en la que algo se da en su mismidad «corpórea» (*in seiner «leibhaftigen» Selbstheit*), y no un

18. Cf. *Formale und transzendente Logik*, § 24, Hua. XVII, p. 82.

vago traer al presente (*Vergegenwärtigung*)<sup>19</sup>. Y esta intuición puede ser adecuada o imperfecta, como en el caso de la intuición empírica. Ya el énfasis de Husserl y el empleo figurado del adjetivo «corpóreo» para aplicarlo a una esencia o *eidos* nos da a entender que él era consciente de las reservas o interpretaciones erróneas que podía ocasionar esta tesis. Lo que esto quiere decir es que la esencia se da, de un modo directo, y que la conciencia puede captarla, de un modo claro u oscuro, es decir, las esencias se dan al pensamiento, o a la razón, como se lee en *La idea de la fenomenología*, y su modo de darse es originario, no mediante una imagen o un signo. Sobre el adjetivo «originario» advierte Husserl en nota al § 1 de *Ideas I*: «Aquí no se cuentan historias». Lo originario no indica una génesis causal-psicológica o histórico-evolutiva, sino que se ha de aclarar en cada contexto. En el que nos ocupa, el modo de darse originario sigue el ejemplo de la mirada que capta (*erfassende Blick*) lo que aparece ante ella. Así pues, si hay una intuición de esencia es porque la conciencia no está limitada a lo sensible; hay una conciencia no empírica de lo esencial, que capta aquello que se da ello mismo corpóreamente. Intuición es el término genérico para esta actividad de la conciencia.

En *Investigaciones Lógicas* Husserl había empleado el término «ideación», que ahora considera demasiado restringido, y en la V lección recogida en *La idea de la fenomenología* utiliza el término «captación de esencia» (*Wessenserfassung*)<sup>20</sup>. Por lo demás, es interpretación comúnmente aceptada que no se trata de una visión, ni de ninguna fusión misteriosa con el objeto. En las Lecciones del semestre de verano de 1925, Heidegger hizo una caracterización muy ajustada del término *Anschauung* como un captar lo que se encuentra delante corpóreamente, tal como se muestra, añadiendo que este concepto no prejuzga si la percepción sensible es el único modo de intuir algo originariamente, o si hay otras posibilidades, para otros campos de objetos y otros contenidos<sup>21</sup>.

A nuestro juicio, en el tema de la intuición como intuición de esencias convergen fundamentalmente dos asuntos filosóficos importantes: por un lado, la tesis de que hay conciencia de lo universal, que Husserl sostiene y argumenta en contra del empirismo clásico y del neopositivismo desde *Investigaciones Lógicas*, y que este conocimiento no es una transformación ni una derivación del conocimiento sensible, aunque puede tener su base en él. Esto significa, en términos fenomenológicos, que hay una modalidad específica de conciencia para lo universal, la cual no resulta de un proceso de abstracción ni de generalización. Por otro lado, la posibilidad de un conocimiento de esencias descansa en una concepción de la fenomenología que comparte en este punto una concepción filosófica más antigua: la de que la filosofía es investigación de lo universal y lo particular, expresión que se encuentra casi de modo explícito, por ejemplo, en *La idea de la fenomenología*.

19. *Ideen I*, § 3, p. 11 [22].

20. *Idee der Phänomenologie*, Hua. II, p. 68 [80].

21. HEIDEGGER, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, 20, p. 64.

La investigación de lo universal y lo particular inicia su camino fenomenológico desde el momento en que «las cosas mismas» muestran una relación interna entre una y otra dimensión. La facticidad (*Tatschlichkeit*) de lo individual mantiene una referencia (*Beziehung*) correlativa a la necesidad esencial y ésta a la universalidad esencial. No se trata, por tanto, de una necesidad y universalidad lógicas, sino de necesidad y universalidad de esencia. Los mismos términos «contingencia» y «hecho individual» encierran asimismo dicha referencia, cuando se analiza su sentido desde el lado de lo universal. De otro modo, considerados únicamente en el plano de sus interconexiones fácticas, los hechos estarían privados por completo de inteligibilidad, y a lo sumo podrían ser objeto de una definición ostensiva: esto, ahí (*Dies da*). Así que la relación entre hecho y esencia está fundada ontológicamente, es una referencia ontológica, tal como puede deducirse de la explicación más amplia que Husserl incluye en la Adición V escrita para la nueva edición de *Ideas I*.

### 3. ONTOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

Lo que hasta ahora hemos expuesto podría dar a entender que la posición husserliana con relación a la ontología viene a admitir una dimensión secularmente cultivada por el pensamiento filosófico, aunque de otro modo. En términos generales, y visto este planteamiento de un modo extrínseco, podría ser válida esta interpretación, si no fuera porque el «de otro modo» encierra justamente todo el gran desarrollo de la fenomenología trascendental, en el cual Husserl empleó tanto tiempo y tantas reflexiones.

En efecto, como anticipamos al comienzo de este estudio, en sus Lecciones de 1907 Husserl afirma que «las ciencias naturales del ser no son ciencias definitivas o últimas (*endgiltige*) del ser»<sup>22</sup>, con lo cual deja traslucir un cierto sentido crítico hacia lo que él entiende por «ciencia natural». Como es bien sabido, en estas Lecciones de 1907, en las que impartió en el semestre de invierno de 1910/11, así como en *Ideas I* se encuentra expuesto el procedimiento de la reducción, sobre el cual Husserl volverá en escritos posteriores. Es también conocido que Husserl elabora precisiones adicionales cada vez que se ocupa de la reducción fenomenológica, algunas de las cuales introducen nuevos significados con respecto a exposiciones anteriores. No es nuestro objetivo aquí exponer la reducción o reducciones husserlianas, ni ocuparnos detenidamente de su significado para la fenomenología, sino solamente mencionar los rasgos fundamentales de la misma que afectan al tema de la ontología. Por ello, nos centraremos, brevemente, en los textos que explícitamente abordan esta cuestión.

Para contextualizar el tema que ahora nos ocupa, puede ser útil recordar que tras el capítulo I, dedicado a las «Esencias y conocimiento de esencias», el capítulo II de la Sección Primera de *Ideas I* se ocupa de «Erróneas interpretaciones naturalistas»

22. Cf. Nota 8.

(*Naturalistische Missdeutungen*). En este capítulo, Husserl desarrolla una discusión sobre la interpretación empirista de la experiencia, calificando al empirismo como una forma de escepticismo y señalando que él, por su parte, sustituye el término «experiencia» por el más general de «intuición» y rechaza la identificación de ciencia en general con ciencia de experiencia<sup>23</sup>. Asimismo, se defiende del reproche de «realismo platónico» que suscitó su planteamiento sobre esencias en *Investigaciones lógicas*, insistiendo en que esa interpretación resulta de una lectura superficial y apresurada, la cual confunde la esencia en cuanto objeto con lo real (*Reales*), con la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y con la realidad efectiva y real (*reale Wirklichkeit*)<sup>24</sup>. Y se defiende igualmente de una interpretación psicologista de las esencias.

Tras estas delimitaciones tan significativas, Husserl distingue entre ciencias «de la actitud dogmática» y ciencias «de la actitud específicamente filosófica». Las primeras son las ciencias vueltas hacia las cosas, que no se cuestionan el modo como éstas se dan —es decir, que mantienen una actitud de realismo ingenuo—, mientras que las segundas son las que desarrollan sus investigaciones con arreglo a lo que Husserl llama «el principio de todos los principios», a saber: «que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente... en la intuición, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da»<sup>25</sup>. Pues bien, cualquiera que sea la diversidad de procedimientos filosóficos que Husserl haya reunido bajo su teoría de la reducción, es patente que un objetivo fundamental de la misma es atenerse al principio que se acaba de mencionar y cuestionar por consiguiente las formas naturales, ingenuas, de atenerse a lo dado. Justamente afirma Husserl más adelante que él llama *dogmáticas* —en un sentido nada peyorativo por cierto— «a todas las ciencias que sucumben a la reducción»<sup>26</sup>.

