

Fenomenología y filosofía primera en perspectiva española

Agustín Serrano de Haro

Instituto de Filosofía, CSIC

I. Si en una fingida encuesta se planteara la cuestión medio absurda de designar cuál es la obra que mejor expresa el derrotero histórico de la fenomenología en España, yo al menos, sin pretender condicionar el voto de nadie pero quizá sin demasiado sinsentido, contestaría señalando no a una obra original sino a una traducción, que además se publicó incompleta y que, por si fuera poco, vio la luz fuera de España: en México y en año tan incierto como 1942. En esta fecha salía de una imprenta de la Ciudad de México, en efecto, la muy notable traducción que José Gaos había preparado de las *Meditaciones cartesianas* de Edmund Husserl, o, con mayor exactitud, su traducción de las cuatro primeras meditaciones, pues la versión castellana de la crucial quinta meditación desapareció para siempre bajo los escombros o entre las llamas del piso madrileño de la calle Marqués de Urquijo donde la familia Gaos vivía antes de la guerra.

La traducción completa, incluyendo las variaciones de puño y letra que el propio Husserl había hecho en el texto alemán que le había entregado a Ortega en 1934, y que por tanto habrían sido novedad mundial en la edición española de *Revista de Occidente*, estaba ya muy avanzada a principios de julio de 1936, cuando Gaos partió hacia Santander como máximo responsable de los cursos de aquella pionera Universidad de Verano de la que ésta misma podría ser lejana descendiente. Pero aquel verano alteró para siempre casi todos los planes y casi todas las vidas. Poco después de inaugurados oficialmente los cursos, el catedrático de Introducción a la Filosofía que era Gaos tuvo que embarcar, junto con los alumnos matriculados, hacia el sur de Francia, para, desembarcando allí, volver a entrar en España por territorio que había quedado bajo control seguro de la República y regresar así finalmente a Madrid. Con ello la peripecia del texto al que me he referido no había hecho sino empezar. Pues en el otoño del 36 el avance imparable del ejército de Franco hacia la capital no se frenó casi hasta el mismísimo parque del Oeste con el que limitaba la calle Marqués de Urquijo, la cual quedó por tanto

en zona declarada frente de guerra y en un área metropolitana bombardeada insistentemente por la artillería. De hecho, de no ser por la valerosa actuación del quinto hermano de la saga Gaos, Ángel Gaos, que como militante comunista formaba parte de las milicias que defendían la capital y que en su condición de tal podía moverse con cierta libertad por el frente, y que además de todo ello se atrevió a entrar en el piso a rescatar las valiosas carpetas de su hermano, de no ser por él —digo— no sólo la traducción de la quinta meditación sino la de las cuatro magníficas piezas que la precedían habría sido también pasto de la misma destrucción que asolaba el país entero.

Y por cierto que es imposible evocar estos episodios en el preciso lugar donde nos encontramos, donde se celebra este otro curso de verano, sin recordar asimismo que en la inmediata posguerra el hermano miliciano salvador de traducciones filosóficas fue él mismo salvado de una ominosa condena a muerte ya firmada, por la no menos valerosa intervención de un sacerdote aragonés, licenciado en filosofía y alumno apasionado de Gaos primero en Zaragoza y luego en Madrid. Me estoy refiriendo, claro está, a Don Manuel Mindán, que da nombre a la Fundación que tan generosamente nos acoge. Mindán, que había salvado él mismo su vida poco menos que de milagro en el Madrid de las sacas y los tribunales populares, no vaciló en el Madrid de la implacable represión de posguerra a la hora de interceder por el hermano comunista de su antiguo profesor. Su intervención contribuyó decisivamente a la conmutación de la condena capital por una pena de presidio. Al cabo de siete años, Ángel Gaos pudo así salir de prisión y más tarde, clandestinamente, del país, para reencontrarse finalmente en México con su hermano, en una escena de singular emoción que nos ha transmitido la propia hija de José Gaos¹. Mindán hizo buena, desde luego, la antigua máxima talmúdica: “Quien salva una vida salva un mundo entero”. Pero yo en realidad había empezado mis palabras por la fingida encuesta sobre la obra que mejor expresa el derrotero histórico de la fenomenología en España.

