

es una posibilidad vacía, sino real, que al devenir consciente hace dudoso en cierta medida cómo es la situación aquí y ahora. Así, aun la certeza intuitiva que ha pasado a ser posesión habitual, conduce de nuevo a la incertidumbre, a la duda y a la pregunta. Todo se hace nuevamente cuestionable. Y, sin embargo, nos afanamos por alcanzar un conocimiento incuestionable, convicciones no sujetas a interrogación.

TERCERA PARTE

LA CONSTITUCIÓN DE LAS OBJETIVIDADES  
GENERALES Y LAS FORMAS DEL JUZGAR  
EN GENERAL.

§ 80. *El curso de las reflexiones*

En todas las reflexiones anteriores, en las que logramos una idea sobre el origen, las formas fundamentales y las modalidades del juicio categórico predicativo, utilizamos como ejemplos exclusivamente juicios con sustratos judicativos individuales — juicios sobre algo individual. Esto era de suyo comprensible en cuanto que se trataba del origen del juicio a partir de la experiencia, y ésta significa, a fin de cuentas, el estar-dado-por-sí-mismo de los objetos individuales. Sin embargo, allí había una limitación abstractiva. Pues ya el juzgar sobre la base de la experiencia no se contentará las más de las veces con establecer los elementos concretos [*Diesheiten*] individuales, su ser y su ser-así, sino que procurará colocar lo juzgado bajo conceptos generales y comprenderlos así en un sentido específico. Con las formas contempladas hasta ahora no se agota, pues, la obra de la objetivación. Sobre ella se construye, casi siempre en inseparable entrelazamiento, un nivel más de operaciones, en las que se producen objetividades y formas judicativas de una nueva clase: las del pensar conceptual.

Desde luego, ya en toda aprehensión de lo individual actúa juntamente una relación del objeto particular con lo general típico — ya a través de ese horizonte de familiaridad y conocimiento típicos, en los que por su esencia se encuentra de antemano todo ente, pero también en virtud de la necesidad de servirse de cualesquiera nombres con significación general en su juzgar predicativo.<sup>1</sup> Pero hay una diferencia fundamental entre si esta relación con lo general se hace temática en el juicio mismo o si no se hace. Hasta ahora habíamos

<sup>1</sup> Cf. Introducción, p. 44 ss. y § 49, p. 224 ss.

estudiado esas anticipaciones preseñaladas por el horizonte de familiaridad típica, sólo en vista de la importancia que tienen para la constitución de los modos de datos receptivos inauténticos y de juicios predicativos vacíos, anticipadores. Mas no habíamos considerado todavía que tales caracteres típicos de familiaridad pueden llevar ellos mismos a la constitución de una nueva clase de objetividades, precisamente a esa generalidad típica misma, como cuyo "representante" se capta de inmediato a todo objeto en su primera aparición, sin que por ello esta referencia al tipo tuviera ya que hacerse temática. Si se hace, resultan juicios de una nueva forma, variantes de los juicios categóricos originarios, como cuyo tipo primigenio hemos conocido la forma "S es p". Son los diversos juicios llamados universales o juicios-en-general [*Überhaupt-Urteile*], en los que el objeto ya no deviene temático como este objeto individual, sino como un objeto cualquiera de esta clase, de este tipo. Si han de ser posibles tales juicios, ello presupone naturalmente que las generalidades, bajo las que se conciben en ellos los objetos, no sólo están *pre-constituidas pasivamente* de la manera como lo encontramos hasta aquí y que, en consecuencia, el objeto no se halla ineramente frente a nosotros con un carácter de familiaridad, permaneciendo no-temático lo típico general, a lo que debe este carácter; más bien la generalidad misma debe ser *aprehendida como tal* y esta aprehensión, la constitución activa de las objetividades generales mismas, es una *nueva especie de operaciones espontáneamente productivas*. En ellas se constituyen activamente nuevas objetividades, que pueden entrar luego como núcleos en juicio — núcleos que ya no son *individuales*, como los hasta aquí considerados, sino *núcleos generales* de cualquier nivel de generalidad.

La modificación que significa la forma del juzgar general frente a las formas estudiadas hasta aquí, se debe buscar, pues, ante todo por el lado de los *núcleos judicativos*, mientras que la forma de la síntesis predicativa, *en cuanto a su estructura fundamental*, se mantiene la misma, ya se trate, en los S y en los p, de núcleos individuales o de generales. En tal sentido la validez de nuestros análisis de la síntesis

predicativa y de sus modalizaciones tiene *generalidad universal* — sólo que precisamente ahí donde tuvimos que utilizar ejemplos concretos, nos limitamos a juicios de núcleo individual, debido a que con la inclusión de los juicios generales la estructura fundamental sufre ciertas modificaciones que la complican.

En lo que respecta a las objetividades generales que se constituyen en las operaciones del pensar conceptual, a las generalidades, tipos, clases y géneros mismos en cuanto objetos, en cuanto posibles sustratos de juicio, debemos decir que son *de diferentes niveles*; y la generalidad del tipo empírico-presuntivo, que se nos impone en primer lugar, resultará pertenecer sólo a un nivel, precisamente a un nivel inferior. Las generalidades no sólo pueden estar constituidas con base en lo que ya se preconstituyó pasivamente en la experiencia como tipo conocido, aunque todavía no aprehendido, sino que se pueden formar también libremente en la espontaneidad. Esto lleva, en su nivel más alto, a las generalidades puras o esenciales y, sobre su base, a los juicios que ya no se desprenden de la tematización de la relación de los objetos con su tipo empírico de familiaridad, sino de la tematización de la relación con su esencia pura.

Apenas con estas operaciones del juzgar general alcanza su *telos* la actividad lógica. Los objetos no sólo son constituidos como unidades de la identidad con base en la formación predicativa, sino justamente *concebidos* y por ese medio *conocidos* en un sentido muy específico. Sólo el pensamiento general lleva a confirmaciones que crean una posesión de conocimientos disponibles; incluso intersubjetivamente, más allá de la situación. Y ésta es precisamente la meta de la actividad conocitiva (cf. Introducción, pp. 66 ss.). El determinar predicativo y el relacionar recíproco de los sustratos particulares dado por sí mismos en la experiencia está siempre más o menos ligado a la situación de la experiencia, en cuanto que es un juzgar acerca de elementos individuales concretos — lo que verbalmente se anuncia las más de las veces también en el uso de los demostrativos o de otras expresiones con significado "ocasional". Sólo la aprehensión en la forma de la generalidad hace posible la separación del

aquí y ahora de la situación experiencial, que se halla implícita en el concepto de la *objetividad* del pensar. De este modo, nos las habemos aquí efectivamente con el nivel supremo de la actividad lógica.

De lo dicho se deriva el *orden de nuestras reflexiones*. De las generalidades ínfimas, constitutivamente más simples, ascenderemos hasta las supremas, buscando todas estas formas en la originariedad de su génesis. Lo constitutivamente más originario no es, sin embargo, lo más próximo y lo que se ofrece en primera instancia, como lo son esos tipos empírico-presuntivos. Genéticamente los preceden las generalidades de construcción aún más simple (cap. I). Desde ellas tendremos que avanzar paso a paso hasta las generalidades supremas, puras, cuya constitución es independiente de la pre-constitución de tales tipos empíricos y descansa sobre una formación libremente productiva (cap. II). Después de haber seguido la estructura en niveles de las objetividades generales, podremos investigar, como una operación espontánea ulterior, suprema, la constitución de las formas del juzgar en general (cap. III), para las cuales la constitución de las objetividades generales constituye precisamente el prerequisite.

## CAPÍTULO I

### LA CONSTITUCIÓN DE LAS GENERALIDADES EMPIRICAS

#### § 81. *La constitución originaria de lo universal*

##### a) *La síntesis asociativa de lo igual con lo igual como base en que se destaca lo universal*

Que todos los objetos de la experiencia se experimentan de antemano como típicamente conocidos se debe a la sedimentación de todas las apercepciones y a que habitualmente continúa actuando con base en una evocación asociativa. La asociación establece con pasividad originaria la síntesis de lo igual con lo igual y lo hace no sólo dentro del campo de la presencia, sino también a través de toda la corriente vivencial y de su tiempo inmanente, y a través de todo lo constituido alguna vez en ella.<sup>1</sup> Se constituyen así síntesis de lo igual con lo igual, lo cual se puede evocar asociativamente y reunir luego en la unidad de una intuición presentificadora. Si queremos buscar lo universal en su producción más originaria, no deberemos recurrir por lo pronto a estas síntesis de la igualdad, tal como llevan hacia los tipos empíricos, porque aquí lo reunido por asociación no necesita ser algo dado por sí mismo. Sin duda existen también relaciones asociativas de igualdad entre lo dado por sí mismo en una percepción actual y lo recordado más o menos obscuramente, y ellas fundan los caracteres típicos de familiaridad mediante los cuales están preconstituidos los tipos empíricos.

<sup>1</sup> Cf. respecto de esto y de lo que sigue § 16, pp. 78 s.

Así pues, tendremos que desatendernos de esto por lo pronto y limitarnos a lo dado por sí mismo en una percepción en la unidad de una presencia, para examinar cómo sobre esta base se constituyen originariamente las generalidades en su estar-dado-por-sí-mismas.

Volvamos al resultado de nuestro análisis de la formación asociativa de la unidad. Todo objeto afecta desde una pluralidad de datos que se encuentran conjuntamente en el campo y, aun la pluralidad en cuanto tal, en cuanto multitud de objetos distintos, puede operar unitaria y afectivamente. No es una mera reunión de lo distinto, sino que ya en la pasividad de su preconstitución la rodea esencialmente un lazo de afinidad interna, en la medida en que los objetos individuales que le pertenecen poseen cualidades comunes, sobre cuya base pueden luego ser reunidos, al aparecer en la unidad de un interés temático. Al recorrer los miembros individuales para recogerlos aparece una coincidencia de semejanza, por lo que tienen en común, y una distinción, por lo que tienen de diferente. Los rasgos comunes tienen una fuerza evocadora recíproca tanto mayor, de acuerdo con la "magnitud" de la semejanza; y en un par de objetos especialmente ligados por ese medio, se destacan, por ejemplo, los matices de color iguales o relativamente muy parecidos, en otro par se destacan las figuras, etcétera. En la transición cada uno de los miembros coincide con su pareja en que es un sustrato idéntico y un sustrato de los momentos de semejanza e igualdad. En el momento de la coincidencia se funde, por así decir, lo semejante con lo semejante según la medida de la semejanza, mientras que sigue subsistiendo la conciencia de una dualidad de las partes que se unen en la fusión. Estas semejanzas tienen sus grados, que se llaman intervalos de semejanza o "diferencias" en un sentido determinado. En el caso de la igualdad total, la fusión es, según la conciencia, perfecta, es decir, sin intervalos ni diferencias. Todos estos son procesos que se dan solo en la pasividad. La fusión y la coincidencia por igualdad se producen muy independientemente de si los miembros individuales que llegan a coincidir en realidad son recorridos espontánea y colectivamente, o

de si permanece en la pre-constitución pasiva de la pluralidad.

Sobre la base de semejantes síntesis de igualdad se puede constituir, como ya se mostró anteriormente, la forma del estado de cosas del juicio de relación. En el tránsito desde una mancha de tinta percibida hacia otra se realiza una coincidencia en la forma de una síntesis de igualdad y, al sostenerlas separadas y reunir las sintéticamente, se produce el estado de cosas "A es igual a B".