A partir de aquí, cobra sentido el contraste entre la actitud dogmática y la actitud fenomenológica, la cual ejerce sobre toda ciencia «la última crítica valorativa y con ello en particular la última determinación del sentido de «ser» de sus objetos»<sup>27</sup>. Aunque en seguida volveremos sobre algunas implicaciones de esta tesis, conviene señalar ya que también todas las ontologías materiales sucumben a la reducción. Pues la función metódica de ésta no es otra que la desconexión de todas «las esferas del ser y del conocimiento»<sup>28</sup> correspondiente que resultan afectadas por ella. Únicamente la esfera esencial de la conciencia, fenomenológicamente purificada, no sucumbe a la reducción, pues no podemos dispensarnos del *a priori* de la conciencia.

23. «Also der Erfahrung substituieren wir das Allgemeinere "Anschauung!", und somit lehnen wir die Identifikation von Wissenschaft überhaupt und Erfahrungswissenschaft ab». *Ideen I*, § 20, p. 37 [50].

24. *Ideen I*, § 22, p. 40 [54].

25. O. c., § 24, p. 43 y ss. [58].

26. O. c., § 62, p. 118 [142].

27. L. c.

28. O. c., § 61, p. 115 [139].

Lo que acabamos de mencionar contiene diferentes argumentaciones fenomenológicas, a las que nos referiremos muy sucintamente. En primer lugar, con la expresión «ciencias dogmáticas» Husserl designa aquellas que comparten lo que en términos generales llama la «actitud natural», cuya desconexión o puesta entre paréntesis es característico de la *epoché*. Esto no supone, en segundo lugar, que las ontologías materiales sean ciencias dogmáticas en este sentido, o al menos no lo afirma Husserl explícitamente. Porque el argumento que emplea para declarar que las ontologías sucumben a la reducción es otro: en concreto, el de la desconexión de todas las formas de «trascendencias», incluidas la de los objetos «universales», las esencias. Las esencias de las que se ocupan las ontologías son trascendentes, y sólo la ciencia esencial de la conciencia trascendentalmente purificada «abarca como propias todas las *«esencias inmanentes...»*<sup>29</sup>. A partir de aquí, también cambia o se restringe el uso del término «fenomenología», cuyo significado como ciencia eidética es, en este contexto, el de ocuparse sólo de la esfera esencial de la conciencia. La distinción entre esencias inmanentes y trascendentes (cf. § 60) proviene de la distinción entre lo inmanente y lo trascendente a la conciencia, que Husserl había establecido previamente (cf. § 42), según se trate de algo que se encuentra o no como «ingrediente», dice la traducción española, de la conexión de las vivencias (*im Erlebniszusammenhang vorfindlich zu sein*). El ejemplo paradigmático de lo trascendente es «la cosa» y el de lo inmanente, «la vivencia». Así que la cosa es pura y simplemente trascendente (*So heisst das Ding selbst und schlechthin transzendent*)<sup>30</sup>, en el sentido de que no pertenece a la corriente de la conciencia ante la que se da. Por ello afirma Husserl en el mismo lugar que «ser como cosa y ser como vivencia» establece una distinción de todo punto fundamental.

Sin embargo, la distinción entre esencias inmanentes y trascendentes, que parece establecerse en analogía con la respectiva distinción del modo de darse las objetividades individuales, cobra también un nuevo significado en función del significado sistemático de la reducción, pues ahora las esencias inmanentes, que sucumben a la reducción con sus respectivas ontologías, son esencias de aquello que sólo se «anuncia» (*«bekundet»*) en figuras de la conciencia, es decir, de lo que se constituye conforme a la conciencia (*bewusstseinsmässig «konstituiert»*). Consiguientemente, la conciencia fenomenológicamente reducida determinará el sentido de ser de las esencias trascendentes en tanto en cuanto sus referentes fácticos hayan sido constituidos con arreglo a las estructuras de la conciencia «trascendental», término que Husserl emplea en estos párrafos como equivalente de «fenomenológico». Así, las ontologías obtienen de la reducción la «traducción fenomenológica» que a su vez han obtenido las ciencias empíricas correspondientes a sus objetos. Tal es la conclusión del capítulo II de la Sección Primera de *Ideas I* al que nos hemos estado remitiendo.

29. O. c., § 60, p. 114 [137].

30. O. c., § 42, p. 77 [95].

Las esencias trascendentes serán por tanto esencias de objetos cuyo sentido ha sido constituido por la conciencia. Marion se refiere a una «transgresión de la ontología», que según él es lo que lleva a cabo el idealismo trascendental husserliano<sup>31</sup>. Que la fenomenología es idealismo trascendental o idealismo fenomenológico-trascendental, lo asegura Husserl en *Meditaciones Cartesianas* (cf. §§ 41, 62), así como en *Ideas III*: «El idealismo trascendental-fenomenológico no es una tesis particular ni una teoría entre otras, sino la fenomenología trascendental tomada como ciencia concreta, e incluso si no se dice una palabra sobre idealismo, es en sí misma idealismo universal, desplegado como ciencia»<sup>32</sup>. Un idealismo nada subjetivo, como lo es el de Berkeley y el de Hume<sup>33</sup>, sino un idealismo fenomenológico, del cual tenemos una clara caracterización en *Lógica formal y trascendental*. En síntesis, este idealismo posee las siguientes características: en primer lugar, que todo lo que se da con evidencia es susceptible de formar parte del ámbito de una ciencia; en segundo lugar, sobre este ámbito es preciso llevar a cabo una crítica del conocimiento, tanto en el aspecto objetivo (el contenido ideal de conocimiento, como en la orientación subjetiva (el sentido correlativo ideal de tal conocimiento); y en tercer lugar, la crítica se dirige a las efectuaciones o logros (*Leistungen*) científicos pertenecientes a la subjetividad constituyente, entendiendo esta tarea como una crítica de la razón o una crítica trascendental del conocimiento<sup>34</sup>.

En *Ideas I*, Husserl no califica expresamente a la fenomenología como idealismo, y sin embargo, las conclusiones de este escrito son sumamente esclarecedoras, en esa perspectiva, para la relación entre fenomenología y ontología. Por un lado, Husserl sostiene que con la dimensión trascendental «se abren campos de investigación que afectan a todo lo que tiene carácter de principio, en el auténtico sentido del término, en las ciencias materiales.» Aquí se incluyen también «las *disciplinas ontológicas*», para lo cual es preciso ampliar adecuadamente la idea de constitución. Por otro lado, afirma que:

*La serie gradual de las ciencias esenciales formales y materiales diseña de cierto modo la serie gradual de las fenomenologías constitutivas, determina los grados de universalidad de éstas y les da los «hilos conductores» en los conceptos y proposiciones ontológicos y eidético-materiales fundamentales. [...] Pero es necesario advertir expresamente que en esta relación entre las fenomenologías constitutivas y las correspondientes ontologías formales y materiales no hay nada de una fundamentación de las primeras por medio de las últimas. El fenomenólogo no juzga ontológicamente cuando reconoce en un concepto o proposición ontológica el índice de relaciones esenciales constitutivas, cuando ve en ellos sendos hilos*

31. Cf. MARION, J.-L. «L'étant et le phénomène», en MARION, J.-L. y PLANTY-BONJOUR, G. (eds.), *Phénoménologie et métaphysique*, París, PUF, 1984, p. 160.

32. *Ideen III*, Beilagen § 5, p. 152.

33. *Ideen I*, § 55.

34. Cf. *Formale und transzendente Logik*, § 66, p. 152.

conductores para llegar a intuiciones que tienen puramente en sí mismas los títulos de su legitimidad y validez<sup>35</sup>.

Así pues, la fenomenología goza en última instancia de independencia con respecto a cualquier ontología y es ésta la que recibe de aquélla su sentido y validez, al menos en algún aspecto que debemos concretar.