Y esa traducción de las cuatro primeras meditaciones cartesianas es acaso la obra más lograda de su autor en el difícil arte de llevar la prosa de Husserl a la lengua de Cervantes. En un castellano castizo y fluido, que restringe al máximo los neologismos y las acuñaciones *ad hoc*, y que, sin embargo, consigue precisión y expresividad, culminaba de algún modo el ciclo portentoso de traducciones de filosofía en general y de fenomenología en particular que Ortega y Morente auspiciaron y que tanto contribuyeron a un cambio de signo en la cultura española. En un período de quince años, y antes de ser bautizada con tal nombre, la “escuela de Madrid” hizo som-

1 Ángeles Gaos de Camacho, *Una tarde con mi padre. Recuerdo de José Gaos*, México D. F., Instituto Politécnico Nacional, 2007, p. 79-80.

bra, si pudiera decirse así, a la remota “escuela de traductores de Toledo”. Pero el hecho significativo es que de la nueva traducción, que hubiera podido aparecer en Madrid hacia 1936-37, ya no se beneficiaron directamente las facultades de filosofía españolas, ni ella pudo contribuir a la comprensión de la fenomenología en España. La diferencia con la traducción completa de *Investigaciones lógicas* en 1929, la primera a ninguna otra lengua, y que sirvió de texto de estudio, discusión y creación filosófica en la legendaria Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, salta a la vista. Como es bien sabido, el propio Gaos no volvería pisar un aula de nuestro país y moriría más de tres décadas después, en un aula pero del país azteca. Este conjunto de convulsas circunstancias confiere, en suma, al texto en cuestión un aire sombrío de final de ciclo que se consuma entre múltiples penalidades, por más que el final pueda también mirarse como feliz apertura de otro ciclo intelectual fecundo más allá del Atlántico.

Y, sin embargo, no es la dramática peripecia del texto, su intrahistoria engarzada en el drama de la Historia con mayúscula, no es siquiera su valor simbólico, el motivo determinante de que mi fingido voto en la medio absurda encuesta recaiga sobre esta obra. Hay más bien otra clave, mucho menos patente pero de carácter puramente teórico, que motiva mi postura y que justifica este exordio. Pues a propósito de “fenomenología y filosofía primera en perspectiva española”, la obra en cuestión oculta una polémica teórica y una discusión hermenéutica que, a mi entender, resultan de la mayor importancia y de una indudable actualidad. La polémica no se encuentra, obviamente, en el texto traducido, sino en el estudio introductorio: “Historia y significado” de la fenomenología, que Gaos había acordado con Ortega anteponer a su traducción. La redacción de este estudio previo se hallaba asimismo esbozada cuando las bombas llegaron hasta la casa de Gaos; y el discípulo de Ortega hubo de concluir su introducción ya en México, como enseguida veremos por un detalle muy significativo. Pues bien, yo quisiera conjeturar en lo que sigue que la fenomenología en España, sobre todo la fenomenología husserliana, ha sido interpretada de manera mayoritaria en una perspectiva de filosofía primera que es enormemente discutible y que, sin embargo, ha sido muy poco discutida, pues quizá sólo Gaos la puso en cuestión, premonitoria pero insuficientemente, en su estudio previo a la traducción de *Meditaciones cartesianas*. Las circunstancias históricas de fuerza mayor determinaron que el ensayo de Gaos cayera en el vacío, y ello a su vez ha determinado de algún modo una recepción dominante del pensamiento de Husserl en España que es, a mi juicio, inadecuada, pero que perdura hasta el día de hoy y que tiene el valor de una precomprensión. Esta conjetura, añadida a las otras circunstancias, es la que explica mi voto. Y ahora emprenderé una de esas justificacio-

nes del voto que espero no resulte tan larga y aburrida como las que a veces se producen en sedes parlamentarias.