Pero el juzgar puede ir también en otra dirección; cuando un objeto, sobre la base de la evocación asociativa de lo igual por lo igual, ya no afecta sólo por sí, sino en comunidad con sus objetos afines, cualquier juicio que es válido de un objeto por sí puede entrar en conexión con juicios que son válidos de objetos afines. Dicho de otro modo: en la unidad de la pluralidad, establecida por afinidad, puede un juicio particular entrar en comunidad con otro juicio particular, con lo cual surgen nuevos modos del juicio que rebasan las singularidades. Esto se comprende en vista de la peculiaridad de la síntesis de lo igual con lo igual. Su rasgo peculiar consiste en que se ve muy semejante a la síntesis de identidad, pero sin serlo. Le es tan parecida que en la transición de lo igual a lo igual muchas veces decimos francamente: "pero sí es lo mismo". Sin embargo, los iguales son dos objetos separados y no uno y el mismo. Aun así, en cada dualidad semejante y en cualquier multiplicidad de cosas iguales se encuentra realmente una unidad y mismidad en el sentido más estricto. Se destaca originariamente en la síntesis de la coincidencia por igualdad o, también, está preconstituída originariamente como objeto por medio de ella. En esto se funda entonces un nuevo modo del juzgar.

b) *Lo universal constituido en espontaneidad productiva.*  
Juicio individual y juicio general

Supongamos primero que el interés temático determinante se concentra y concreta sobre S y que lo hace sin que se

pierda el interés general por lo que está juntamente ligado. La afección, que es en verdad impulso para encender un interés progresivo y sintéticamente comprensivo, así como unificación activa continua, permanece siempre eficaz. Al limitarse a  $S$ , por tanto, el momento cualitativo  $p$ , que se ha destacado, se aprehende primeramente en la forma  $S$  es  $p$ . El interés se desplaza ahora —supongamos— hacia el co-afectante  $S'$  —co-afectante a base de un momento  $p$  del todo igual, como momento individual *suyo*. Este  $S'$  se determina predicativamente en la misma forma por medio de su momento  $p$ , como antes lo había sido  $S$ . La síntesis pasiva de coincidencia entre  $S$  y  $S'$ , que era la base de la afección común, se puede aprehender ahora activamente; decimos que  $S$  y  $S'$  son lo mismo —son  $p$ : aun cuando  $S$  tenía su momento  $p$  y  $S'$ , a su vez, su momento  $p$ . Igual que los sustratos, también sus propiedades están separadas; pero coinciden en la transición temática y se efectúa una identificación activa. Mas esto no quiere decir que tal vez los momentos cualitativos de ambas partes o quizá que  $S$  y  $S'$  estuviesen en la conciencia como idénticos, aun cuando digamos que  $S$  y  $S'$  son lo mismo. Se comprende de por sí que no cabe hablar de una identificación *total*; más, por otra parte, tampoco entra en cuenta una *identificación parcial* de la especie que hemos llamado coincidencia explicativa y a la que debíamos el momento cualitativo como determinación.

Es claro, en todo caso, que en la transición de un momento igual a otro igual se destaca con la coincidencia una unidad, una unidad en la dualidad separada y vinculada, y que una y otra vez se destaca como la misma y totalmente idéntica, cuando pasamos a un nuevo miembro  $S''$  y luego una vez más a  $S'''$ , en los que tenemos un momento  $p$  igual y otro de nuevo igual. La unidad aparece primero sobre la base de una coincidencia pasiva de igualdad de los momentos individuales y después puede ser aprehendida por sí misma en un retorno. Debemos distinguir, pues, entre la *primera serie de juicios*, en los que se predica de cada sustrato su momento individual:  $S$  es  $p$ ,  $S'$  es  $p$ , y frente a ello los juicios en los

que se predica  $p$ , en todas partes igual, como lo general, idénticamente uno en todos ellos, que se destaca en  $p'$  y en  $p''$ , etcétera. Es decir, la unidad se preconstituye en la coincidencia pasiva de igualdad de los  $p'$ ,  $p''$ , etcétera, en cuanto *unidad de la especie  $p$* ; con base en esto es posible un juicio de nueva dirección en el que, regresando a  $S'$ , al realizar de nuevo la identificación ya no determinamos éste mediante  $p'$  como su momento individual, sino mediante  $p$  como idénticamente el mismo en  $S$ ,  $S'$ , etcétera. Resultan de aquí los juicios  $S'$  es  $p$ ,  $S''$  es  $p$ , etcétera, en lo cual  $p$  no indica ya un núcleo predicativo individual, sino uno general, a saber, el universal, primero como algo común de dos o más  $S$  aprehendidos en sucesión. Así pues, en lugar de ser determinado éste por el momento pasajero y cambiante, lo es por algo *absoluta e idealmente idéntico*, que atraviesa como unidad ideal todos los objetos individuales y sus momentos que se multiplican en el modo de la repetición o del asemejamiento. Como se mostrará todavía, es una unidad que no tiene ningún interés en la realidad de los momentos, que no nace y muere con ellos, que se individualiza en ellos y, sin embargo, no está en ellos como parte.

En primer lugar atendamos a que aquí se distinguen entre sí diferentes formas del juicio, esto es, a que se ha constituido una nueva forma judicativa, diferente de las estudiadas hasta ahora. El juicio  $S$  es  $p'$  en el que  $p$  señala al momento individual en el objeto individual  $S$ , es muy distinto del juicio  $S$  es  $p$ , en el que  $p$  indica lo universal, el *eidos*, e igualmente del juicio  $p'$  es  $p$  (el momento individual  $p'$  es de la especie  $p$ ). En un caso tiene lugar una identificación entre el sustrato y su momento individual; en el otro se predica algo general del sustrato, se determina a éste como de la especie  $p$ , o  $p'$  es determinado como de la especie  $p$ , sobre la base de la coincidencia con otros momentos iguales  $p'$ , etcétera. Por tanto, una vez tenemos un juicio que contiene en sí núcleos individuales y que predica de ellos algo individual; lo llamamos un *juicio individual*. Otra vez aparecen nuevos núcleos, a saber, generalidades, por lo menos de un lado:

el juicio es un *juicio general*. Es una *nueva forma de juicios*, debido a que la diversidad de los núcleos tiene como consecuencia una *forma modificada de la síntesis de identidad* frente a la síntesis explicativa simple, según la concebimos originariamente como sirviendo de base a nuestra forma fundamental del juicio categórico  $S$  es  $p$ ; es una síntesis que sólo puede presentarse, naturalmente, sobre la base de semejante síntesis explicativa simple o, también, de una pluralidad de tales síntesis.

En principio, hablando en términos genéticos, un núcleo general de esta especie, un ἐν ἐπὶ πολλῶν en cuanto unidad de algo general, puede desde luego estar consciente *a priori* para el yo y dispuesto para una posible aprehensión temática sólo después de haberse realizado activamente la aprehensión particular de los objetos iguales en una transición sintética. Pero no tiene que haberle precedido ningún juzgar relacionante de la comparación, digamos de la forma:  $pS$  (el momento  $p$  en  $S$ ) es igual a  $pS'$ ; esto exige más bien un enfoque diferente. La dirección del interés hacia lo universal, hacia la unidad frente a la multiplicidad, no pretende determinar lo uno igual con relación a lo otro como igual a él. Así pues, la síntesis de coincidencia entre los iguales, que sobreviene pasivamente, no se activa en la forma de una predicación de "es", sino que aquello que despierta el interés es *lo uno e idéntico, que se preconstituye pasivamente en la coincidencia de los iguales aprehendidos de manera individual*, que se destaca sobre la base de la coincidencia, que es uno y siempre de nuevo lo mismo, cualquiera que sea la dirección en que avancemos; esto es aprehendido activamente.

Tampoco se realiza aquí, por lo visto, algo así como una *explicación* de los objetos iguales. Lo uno, que aparece aquí, no se encuentra en ellos como parte suya, como algo parcialmente idéntico, pues de otro modo sólo sería algo igual en todas partes, y los iguales se encontrarían en la relación de la intersección [*Übergrenzung*].

Lo uno no se repite, pues, en lo igual; sólo está dado una vez, pero en lo mucho. Nos sale al encuentro como

una *objetividad de nueva especie*, como una objetividad del entendimiento, que surge de las fuentes originarias de la actividad, aunque, evidentemente, sobre el fondo de la sensibilidad; pues la actividad del recorrer, del aprehender lo particular, del llevar a la coincidencia, es necesaria para que en general pueda preconstituirse lo universal y convertirse después en objeto temático. Su aprehensión originaria tiene un campo de intereses diferente, que el interés debe recorrer, como en el caso de un objeto individual de receptividad simple: el rayo visual del estar atento tiene que pasar a través de los objetos individuales ya constituidos y, al proseguir con el vínculo de la igualdad y realizar la coincidencia, lo uno, que se constituye, se convierte temáticamente en algo *en* [*an*] los objetos individuales, aunque no como parte suya; pues los momentos que se comparan pueden estar también totalmente separados.

c) *La participación en la identidad de lo universal y la mera igualdad*

Esta manera del darse *en* [*an*] las particularidades señalan hacia una *relación de identidad muy peculiar*, diversa de todas las otras relaciones semejantes. Si es aprehendido objetivamente lo universal  $\alpha$ , que se destaca de igual modo en  $A$  y  $B$ , entonces se presenta [*gibt . . . sich*] como *en*  $A$  y *en*  $B$ , y en transiciones correspondientes pueden surgir estados de cosas nuevos:  $A$  es algo particular de lo universal, tiene *methexis* en lo universal, está *concebido* mediante  $\alpha$ . Si convertimos  $\alpha$  en sujeto, diremos:  $\alpha$ , el predicado compete a lo particular, a  $A$ , a  $B$ , el concepto reside en él (*κοινωνία*). Si expresamos el primer estado de cosas en el habla natural, diremos por ejemplo: esto es rojo, aquello también es rojo. Debemos considerar aquí que la forma adjetiva pertenece por esencia a la forma del estado de cosas y no es gramaticalmente casual.<sup>2</sup> Aún tendremos que hablar acerca de cómo se producen las formas del juzgar en general sobre la base de estas relaciones.

<sup>2</sup> Con relación al concepto de la adjetividad, cf. *supra*, pp. 231 s.



La relación de *participación* no se debe confundir con la de *mera igualdad*. No debe creerse que la identidad de lo universal es sólo una manera de hablar exagerada. Mediante *trasposición* lo que es igual aquí y allá se destaca respecto de lo que se diferencia. Pero, así como en la multiplicidad en la pluralidad, los objetos individuales concretos están separados —en lo cual nada cambia la coincidencia traspositiva que se produce en la realización activa del reunir—, así también están separados los momentos de igualdad que se van haciendo notar ahí e igualmente los que diferencian; todo objeto tiene *su momento* que reside en él, por ejemplo, lo rojo, y los muchos objetos que son rojos tendrían cada uno su propio momento individual, sólo que en igualdad.

Frente a todo esto debemos subrayar que la *igualdad es sólo un correlato de la identidad de algo universal*, el cual en verdad se puede entresacar con la mirada como lo uno y mismo y como “*contragolpe*” [*Gegenwurf*] de lo individual. Esta identidad se “*particulariza*” primero en dos y después, como pronto veremos, también en cuantos se quiera. Todas estas particularizaciones guardan, por su relación con lo idéntico, una relación entre sí y se dicen ahora iguales. En ese caso los objetos concretos, que tienen en sí tales particularizaciones, se dicen en sentido figurado iguales “*con respecto a lo rojo*”, y ellos mismos se pueden considerar en sentido impropio como particularizaciones de lo universal.

### § 82. *Las generalidades empíricas y su extensión.*

#### *La idealidad del concepto*

Concebimos lo universal primeramente como dado por la yuxtaposición [*Aneinanderhalten*] de dos sustratos. En efecto, algo universal se constituye ya aquí, sin duda en el *nivel más bajo*, justamente como lo común a *dos* objetos. La comparación puede seguir adelante, primero de *A* a *B*, luego de *B* a *C*, a *D*, etcétera, y con cada nuevo paso lo general obtiene una mayor *extensión*. Como ya se mostró, sobre la base de esta coincidencia por igualdad no sólo pueden resul-

tar los juicios singulares: *A* es rojo, *B* es rojo, *C* es rojo, etcétera, sino que se pueden dar también *nuevas formas de estados de cosas como pluralidad*: *A* y *B* son rojos, *A* y *B* y *C* son rojos, donde “rojo” señala la especie. En la inversión, los juicios se formulan así: lo rojo (ahora como sustrato principal, como sujeto en nueva forma sintáctica) les compete a *A*, *B*, *C*... En la primera forma es, pues, un sujeto múltiple, una pluralidad; de cada miembro parte un rayo sintético hacia el predicado general asentado una sola vez. A la inversa: lo uno general en cuanto sujeto emite un rayo múltiple de predicación. Cada rayo individual termina en un miembro de la colección *A* y *B*, etcétera.