Llama la atención en este pasaje del último párrafo de *Ideas I* la referencia al tema de la constitución, por un lado, así como la afirmación de que el fenomenólogo no juzga ontológicamente. En ambas afirmaciones están implícitos los resultados de la reducción y el alcance sistemático que Husserl le concede al final de esta obra. Recordemos al respecto que la reducción fenomenológica permite desconectar las posiciones de «ser» y de existencia «real» que conlleva el asentimiento de la actitud natural, con el objetivo de instalar al filósofo en la relación trascendental que tal desconexión descubre entre la conciencia y su objeto. *Sein* y *Existenz* son nociones que se refieren directamente a la situación ontológica del mundo material de la naturaleza, en sentido amplio, de modo que asentir al ser y a la existencia real de un objeto es atribuirle un modo de ser semejante al de las cosas de la naturaleza física. Se trata, por tanto, de nociones homogéneas, provenientes del empirismo y del naturalismo al que Husserl critica en *Filosofía como ciencia estricta*. La aplicación de la reducción impide al fenomenólogo asentir al ser del contenido de sus juicios y neutralizar la existencia, en cuanto el estar disponible (*vorhanden-Sein*) materialmente, de lo juzgado. Así se entiende que el fenomenólogo, una vez practicada la reducción, no pueda juzgar ontológicamente, es decir, no pueda saltar por encima de la significatividad de la conciencia pura, en cuanto conciencia trascendental, «dadora de sentido», como señala Husserl reiteradamente. Por ello también, a partir de la teoría reductiva de Husserl, la cuestión fenomenológica principal es la de la «*constitución de las objetividades de la conciencia*» y muy concretamente, la constitución de «las unidades objetivas de toda región y categoría»<sup>36</sup>. Queda, por tanto, establecido que la relación entre fenomenología y ontología pasa a ser en cierto modo una relación de fundamentante a fundamentado, en cuanto que el estatuto ontológico de los objetos es fruto de la actividad constituyente de la conciencia trascendental.

#### 4. PRIMERA ESTRUCTURACIÓN DE «ONTOLOGÍAS REGIONALES»

Bajo esta perspectiva, la legitimidad y validez de un concepto ontológico depende de la fenomenología, antes de que comience el desarrollo ontológico propiamente dicho. No obstante, y sin perjuicio de que posteriormente volvamos sobre este punto, el propio Husserl desarrolla un amplio planteamiento ontológico

35. *Ideen I*, § 153, pp. 322 y s. [370].

36. *O. c.*, § 86, pp. 176, 177 [207 y s.].

en *Ideas II. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, cuya redacción primera es contemporánea de *Ideas I*—1912—, si bien su publicación en Husserliana data de 1952<sup>37</sup>. El hilo trascendental del análisis de *Ideas II* es la noción de «la realidad en su conjunto» (*die gesamte Realität*), la cual se articula en realidad como naturaleza (material y psíquica) y realidad como espíritu. La cosa, el alma y el espíritu son los objetos que regulan esa primera diversificación ontológica.

La estructuración temática de estas investigaciones recuerda otros esquemas filosóficos conocidos, si bien de lo que se trata aquí es de cómo se constituyen estas objetividades en la conciencia, por lo tanto, de abordar trascendentalmente la investigación de los objetos de la realidad en su conjunto y de constituir la articulación entre ellos. Por lo tanto, entre los dos niveles de naturaleza, así como entre ésta y el espíritu, se dará una relación que no se encuentra objetivamente en las cosas, puesto que se trata de una relación constituida por sentidos que se fundan unos a otros en distintas capas, en virtud de las efectuaciones o resultados de la actividad trascendental de la conciencia. De ahí que el desarrollo de *Ideas II* esté jalonado por una triple relación del yo trascendental con estos objetos: entre el yo y la cosa, el yo y el alma, el yo y el espíritu.

Es de notar que en el análisis de la naturaleza en general, ésta queda caracterizada como el campo de la experiencia (*Erfahrung*), a la cual le es inherente la tesis de la creencia (*doxa*) que pone su objeto como algo que es, es decir, como un ente. Además, en la determinación del análisis constitutivo de la cosa real Husserl elabora una doctrina del cuerpo, puesto que la objetividad hace referencia a la subjetividad que la toma por objeto de su consideración, es decir, lo percibido hace referencia a un cuerpo percipiente. Es claro que se trata de un movimiento de regreso desde lo percibido, puesto que la aprehensión de una cosa remite al órgano corporal que lo aprehende. Ahora bien, la experiencia solipsista no da razón de la verdadera objetividad de la cosa. La cosa objetiva es cosa para todos y para cualquiera, por lo cual, la objetividad es, en último análisis, contemporánea de la intersubjetividad. Se trata de una capa intersubjetiva de la constitución del sentido de una «cosa objetiva».

Un desarrollo semejante se encuentra en el análisis de la naturaleza animada, puesto que alma (*Seele*) no denota un principio espiritual ni metafísico, sino el orden psíquico de la naturaleza. Con todo, el análisis constitutivo de la naturaleza animada tiene que dar cuenta de la objetivación del yo y de su interiorización, de la distinción del yo puro, o reducido, y el yo humano, como realidad del mundo; por consiguiente, también de la distinción y la vinculación entre la conciencia y el cuerpo y la doble dimensión de la corporalidad como cuerpo animado y cuerpo objetivado. De nuevo, estos análisis quedan incompletos en un nivel de conside-

37. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua. IV, Den Haag, 1952, ed. Marly BIEMEL. Cf. «Einleitung des Herausgebers» (Introducción de los editores).

ración individual o solipsista y Husserl precisa dar el paso al nivel intersubjetivo, en lo que representa el esbozo de lo que luego será la V Meditación cartesiana. Pero así como en las *Meditaciones* se plantea sobre todo el problema de la constitución de la experiencia del otro, en *Ideas II* se trata principalmente del problema de la constitución de lo psíquico, de su objetivación en el nivel intersubjetivo y de la capacidad del psiquismo para sustraerse a esa objetivación, en una vuelta a sí mismo interiorizadora.

El análisis de la constitución del sentido del espíritu (*Geist*) introduce un nuevo orden de sentido, o un nuevo «mundo» como Husserl también indica: el mundo del espíritu. Este análisis comienza por establecer, en primer lugar, el sentido de la oposición entre naturaleza y espíritu, la cual también se podría calificar como la oposición entre la naturaleza y la cultura, la sociedad y el mundo interpersonal. Seguidamente, la distinción se concreta en la ley fundamental que rige en estos ámbitos: por un lado, la causalidad en la naturaleza, por otro lado, la motivación como ley fundamental del mundo del espíritu, lo cual hace sostener a Husserl que hay una prelación de rango ontológico (*ontologische Vorrang*) del mundo espiritual frente al natural<sup>38</sup>. Con ello, Husserl establece que no hay un paralelismo entre naturaleza y espíritu, ni una subordinación de éste a aquélla, sino una preeminencia del espíritu sobre la naturaleza, en la cual interviene a nuestro juicio decisivamente el tema de la libertad. Dicho de otro modo, la distinción entre naturaleza y libertad parece ser el presupuesto que asegura dicha preeminencia del espíritu, así como –en opinión de Ricoeur– el tratamiento de la persona<sup>39</sup>.

La sucinta exposición que antecede no tiene otro objeto que el de dar cuenta de los ámbitos de realidad de cuya constitución se ocupó Husserl bajo el rótulo de «la realidad en su conjunto», sin entrar en el contenido detallado de los análisis y en los problemas que éstos plantean. Es significativo, sin embargo, ver cómo mantiene Husserl a la naturaleza física como el primer campo de sus análisis, los cuales son considerados por Ricoeur como un ejercicio de idealismo metodológico, más que doctrinal<sup>40</sup>. También merece ser tenido en cuenta el hecho de que Husserl introdujera en una fecha relativamente temprana temas fenomenológicos tan importantes como el cuerpo, la intersubjetividad, el mundo del espíritu y, con él, el de la persona y la cultura.