II. En su estudio introductorio “Historia y significado” [de la fenomenología], Gaos se declaraba contrario a “tantas exposiciones de la fenomenología y juicios sobre ella, que son las exposiciones y los juicios que han prevalecido en la literatura didáctico-filosófica”². Gaos describía esta tendencia ya entonces dominante y a la que él manifestaba su oposición, como aquella que ve “la sustancial innovación y aportación aprovechable y perdurable de la fenomenología en «el método fenomenológico» —entendido en el sentido de la «fenomenología eidética» ablata del «resto» de la fenomenología”³—. Dicho en otras palabras, para esta comprensión dominante la fenomenología sería básicamente un método, y este método sería básicamente eidético; el núcleo central del pensar husserliano y de la escuela fenomenológica sería la captación intuitiva de esencias, la tan traída y llevada intuición de esencias, y este núcleo podía y debía separarse del “resto” de la filosofía husserliana; en esta perspectiva, tal resto aparece como una metafísica, como una “posición” especulativa. Tendríamos, pues, una fenomenología estricta, eidética y, además, escindida o separada, “ablata”—decía el Gaos que no se resistía a un cultismo— del resto del cuerpo teórico de la filosofía husserliana, llámese éste fenomenología trascendental, idealismo fenomenológico, o como se prefiera. Lo interesante del caso es que Gaos ponía algunos nombres y apellidos a esta orientación hegemónica de la interpretación. Un primer ejemplo era la *Introducción a la filosofía* de Aloys Müller, que él mismo había traducido para Revista de Occidente en 1931. Pero el segundo ejemplo, que es el que de verdad nos importa, era, en cambio, la “reciente y excelente *Historia de la filosofía* de J. Marías”⁴. Muy poco después de acabada la Guerra Civil, el catedrático exiliado en México, que pasaba por ser el discípulo más fiel de Ortega, abría así una polémica intelectual a propósito de la fenomenología con el que ya pasaba precozmente por el discípulo más prometedor de Ortega que había permanecido en España. Al fondo de la polémica latía, como veremos, la propia peculiaridad del raciovitalismo en su relación con la fenomenología.

Pero esta referencia crítica de Gaos a Marías nos devuelve por un momento —quisiera yo que por última vez— a las historias de los libros, a los *libellorum fata* en estos momentos dramáticos de la historia política.

2 *Meditaciones cartesianas* -Madrid/México/ Buenos Aires, FCE, 1985-, p.20. Cito por esta edición de Miguel García-Baró, a quien cupo el alto y arduo honor de completar la traducción de Gaos.

3 *Op. cit.*, p. 20.

4 *Ibid.*

No entraré aquí a considerar la atractiva tesis de Helio Carpintero de que la *Historia de la filosofía* de Marías es el momento del nacimiento público de la “Escuela de Madrid”. No me resisto, en cambio, a comentar el curioso enigma de cómo pudo Gaos disponer en México y a lo largo del mismo año 1941 del libro recién publicado por Marías en Madrid. El joven discípulo de Ortega, que había permanecido en la capital durante toda la guerra y al lado de Besteiro y que había sufrido graves represalias al final de la contienda no debía de tener en aquel preciso momento —pienso yo— margen de libertad para poder enviar por vía postal su primer libro al antiguo Rector de la Universidad Central durante la Guerra; Gaos no sólo había sido implacablemente depurado, sino que su propio nombre se tachaba sin piedad de los restos de las traducciones de la *Revista de Occidente* en que aparecía. La hipótesis de que Marías remitiera el libro a su antiguo profesor parece por todo ello improbable, aunque la condición primera de tal posibilidad, a saber: el valor personal y el coraje cívico y político del autor de la *Historia de la filosofía*, están fuera de duda. En sus memorias evocará Marías su emotivo reencuentro con Gaos en México en el año 1963, las interminables charlas entre ambos, la posterior reanudación de la correspondencia entre ellos, que incluyó el regalo mutuo de los libros de cada uno⁵, pero nada se dice de ese primer libro que tan rápida y enigmáticamente consiguió viajar entre dos países políticamente enfrentados, cruzando un Atlántico que era también escenario bélico. Y la cosa es que el libro que unió efímeramente a ambos perseguidos políticos de la escuela de Madrid suscitó también la discrepancia teórica entre ellos que aquí nos importa.