En estos casos, la comparación que lleva a algo universal se refiere a objetos determinados individualmente, que aparecen en determinación individual dentro de una experiencia finitamente conclusa. Lo universal aparece entonces, aunque como irreal frente a esos objetos, adherido a ellos, como algo que se destaca *en [an]* ellos, como concepto que les es inherente. Sin embargo, en cuanto la experiencia se amplía y lleva hacia nuevos objetos iguales —mientras los antiguos o permanecen todavía asidos o llegan a despertarse en un recuerdo mediante asociación— tiene lugar de inmediato una continuación de la síntesis de igualdad; los nuevos elementos iguales son reconocidos inmediatamente como particularizaciones de lo mismo universal. Esto puede continuar *in infinitum*. En cuanto un *horizonte abierto* de objetos iguales aparece en la conciencia como horizonte de objetos presuntamente reales o realmente posibles, y en cuanto se hace intuitivo como infinitud abierta, se presenta enseguida como *infinitud de particularizaciones de lo mismo universal*. Las generalidades aprehendidas como individualmente vinculadas adquieren ahora una extensión infinita y pierden su vínculo precisamente con los individuos, de los que primero habían sido abstraídas.

Debemos observar además que ni siquiera hace falta el enlace sintético con una formación originaria de generalidad para aprehender algo individual como particularidad de algo



universal. Si antes, en una comparación originaria, se había destacado el concepto, por ejemplo de flor, será reconocida como tal una flor que se presenta como algo nuevo gracias a la evocación asociativa del tipo "flor" ya establecido anteriormente, sin que fuese necesario un recuerdo intuitivo de los casos anteriores de la comparación. Un verdadero estado-por-sí-mismo de lo universal requiere, sin embargo, la trascendencia más allá de lo particular hacia las igualdades y eventualmente con horizontes abiertos a su posible continuación. Nada importa si se representan aquí los casos anteriores. Así se hace evidente que *lo universal no está vinculado a ninguna realidad particular*.

Ahora podemos, trascendiendo la experiencia y la comparación de los objetos dados realmente en la experiencia, pasar también a la libre fantasía. Nos imaginamos particularidades iguales —iguales a las realidades que primeramente hemos experimentado en realidad— y, por cierto, las imaginamos en seguida aun en número ilimitado, a saber, siempre nuevas, individualmente diversas entre sí, como particularidades iguales y como aquellas que nosotros, de haber proseguido la experiencia, tal vez nos podríamos haber dado en ella realmente. De este modo, a cada concepto le pertenece una *extensión infinita de particularidades puramente posibles*, de objetos conceptuales puramente posibles. Si me imagino cosas, aprehendo en ellas, en cuanto posibilidades puras, el concepto de cosa. Puedo encontrar el mismo concepto en cosas reales o, para hablar más precisamente, en cosas supuestas, que sobre la base de la experiencia real asientan como realidades. Éstas se dan en la transición de la fantasía a la experiencia real como particularizaciones realizadoras de la misma generalidad, que no se ha realizado actualmente en la fantasía en las posibilidades intuitivas, sino en una forma de cuasi-realización.

*La posibilidad de formar objetividades generales, "conceptos", se extiende, según esto, en la misma medida en que haya síntesis asociativas de igualdad. Sobre ello descansa la universalidad de la operación en que se forman los conceptos; todo lo que de alguna manera está objetivamente constituido en la realidad o en la posibilidad, como objeto de*

la experiencia real o como objeto de la fantasía, puede aparecer como término en las relaciones de comparación y ser concebido mediante la actividad de la identificación eidética y de la subsunción bajo lo universal.

El concepto se debe entender en su idealidad como algo objetivo, que tiene *un ser puramente ideal*, un ser que no presupone una existencia real de las particularidades correspondientes; es lo que es, aun cuando las particularidades correspondientes existieran sólo como posibilidades puras; mas, por otro lado, también puede ser un concepto realizado de particularidades reales en el marco de la realidad experimentada. Y si existen particularidades reales, en lugar de éstas también se pueden tomar otras iguales a ellas. Son correlativos el *ser puro de lo universal* y el *ser de las posibilidades puras*, que participan en él y que deben poderse construir como base y como extensión idealmente infinita de bases de la abstracción pura para lo universal.

Naturalmente, los conceptos en cuanto conceptos puros pueden surgir de antemano *fuera de toda relación con una realidad actual*, a saber, mediante comparación de posibilidades puras de la fantasía. En ello resulta claro que toda igualdad real, así obtenida, de las posibilidades dadas como existentes [*seiend*] (existentes no en el sentido de la realidad experiencial, sino justo *como* posibilidad) encierra en sí intencionalmente una igualdad posible de realidades posibles, y un posible universal en el que tienen una posible participación. Por otra parte, los conceptos se pueden concebir en todo tiempo como conceptos puros, si habían sido formados originariamente como generalidades reales con base en la experiencia.

Pese a todos los giros platonizantes con los que hemos descrito su relación con lo particular, no debe entenderse la idealidad de lo universal como si se tratase de un ser-en-sí sin ninguna relación con todo lo subjetivo. Más bien, como *todas las objetividades del entendimiento, remite por su esencia a los procesos de la espontaneidad productiva, que le pertenecen correlativamente y en los que llega a darse en originariedad. El ser de lo universal en sus diversos niveles es esencialmente un estar-constituido en aquellos procesos.*

individuos se ordenan cada vez más bajo *tipos esenciales*, en grados diversos de generalidad. A ello se remite la investigación científica, histórico-natural empírica. Necesariamente sirven de base aquí los *rasgos típicos pre-científicos* y muchas veces *no esenciales de la aperccepción natural de la experiencia*. Los conceptos científicos de la especie tratan de determinar los tipos esenciales mediante una experiencia sistemática y metódica. Los conceptos científicos sólo pueden contener un *número finito de atributos determinados*, pero llevan consigo también, con una probabilidad científicamente extraordinaria, un horizonte abierto al infinito de atributos típicos, co-determinados por este contenido conceptual, aunque por lo pronto desconocidos; horizonte que puede ser buscado y descrito en una investigación ulterior. Lo típico concierne aquí también a la causalidad: la causalidad de la "vida" de los animales o las plantas de los tipos (especies) pertinentes, bajo circunstancias vitales, el modo de su "evolución", reproducción, etcétera, a lo que no hace falta entrar aquí con mayor detalle.

#### § 84. Los niveles de la generalidad

- a) *La generalidad concreta como algo general de la repetición de individuos enteramente iguales. Generalidades independientes y abstractas, sustantivas y adjetivas*

Las generalidades típicas bajo las cuales se ordena lo experimentado son de diversos niveles. Por ejemplo, cuando colocamos juntos los tipos "pino" y "conífera", a los que llegamos en el curso de la experiencia, el segundo tiene una mayor "extensión", es, por lo tanto, una generalidad más alta. Los niveles de la generalidad están condicionados por los grados de igualdad de los miembros de la extensión.

Si partimos de la experiencia de los objetos individuales, lo universal más bajo, con que en primer lugar y del modo más originario nos topamos en la génesis es aquel que surge mediante una mera "repetición" de individuos del todo iguales independientemente experimentables. Nosotros lo llamamos *concretum*. Cada objeto individual se puede pensar

repetidamente; frente a él es concebible un segundo objeto, enteramente igual. Cada individuo es individualmente algo particular de su *concretum*, es un individuo concreto. *Esta universalidad de la repetición de objetos iguales independientes*<sup>3</sup> (esto es, de individuos) es la generalidad más baja y, en cuanto generalidad, *la más independiente*, es decir, una generalidad que no se funda en otras, por lo que no las presupone. Así, por ejemplo, lo universal "claridad" se basa en lo universal "color", que abarca en sí la claridad; el color, a su vez, sólo es concebible como color figurado y éste, o sea la figura coloreada (figura espacial) o, con más precisión: la cosa misma espacial-figurada, es lo *concreto pleno*, o sea, lo universal que en cuanto universal tiene plena independencia.

De lo anterior advertimos que las generalidades concretas más bajas sirven de fundamento a otras generalidades, a las de sus momentos abstractos, que naturalmente también producen a su vez algo universal de la repetición, aunque sea dependiente: las más bajas *especies abstractas* dependientes. En cuanto generalidades que tienen una extensión de particularidades originariamente dependientes, de particularidades que están pre-destinadas a la aprehensión adjetiva originaria, son ellas mismas originariamente *generalidades adjetivas*. A ellas les enfretamos las generalidades originariamente independientes como *generalidades sustantivas*.

- b) *Las generalidades de nivel superior como generalidades basadas en la mera semejanza*

Si la igualdad de miembros individuales de la extensión de una generalidad no es ya igualdad *total*, resultan generalidades de niveles superiores. Hemos concebido la igualdad total como límite de la semejanza. Al pasar de lo semejante a lo semejante aparece una coincidencia que, sin embargo, no es una *coincidencia total*. Los miembros de la semejanza que se superponen guardan una *distancia*. Diversas semejanzas pueden tener una distancia diversa y las distancias son ellas mismas a su vez comparables, tienen incluso sus seme-

<sup>3</sup> Acerca de la independencia, cf. *supra* §§ 29 s, pp. 144 ss; en cuanto a los conceptos concreto y abstracto, cf. también *Ideen*, pp. 28 ss.

janzas. La semejanza tiene, pues, una graduación y su límite, la igualdad total, significa negación de distancia en la coincidencia, es decir, coincidencia de lo que necesariamente se repite. Ella es el fundamento para el nivel ínfimo de la generalidad. En lo que respecta a la mera semejanza, en la que se fundan los niveles superiores de la generalidad, hemos encontrado como principales diferencias la de *semejanza total* (semejanza con relación a todos los momentos particulares de los semejantes) y la de *semejanza parcial* (semejanza con relación a momentos particulares, cada una con su límite de la igualdad, mientras que los otros son desemejantes).<sup>4</sup> Según el caso resultan generalidades de diversos niveles. En consecuencia los niveles de la generalidad están condicionados tanto por la *magnitud de las distancias de semejanza* entre todos los momentos semejantes, que se encuentran en los miembros individuales de la extensión de la generalidad —en una semejanza total lo son todos los momentos— como también por el *número de los momentos semejantes*, esto es, por la medida de la aproximación a la semejanza total. Dicho con más precisión: *la completa igualdad es el límite de la semejanza total*, mientras que en una semejanza meramente parcial (incluso cuando ésta, con relación a los *momentos individuales*, alcanza el límite de la igualdad completa) jamás se puede alcanzar este límite con relación a la *totalidad*. Siempre permanece como algo sólo semejante. Sin embargo, aun entonces lo universal de la semejanza, en virtud de su relación con el límite, alberga en sí lo universal de la igualdad, pero sólo de una igualdad parcial, mediata, de la igualdad “con relación a éstos y a aquellos momentos”. Así pues, también en la coincidencia por semejanza se revela algo *común*, o también, se trasluce originariamente como algo común. Se llega al estar-dado completo en el proceso del tránsito desde lo universal de la repetición de miembros enteramente iguales a la especie inmediata superior a lo universal de mera semejanza, en primer lugar de semejanza total y luego a lo universal de seme-

<sup>4</sup> Sobre el concepto de igualdad como límite de la semejanza, cf. *supra*, pp. 80 s; sobre los conceptos “semejanza total” y “semejanza parcial”, así como “distancia de semejanza”, cf. §§ 44 y 45, pp. 208 ss.

janza parcial (igualdad), que no comprende debajo de sí puros iguales completos o del todo semejantes, sino iguales (semejantes) con relación a tales y cuales momentos.

El universal de la mera semejanza es algo de nivel superior, ya que los miembros de su extensión, aun cuando aquél esté formado tan sólo por la coincidencia de *dos cosas semejantes*, siempre se pueden concebir ya como conceptos generales de una posible repetición de igualdades. Es, por tanto, un *universal específico*, que ya tiene debajo de sí dos o más generalidades concretas; a continuación llegamos a especies y géneros superiores, etcétera. Son *generalidades dependientes* y esto debido a que se originan en la comparación de elementos generales (en el nivel más bajo, los de la repetición). De este modo las generalidades se pueden comparar igual que otros objetos, por ejemplo, rojo y azul; y en esta actividad sintética se constituye una generalidad de nivel superior. Ésta llega a darse por sí misma en ella originariamente, como una generalidad que tiene debajo de sí generalidades como particularidades. Así, sobre la base de elementos concretos iguales surge una *especie “concreta”* y a partir de especies concretas, un género “concreto”. Esto no quiere decir, naturalmente, que la especie “concreta”, etcétera, fuese ella misma algo concreto. La designamos simplemente “especie concreta” para señalar su origen en lo concreto, ya que también hay especies que tienen debajo de sí generalidades dependientes, universales surgidos de la repetición de momentos abstractos, por ejemplo, especies de figuras, etcétera. En contraste con las generalidades concretas de nivel superior, llamamos a éstas *abstractas*: especies y géneros abstractos.