Como se sabe, Husserl abordó en textos posteriores algunos de estos temas, dándoles mayor consistencia, complementando la perspectiva primeramente desarrollada y ampliando aspectos que no aparecen en *Ideas II*. Por ejemplo, el tratamiento de la conciencia trascendental vuelve a ser objeto de análisis y profundización en *Meditaciones cartesianas*, donde Husserl abunda en análisis

38. Cf. *O. c.*, III capítulo, §§ 65 y ss.

39. Cf. RICOEUR, P., «Avant-propos» a la traducción de *Ideas II: Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Livre Second*, París, PUF, 1984, p. 7.

40. Cf. RICOEUR, P., «Analysis et problèmes dans Ideen II», en *Phénoménologie, Existence*, Paris, Vrin, 1984, pp. 23-76.

sobre la relación entre conciencia y mundo así como en las distintas dimensiones de la intencionalidad. Pero su posición con respecto a la ontología no varía en lo fundamental. A la fenomenología le corresponde la interpretación trascendental de la ontología, en tanto en cuanto «todo lo que las ciencias de los *onta*... nos ofrecen...» se resuelve en lo fenomenológico «(*löst sich in Phänomenologisches auf*)», afirma Husserl en *Ideas III*, advirtiendo que la expresión entrecomillada debe ser entendida en sentido figurado. En resumen, no se trata de un resolverse que haga desaparecer las ontologías y los *onta* de que se ocupan, sino de que toda investigación ontológica «presupone una fenomenología trascendental en un sentido determinado», a saber, una teoría reductiva como modo de acceso a la conciencia trascendental, donde se determinan los modos últimos de darse de los objetos. Lo que esto, en definitiva, significa para Husserl es que «los conceptos ónticos fundamentales que funcionan como conceptos fundamentales en las ontologías corresponden a formas fundamentales de constitución (material y formal) de objetividades en la conciencia»<sup>41</sup>. Los conceptos ónticos –las categorías– son aquellos que se refieren a los *onta* y, por consiguiente, los que forman el entramado fundamental de las ontologías. El sentido de estos conceptos, desde la perspectiva fenomenológica, se asienta en las operaciones de constitución de la conciencia trascendental, donde, como dice Husserl, tienen sus «raíces».

A este respecto, Marion ha interpretado que «del ser, en régimen de reducción, ya no se habla»<sup>42</sup>. E incluso que la fenomenología alberga a la ontología sólo en tanto «que los entes coinciden, en la reducción, con el dato absoluto inmanente y noemático»<sup>43</sup>. Mas es preciso aclarar que Husserl sigue manteniendo la diferencia entre lo ontológico y lo fenomenológico-trascendental y más concretamente entre noema y esencia, entre la aprehensión intuitiva de lo uno y de lo otro, así como entre los juicios que se pueden hacer en cada caso, según explica en el § 16 de *Ideas III*. Los conceptos ónticos no se confunden ni se unifican con los sentidos constituidos. Un problema distinto es cómo se puede reflexionar filosóficamente sobre el ser de los entes si las raíces de lo que significa este concepto se encuentran en las operaciones de una conciencia que constituye el sentido de sus correlatos.

En una orientación muy distinta, Van Breda escribió hace años que la teoría de la reducción le permitió a Husserl acceder a la dimensión metafísica y, más concretamente, le condujo hasta el problema del ser. No es, sin embargo, *el ser en cuanto ser*, sino el ser que está en la línea del *verum ontologicum*, de la tradición occidental, aunque sin quedar restringido al conocimiento. Porque se trata del ser que se abre al hombre en función de la totalidad de las actividades de la conciencia, y no sólo de las que tienen carácter gnoseológico. Bajo este aspecto, toda actividad de la

41. *Ideen III*, §§ 14 y 15, pp. 77-79.

42. MARION, J.-L., o. c., p. 163.

43. O. c., p. 164.

44. VAN BREDA, H. L., «La reducción fenomenológica», en *Husserl. Tercer Coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 277.

conciencia «incluye un *significar*, de una manera o de otra me entrega una *significación*, me pone, pues, en relación con lo verdadero, en sentido clásico»<sup>44</sup>. No podemos compartir por completo esta interpretación, basada en una concepción de la verdad que no es la de Husserl. Por otra parte, el problema de la constitución no depende del concepto de verdad que se maneje; más aún, la cuestión no radica en que lo verdadero se presenta ante la conciencia, sino en que ésta es fuente de lo verdadero y de lo no verdadero. En cambio, sí que suscribimos la idea general de esta interpretación en cuanto que la reducción es para Husserl la única manera «no ingenua» de hablar filosóficamente del ser. «El ser que me es dado no es otra cosa que lo que me es revelado en el seno de mi acto intencional; es la significación presentificada en mi relación con el ente, y en el seno de esta relación.»<sup>45</sup> Por ello, también en el mismo sentido, entendemos que la reducción no tiene únicamente un significado negativo para la metafísica, sino que permite una nueva reflexión sobre el ser, en la cual se tome en cuenta que toda consideración del ser y de los entes incluye como dato fundamental la *relación* en cuyo seno se hace posible la actividad filosófica y el discurso metafísico.

##### 5. FENOMENOLOGÍA E INVESTIGACIONES ONTOLÓGICAS

La discusión sobre el carácter ontológico de lo que nos deja la reducción comenzó desde el momento en que fue conocida la teoría de *Ideas I* y ha continuado durante mucho tiempo, incluyendo las grandes y fructíferas interpretaciones francesas, como la que hizo Merleau-Ponty del conjunto de la obra husserliana que él conoció. Recordemos su afirmación de que la «mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa»<sup>46</sup>. A nuestro juicio, hay en la obra de Husserl suficientes «camino», según su propia expresión, para hacer posibles investigaciones que den como resultado nuevos avances metafísicos. Así ha ocurrido de hecho, a lo largo de las últimas décadas, de la mano de elaboraciones fenomenológicas que de un modo u otro se apoyan en alguno de los temas de referencia de Husserl, tanto las que mantienen con ellos una relación de cierta afinidad, como las que parten de una crítica intencionada declarada de transformar aquella primera concepción fenomenológica o de abandonar algunas de sus teorías principales.

Por nuestra parte, sólo haremos algunas indicaciones sobre determinados temas cuya elaboración ontológica forma parte de las características de la fenomenología actual, sin pretender una enumeración exhaustiva de todos los ensayos metafísicos que se han producido. Nos referiremos únicamente a las investigaciones en materia de la naturaleza, de la intersubjetividad y del ser sí-mismo o la interioridad.

45. L. c.

46. MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. VIII.

5.1.– Por lo que respecta a la naturaleza, ya se ha expuesto cómo ésta representa para Husserl un ámbito ontológico de especial significación. En efecto, muchos de sus ejemplos, análisis y objetivos tienen que ver con la cosa del mundo natural, que es el mundo de la percepción, o bien con el «ser» entendido como ser de la naturaleza, incluyendo aquí el yo empírico y el cuerpo como parte del mundo natural. La naturaleza es calificada por Husserl como «suelo de ser» (*Seinsboden*)<sup>47</sup>, «suelo primordial», «campo de realidades trascendentes» (*Feld von transszendenten Realitäten*), «todo del mundo» (*Weltall*), aunque no en el sentido de un continente de todos los objetos, sino en el de ámbito de todo lo mundano<sup>48</sup>.