Observaré, por lo pronto, que este reproche de Gaos de que la exposición de Marías concibe la fenomenología exclusivamente como saber eidético no hace injusticia al texto de la *Historia de la filosofía*. En el apartado que lleva por título “la fenomenología como método y como tesis idealista” se lee: “Y ahora vemos por qué la fenomenología es ciencia *a priori* y *universal*. Es *a priori* en su sentido más pleno, porque sólo describe esencias (es decir, objetos ideales y no empíricos) de las vivencias en una conciencia que tampoco es empírica, sino *pura*, y por tanto también *a priori*”⁶. Y poco más adelante se precisa: “Sobre la intuición de un caso me elevo a la intuición de la esencia, mediante la reducción fenomenológica. Y el ejemplo que me sirve de base puede ser un acto de percepción o simplemente de imaginación; la cualidad del acto no importa para la intuición eidética. Este método fenomenológico es el método de la filosofía actual. Como método, la fenomenología es un descubrimiento genial, que abre un camino libre a la filosofía. Es el

5 *Una vida presente. Memorias* 2, Madrid, Alianza, 1989, p. 181-182.

6 *Historia de la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1941, p. 371.

punto de partida de donde es forzoso arrancar”⁷. Mas en contraste con esta valoración privilegiada del método como tal, la filosofía de Husserl estaría gravada de “una falsedad en su [el] mismo centro”⁸; tal falsedad, acaso por una desafección inmediata respecto del propio método, concierne, de acuerdo con Marías, a la consideración de la conciencia pura como realidad radical.

Esta interpretación esencialista o archiesencialista de la filosofía husserliana, o de lo mejor de ella, no se para a distinguir siquiera *Investigaciones lógicas* de la propia fenomenología trascendental que parte de *Ideas I*, si bien hasta en el caso de la obra inicial semejante perspectiva resulta cuestionable. La cuestión central radica, empero, tal como lo revelan de manera inequívoca las citas de Marías, en que la reducción fenomenológica, la reducción de todo a fenómeno, se hace consistir en una captación intuitiva de esencias; con ello, el concepto decisivo de fenómeno resulta emparentado básica, si es que no absolutamente, con el concepto de esencia como unidad ideal y como objeto universal. En un esquema de los tres grandes puntos dudosos, diríamos que la interpretación de Marías identifica, primero, reducción fenomenológica con reducción eidética; entiende, en segundo lugar, que el método fenomenológico descriptivo consiste en desentenderse de la existencia real del mundo y atender a las esencias ideales o fenómenos; y llama “conciencia pura” finalmente a la instancia que pone en práctica este método y que obtiene los resultados teóricos en cuestión. Desde un principio conviene matizar, con todo, que este posicionamiento no es ni privativo de Marías ni original suyo. Cuenta más bien con ilustres predecesores en la recepción española de la fenomenología, y antes aun en la propia difusión inicial en Alemania de la nueva filosofía. Por lo demás, no carece tampoco de alguna verosimilitud, y no es, desde luego, un asunto del pasado. Tanto tiempo después cabe decir que este posicionamiento, ya entonces dominante según Gaos, sigue prevaleciendo al menos en los círculos no especializados en fenomenología del mundo hispanoparlante. La antigua comprensión es la precomprensión del pensamiento husserliano en nuestro medio cultural. Veamos por ello cuál es la línea de crítica que esboza Gaos.