Apenas hace falta subrayar que los tipos empíricos —esta especie de generalidad que primero se nos impone apoyándose sobre la preconstitución pasiva de familiaridades típicas— son casi siempre generalidades que pertenecen a un nivel superior, a la generalidad de la especie o del género; pues lo universal más bajo derivado de la mera repetición de elementos del todo iguales es, sin duda, un caso límite.

§ 85. *Generalidades materiales y formales*

Otra diferencia importante es la que existe entre *generalidades materiales y formales*. Para comprenderla debemos recordar la distinción de las objetividades en lógic-sintácticamente informes y en sintácticamente formadas, es decir, las objetividades del entendimiento. Según la especie a que pertenezcan los objetos comparados con el fin de aprehender lo universal, resultan dos especies fundamentalmente diversas de generalidad:

1. La síntesis de la coincidencia de las igualdades puede obviamente conectar objetos como objetos de simple experiencia, o sea, como objetos que todavía no han experimentado una formación sintáctica. Adquieren una forma sintáctica sólo a partir de esa síntesis de la coincidencia y de la correspondiente abstracción. Así surgen *conceptos puramente materiales* y al mismo tiempo *concretos*, que, por supuesto, carecen de nombre. Pues los conceptos que se acuñan verbalmente, como árbol, casa, etcétera, albergan en sí ya, por encima de aquéllos, múltiples predicados adquiridos mediante actividad judicial. Pero con todo, es importante colocar en el principio el caso límite primitivo. Se trata aquí de conceptos concretos, previos a toda explicación y conexión sintáctica de predicados.

2. Pero, si comparamos luego las estructuras sintácticas, se presentan en ellas *nuevas igualdades*, a saber:

- a) igualdades que pertenecen a los contenidos producidos mediante explicación, a partir de la experiencia pasiva y que, por lo tanto, se apoyan sobre una comunidad material. <sup>6</sup> Producen *conceptos generales materiales*;
- b) igualdades que pertenecen a las formas sintácticas derivadas de una producción espontánea, es decir, que se refieren a *comunidades meramente formales*.  
Por ejemplo: "rojo es diverso de azul"; en este

<sup>6</sup> Con respecto a la diferencia entre comunidades materiales y formales, cf. *supra* § 62, pp. 273 ss.

enunciado, junto a los conceptos materiales rojo y azul, se expresan también formas puras al hablar de diversidad y en la forma entera de la proposición, forma de sujeto, forma de predicado, forma de objeto. Conceptos como igualdad, diversidad, unidad, pluralidad, conjunto, totalidad, parte, objeto, cualidad —en suma, *todos los llamados conceptos puramente lógicos* y todos los conceptos que se pueden y se tienen que expresar en la multiplicidad de las formas del estado de cosas y, lingüísticamente, de las formas enunciativas—, *son conceptos formales puros*, generalidades formales, si sólo dejamos indeterminado todo lo que hay de material en las proposiciones.

## CAPÍTULO II

### LA OBTENCIÓN DE LAS GENERALIDADES PURAS POR EL MÉTODO DE LA CONTEMPLACIÓN DE LA ESENCIA [WESENSERSCHAUUNG]

#### § 86. *Contingencia de las generalidades empíricas y necesidad a priori*

Decíamos que las generalidades empíricas tienen una extensión de particularidades reales o realmente posibles. Obtenidas con base en la repetición de objetos primero iguales y después sólo semejantes, dados en la experiencia fáctica, no sólo se relacionan con esta extensión limitada y, por así decir, enumerable de particularidades reales, desde las cuales fueron obtenidas originariamente, sino que, por regla general, tienen un *horizonte* que señala de manera anticipada y presuntiva hacia una experiencia ulterior de particularidades, que pueden ser obtenidas en libre discreción al descubrir este horizonte presuntivo del ser. Cuando se trata de realidades del mundo infinito pre-dado, no podemos imaginar un *número cualquiera de particularidades posibles de darse ulteriormente*, el cual a la vez abarca esta originariedad empírica como *posibilidad real*. La extensión es entonces infinitamente abierta y, sin embargo, la unidad de la especie y del género superior, empíricamente obtenidos, es una unidad "*contingente*". Esto quiere decir que algo particular dado en forma contingente fue el punto de partida de la formación del concepto y condujo por sobre igualdades y semejanzas asimismo contingentes — contingentes, porque el miembro inicial de la comparación era contingente, dado en la experiencia fáctica.

El concepto opuesto a esta contingencia es la *necesidad a priori*. Habrá de mostrarse cómo frente a aquellos conceptos empíricos se deben formar *conceptos puros*, cuya formación no depende, pues, de la contingencia del miembro inicial fácticamente dado y de sus horizontes empíricos, los cuales abarcan una extensión abierta no sólo, por así decir, *a posteriori*, sino precisamente por anticipado: *a priori*. Este abarcar por anticipado significa que deben estar en situación de *prescribir reglas a todas las particularidades empíricas*. En los conceptos empíricos, la infinitud de la extensión sólo señalaba que puedo concebir un número cualquiera de individualidades iguales, pero sin que fuese realmente evidente, si en el avance de la experiencia real este "siempre de nuevo", conjeturado en forma presuntiva no pudiese sufrir cancelación y si la posibilidad de continuar no alcanza fácticamente un límite. En los conceptos puros, en cambio, esta infinitud de la posibilidad fáctica de continuar está *dada con evidencia*, precisamente porque *antes* de toda experiencia prescriben reglas a su curso ulterior y, por lo tanto, excluyen un cambio repentino, una cancelación. Esta idea de la generalidad y necesidad *a priori* se esclarecerá todavía más en el curso de nuestra exposición.

### § 87. El método de la contemplación de la esencia

#### a) Variación libre como fundamento de la contemplación de la esencia

De lo dicho ya ha resultado claro que para obtener los conceptos puros o conceptos de la esencia no puede bastar la comparación empírica, sino que, mediante disposiciones especiales, se debe liberar ante todo de su carácter de contingencia lo universal que se destaca por lo pronto en lo empíricamente dado. Intentemos obtener un primer concepto a partir de esta operación. Se basa en la transformación de una objetividad experimentada o imaginada en un ejemplo cualquiera, que obtiene a la vez el carácter de "modelo" guía y de miembro inicial para la producción de una multiplici-

dad abierta e infinita de variantes, es decir, se basa en una *variación*. En otros términos, nos dejamos guiar por un hecho como modelo para su transformación en el seno de la pura fantasía. En ello deben ser obtenidas cada vez nuevas imágenes semejantes como copias, como imágenes de la fantasía, que en su totalidad son semejanzas concretas de la imagen originaria. De este modo producimos en forma libre y arbitraria variantes, cada una de las cuales, así como el proceso entero de la variación misma, se presenta en el modo vivencial subjetivo de lo "arbitrario". Se muestra entonces que esta multiplicidad de reproducciones es atravesada por una unidad; que en semejantes variaciones libres de una imagen originaria, por ejemplo de una cosa, permanece conservada por necesidad una *invariante*, como la *forma general necesaria*, sin la cual algo semejante a esa cosa, sería absolutamente impensable como ejemplo de su especie. En el ejercicio de una variación arbitraria y mientras que lo que distingue a las variaciones nos es indiferente, esa forma se destaca como un contenido absolutamente idéntico, como un qué [*Was*] invariable, conforme al cual coinciden todas las variantes: una *esencia general*. Podemos dirigir a ella nuestra mirada como a lo necesariamente invariable, que prescribe sus límites a toda variación ejercida en el modo de lo "arbitrario" y que se ha de proseguir como quiera que sea, si es que ha de ser variación de la misma imagen originaria. Se revela como aquello sin lo cual no puede concebirse un objeto de esta especie, es decir, sin lo cual no puede ser imaginado intuitivamente como tal objeto. Esta esencia general es el *eidós*, la *Ístía* en sentido platónico, pero concebida en su pureza y libre de toda interpretación metafísica, o sea, tomada exactamente como se nos llega a dar en forma inmediatamente intuitiva en la visión de las ideas que se origina por este método. Como punto de partida se pensó ahí en (un dato de la experiencia. Evidentemente, para ello puede servir del mismo modo una mera fantasía o también lo que está presente en ella objetiva e intuitivamente.

Si, por ejemplo, procedemos así partiendo de un sonido, ya sea que realmente lo escuchemos o que lo tengamos ante nosotros como sonido "en nuestra fantasía", obtenemos,

como lo necesariamente común aquí, el *eidós* "sonido", aprehendido en la modificación de variantes "arbitrarias". Si tomamos como punto de partida otro fenómeno sonoro, como variado al arbitrio, no aprehendemos con este nuevo "ejemplo" otro *eidós* "sonido", sino que en la yuxtaposición del nuevo y del anterior vemos que es el mismo, que las variantes y variaciones de ambas partes se conjuntan en una sola variación y que las variantes aquí y allá son del mismo modo *particularizaciones arbitrarias de uno y el mismo eidós*. E incluso es evidente que nosotros, avanzando de una variación a otra nueva, le podemos dar a su vez a este mismo avance y formación de nuevas multiplicidades de variación incluso el carácter de algo arbitrario, y que en semejante avance en la forma de la arbitrariedad tiene que resultar "siempre de nuevo" el mismo *eidós*: la misma esencia general "sonido en general".

b) *La estructura arbitraria del proceso de la formación de variantes*

El hecho de que el *eidós* se relacione con una multiplicidad —que puede seguirse produciendo libre y arbitrariamente— de variantes que logran coincidir, con una infinitud abierta, no significa que fuera indispensable un progreso real hacia lo infinito, una producción real de todas las variantes — como si sólo entonces pudiésemos estar ciertos de que el *eidós*, que llega a aprehenderse después, realmente sea adecuado a todas las posibilidades. Lo que importa más bien es que la variación, en cuanto proceso de la formación de variantes, tenga ella misma una *forma de arbitrariedad*; que el proceso se realice en la conciencia de una formación continua y arbitraria de variantes. Aun si interrumpimos el proceso, no hemos significado la multiplicidad fáctica de variantes intuitivas, particulares y transportadas unas en otras, en cuanto tal serie fáctica de cualesquiera objetos que se ofrecen en alguna forma y son aprovechados arbitrariamente o producidos de antemano como ficción; por el contrario, así como todo lo individual tiene el carácter de la arbitrariedad ejemplar, así también pertenece siem-

pre una arbitrariedad a la multiplicidad de variaciones; es indiferente, sea lo que sea lo que se le agregue, es indiferente cualquier cosa que pueda asir en la conciencia del "podría continuar así". A toda multiplicidad de variaciones le pertenece por esencia esta singular y muy importante conciencia del "y así sucesivamente al arbitrio". Sólo así se da lo que llamamos una multiplicidad "abierta e infinita"; evidentemente es la misma, ya sea que avancemos a través de un largo proceso productivo o recurriendo a algo que arbitrariamente consideramos adecuado, es decir, que amplíemos la serie de intuiciones reales, ya sea que interrumpamos el proceso ya desde antes.

c) *El mantener-asido de toda la multiplicidad de variaciones como fundamento de la contemplación de la esencia*

Sobre esta multiplicidad (o sea, sobre el fundamento del proceso abierto de la variación que se constituye junto con las variantes que en realidad se ofrecen a la intuición) se funda, como un nivel superior, *la auténtica contemplación de lo universal como eidós*. En el comienzo está la transición del ejemplo inicial, que sirve de guía y que llamamos modelo, hacia cada vez nuevas copias, ya sea que se deban al favor desordenado de la asociación y a las ocurrencias de la fantasía pasiva y nos las apropiemos sólo arbitrariamente como ejemplos, ya sea que las obtengamos a partir de nuestro modelo originario mediante la pura actividad propia de la ficción imaginativa. En esta transición de una copia a otra, de una semejanza a otra, van coincidiendo todas las particularidades arbitrarias unas después de otras en la secuencia de su aparición y llegan a formar de manera puramente pasiva una unidad sintética, en la que aparecen todas ellas como modificaciones una de otra, y luego, además, como series arbitrarias de particularidades en las que la misma universalidad se particulariza como *eidós*. Apenas en esta coincidencia continua se hace congruente una *mismidad*, que ahora puede ser contemplada puramente por sí. Esto quiere decir que está *pasivamente preconstituída* como tal y la contemplación del *eidós* se basa en la *aprehensión intuitiva activa* de lo precon-



tituido — exactamente como en toda constitución de objetividades del entendimiento y, en forma más específica, de objetividades generales.