También Merleau-Ponty prestó especial atención a la naturaleza, de la que dice que «es el ser que está detrás de nosotros»<sup>49</sup>. En uno de los cursos que impartió en el Collège de France sobre el concepto de naturaleza, advierte: «Una ontología que silencie a la Naturaleza se encierra en lo incorpóreo y da, por esta misma razón, una imagen fantástica del hombre, del espíritu y de la historia. Si nos ocupamos del problema de la naturaleza, es con la convicción de que ella sola no es una solución del problema ontológico, y que tampoco es un elemento subalterno o secundario de esta solución»<sup>50</sup>. Subraya Merleau-Ponty la «preexistencia del ser natural» y de ahí que nunca sea un asunto secundario en el tratamiento del problema ontológico. Esta preexistencia se refiere también a la percepción, campo de investigación de primer orden en este filósofo. Pero la percepción topa con la facticidad de la naturaleza, como algo que la antecede y que en cierto modo hace posible su configuración específica. «Hay pues en la percepción una paradoja de la inmanencia y de la trascendencia. Inmanencia, puesto que lo percibido no podría ser extraño a quien percibe; trascendencia, porque comporta siempre un más allá de lo que está dado actualmente»<sup>51</sup>. Así también no sólo el cuerpo es presupuesto de la percepción, pues igualmente lo es la cosa, correlativa a la actividad del cuerpo<sup>52</sup>. Y comentando la caracterización que Husserl hace de la Tierra como «suelo de experiencia» (*Erfahrungsboden*), añade Merleau-Ponty que se trata de un suelo único, de un mundo primordial que se despliega en horizontes abiertos puesto que posee un modo de ser previo a la objetivación. La apertura propia de la naturaleza como «suelo» de experiencia permite hablar de ella como una patria originaria (*Urheimat*), y como la sede de una inserción de existencia, cuyo fundamento es un ser que no es aún objeto, sino el universal primero de la sensación<sup>53</sup>.

47. Ms. C 6,6.

48. *Ideen II*, § 1, o. c., p. 1.

49. MERLEAU-PONTY, M. «Husserl et la notion de Nature», en *Revue de Métaphysique et Morale*, n° 3 (1965) p. 257.

50. MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de Cours 1952-1960*, París, Gallimard, 1968, pp. 91 y s.

51. MERLEAU-PONTY, M., *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Cynara, 1989, p. 49.

52. Cf. MERLEAU-PONTY, M., «Husserl et la notion de Nature», p. 262.

53. O. c., pp. 266 y s.

La importancia para la fenomenología de una ontología de la naturaleza se pone de manifiesto incluso desde una perspectiva trascendental. Merleau-Ponty sostiene —con acierto— que ya Husserl comprendió esta necesidad y su dificultad. Es necesario por tanto continuar esa primera elaboración fenomenológica, teniendo en cuenta los diferentes resultados que la fenomenología y las ciencias pueden brindar en sus diferentes esfuerzos. Pero la tarea de la filosofía no consiste en volver la espalda a las ciencias, como tampoco en seguir sus pautas. Más bien, se debería hacer un uso filosófico de las investigaciones científicas y en concreto, se debería preguntar a la ciencia, «no lo que es el ser», sino «lo que ciertamente no es»<sup>54</sup>. Pues el ser se abre paso a través de la ciencia así como a través de toda vida individual. Pero más que el ser absolutamente idéntico a sí mismo, o la naturaleza como productividad ciega, lo que se encuentra en el punto de mira de una ontología de corte fenomenológico es la profundidad subyacente a nuestros conceptos de naturaleza, la «presencia originaria» de la capa primordial de las cosas, antes de que lleguen a ser la «cosa material», la «cosa extensa» o las «meras cosas» de Husserl.

Merleau-Ponty describe a la cosa como «más bien un horizonte del que nosotros ya estamos bien lejos, una indivisión primordial y perdida, una unidad que las contradicciones del universo desarrollado niegan y expresan a su manera»<sup>55</sup>. Lo que hace del problema de la naturaleza el problema general de la ontología es esa preexistencia del ser natural, siempre ya ahí, que antes mencionamos. Pero el estudio de la naturaleza no es más que el estudio de una determinada sección —o región— de ser. En esto quizá radique «una ley de la ontología, de ser siempre indirecta y de no conducir al ser más que a partir de los seres»<sup>56</sup>. Lo cual se debe, por otro lado, a que la noción de naturaleza forma parte de un complejo ontológico más amplio, de modo que también admite otros puntos de partida, en concreto la naturaleza animada. Así podríamos expresar la idea de que la naturaleza no es sólo el objeto de la relación de conocimiento, sino «un objeto del que nosotros hemos surgido, en el que han sido puestos poco a poco nuestros preliminares, hasta el instante en que se han anudado en una existencia»; un objeto, por tanto, «que continua sosteniéndola y suministrándole los materiales». Esta implicación de lo inmemorial en el presente de una naturaleza sin testigos nos hace reconocer de alguna manera «el ser primordial que no es aún el ser-sujeto ni el ser-objeto», en el cual no hay ni derivación ni cesura, ni completa transparencia ni mecanismo<sup>57</sup>.

Restituir la idea de una relación interna entre el hombre y la naturaleza requiere pensarla sin el apoyo de un ser en sí sin restricción. La naturaleza como acontecimiento o como conjunto de acontecimientos es algo diferente. Es «*lo que hace*, simplemente y de un solo golpe, *que haya* tal estructura coherente del ser»<sup>58</sup>,

54. MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de Cours 1952-1960*, pp. 118-119.

55. O. c., pp. 110.

56. O. c., p. 125.

57. O. c., pp. 94 y s.

58. O. c., p. 131.

que luego nosotros expresamos en conceptos. La percepción nos revela la facticidad de la naturaleza y, a la vez, la insuficiencia de la noción de «mundo percibido». La cosa verdaderamente natural no es la cosa solipsista; la cosa espacial remite a la espacialidad de nuestro cuerpo, y sus propiedades intuitivas dependen de las del cuerpo-sujeto (*Subjekt Leib*)<sup>59</sup> que tiene experiencia de ella. Pero tampoco la cosa percibida, la cosa para mi cuerpo, es una verdadera cosa, pues en esta experiencia solitaria no puede haber ningún discernimiento de lo que hay de verdaderamente verdadero en ella. Sólo se conoce la cosa y sus peculiaridades cuando pensamos en nuestro cuerpo en medio de otros cuerpos y lo conocemos en los otros. La experiencia de mi cuerpo como campo de localización de una experiencia y la de los otros cuerpos permite discernir lo que en mi experiencia está ligado a mis singularidades corporales, y entonces me hallo ante una cosa que es verdaderamente cosa para todos<sup>60</sup>.

En esta secuencia, la naturaleza nos descubre un modo de relación que no es la conexión externa de la causalidad, y un lado «interno» que no es la interioridad de la conciencia. «Yo estoy arrojado en una naturaleza y la naturaleza no aparece sólo fuera de mí, en los objetos sin historia, ella es visible en el centro de la subjetividad<sup>61</sup>. La naturaleza no es la causa de la que nosotros somos los efectos, y por lo mismo tampoco somos interioridades puras frente a cosas inertes. Y esta secuencia nos descubre también que el solipsismo, con respecto al otro y con respecto a la naturaleza, es un experimento del pensamiento. Con referencia a esta situación, Merleau-Ponty viene a decir que el fondo de soledad de la cual emergemos a la vida intersubjetiva también se podría llamar naturaleza, al no ser otra cosa que «la bruma de una vida anónima que nos separa del ser»<sup>62</sup>. Por ello, la constitución del sentido de la «cosa o el ser natural» está impregnada de este coeficiente de facticidad que nos une, en cuanto seres naturales, a los otros y al mundo. «La naturaleza es esta oportunidad ofrecida a la corporeidad y a la intersubjetividad»<sup>63</sup>. En este sentido, en tanto en cuanto la naturaleza es el ser que está detrás de nosotros, «delante de nosotros, hay el lenguaje y los fenómenos corporales»<sup>64</sup>. Como sujetos, nosotros efectuamos una síntesis, pero se trata de una síntesis de transición, según una expresión muy utilizada por Merleau-Ponty en *Phénoménologie de la Perception* y que toma del propio Husserl<sup>65</sup>.