III. Cuando el filósofo trasterrado denunciaba en 1942 la amputación de la filosofía primera de Husserl, no pretendía una mera reivindicación del todo integral frente a la entronización de sólo una parte. El radicalismo filosófico en el reconocimiento de lo que está dado era más bien el que sufría menoscabo en ese sesgo unilateral que tiende a creer que sólo lo ideal se da con propiedad y con evidencia. Para Gaos no se trata sólo, por tanto, de que la “ablación”

7 *Op. cit.*, p. 371-372.

8 *Op. cit.*, p. 372.

denunciada redunde en una exposición incompleta de una filosofía, sino más bien de que la ablación contraviene y quizá incluso desactiva el afán radical de verdad que mueve a la filosofía fenomenológica. Gaos concentra por ello su polémica sobre el concepto de conciencia pura, y argumenta que de ningún modo puede ella entenderse como una esencia a priori al modo de Marías, ni menos aun —cabría añadir— como “esencia de las esencias” al modo de Zubiri. Tan no es así que la conciencia pura es más bien mi propia existencia, eso sí, redescubierta al modo cartesiano en su absoluta inmanencia, en su radical evidencia, a la que también pertenece por principio, y en contra de Descartes, la presencia del mundo.

La “conciencia pura” designaría, según Gaos, el acontecimiento indubitable que está presupuesto en cualquier fenómeno, es decir, en cualquier presencia lata o estricta, directa o indirecta, de algo; el acontecimiento que discurre a la vez que cualquier realidad o idealidad que dé en aparecer. Esta conciencia pura tiene la estructura, por decirlo en los términos de ciertos fenomenólogos analíticos, del dativo de manifestación, del *mihī*: “me es dado”, “me aparece”, “me es presente”. De suerte que todo fenómeno aparece en la perspectiva en cierto modo universal que es, por lo pronto, mi primera persona del singular. Aun prescindiendo de los entresijos de la reducción fenomenológica, la conciencia pura, como el continuo fluyente pero permanente del dativo de manifestación, es individual, es mi propia existencia consciente y autoconsciente, consciente del mundo y autoconsciente de su propio vida en el tiempo. A este respecto crucial, la posición de Gaos acierta mucho más, en consecuencia, con la meditación fundamental de la fenomenología que la de Marías o Zubiri. Lástima sólo que ciertos rompecabezas terminológicos graven toscamente su propia toma de postura. Pues el traductor dice literalmente a la contra de Marías: “Es esencial advertir que la conciencia pura sigue siendo, según Husserl, una conciencia empírica o fáctica como la conciencia de la actitud natural con sus posiciones y apercepciones, sólo que pura de éstas o reducida su pureza de ellas, o que la «fenomenología trascendental» es una fenomenología empírica o fáctica, aunque trascendental: los fenómenos de conciencia no dejarían de ser hechos de la experiencia porque se les purifique de ingredientes de falibilidad”⁹. Y es que a nuestros oídos quizá chirrié aún más el referirse a la conciencia pura como “empírica” o “fáctica”, que el tratarla como una esencia ideal semejante al número 7, al *modus tollens*, o al universal color. Pero conviene advertir que el término “empírico” comparece aquí en defecto del término “experiencial”, que no existía en el castellano de estas fechas y que Gaos se resistía a introducir; su resistencia algo tozuda, y

9 “Historia y significado”, p. 23.