Requisito para ello es, naturalmente, que la multiplicidad esté en cuanto tal en la conciencia, como pluralidad, y que jamás se llegue a soltar por completo de su asiento. De lo contrario no obtenemos el *eidos* como algo idealmente idéntico, que es sólo en cuanto *εν επί πολλῶν*. Si nos ocupamos, por ejemplo, de la transformación de una cosa o de una figura en la ficción de nuevas figuras arbitrarias, tenemos siempre algo nuevo y siempre una sola cosa: lo imaginado al último. Sólo si mantenemos asidas las ficciones anteriores como una multiplicidad en el proceso abierto y sólo si miramos hacia la congruencia y lo puramente idéntico, obtenemos el *eidos*. Por supuesto, no necesitamos realizar *ex professo* activamente la paulatina coincidencia, ya que sobreviene por sí misma en forma puramente pasiva en el recorrido sucesivo y en el mantener-asido lo recorrido.

d) *La relación de la contemplación de la esencia con la experiencia de lo individual. El error de la teoría de la abstracción*

Se aclarará aún más lo peculiar de la contemplación de la esencia con base en la variación, si la contrastamos con la experiencia intuitiva de los objetos individuales. Frente a la libertad específica en la variación existe en toda experiencia de lo individual un lazo muy determinado. Es decir, cuando experimentamos receptivamente una cosa individual sobre la base de algo pre-dado pasivo, cuando nos orientamos hacia él para aprehenderlo y lo acogemos como algo que es, nos situamos con ello, por así decir, en el terreno de esta apercepción. Por su medio se pre-señalan horizontes para otras experiencias posibles en este terreno pre-dado gracias al primer paso. Todo lo que experimentamos ulteriormente tiene que poderse poner en un contexto de unanimidad, si es que ha de tener validez para nosotros como objeto; de otro modo se le pone el sello de nulidad y no es acogido receptivamente como realidad: en el terreno de una unidad de la experiencia, tal como ya está pre-señalado

con cada objeto individual de la experiencia, tiene que imperar la unanimidad y se excluye todo conflicto, o bien, éste lleva a la cancelación. Todo *experimentar en sentido estricto*, que encierre en sí una actividad, al menos en el nivel más bajo, significa por lo tanto "colocarse en el terreno de la experiencia".

Lo mismo es válido para las fantasías, siempre que imaginemos dentro de un contexto y las fantasías individuales se conjuntan en la unidad de una fantasía. Aquí se repite cuanto hemos dicho con relación a la experiencia real en el modo del "cuasi". Tenemos un cuasi-mundo como mundo unitario de la fantasía. Éste es el "terreno" en el que podemos colocarnos en el curso de un imaginar unitario — con la sola diferencia de que queda reservado a nuestro libre arbitrio, hasta donde queremos dejar que se extienda esa unidad; podemos ampliar al arbitrio ese mundo, mientras a la unidad de un mundo real le sean impuestos límites fijos mediante lo dado anteriormente.<sup>1</sup>

En contraste con esta sujeción de la experiencia a lo individual podemos comprender la libertad específica en la contemplación de la esencia: en el libre producir de la multiplicidad de variaciones, en el avance de una variante a otra, no estamos ligados de la misma manera por las condiciones de la unanimidad como en el avance de la experiencia de un objeto individual a otro sobre el terreno de la unidad de la experiencia. Si nos representamos, por ejemplo, una casa individual, que ahora está pintada de amarillo, podemos imaginarnos de la misma manera que podría estar pintada de azul o que en vez de un techo de tejas, pudiera tener uno de madera o, en vez de esta figura, una diferente. Es una casa que, posiblemente, en lugar de cualesquiera determinaciones que le corresponden en una representación unitaria, podría tener del mismo modo otras, incompatibles con aquéllas. La casa, la misma, es concebible como *a* y como *no-a*, pero, naturalmente, si se concibe como *a*, no puede concebirse al mismo tiempo como *no-a*. No puede ser ambas cosas en una, ambas a la vez, no puede ser real simultáneamente con cada una de ambas determinaciones, pero en vez de *a*

<sup>1</sup> Acerca de todo esto, cf. las detalladas explicaciones *supra*, § 40, pp 187 ss.

puede ser en cualquier momento *no-a*. Es concebido, por tanto, algo idéntico, en lo que pueden trocarse determinaciones opuestas. "Intuitivamente" en la realización de esta evidencia, la existencia del objeto está ciertamente ligada a la posesión de uno o del otro de los predicados opuestos y a la exigencia de excluir su posesión conjunta; pero, evidentemente, existe un *sustrato idéntico* de los atributos unánimes, sólo que no es posible su tesis *simple*, sino sólo la tesis *modificada*: *si este* algo idéntico existe determinado como *a*, le pertenece también *a'* en la forma cancelada *no-a*, y a la inversa. El sustrato idéntico, desde luego, no es un individuo simplemente. La conversión [*Umschlagen*] es conversión de un individuo en un segundo individuo incompatible con él en la co-existencia. Un individuo, simplemente, es un individuo que existe (o que posiblemente existe). Pero lo que se contempla como *unidad en el conflicto no es un individuo*, sino una unidad híbrida concreta de individuos que se suprimen recíprocamente, que se excluyen co-existencialmente: una conciencia propia con un contenido concreto propio, cuyo correlato recibe el nombre de unidad concreta en conflicto, en incompatibilidad. Esta extraña unidad híbrida le sirve de base a la contemplación de la esencia.

La antigua teoría de la abstracción, que afirma que lo universal se puede constituir sólo por abstracción sobre la base de intuiciones individualmente particulares, es, por tanto, en parte confusa y en parte incorrecta. Si, por ejemplo, formo el concepto general "árbol" —concebido como concepto *puro*— sobre la base de intuiciones de árboles individualmente singulares, entonces el árbol que se ofrece frente a mí no está asentado como árbol individual determinado; más bien lo represento de tal manera que es el mismo en la percepción y en la fantasía que es libremente movable; que no es asentado en cuanto existente o tampoco puesto en tela de juicio, y que ni siquiera es sostenido como individuo. Lo particular que sirve de base a la contemplación de la esencia *no es en sentido propio un individuo determinado*. La extraña unidad que sirve de base aquí es más bien un "individuo" en el cambio de los momentos constitutivos "no esenciales" (de los que se presentan como complemen-

tarios, fuera de los momentos esenciales, que se han de aprehender como idénticos).

e) *Congruencia y diferencia al coincidir superponiéndose las multiplicidades de variación*

En lo dicho se implica ya que en la coincidencia de las multiplicidades de variación están ligadas con la *congruencia*, por el otro lado, varias diferencias. Cuando, por ejemplo, pasamos de un color rojo dado a una serie de cualesquiera otros colores rojos —ya sea que los veamos realmente o que aparezcan como colores "en la fantasía"—, obtenemos el *eidos* rojo, congruente en la transformación de las variantes "arbitrarias", como lo necesariamente común, mientras que en la coincidencia, en vez de ser congruentes las diversas extensiones, más bien se destacan en forma conflictiva.

La idea de la diferencia sólo puede entenderse, pues, en su entrelazamiento con la de lo idéntico común en cuanto *eidos*. Diferencia es aquello que en la superposición de las multiplicidades, no puede llevarse a la unidad de la congruencia ahí resultante, es decir, lo que no hace visible ahí a un *eidos*. El no llegar a la unificación de la congruencia significa que entra en conflicto como algo diferente en la superposición. Por ejemplo, un color es idéntico, pero una vez es color de esta extensión y figura, y otra, de aquélla. En la superposición entran en conflicto uno con otro y se desplazan recíprocamente.

Mas, por otro lado, resulta claro que *no puede entrar en conflicto nada que no tenga algo en común*. No es sólo que aquí ya se presupone el color idéntico, más bien, cuando una cosa coloreada es redonda y la otra angulosa, no podría entrar en conflicto a pesar de todo, si no fuesen ambas figuras extensas. Así pues, toda diferencia, en la superposición con otras diferencias en cuanto conflictivas con ella, señala hacia un nuevo universal por intuirse —aquí figura—, en cuanto universal de las ideas mismas opuestas que en cada caso hayan alcanzado la unidad del conflicto. Esto tendrá gran importancia para la teoría del escalonamiento de las ideas hasta llegar a las regiones más altas.

Hagamos una síntesis de los tres pasos principales que pertenecen al proceso de la ideación:

1. recorrido productivo de la multiplicidad de las variaciones;
2. vinculación unitaria en coincidencia continua;
3. identificación activa y selectiva de lo congruente frente a las diferencias.

f) *Variación y alteración*

Hay otro punto que requiere esclarecimiento. Hablamos de *variación* y de *variantes*, no de *alteración* y *fases* de la alteración. En efecto, ambos conceptos son esencialmente diversos pese a cierta conexión.

Una alteración es siempre alteración de algo real y, tomada muy en general, de algo que es en el tiempo, de algo que dura, de algo que permanece a través de una duración. Todo objeto real es alterable y es sólo en la alteración o en la no-alteración. La no-alteración es únicamente un caso límite de la alteración. Ésta significa un constante ser o devenir de otro modo y, sin embargo, ser lo mismo, individualmente lo mismo en un constante devenir otro: la alteración de un color, su desteñimiento, etcétera, es un ejemplo de ello. Un objeto real se altera en cuanto este objeto real individual y transforma su estado, pero conserva su identidad individual en el cambio de este estado. La no alteración, en cambio, significa ser lo mismo en la duración, pero también permanecer constantemente igual a sí mismo en cada fase de la duración. En el caso de la alteración el ser es en la duración a través de sus fases un ser o devenir otro en cada nueva fase, esto es, permanece individualmente lo mismo, pero a la vez no permanece igual a sí.

Al enfocar nuestra mirada a las *fases* de la duración de lo mismo y a aquello que llena esas fases, tenemos una multiplicidad de representaciones de lo mismo: lo mismo ahora, lo mismo después, etcétera, y según las circunstancias lo mismo de una fase a otra en cuanto igual o desigual. Pero cuando cambiamos el enfoque de nuestra mirada hacia lo uno que

dura y que se presenta en las fases, temporalmente "matizado" como lo mismo, experimentamos la unidad, lo idéntico, que se altera o no se altera, que permanece y continúa a través del flujo de las multiplicidades de la representación. Esta unidad no es, por ejemplo, lo universal de las fases temporales. individuales, así como éstas no son variantes. *Esa unidad es precisamente el individuo uno que dura y que al durar se altera o permanece igual a sí. Pese a toda alteración el individuo permanece idénticamente el mismo.* En cambio, la variación estriba justo en que abandonamos la identidad de lo individual y la transformamos ficticiamente en otra individualidad posible.

Por otro lado, es propio de la alteración de algo individual que sus fases puedan ser tratadas también como variantes (aunque con enfoque modificado). Resulta entonces que ~~no es posible ninguna alteración en la que no formen un conjunto genérico todas las fases de la alteración.~~ Un color sólo puede alterarse en otro color y no, por ejemplo, en un sonido. Cualquier alteración posible se realiza, como se advierte de aquí, dentro de un género supremo, que nunca podrá ella rebasar.