El ser que está detrás de nosotros es «un modo de ser original, en estado salvaje», según lo caracteriza Merleau-Ponty en su escrito inacabado, *Le visible et l'in-*

59. Cf. *Ideen II*, § 18, p. 55.

60. MERLEAU-PONTY, *Résumés de Cours 1952-1960*, o. c., pp. 114 y s.

61. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 399.

62. MERLEAU-PONTY, «El filósofo y su sombra», en *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964, p. 212.

63. MERLEAU-PONTY, «Husserl et le concept de nature», p. 267.

64. O. c., p. 257.

65. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 307.

*visible*<sup>66</sup>. El destino de esta obra habría de ser el desarrollo de una ontología en consonancia con las tesis mencionadas en diversos escritos y cursos de los últimos años. Tal desarrollo ontológico puede ser interpretado desde la perspectiva de la dificultad que Merleau-Ponty señalara acerca de una ontología de la naturaleza en clave fenomenológica. Pues el ser natural es «lo que resiste en nosotros a la fenomenología», lo que se sustrae al círculo entre la conciencia y la naturaleza. Pero, por eso mismo, «no puede permanecer fuera de la fenomenología y debe tener su sitio en ella»<sup>67</sup>. Por consiguiente, fuera del círculo entre la conciencia y la naturaleza, la fenomenología se transforma en interrogación sobre el ser que no es traducible en términos de nuestra relación con él, el ser por tanto que queda, por así decirlo, al margen de la experiencia del conocimiento. Con ello se abren otro tipo de relaciones entre fenomenología y ontología, puesto que la búsqueda se dirige al ser inconmensurable a las representaciones que la descripción fenomenológica permite explicitar. El hecho de que la última filosofía de Merleau-Ponty volviera a ser tenida en cuenta después de un periodo de cierto olvido ha tenido cierta influencia en el curso que ha tomado la fenomenología más reciente sobre la cuestión ontológica central del ser –el «ser prerreflexivo» de *Le visible et l'invisible*–, renovando con ello el impulso filosófico de la misma.

5.2.– En lo que respecta a la intersubjetividad, es preciso nombrar de nuevo a Merleau-Ponty como uno de los autores que han ido más allá de los planteamientos de Husserl, tanto los que contiene la V de las *Meditaciones cartesianas* como el gran número de textos recopilados sobre este tema y de los que aún se encuentran sin publicar. En todo caso, es en la fenomenología posthusserliana donde el problema de la intersubjetividad obtiene un notable desarrollo, comenzando con la noción de «intersubjetividad carnal» que puso en circulación Merleau-Ponty. A nuestro juicio, es característico de este autor que el problema del otro no se muestra separado del problema del mundo e incluso de la naturaleza, del comportamiento, de la palabra, del deseo, de la muerte o de la historia, por mencionar sólo los temas más directamente cercanos. La relación entre ellos está dada de antemano, puesto que en ninguno de estos problemas tiene el filósofo la iniciativa. En este sentido, la intersubjetividad como problema no se presenta desligado de los restantes. Pues «lo mismo que la naturaleza penetra hasta el centro de mi vida personal y se entrelaza con ella, así los comportamientos descienden en la naturaleza y se depositan en ella bajo la forma de un mundo cultural. Yo no tengo sólo un mundo físico...»<sup>68</sup>, sino

66. Cf. MERLEAU-PONTY, «Husserl et le concept de nature», p. 266. En las «Notas de trabajo» de enero 1959, recogidas en *Le visible et l'invisible*, se lee: «Esquisse de l'ontologie projetée comme ontologie de l'Être brut –et du logos. Faire tableau de l'Être sauvage prolongeant mon article sur Husserl». (Esbozo de la ontología proyectada como ontología del Ser bruto– y del logos. Hacer el cuadro del ser salvaje prolongando mi artículo sobre Husserl) *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964, p. 219. «El filósofo y su sombra» es el artículo al que hace referencia.

67. MERLEAU-PONTY, *Signos*, p. 216.

68. *Phénoménologie de la perception*, p. 399.

un mundo de objetos producidos por otros. Es lo que llama Merleau-Ponty el «intermundo». Ahora bien, vivir en el intermundo no implica de suyo vivir en un mundo intersubjetivo, ya que «este intermundo es aún un proyecto mío»<sup>69</sup>. En referencia a Hegel, nuestro autor señala que en un comienzo lo que hay entre el otro y yo es una situación de conflicto: «El conflicto del yo y del otro no comienza solamente cuando se trata de *pensar* al otro y no desaparece si uno reintegra el pensamiento a la conciencia “noética” y a la vida irreflexiva»<sup>70</sup>, aunque la conciencia del conflicto tiene su posibilidad en una relación de «humanidad» que nos es común<sup>71</sup>. Sin embargo, la posibilidad de una relación más concreta con el otro no depende sólo de esta relación de humanidad, sino de que la posición del ego pierda carácter de preeminencia.

En consecuencia, una ontología de la intersubjetividad no puede limitarse a buscar la conexión de mi yo con el yo del otro, ya que esto más bien desembocaría en una filosofía de la persona. Se trata, por el contrario, de construir «La relación yo-otro... como roles complementarios cada uno de los cuales no puede desempeñarse sin el otro...»<sup>72</sup>. Merece consignar, como referencia más específicamente ontológica, que Merleau-Ponty concibe esta relación yo-otro como una «relación de ser» donde no se da una yuxtaposición, ni una agregación, sino una reciprocidad en la cual el conjunto es la unidad entitativa de carácter intersubjetivo: «En fin... que el otro y yo... seamos los unos para los otros un sistema del Para sí, sensibles el uno y el otro»<sup>73</sup>. La relación no es de uno a otro, sino de los unos a los otros, pues aunque exista en nuestra vida un *otro* principal, lo importante es que no es único, que hay *otros* secundarios y que la vida de cada uno va siendo modelada por ellos.

Por este motivo, el problema del otro adquiere diversas modalidades en su explicitación y se transforma, por ejemplo, en el tema de «la iniciación a una simbólica y a una típica de los otros en la que *el ser para mí y el ser para otro* son variantes reflexivas, y no formas esenciales»<sup>74</sup>. En esta simbólica y típica de los otros, se muestran las posibles situaciones intersubjetivas –lo que antes hemos llamado «conjuntos» como unidades entitativas– en el amor, la infancia, la religión, la cultura, etc. Todas ellas ponen de manifiesto que el sujeto corporal no está solamente abocado al mundo, sino al entrelazo con los otros y que la verdadera subjetividad se conoce sólo en la abstracción de la intersubjetividad.

Esto no supone pasar de la filosofía a la psicología o a la antropología, si se toma en serio el problema fenomenológico de la constitución. Es tan sólo que en el orden de lo constituyente a lo constituido no hay una instancia absolutamente

69. O. c., p. 409.

70. L. c.

71. Cf. *Sens et non sens*, París, Nagel, 1966, p. 118.

72. *Le Visible et l'Invisible*, p. 274.