finalmente imposible, perturbará incluso su traducción del primer libro de *Ideas para una fenomenología pura* en 1949. Pero, así y todo, el tenor de la posición de Gaos y el carácter alternativo de su interpretación salta a la vista. La conciencia es llamada *pura* por lo peculiar de su existencia individual, no por haberse convertido en un eidos o esencia universal, no por ser un objeto ideal. Es *pura* —podríamos añadir— por la evidencia inmanente que la corriente de vida subjetiva tiene para el viviente mismo que la vive, que *la es*, y por la patencia consustancial de que disfrutan, ligado a ella, en relación con ella, todos los fenómenos que componen la vida en el mundo: esta sala que veo, estas caras que identifico, estos paisajes de Calanda, etc. En este sentido ampliado, también los fenómenos vienen a llamarse *puros*. Lo que la reducción fenomenológica permitiría y conseguiría, de algún modo, es la peculiar depuración por la cual el acontecimiento originario de que el mundo aparece a la vida y la vida aparece a sí misma, el acontecimiento absoluto de mi vida (como prefería Rodríguez Huéscar), se ofrece con una cierta pureza ante quien lo está viviendo, y sólo ante él obviamente; es decir, se le ofrece depurado de las cosificaciones e interpretaciones naturales que tienden a espacializar, psicologizar o también a logificar el acontecimiento absoluto en su evidencia previa e imparangonable. Pero frente a la aprehensión natural del mundo como un todo en que el aparecer del mundo a la vida ocupa ese pequeño rincón del mundo que es mi mechina, la reducción fenomenológica no busca ignorar el mundo, no quiere desentenderse de él y entregarse a las esencias inmutables, como cree esa interpretación prevalente. Ella aspira más bien a mirar al mundo en la perspectiva en que ya siempre lo he visto, y en realidad en la única en que lo puedo ver, a saber: como puro correlato o contraparte de la experiencia inmanente de mi vida, como término correlativo de mi existir, como dimensión estructural del acontecimiento absoluto. El mundo de la experiencia me está dado, es fenómeno, es el fenómeno global originario. De aquí que si leyéramos a esta luz la declaración antes citada de Gaos y retocáramos sus expresiones un punto temerarias, hallaríamos algo parecido a esto: “La «fenomenología trascendental» es una fenomenología de la experiencia individual, aunque sea trascendental: los fenómenos de conciencia no dejarían de ser hechos de la experiencia porque se les purifique de ingredientes de falibilidad natural”¹⁰.

En el marco de esta discusión fundamental, que apenas ha suscitado interés en la literatura secundaria, el maestro de Mindán no dudaba en añadir algún argumento de signo más hermenéutico, y entre ellos uno basado en las propias *Meditaciones cartesianas* a que su estudio estaba introduciendo. Este libro de Husserl, este “resumen de su filosofía” —dice ahora

10 “Historia y significado”, p. 23.

Gaos— “expon[e] desde el título y a lo largo de todo él la «fenomenología trascendental» y la «fenomenología eidética» no apare[ce] hasta el apartado 34”, aparición muy tardía “como se trata de las cosas tan obvias cuanto secundarias”¹¹. Y sin duda cabe darle en parte la razón, de nuevo, a Gaos, por cuanto la meditación fenomenológica se identifica con la perspectiva individual del pensador principiante que busca la verdad; y por tanto en sus hitos decisivos no puede sino discurrir en primera persona, en una intransferible meditación sobre uno mismo. Pero hay otra parte del asunto, sin embargo, en que este argumento hermenéutico de Gaos resulta excesivo y unilateral, por cuanto esta primera persona que soy yo, justamente lo que no hace es contar su vida, hablar de sí mismo, hacer de su discurso autobiográfico la verdad originaria. La perspectiva fenomenológica en primera persona no es la del novelista porque casi desde el primer momento su interés se endereza al *lógos* del acontecimiento primordial, un *lógos* que por principio no se agota en mí y conmigo. Quiero decir con ello que el análisis de la vida intencional y del aparecer del mundo, aunque de él no se tiene en un primer momento más ejemplo absoluto que mi propia existencia, discurre, sin embargo, como una mostración analítica de dimensiones y estructuras generales. Y estas legalidades no valen por el hecho de cumplirse en mi existencia, sino que en ella se cumplen porque valen con universalidad. De la correlación intencional, de la primacía de la percepción, de la estructura de la percepción sensible, de la peculiaridad del yo, tratan las *Meditaciones cartesianas* en términos eidéticos mucho antes de formularse expresamente la metodología eidética en ese apartado 34 que privilegia Gaos. En contra de Marías y de Zubiri hay que decir con todo el énfasis posible que ninguna consideración eidética es ya de suyo fenomenológica. Pero en contra de la exageración de Gaos conviene matizar que la fenomenología husserliana busca en el acontecimiento absoluto estructuras inteligibles y necesidades eidéticas, sin que por ello el hecho originario del *mihi patet, nunc vivens, o ego cogito* deje de ser tal y se convierta en un mero caso de generalidades anónimas.