§ 88. *El sentido de la expresión: "contemplación"*  
[Erschauung] *de las generalidades*

Hablamos de una "contemplación" de la esencia y, en general, de la contemplación de las generalidades. Esta expresión exige todavía ser justificada. Utilizamos aquí la expresión "contemplar" en un sentido muy amplio, que no significa otra cosa que *auto-experimentar*, tener uno mismo las cosas vistas y, sobre la base de esta auto-visión, tener a la vista la semejanza y realizar después aquella superposición mental, en la que aparece lo común, el rojo, la figura, etcétera, "mismos"; y esto quiere decir que llega a ser aprehendido en una visión. Naturalmente ~~no se trata aquí de una visión posible.~~ El rojo universal no se puede ver como se ve un rojo particular e individual; pero la ampliación del modo de hablar sobre la visión, que no en balde es de uso común en el lenguaje general, resulta ineludible. En ella se expresa

que algo general y común de un número cualquiera de ejemplares vistos individualmente se nos hace propio de modo *directo* y como *ello mismo*, en forma muy análoga a la de algo particular individual a través de la percepción sensible, pero desde luego en esa contemplación más complicada de la superposición activamente comparativa de la congruencia. Esto es válido para toda aprehensión visual de comunidades y generalidades, sólo que, ahí donde debe ser contemplado un *eidos* puro como un *a priori*, esa contemplación tiene su forma metódica especial: precisamente la descrita indiferencia frente a la realidad provocada en la variación, por la cual aquello que está allí como realidad recibe el carácter de ejemplo arbitrario, de indiferente miembro inicial de una serie de variaciones.

§ 89. *La necesidad de una exclusión expresa de todos los asentamientos del ser [Seinssetzungen] para la obtención de la generalidad pura*

Se podría pensar que nuestra descripción de la contemplación de la esencia se hace su tarea demasiado difícil y opera superflamente con las múltiples variaciones, enfatizadas como supuestamente fundamentales, y con las funciones de la fantasía, que participan en ello de manera tan peculiar; que basta con decir que un rojo cualquiera aquí y otro allá, una multitud arbitraria pre-dada de objetos rojos de la experiencia o de cualquier otra representación, ofrece la posibilidad de contemplar el *eidos* rojo; que lo único que habría de describirse, es el recorrido en la coincidencia de superposición y la visión extractiva [*Herausschauen*] de lo universal. Sin embargo, hay que atender bien aquí a que lo "arbitrario" en tales modos de hablar no puede ser un mero giro verbal o significar un comportamiento secundario de nuestra parte, sino que *pertenece al carácter fundamental del acto de la visión misma de las ideas*.

Pero, si en tales modos de hablar se halla incluso la opinión de que una multitud determinada de objetos semejantes alcanza para obtener lo universal mediante coincidencia comparativa, tendremos que subrayar una vez más: para este

rojo aquí y aquel rojo allá ciertamente obtenemos en ambos lados algo idéntico y general, pero sólo como algo común precisamente de este y aquel rojo. No obtenemos el rojo puro en general como *eidos*. Claro está que, si recurrimos a un tercer rojo o a varios, cualquiera que sea el momento en que se presenten, podemos reconocer que lo universal de los dos es idénticamente lo mismo que lo universal de los muchos. Pero siempre obtenemos así sólo comunidades y generalidades relativas a extensiones empíricas; la posibilidad del progreso *in infinitum* aún no está dada con ello en forma evidente. Pero, en cuanto decimos que todo igual arbitrario y al que se recurre de nuevo *tiene* que producir lo mismo, y si decimos una vez más que el *eidos* rojo es algo uno frente a la infinitud de individualidades posibles que pertenecen a este rojo y a cualquier otro que ha de coincidir con él, necesitamos ya como fundamento una variación infinita en nuestro sentido. Ella nos entrega lo que como correlato inseparable pertenece al *eidos*, la llamada *extensión del eidos*, de la "esencia puramente conceptual", en cuanto infinitud de particularidades posibles que caen bajo ella, que son sus "particularizaciones" y que guardan con ella, platónicamente hablando, una relación de participación: todo individuo concebible en general está relacionado con la esencia, participa de ella y de sus momentos esenciales. A continuación expondremos cómo a lo universal puro le corresponde correlativamente como extensión la *totalidad* de las particularidades que caen bajo ella.

Pero antes hemos de señalar aún que la *variación enteramente libre tampoco basta* para obtener lo universal realmente como puro. Aun lo universal obtenido mediante variación no tiene que ser todavía *puro* en sentido propio, libre de todo asentamiento de realidad. Aun cuando mediante la variación está ya descartada la referencia al ejemplo inicial contingente, que existe en realidad, sin embargo, lo universal puede mostrar todavía una referencia a la realidad, precisamente del modo que sigue: para un *eidos* puro carece por completo de importancia la realidad fáctica de los casos individuales traspuestos en una variación. Y esto debe entenderse literalmente. Las realidades se deben tratar como posi-

bilidades entre otras posibilidades, justamente como posibilidades arbitrarias de la fantasía. Esto sucede sólo cuando todo lazo con la realidad predada está de hecho excluido en la forma más cuidadosa. Si variamos libremente, pero en secreto sostenemos, por ejemplo, que debe haber cualesquiera sonidos *en el mundo*, sonidos que han de ser o han sido escuchados por otros hombres en la Tierra, entonces tenemos ciertamente algo general esencial como *eidos*, pero referido a nuestro mundo fáctico y ligado a este hecho universal. Éste es un lazo secreto, es decir, imperceptible para nosotros mismos por razones comprensibles.

En el desarrollo natural de la experiencia universal, que en todo momento se va unificando, el mundo experimentado nos ha tocado en suerte como un fondo entitativo universal y permanente y como campo universal de todas nuestras actividades. En el más firme y universal de todos nuestros hábitos el mundo es válido para nosotros y conserva su validez actual para nosotros, cualesquiera que sean los intereses que persigamos; igual que todos los intereses, también los del conocimiento eidético están referidos a él. En todo juego de la fantasía, tal como lo imaginamos ya puesto en marcha con la suposición de cualesquiera particularidades posibles, que caen bajo un concepto obtenido empíricamente, como también en toda variación de la fantasía, con la intención dirigida a una visión eidética, el mundo está puesto juntamente; todo hecho y todo *eidos* permanece referido al mundo fáctico y sigue perteneciendo al mundo. Es comprensible que en el enfoque natural no nos demos cuenta de esta posición del mundo y de este lazo entitativo, ocultos precisamente en virtud de su universalidad.

Sólo cuando nos hacemos conscientes de este lazo, cuando lo dejamos conscientemente fuera de juego, liberando así también de todo lazo y de toda validez experiencial al más amplio horizonte que circunda a las variantes, crearemos una pureza perfecta. Entonces nos hallaremos, por así decir, en un mundo puro de la fantasía, en un mundo de posibilidad absolutamente pura. Toda posibilidad semejante puede ser ahora el miembro central para las posibles variaciones puras en el mundo de la arbitrariedad. De cualquiera de

estas posibilidades resulta un *eidos* absolutamente puro; mas, de cualquiera de las otras resulta sólo cuando las series de variaciones de la una y de la otra se enlazan en una sola de la manera descrita. Así, para los colores y sonidos resulta un *eidos* diverso, pues aquéllos son de especie distinta y lo son con respecto a lo intuido puramente en ellos.

Un *eidos* puro, una generalidad esencial, es, por ejemplo, la especie rojo o el género color; pero sólo si se captan como generalidades puras, esto es, libres de toda presuposición de cualquier existencia real, de cualquier rojo fáctico o, respectivamente, de cualquier realidad coloreada fáctica. Éste es también el sentido de los enunciados geométricos; cuando, por ejemplo, describimos el círculo como una especie de corte de un cono o cuando lo aprehendemos eidéticamente con una intuición no hablamos ahí de una superficie real como aquélla de la realidad fáctica de la naturaleza. Conforme a esto, un juzgar-en-general puramente eidético, como el geométrico o el que se refiere a colores, sonidos, etcétera, idealmente posibles, no está ligado en su generalidad a ninguna realidad presupuesta. En la geometría se habla de figuras concebibles, en la teoría eidética de los colores, de colores concebibles, que forman la extensión de generalidades puramente contempladas.

Con esta especie de conceptos creados originariamente opera también toda la matemática, que produce sus leyes esenciales (axiomas) inmediatas como verdades "necesarias y, en sentido estricto, universales", "de las que no se permite como posible ninguna excepción" (Kant). Pues las contempla como estados esenciales [*Wesensverhalte*] generales, que en identidad absoluta son producibles y conocibles evidentemente como tales para todas las particularizaciones imaginables de sus conceptos puros — para aquellas multiplicidades de variaciones o extensiones *a priori* firmemente conclusas. A partir de ellas produce después, en una intuición deductiva (en una "evidencia" *a priori* de una inferencia necesaria) sus teorías y "teoremas" derivados, que a su vez se pueden comprender como identidades ideales en repetición arbitraria de la producción.

§ 90. Generalidades puras y necesidad a priori<sup>2</sup>

Dediquemos ahora nuestra atención a los problemas ya tocados de la extensión de las generalidades puras y a los problemas de la relación entre la posibilidad pura y la realidad empírico-fáctica, estrechamente vinculados con aquéllos.

De acuerdo con su origen metódico en la variación libre y en la consecuente exclusión de todos los asentamientos [Setzungen] del ser real, la generalidad pura no puede tener naturalmente ninguna extensión de hechos, de realidades empíricas que la sujeten, sino sólo una extensión de posibilidades puras. Por otra parte, la generalidad eidética se debe poner en todo tiempo en relación con las realidades que se presenten. Todo color que se presente de modo real es, sin duda, al mismo tiempo, un color posible en sentido puro: cada uno se puede considerar como ejemplo y transformar en una variante. De este modo podemos elevar toda realidad a posibilidad pura, al reino del libre arbitrio. Entonces resulta, sin embargo, que aun el libre arbitrio tiene su dependencia específica. Las cosas que se pueden variar entre sí en el arbitrio de la fantasía (por inconexas que sean y no concuerden en la fantasía para lograr la inteligencia de una realidad concebible), llevan en sí una estructura necesaria, un *eidós* y, con ello, las leyes de la necesidad, que determinan lo que necesariamente le tiene que corresponder a un objeto, si ha de poder ser un objeto de esa especie. Esta necesidad es entonces válida también para todo lo fáctico: podemos ver que todo lo que pertenece inseparablemente al *eidós* puro "color", por ejemplo, el momento de la claridad, tiene que pertenecer también a todo color fáctico.

Las verdades universales, en las que sólo desplegamos lo que pertenece a las generalidades puras de la esencia, preceden a todas las cuestiones sobre los hechos y sus verdades fácticas. Por eso las verdades esenciales se llaman *a priori*, es decir, que en su validez preceden a toda facticidad, a todas las confirmaciones decididas de la experiencia. Toda realidad dada a través de la experiencia y juzgada a través del pensamiento experiencial, se halla, en lo que toca a la legiti-

<sup>2</sup> Cf. al respecto también *Ideen*, pp. 15 ss.

midad de tales juicios, bajo la norma incondicionada de que debe corresponder ante todo a las "condiciones *a priori* de la experiencia posible" y del pensamiento experiencial posible: esto es, a las condiciones de su posibilidad pura, de su representabilidad y de su asentabilidad [Setzbarkeit] como objetividad de un sentido unánimemente idéntico.