73. O. c., pp. 113 y s.

74. L. c.

previa y primera. El orden de lo subjetivo no es anterior, puesto que no se conoce completamente como tal más que realizándose en la intersubjetividad y separándose de ella; el orden de la conciencia tampoco lo es, pues la conciencia goza de su privilegio gracias al hecho de la encarnación. «Las fuerzas del campo constitutivo no son pues de sentido único, se vuelven contra sí mismas; la intercorporeidad se supera y finalmente se ignora como intercorporeidad, desplaza y transforma su situación de partida, y el resorte de la constitución ya no puede encontrarse ni en su comienzo ni tampoco en su término»<sup>75</sup>. Entre lo constituyente y lo constituido se da, por así decirlo, un círculo; en él, el orden de lo preobjetivo no es anterior, y tampoco lo objetivo es absolutamente primero. Lo preobjetivo no es anterior puesto que no se establece como tal más que en relación a lo objetivo. Pero lo objetivo no es en verdad absoluto, sino derivado, puesto que se nutre de lo intersubjetivo, en cuyo entramado hunde sus raíces. Así «la objetividad lógica deriva de la intersubjetividad carnal a condición de que ésta haya sido olvidada como tal, y este olvido lo produce ella misma al caminar hacia la objetividad lógica»<sup>76</sup>. Merleau-Ponty dice que «Husserl ha revolucionado las relaciones de lo constituido y lo constituyente»<sup>77</sup>, de lo cual da buena cuenta la concepción de la intersubjetividad como intercorporeidad que aquél desarrolla desde *Phénoménologie de la Perception*. En realidad, no sólo hay un círculo: más bien hay un círculo de círculos, puesto que entre la objetividad lógica y la intersubjetividad carnal se despliega el intermundo, el mundo cultural y la historia. La eidética de la intersubjetividad carnal tematiza una dependencia de los fenómenos a otro orden, donde el sentido de lo objetivo y de lo subjetivo, lo lógico y lo preteórico, queda expuesto en una fenomenalidad más original que las formas esenciales en las cuales adquieren sentido y fisonomía propia.

Una segunda elaboración del modo de ser de la realidad intersubjetiva es la que ha llevado a cabo Lévinas. Basándose en el análisis intencional husserliano, aunque modificando aspectos fundamentales de sus tesis, Lévinas desarrolla una tematización de lo humano en su referencia hacia el otro, por lo tanto, no lo humano visto como centro de manifestación y como auto-referencia, sino lo humano en un movimiento de apertura que no vuelve sobre sí, sino que encuentra en el otro su legitimación y su sentido. Pues no es la esencia del ser la que se abre para mostrarse, ni la conciencia se vuelve hacia la presencia de lo esencial, sino que el hombre se aproxima al hombre antes de conquistar su conciencia de sí, en un movimiento de aproximación que ni se reduce a la representación del otro ni a la conciencia de la proximidad. «A partir de la sensibilidad, el sujeto es *para el otro*: sustitución, responsabilidad, expiación. Pero responsabilidad que yo no he asumido en ningún momento, en ningún presente»<sup>78</sup>.

75. *Signos*, o. c., pp. 210 y s.

76. O. c., p. 210.

77. L. c., cf. *Ideen II*, § 18: «Denn logische Objektivität ist eo ipso auch Objektivität im Sinne der Intersubjektivität», p. 82.

78. LÉVINAS, E., *Humanisme de l'autre Homme*, París, 1972, p. 105.

Se plantea asimismo Lévinas si la pregunta del uno-para-otro no contiene un significado tan amplio como el que se le atribuye a la ontología<sup>79</sup>, teniendo en cuenta que la posición fundamental de la indagación fenomenológica es la de descubrir significaciones nuevas en la vuelta a «las cosas mismas» y la de abrir nuevos horizontes de significación para el ser. La extrañeza del ser es también la extrañeza de sí mismo, y el desvelamiento del primero no se obtiene en el regreso a las fuentes del sujeto fenomenológico, lo mismo que la confianza de éste no se asienta en una interioridad imposible si es entendida como pura autoconciencia. Para Lévinas, cualquier forma de ontología unitaria, como la de la naturaleza, el *Dasein*, etc., debe ser reemplazada por una metafísica de la pluralidad y la alteridad, que pueda constituir a la vez una ética, teniendo al otro como punto de anclaje. Lo interesante de Lévinas para el tema de este trabajo es que su planteamiento no descansa en la idea de un «residuo fenomenológico», sino muy al contrario, de un «exceso» o «excedente», que permite explorar nuevas vías de experiencia. La fenomenología de por sí –y también la husserliana– hace posible la explicitación de nuevos horizontes de sentido<sup>80</sup>, en los que la experiencia del rostro humano como alternativa a la experiencia del ser<sup>81</sup> pueda encontrar un lugar para la argumentación filosófica.

La reflexión sobre la intersubjetividad centrada en el problema de la extrañeza del otro caracteriza la posición central de Waldenfels. En esta perspectiva lo que se subraya son los distintos aspectos de la implicación inter-subjetiva poniendo el acento en el «entre», como esfera que organiza los modos de ser y de aparecer de la otredad en lo propio y en lo extraño. En principio, la esfera del «entre» es considerada como «reino intermedio de diálogo», en el sentido de que constituye por sí mismo un modo de acceso a la realidad inter-humana. Las posibilidades y límites teóricos y prácticos de este reino intermedio tropiezan en numerosos escollos, por ejemplo, tropiezan con el hecho de que las fronteras entre lo propio y lo extraño no se corresponden con la realidad del yo y del otro, ni con su semántica. Para Waldenfels, la comprensión del otro requiere en primer lugar admitir que la extrañeza no es exclusivamente un fenómeno del otro o de los otros, puesto que en mí y en la génesis de lo que llamamos «subjetividad» hay tanto de lo propio como de lo extraño<sup>82</sup>. Dicho de otro modo, la alteridad no es patrimonio del otro, puesto que forma parte de la propia identidad. Los significados de la extrañeza se explicitan en diversas modalidades y orientaciones, puesto que hablar del otro como otro hombre, otro yo, etc., requiere también distinguir al otro de lo otro, y analizar en qué medida «lo otro» forma parte del entramado inter-subjetivo.

En este caso, la tematización de la intersubjetividad conlleva el despliegue de configuraciones de sentido cuyos referentes ontológicos no sólo tienen que ver con «el yo» y con «el yo de los otros», sino con las situaciones de las que esas

79. Cf. LÉVINAS, E., *Autrement que l'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, M. Nijhoff, 1974, p. 178.

80. Cf. FINK, E., *VI Cartesianische Meditation-Teil I*, Husserliana-Dokumente, Band II/1, Dordrecht, Kluwer, 1988, pp. 60 y ss.

81. Tal como indica el título de la obra que se cita en n. 79.

82. WALDENFELS, B., *Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag, M. Nijhoff, 1971, pp. 148, 315.

configuraciones de sentido obtienen su validez. Es lo que Waldenfels llama en términos generales la «respuesta al otro», respuesta que ciertamente adquiere modalidades distintas, pero que en todos los casos parte de situaciones donde el sentido de la respuesta sobrepasa el nivel del «sentido» estrictamente filosófico. Es la interpelación del otro, como algo constitutivo de su extrañeza, lo que permite situar la respuesta en una dimensión propiamente intersubjetiva, es decir, no en una dimensión de comportamiento –aunque también forme parte de los comportamientos–, sino en la dimensión de lo que significa la experiencia misma del otro. La «responsividad» como rasgo fundamental de una intersubjetividad vivida, aunque también pensada, pretende sobrepasar las reglas de la intencionalidad y, por supuesto, de la normatividad comunicativa. Como elemento definitorio de una lógica de la respuesta, la responsividad tiene que salir al paso de las exigencias interpretativas cuya radicalidad Waldenfels sitúa entre las grandes instancias de la filosofía tradicional<sup>83</sup>. La profundización en las implicaciones de la «experiencia del otro» en cuanto extraño forma parte de la construcción de esa lógica de la respuesta y de su articulación en formas esenciales de ser con los otros.

5.3.– Un planteamiento fenomenológico diferente, también de orientación ontológica, es el que representa la obra del ya desaparecido Michel Henry. Desde su trabajo *L'essence de la manifestation*, la posición de este autor con respecto a la fenomenología se ha decantado por una radicalización de la pregunta regresiva hacia el origen, en una búsqueda del acontecer mismo del fenómeno como surgimiento de la fenomenalización. Para Henry, la profundización de la fenomenología va más allá, es decir, más acá, de la manifestación (*Erscheinung*), hacia la esencia originaria de otro tipo de manifestación sin dualidad entre ser y aparecer, donde el fenómeno coincide con su gestación o fenomenalización. La clave de esta vía fenomenológica es entender la manifestación como revelación, así como la interpretación ontológica de este acontecer, que sólo puede mostrarse como afectividad reveladora de sí misma en su fuerza de afección. Esta manifestación sin distancia con respecto a lo manifestado, esta revelación que no revela nada distinto de su manifestatividad obtiene su temática en el modo de ser del sí-mismo, entendido como vida, y a través de una deslegitimación del «afuera» en razón de su carácter dual y derivado.