Mayor interés sí tiene, en cambio, la lucidez con que el filósofo español y ya mexicano descubría la influencia de la fenomenología de Max Scheler en esta línea de interpretación que pone la necesidad eidética por delante de la autodonación inmanente de la vida y que es ciega para ésta. En realidad, la propia tesis de Gaos de 1928, o, mejor, la versión de ella publicada en 1933, detectaba la huella poderosa de la obra de Scheler en esa preeminencia de lo eidético; y ciertamente la interpretación de la reducción fenomenológica como una simple abstracción eidética universal y la de los fenómenos intuitivos como esencias remite en derecha a *El formalismo en la ética y la ética*

11 *Op. cit.*, p. 24.

material de los valores. En este lugar señalado, Gaos no sólo declara “que si la fenomenología puede seguir teniendo los caracteres de la universalidad y la fundamentalidad es merced a la concepción de la conciencia pura como ser absoluto”¹², sino que en esta preeminencia fenomenológica del factor no eidético, es decir: no eidético pero evidente en sí y fuente radical de evidencia hasta para lo eidético, en esta preeminencia —digo— veía él “una como reacción conjunta de Husserl y Heidegger contra Scheler”¹³. El hilo rojo de la fenomenología trascendental discurriría incluso del Husserl de la conciencia pura (explorada eidéticamente) y del Heidegger del *Dasein* (explorado también en perspectiva universal) hasta el propio Ortega que reconoce la vida como realidad radical, para llegar finalmente al mismo Gaos; Husserl, Heidegger, Ortega han perseguido por igual las protoevidencias que son condición originaria de la verdad, pero en esta curiosa reconstrucción de Gaos *pro domo sua* “lo único *dado* sin contrasentido, lo único con que *se encuentra* antes de toda búsqueda el filósofo” termina siendo la vida pero “tomada en la concreción absoluta del filósofo aquí y ahora conviviente con sus prójimos más o menos efectivamente próximos en el espacio y en el tiempo”¹⁴. La polémica con Marías permitía así a su antiguo maestro reivindicar incluso su pensamiento original. Y en éste la filosofía ya no consiste al cabo sino en la “confesión personal” e intransferible del autor, con su nombre y apellidos, en una suerte —ahora sí— de autobiografía nominalista. Pero cerremos también esta ventana, y retomemos por última vez el hilo central de mi exposición.

IV. Gaos siempre se tuvo a sí mismo mucho más por un profesor de filosofía que por un filósofo original. Y nadie ha transmitido como Manuel Mindán lo que esto llegó a significar en entrega a la docencia y en calidad y cantidad de ésta¹⁵. Un timbre de legítimo orgullo profesoral era acaso el que se desahogaba en el texto por mí comentado, en forma de sorpresa o decepción ante el hecho de que un destacado alumno suyo, que había seguido sus famosas explicaciones en la Facultad de Madrid de *Investigaciones lógicas* apartado por apartado, y que había asistido también a su exposición sobre la “Filosofía en el siglo xx” en los cursos de verano de Santander —no los del 36, sino los del 34—, desatendiese esta articulación necesariamente dual de la fenomenología: de un lado, eidética; pero de otro, y aun antes, en una indeclinable primera persona existencial. De lo que Gaos no pareció percatarse nunca era de que la perspec-

12 *Introducción a la fenomenología seguida de La crítica del psicologismo en Husserl*, Madrid, Encuentro, 2007, p. 158, nota 45. Edición a cargo de Agustín Serrano de Haro.