Para la naturaleza (la realidad de la experiencia física) tales condiciones *a priori* son expresadas por la matemática de la naturaleza con todas sus proposiciones. Las expresa *a priori*, es decir, sin tratar jamás de "la" naturaleza como *factum*. La referencia a hechos es asunto de la aplicación *a priori* posible en todo tiempo y evidentemente comprensible en esa posibilidad. Y ahora podemos decir en general: juzgar realidades según las leyes de su posibilidad pura o juzgarlas según "leyes esenciales", según leyes *a priori*, es una tarea universal y absolutamente necesaria, que se debe llevar a cabo para toda realidad. Lo que es fácil aclarar con el ejemplo del pensamiento matemático y de la ciencia natural matemática, es válido muy en general para cualquier esfera de objetos. A cada una le corresponde un pensamiento *a priori* posible y, por lo tanto, una ciencia *a priori* con la misma función aplicativa de esta ciencia — con tal que le demos al *a priori* constantemente el mismo sentido sobrio y el único significativo. No existe ni el más ligero motivo para considerar la metódica del pensamiento *a priori*, tal como la hemos mostrado en sus rasgos esenciales generales a propósito del pensamiento matemático, por ejemplo, como una propiedad exclusiva del dominio de las matemáticas. <sup>3</sup> Es más, resultaría realmente contradictorio suponer tal limitación, en vista de la relación esencial general entre realidad y posibilidad, entre experiencia y fantasía pura. Desde cualquier realidad concreta y desde cualquier rasgo particular realmente experimentado o experimentable en ella, se tiene abierto el cami-

<sup>3</sup> Debemos subrayar aquí, ciertamente, que el método del pensamiento matemático, en cuanto método de la idealización, se distingue, en puntos importantes de la intuición de la especie que se refieren a estos dominios de rasgos típicos fluctuantes, no aprehensibles con exactitud, de modo que esta analogía sólo es absolutamente válida de acuerdo con lo más general. Acerca de esta distinción cf. también E. Husserl, *Die Krise...* *Philosophia*, vol. 1, especialmente las pp. 98 ss. y 124 ss.



no al reino de la posibilidad ideal o pura y, con ello, al reino del pensamiento *a priori*. Y de acuerdo con lo más general, el método de la estructuración tanto de las posibilidades puras individuales como de las "extensiones" infinitas de aquellas posibilidades que se convierten unas en otras en variante transformación, es en todas partes el mismo y luego, naturalmente, también lo es la formación intuitiva originaria de las correspondientes generalidades esenciales puras, de las "ideas" (esencias, conceptos puros) y las leyes esenciales.

### § 91. La extensión de las generalidades puras

#### a) La totalidad de la extensión pura del concepto no ofrece ninguna diferenciación individual

Las generalidades puras tienen una extensión de posibilidades puras; por otro lado, tienen también relación con la realidad empírica, en cuanto "prescriben reglas" a todo objeto real. Pero esto no debe entenderse como si, al lado de su extensión de posibilidades puras, tuviesen también una extensión de realidades. Esta extraña relación se nos aclarará mediante el contraste entre una *extensión conceptual pura* y una *extensión empírica* posible.

A la extensión del concepto puro "hombre" pertenecen todos los hombres que de alguna manera puedo imaginar, ya existan o no en el mundo, ya sean o no posibles en la unidad de este mundo, ya guarden relación con él o no. Se encuentran ahí entonces en fantasías eventualmente inconexas y demás intuiciones como representables en sí y explican a "un" hombre. Lo mismo ocurre con las duraciones temporales. La extensión de la idea "duración temporal" abarca todas las duraciones de tiempo en cuanto tales, imaginables sin coherencia alguna o realmente experimentadas y experimentables, así como todas las duraciones temporales en el tiempo, a saber, las reales. Esta totalidad de la extensión "duración temporal" no ofrece ninguna individuación de la especie "duración temporal", así como la totalidad de los colores de la fantasía, que pertenecen a una diferencia

de color eidética ínfima, no son colores individuales en sentido real ni individuaciones de esa especie ínfima.

La especie "duración" se especifica, siempre que dentro de diversas intuiciones, posicionales [*setzender*] o no, coherentes o incoherentes, se pueda llevar a cabo una comparación de magnitudes. Pero entonces encontramos lo extraño: que dentro de una fantasía y dentro de las arbitrarias ampliaciones que sostienen la unidad de una fantasía y de un mundo imaginario y, según ello, también dentro de la unidad de una experiencia, se presenta una *diferenciación ulterior*, que no es específica y que no se puede elevar por encima de este mundo; por consiguiente, cuando comparamos las diferencias correspondientes de un mundo de la fantasía con el otro, no podemos enunciar acerca de ellos ni identidad ni no-identidad.

Esto es válido ciertamente para todas las determinaciones objetivas, como color, etcétera. Pero vemos que para ellas es válido *mediatamente* en virtud de sus diferenciaciones temporales (y luego, además, espaciales), que sólo son posibles en un "mundo". Lo que en último término distingue, es decir, individualiza a una diferencia ínfima de color dentro de un mundo, es el *hic et nunc*, o sea, la última diferencia de lo espacio-temporal, que tiene a su vez todavía sus propias diferenciaciones específicas.

Diferenciación individual existe sólo hasta donde alcanza un "mundo": diferenciación individual real; en un mundo real; diferenciación individual posible, en un mundo posible.<sup>4</sup>

#### b) Diferenciación de posibilidad y diferenciación de realidad

De lo dicho se desprende cómo hay que entender la *totalidad de la extensión conceptual pura*. Se aplica a las *posibilidades puras* en cuanto *particularizaciones* suyas. Esta *particularización lógico-conceptual* no es una *particularización* en algo identificable objetivamente; dicho de otro modo, la exigencia lógica de individualidad como exigencia de un objeto, de un sustrato idéntico, para predicados o para ver-

<sup>4</sup> Cf. para esto §§ 38-40 y Anexo I.



dades objetivas (que se hallan bajo el principio de contradicción) no se cumple particularizando una extensión conceptual, sino que se halla bajo las condiciones del tiempo. Esto significa que, con respecto a la particularización individual, nos hallamos bajo la exigencia de una posibilidad de comprobación unánime en un nexo continuo de intuiciones reales y posibles (que se pueden agregar a las reales). *La totalidad de la extensión conceptual pura* no es la totalidad de objetos (reales) en el mundo, no es una totalidad empírica, una totalidad en el tiempo.

Debemos distinguir, pues, para toda esencia *dos clases de diferenciaciones*:

1. *la diferenciación de posibilidad*, es decir, la diferenciación en forma de posibilidades inconexas, referidas a fantasmas o incluso a experiencias, que las dan de manera inconexa;

2. *la diferenciación en el marco de la unidad de una realidad o cuasi-realidad coherente o, mejor dicho, la diferenciación en el marco de una realidad posible*, cuya forma es un tiempo. Todas estas diferenciaciones de una esencia se constituyen dentro de una infinidad de actos posibles que, no obstante, están ligados en la medida en que todos ellos tienen conexión entre sí.

La totalidad de las posibilidades libres en general es un *reino de la inconexión*, pues le falta la unidad de la conexión. Sin embargo, toda posibilidad entresacada de ahí designa en él a la vez la idea de una totalidad de posibilidades coherentes y a esta totalidad le corresponde necesariamente un tiempo. Cada totalidad de este tipo define a un mundo. Pero dos mundos de este tipo carecen de conexión, sus "cosas", sus lugares, sus tiempos nada tienen que ver unos con otros; no tiene sentido preguntar si una cosa en este mundo posible y una cosa en aquel otro es o no es lo mismo: sólo tiene su aplicación aquí la no-identidad privativa así como todas las relaciones de la comparación — para recordar con ello brevemente las apreciaciones de la Primera Parte.

§ 92. *La gradación [Stufenbau] de las generalidades puras y la obtención de los géneros (regiones) concretos supremos mediante variación de ideas*

En nuestras reflexiones ya se habían destacado las generalidades puras, las esencias de muy diverso nivel. Pues, evidentemente, las esencias, de las que decíamos que encerrarán en sí leyes de necesidad para toda una esfera de objetos, se distinguen de especies ínfimas tales como, por ejemplo, el *eidos* "rojo". En otros términos, así como pudimos comprobar ya a propósito de la generalidad empírica, elevándonos de las generalidades inferiores a generalidades cada vez más altas, así podemos decir, naturalmente, que esto es válido también para las generalidades puras. Pero ¿cuáles son las supremas, en cuya aprehensión culmina la actividad de la contemplación de la esencia?

Partamos del hecho de que desde uno y el mismo ejemplo como modelo se puede llegar en libre variación a esencias puras muy diferentes. Esto es válido aun cuando todas las multiplicidades de variación, en las que el *eidos* llega a ser contemplado originariamente, se enlacen en una sola multiplicidad de variación y sean en cierto modo sólo aspectos de una multiplicidad en sí única. Pues el enlace de series de variaciones para formar una sola puede tener un sentido diferente. Avanzando desde un rojo cualquiera en una serie de variaciones, obtenemos el *eidos* "rojo". Si tuviéramos como punto de partida ejemplar un rojo diverso, lograríamos intuitivamente, sin duda, una diversa multiplicidad de variaciones, pero de inmediato se manifiesta que esa nueva multiplicidad pertenece al horizonte abierto del "y así sucesivamente" de la primera, igual que aquella pertenece a horizonte de ésta; el *eidos* es uno y el mismo. Naturalmente ocurriría igual si, en vez de un rojo cualquiera, hubiéramos variado un verde cualquiera y hubiéramos llegado al *eidos* "verde". Por otra parte, debemos observar que en cierto modo, no obstante, las diversas series de variaciones, a saber aquellas que producen el rojo y aquellas que producen el verde, han de enlazarse nuevamente en una comprensiva multiplicidad de variaciones — en una sola multiplicidad, qu

luego ya no produce el *eidos* "rojo" o "verde", sino en el *eidos* "color" en general. En un caso estamos orientados en una dirección para llegar mediante variaciones a la contemplación del rojo; para ello debemos mantener la dirección hacia el rojo, o sea, obligarnos a seguir *una sola* dirección a pesar de cualquier otra arbitrariedad de las variaciones: si al iniciarse la variación se ofrece a nuestra vista un rojo común, lo podemos asir inmediatamente y no pensar en otra cosa que en lo rojo en general, o sea, lo que en cualquier variación ulterior produciría eso idéntico común. Si se nos enfrenta el verde, lo desechamos por no pertenecer a ese *eidos*, como conflictivo contra el rojo que contemplamos y seguimos significando. Si, por otra parte, dirigimos nuestro interés al hecho de que la variante "verde", que acabamos de desechar, está en conflicto con toda variante "rojo" y de que, pese a ello, tiene algo en común, o sea, también un punto de coincidencia, entonces esto nuevo común, concebido como *eidos* puro, puede determinar la variación: ahora las multiplicidades de variación para rojo y para verde, así como para amarillo, etcétera, forman un solo conjunto: lo universal es ahora "color".

Así, en forma *del todo independiente*, es decir, sin vinculación a ningún universal que ya se trasluzca, podríamos tener de antemano la disposición para variar y para buscar lo universal que se encuentra por encima de todas las generalidades entrevisibles y luego limitativas; en nuestro ejemplo, lo universal que se encuentra por encima de las generalidades rojo, azul, amarillo, etcétera, como generalidad suprema. Lo único que se exige aquí es que la variación, sin importar la manera como se efectúe, sea en general sólo variación, es decir, que en general esté reunida en una síntesis de coincidencia totalmente unitaria con un universal total. Este es el camino hacia la constitución de las generalidades esenciales supremas como géneros supremos. Son generalidades que no pueden tener ya otras superiores sobre ellas. Por otro lado, tienen a la vez la propiedad de que están contenidas como algo idealmente común en todas las generalidades particulares, que debían extraerse en esta variación total — porque pertenecen a limitadas regiones de variación de

la misma. Las ideas rojo, verde, etcétera, tienen participación ideal de la idea de color.

Podemos decir también: las ideas, las generalidades puras, pueden incluso operar a su vez como variantes; en tal caso se puede entrever en ellas algo universal en un nivel superior, una *idea formada por ideas* o idea de ideas; su extensión la constituyen las ideas y sólo mediatamente las particularidades ideales.