M. Henry propugna una inversión de la fenomenología y de los supuestos que hacen de ella una fenomenología del mundo, para elaborar en su lugar una fenomenología de la vida anclada en una ontología de la fenomenicidad, como modo de ser primigenio y anterior al ser del mundo. Este cambio requiere admitir, por una parte, que lo propio de la fenomenología no es el estudio de unos determinados fenómenos, sino el de los modos de aparecer, por lo tanto, la pura y simple fenomenicidad. Por otra parte, la ocupación con los modos de aparecer está destinada a la tarea fundadora de la fenomenología con respecto a la ontología, en tanto que la pregunta por lo que es requiere un fundamento seguro para la

83. WALDENFELS, B., «Reponse à l'autre. Éléments d'une phénoménologie responsive», en ESCOUBAS, E. y WALDENFELS, B. (eds.), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, París, L'Harmattan, 2000, p. 371.

aparición de la pregunta misma. Ahora bien, mientras el aparecer permanezca indeterminado, su determinación del ser queda a su vez indeterminada. En este punto comienza a perfilarse la mencionada inversión de la fenomenología, pues Henry sostiene que el modelo fenomenológico de aparecer como aparecer del mundo, basado por lo tanto en la percepción como actividad principal de la conciencia intencional corporeizada, no deja de ser una objetivación de la fenomenicidad, que depende del afuera, de lo que se pone a distancia en el modo del ver y del ser visto.

La pregunta que se plantea es si la realidad y el verdadero ser ha de tener este modo originario de aparecer, dependiendo de las sensaciones subjetivas y de los datos que a ellas se le ofrecen. Lo que se cuestiona, por tanto, es la equiparación entre impresión originaria e impresión sensible. Para Henry, si la esencia de la impresión es sentirse a sí misma, o en sí misma, no puede depender de la exterioridad, ni consistir en un exteriorizarse cuya permanencia ontológica queda de este modo minimizada. Dicho brevemente, la impresión originaria es el aparecer mismo, no como aparecer sensorial y visible del mundo, sino de la vida, cuya condición de posibilidad descansa en ella misma, siendo así una condición interna y permanente. En la vida el aparecer es anterior al ser, o bien, «el origen del ser es el aparecer»<sup>84</sup>. Esta vida es caracterizada ontológicamente como pura afección de sí, puro *pathos*, ya que el aparecer de la vida es la experiencia de ella misma. No es por lo tanto equiparable al *ek-stasis* de la temporalización de la temporalidad heideggeriana, ni al rostro humano del otro como un afuera irrevocable, de Lévinas, puesto que estos apareceres acontecen en el horizonte del mundo, sino la vida como pura afección de sí y como pura materialidad fenomenológica.

Otro rasgo importante de esta fenomenología de la vida es su distanciamiento de la intencionalidad de Husserl. En los análisis sobre la síntesis pasiva, Husserl había descrito el origen de la impresión remitiéndolo a una situación de sentir puro, donde no hay exterioridad porque el acto intencional como tal no se ha constituido, ni tampoco está constituido el flujo temporal de la conciencia. Es un sentir puro anterior a la intencionalidad *in actu*, y que está, por así decirlo, a la espera de ella. Henry descarta esta posibilidad, en tanto que el verdadero *pathos* no adquiere su condición de tal en la intencionalidad, sino que la excluye indefectiblemente. Por el contrario, la intencionalidad ha de tener su condición de posibilidad permanente en un fundamento no intencional, en una excedencia «originaria» ya que es origen de todo lo demás. Se trata de la vida que se experiencia a sí misma sin limitaciones en la afección de sí, más acá de la escisión y separación inherentes al mundo y al tiempo. Los éxtasis temporales introducen en ella negaciones de su ser, son particularizaciones negativas de la vida. Pero la vida, que se sustrae al ver de la intencionalidad, y en definitiva, a cualquier modo de relación entre conciencia y objeto, no se define por la temporalidad, sino por su interioridad y por su auto-revelación inmanente.

En esta fenomenología no intencional, las únicas particularizaciones de la vida que comparten las características ontológicas ya mencionadas son los seres humanos,

84. HENRY, M., *Encarnación*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2001, p. 79.

los individuos vivientes. El individuo no se pone en el ser, no se da su ser, nace a la vida y de la vida. Por ello, el individuo viviente no es algo empírico, y tampoco se acomoda al significado clásico de la individuación. El ser sí-mismo (*Soi même*) define trascendentalmente al individuo verdadero, que la vida engendra en ella como experiencia de sí misma; la singularidad de esta experiencia significa que para cumplirse como lo que es, encierra necesariamente en ella un sí-mismo irreductible a otro, viviente y a la vez sufriente. «Solo partiendo del fenómeno metafísico de la vida –afirma Henry– reconociéndola como la revelación original presupuesta por todo lo que se experimenta a sí mismo, se puede captar, a partir de esta revelación original en él de la vida, lo que es un individuo viviente»<sup>85</sup>. El carácter irreductible del sí-mismo individual y singular es compatible con la referencia intrínseca de cada individuo a la vida que le mantiene en el ser. A este carácter referencial lo considera Henry como «la gran ley metafísica del ser»<sup>86</sup>, la ley según la cual el ser no reside en la naturaleza, ni en los objetos, sino en la vida. Debido a esto, los individuos no son diferentes porque sus propiedades sean diferentes, u opuestas, sino al revés, como los individuos son diferentes, sus propiedades son por principio diferentes, todo lo más, pueden ser semejantes. Estamos sumidos en la diferencia, pero no se trata de una diferencia pensada ni representada. Las diferencias que nacen de la individualidad irreductible de una subjetividad viviente son completamente diversas de las diferencias sociales, o culturales, aunque éstas se dejen notar a otro nivel en la subjetividad.

De este modo, Henry mantiene la conexión entre fenomenología y ontología, pero reemplaza temas fundamentales de la fenomenología husserliana a favor de una metafísica de la vida, como realidad no-intencional, en el seno de la cual la subjetividad queda sustraída a los elementos de una filosofía de la conciencia y arraigada en la virtualidad automanifestativa, inmanente y patética de la auto-revelación de lo viviente.

La temática ontológica no se agota con los autores que se han mencionado, pero como ya hemos indicado no es tampoco objetivo de este estudio hacer un elenco de las investigaciones fenomenológicas que se orientan hacia una fundamentación de carácter ontológico, y metafísico, en el cual sería necesario incluir otros nombres y también otros contextos de diferentes latitudes. Sí que nos parece destacable el hecho de que la naturaleza, la intersubjetividad y la interioridad o mismidad se hayan constituido en temas de amplias investigaciones ontológicas en la fenomenología posthusserliana. Cabe mencionar finalmente, que la conocida cuestión del «fin de la metafísica», sobre la que Heidegger discutió tan profundamente, vuelve a estar presente en el marco fenomenológico de otra manera, y en concreto la cuestión de si puede existir en efecto una cierta complementariedad entre fenomenología y metafísica y también si la cuestión a debatir es el posible «fin» de la una y de la otra<sup>87</sup>, no tanto por simbiosis o integración, cuanto por una nueva radicalización del problema filosófico por excelencia, el problema del comienzo.

85. HENRY, M., *Du communisme au capitalisme*, París, Ed. O. Jacob, 1990, p. 93.

86. *O. c.*, p. 125.

87. Cf. RICHIR, M., *L'expérience du penser*; MILLION, J., «Krisis», Grenoble, 1996; JANICAUD, D., *La phénoménologie éclatée*, Paris, Ed. de Éclat, 1998.