13 *Ibid.*

14 *Op. cit.*, p. 29.

15 *Vid.* “El magisterio de Gaos en España”, en: Teresa Rodríguez de Lecea (ed.), *En torno a José Gaos*. Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001.

tiva de Marías no nacía de un descuido de alumno desatento, sino que procedía más bien de otra ilustre enseñanza, a saber: de los cursos y seminarios en los que el profesor que había impartido era el colega de Gaos en la cátedra de Historia de la filosofía, es decir: Xavier Zubiri. Las tres grandes y dudosas tesis de origen scheleriano, a saber: 1. la reducción fenomenológica es ante todo una desconexión universal de la existencia y una conexión universal a lo eidético; 2. un fenómeno fenomenológico es una esencia reducida; 3. la conciencia pura es una instancia también ideal, habían sido ya atribuidas a Husserl, en efecto, por Zubiri en su tesis doctoral de 1921: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, publicada en 1923. Fue Zubiri, casi con toda seguridad, quien guió la *Historia de la filosofía* de Marías hacia este enfoque archiesencialista. Y en todo caso fue el filósofo donostiarra quien con el paso del tiempo se reafirmó en esta interpretación y la difundió en la muy conocida lección dedicada a Husserl dentro de *Cinco lecciones de filosofía*, texto que ha sido para multitud de lectores españoles su primera vía de acercamiento a la fenomenología. Creo en suma que puede decirse que la fuente de autoridad en el mundo hispanoparlante para la comprensión hiperesencialista y archiobjetivante de todo el pensamiento de Husserl es Zubiri. Y por tanto mis comentarios de hoy se rebajan de algún modo a una mera introducción al debate fundamental.

Desde el principio de mis palabras se trataba de señalar una obra, un lugar textual en que cifrar el derrotero histórico de la fenomenología husserliana en España. La extraña polémica de Gaos con Marías en 1942 merece, a mi juicio, este voto. He aquí una breve pero certera y decisiva controversia. He aquí una crítica filosófica de notable importancia, que quedó escrita pero que no tuvo influencia ni continuidad, que no fructificó en un diálogo clarificador entre ambos interlocutores y a más voces. Desde entonces se sigue ampliamente creyendo que el pensamiento maduro de Husserl es un complejísimo proceso para llegar a captar cosas como el verde o el rojo en sí mismos, o como la noción de fuerza en y por sí sola, en su pura esencia vacía, tal como Javier Muguerza caricaturizó este mismo planteamiento en un también influyente texto de 1974¹⁶. El contraste con la fenomenología francesa tiene, a este respecto, algo de doloroso. La recepción de los maestros alemanes en el país vecino fue posterior a la precoz y admirable española, pero desde Levinas y Merleau-Ponty hasta Michel Henry, y desde Sartre hasta Jean Luc Marion, la fenomenología francesa ha discurrido libre de esta estéril comprensión objetivante y archiesencialista, y ha podido volcar toda la energía del pensamiento sobre el milagro del aparecer como tal, sobre el milagro del aparecer del mundo a la vida autoconsciente en primera persona. De este

16 Vid. "Esplendor y miseria del análisis filosófico", en: Javier Muguerza (comp.), *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1974, p. 30-34.

asunto, del haber hecho acto de presencia el mundo al acto originario de vivir, como tan agudamente lo decía Rodríguez Huéscar, depende, en opinión de la fenomenología trascendental, toda otra cuestión filosófica, sea ontológica o epistemológica, sea teórica o ética. Pero tampoco sería justo concluir mis palabras en un tono de lamento. No sólo no lo merecen todos y cada uno de los insignes nombres que he mencionado en mi ensayo, y que salvaron la dignidad de la filosofía en medio del terrible drama político de España. Es que además en asuntos de pensamiento rige con peculiar plenitud la máxima machadiana de que “hoy es siempre todavía”.