En nuestro ejemplo, la variación condujo hacia un género abstracto supremo, hacia una *esencia abstracta*. Pues tal es el color; no es un objeto independiente, no es algo real que exista por sí de modo independiente. Es extenso, distribuido sobre una extensión, y la extensión pertenece por su esencia a algo extenso, por lo pronto a una superficie; pero tampoco ésta es algo por sí, sino que remite a un cuerpo, al cual le sirve de límite. Así somos conducidos finalmente a un objeto concreto, aquí a una cosa espacial, en la que el color es un momento abstracto. Ciertamente ningún camino de la variación de un color dado nos lleva hasta allí. *La variación de algo abstracto conduce siempre de nuevo sólo a lo abstracto.*

Pero en la variación podemos partir de antemano de un objeto concreto e independiente. Así, por ejemplo, mediante variación de esta pluma fuente llegamos aquí al género "objeto útil". Pero también podemos abandonar esta limitación y encontrar aun siempre posibilidades de variación; podemos imaginarnos, por ejemplo, la pluma fuente convertida en una piedra y todavía entonces pasa a través de ellas algo común: ambas son cosas materiales con extensión espacial. Hemos llegado así al género supremo "cosa", al que designamos con el nombre de *región*, en cuanto género supremo de los concretos. Otra región es, por ejemplo, la región "hombre" en cuanto ser corpóreo-anímico. Las esencias regionales ya no tienen generalidades superiores sobre sí y establecen para toda variación un límite fijo e insuperable. *Un concepto fundamental de una región no puede ser transformado en otro mediante variación.* A lo sumo es posible aquí todavía, como operación ulterior, la formalización mediante la cual ambos pueden ser comprendidos bajo la

categoría formal del "algo en general". Pero esto es algo esencialmente diverso de la variación. No es un cambio ficticio de determinaciones de lo que ha de ser variado, en otras determinaciones, sino un abandono, un vaciamiento de todas las determinaciones materiales y objetivas.<sup>6</sup>

Las generalidades superiores se obtienen mediante variación de ideas. Esto implica que la *visión de las ideas es ella misma un análogo de la experiencia simple*, en cuanto que es una conciencia desde luego superior y activamente productora en la que llega a darse por sí misma una nueva objetividad, lo universal. Lo mismo que a partir de la experiencia podemos realizar bajo el título de ideación, lo podemos hacer también desde cualquier conciencia de especie diversa, con tal que produzca sólo algo semejante, a saber, que lleve a nuestra conciencia una especie de objetividad en su mismidad originaria. Esto lo hace toda ideación misma; la idea vista se dice aquí vista, porque no es significada o formulada de manera vaga e indirecta mediante símbolos o palabras vacías, sino justamente aprehendida en forma directa y por sí misma (cf. también § 88). O sea, sobre la base que nos proporciona cualquier especie de aprehensión y posesión intuitivas podemos ejercitar una y otra vez la ideación, esencialmente con el mismo método.

Así no sólo podemos variar las cosas de la experiencia y obtener de este modo conceptos de cosa como generalidades de esencia, sino que "experimentamos" también conjuntos que hemos recogido de manera independiente, estados de cosas reales, relaciones internas y externas, cuya contemplación requiere una actividad relacionante, etcétera. Así obtenemos también ideas puras y generales de colecciones, de relaciones y de todo tipo de estados de cosas, en cuanto que precisamente para todas esas objetividades, a partir de actividades intuitivas en las que llegan a estar dadas, formamos objetividades de variación y entresacamos con la mirada la esencia general y necesaria. Para las ideas obtenidas de este modo podemos proceder entonces en la misma forma y así sucesivamente. Con ello obtenemos las *ideas de la "región"*

<sup>6</sup> Respecto a esta diferencia entre generalización y formalización, cf. también *Ideen* ..., pp. 26 ss.

*formal*": *objeto-en-general*. Ésta comprende debajo de sí las ideas de las formas de las objetividades posibles.

§ 93. *Las dificultades para obtener los géneros supremos, mostradas en la obtención de la región "cosa"*

Sin embargo, la obtención de un género concreto supremo no es tan sencilla como pudiera parecer quizá después de las descripciones anteriores. No basta aquí la variación simple, si no hemos tomado también la precaución metódica de que sea realmente universal y de que realmente tenga en cuenta todo lo que pertenece al concepto pleno de una región concreta.

a) *El método para establecer el ejemplo que ha de variarse*

Cuando, para obtener la región "cosa natural", tomamos como punto de partida una cosa ejemplar de la realidad fáctica o una cosa ya puramente posible de la libre fantasía, para activar con ella la variación libre, no debemos pasar por alto que ya el establecer el ejemplo que ha de variarse exige un método complejo.

Si partimos de un objeto de la percepción, sin duda nos es "dado originalmente" en la percepción, mas, por principio, sólo de modo imperfecto; primero requiere la revelación sistemática del sentido objetivo en una intuición progresiva; primero debemos procurarnos una intuición plena de esa cosa. Mas no podemos poner libremente en juego la experiencia actual hasta el infinito y conforme a todo lo que esa cosa es en verdad (si lo es); en principio, lo que obtenemos en la unidad de una experiencia actual es algo dado por sí mismo imperfecta y "unilateralmente"; lo que llega a la autoposesión como *cosa* está rodeado de un horizonte presuntivo, de un horizonte interno y externo. En el mejor de los casos sólo podemos pasar a desarrollar este horizonte, que es un horizonte que se anticipa como posible junto con sus sistemas de posibilidades disyuntivas; a representarnos cómo podría transcurrir una experiencia ulterior (lo cual podría ella hacer de muchas maneras incompatibles entre

si), cómo podría aparecer la cosa después y cómo a lo largo de este proceso se realizaría intuitivamente como la misma, como unidad de todas esas manifestaciones, que concuerdan en el curso de una experiencia unánime. Nos encontramos, pues, ya en un sistema de variación posible; seguimos una línea de experiencias unánimes posibles y de sus contenidos fenoménicos, y en ello nos dejamos guiar constantemente por la percepción inicial con el sentido objetivo fijado en ella — aunque fijado sólo de tal manera que con su contenido real y propiamente intuitivo preseñala, conforme al horizonte, el estilo de otros contenidos intuitivos de la experiencia, a la manera de una determinabilidad general, que no es arbitraria sino regulada.

Pero, que esto sea así, lo sabemos nosotros mismos sólo a partir de la variación y la contemplación de la esencia. Si ésta nos falta, seguiremos ingenuamente el paso de la experiencia real a una experiencia posible; realizamos ingenuamente lo que nos es comprensible en el discurso confuso acerca de un "hacer intuitivo", cómo podría ser esta cosa en aquello que puede preverse y cómo debería ser si de este o de aquel modo, en el proceso de cualquier experiencia que ha de ser activada. Esta experiencia posible se concibe aquí como *conócete*, como experiencia que transcurre en aprehensiones particulares y explicaciones hechas a propósito, con sus correspondientes determinaciones individuales (determinaciones pre-conceptuales). Podemos ahora variar libremente, primero de tal modo que mantengamos con firmeza los contenidos iniciales de la percepción y destaquemos, en la conciencia de la libre arbitrariedad y del puro "en general", lo universal del estilo. Pero luego también podemos abandonar el lazo con el contenido inicial, con tal que transformemos la percepción inicial en posibilidad pura y concibamos esta misma libremente variada, y por cierto como una posibilidad arbitraria que pueda proseguirse hacia todos los horizontes de sentido, junto con los sistemas, derivados de ella, de la posible estructuración de la experiencia en el estilo de una experiencia unánime de lo mismo. En la dirección de la mirada, no hacia los actos subjetivos, sino hacia lo experimentado como cosa, a la cosa experimentada cons-

tantemente como algo que permanece idéntico y hacia sus propiedades que se explican en cada caso, se produce, en la *variación y en la continua autocoincidencia en lo universal*, lo "mismo [das Selbige] en general" en sus determinaciones generales que le corresponden en general; y ciertamente, la generalidad es pura, referida a posibilidades puras y le compete al *factum* y a todo *factum* posible (caso particular) no como *factum*, sino en cuanto en general deba poder ser representado como el mismo y como modificación del *factum* ejemplar.

Ahora bien, la dificultad está en que la cosa significada en la intuición ejemplar inicial — la primera, provisional, finitamente conclusa, con la que debemos comenzar ciertamente como "ella misma" pero con una infinitud abierta, encierra sólo implícitamente en su significación [*Meinung*] estas "infinitudes" y precisamente de tal modo que cada una se entrelaza en una multiplicidad de *relatividades*. No sucede de tal manera que la experiencia unánime de la cosa indique una infinitud recta, unilineal (una infinitud abierta), con una continuidad de automanifestaciones de la cosa, en las que se constituye sintéticamente la unidad de una automanifestación en la unidad de un estilo que la mirada pueda alcanzar; ni de tal manera que se pudiese destacar una esencia persistente, así para esta continuidad fenoménica en cuanto totalidad, como para la especie de cada "cosa" que aparezca en cualquier momento en esa continuidad. Más bien aquello que la cosa es y que se revela al experimentarlo, lo es con relación a circunstancias sometidas a *formas estilísticas de la normalidad y la anormalidad*; son formas de estilo que determinan a la vez caminos para revelar una posible intuitivización [*Veranschaulichung*] (producción de una experiencia continuamente posible). Así, ya el *reposo* y la *alteración* son títulos para normas que determinan el sentido de un movimiento y una alteración posibles o también la marcha de la experiencia posible que produce intuición. Además, cada cosa tiene, por así decir, su *esencia propia* solipsista — no considerando todo lo que rodea a la cosa y las correspondientes causalidades interreales. Tenemos aquí como lo normal lo intuitivo sensible (intuitivo en sentido

primario) de la cosa en su inalteración y alteración, lo cual deja fuera del juego a toda causalidad que ya lo presupone. Como lo propio de por sí de la cosa se presenta en primer término lo que en una *sensibilidad normal* (a lo cual pertenece una corporeidad normal) es primariamente intuitivo y también lo que es intuitivo de este modo *para mí*, el que experimenta. Pero esta sensibilidad puede llegar a ser anormal, las funciones perceptivas pueden desempeñarse anormalmente y, además, la cosa y su contenido intuitivo pueden ofrecerse de manera diversa en la intuición de los otros que están presentes para mí. Si lo tomo, por lo pronto, simplemente como algo propio de la cosa misma, ello ocurre porque estaba significado de acuerdo con un hábito —lo cual yo no había notado—, como el que aparecía ante mí y ante todos los otros como *juntamente* idéntico, sin considerar una anomalía intersubjetiva. La relación con una comunidad experiencial normal, en la que no se presentan individuos ni comunidades con funciones anormales, se manifiesta, pues, apenas posteriormente.

b) *El problema de la obtención de la concreción plena. Consideración abstracta y concreta de la esencia*

Todo esto *no es un hecho casual*. Más bien, cuando hago que una cosa sea intuible para mí, semejantes relatividades y relaciones de sistemas de experiencia con la normalidad y la anomalía forman parte también de las posibilidades que explican el sentido de acuerdo con todas sus determinaciones. Todo esto tiene sus conexiones ordenadas, a las que debe satisfacer una intuitivización sistemática y completa, si es que ella debe revelar el pleno estilo esencial de una cosa que existe como posible. Si empezamos considerando involuntariamente, por ejemplo, cosas estáticas o alterables y someténdolas a la ideación, tomamos en cuenta sin más sólo la corporeidad normal y una comunidad exclusivamente con corporeidades de esta especie. Pero entonces el resultado adolece de una *relatividad* que ni se revela ni se toma en cuenta. Sólo cuando todas las relatividades han sido desplegadas e incluidas en la consideración de la esencia, surge la

idea de la esencia regional de una cosa en general: pero ahora en el contexto de una naturaleza infinita y abierta en general y, más allá, en el contexto de una naturaleza en general abiertamente infinita, de un mundo concreto posible en general en relación con una comunidad de sujetos en general, cuyo mundo circundante abierto es ella. Sólo entonces obtenemos una *visión de la esencia en su plena concreción*. Toda consideración de la esencia que se halle debajo y que quede detenida en una relatividad inexplicita, no carece por ello de resultados, pero es *abstracta* y como tal, en lo que respecta al sentido de su resultado, adolece de una imperfección, que tiene sus grandes peligros. Una esencia abstracta, aunque pura, es *dependiente* y deja correlativamente abiertas otras esencias desconocidas; es un título para posibilidades dependientes, cuya variación temática tiene adherida a sí una esfera de co-variación no temática, que co-determina el sentido, aunque no el sentido temático. Al sentido entitativo de una cosa (en cuanto existe realmente) pertenece la materialidad sensible, con cualidades sensibles en una figura sensible, etcétera, pero en relación con sujetos de una sensibilidad. Además, es propio de la cosa realmente existente que sea experimentable como *la misma* para "cualquiera", con la sensibilidad de cualquiera, la cual puede ser "normal" o "anormal". Con ello se entrelaza el hecho de que toda materia sensible se halla en una *causalidad interreal*, la que en la intersubjetividad se entrelaza con la relatividad hacia las sensibilidades relacionadas con los cuerpos. Todo lo que entra en consideración aquí con respecto a la esencia de una cosa en cuanto objetivamente real, es aprehensible de manera intuitiva, aunque no en el nivel inferior de la intuitividad sensible primaria; en la ideación tiene como resultado generalidades esenciales, que por lo pronto no son más que etapas, hasta que se haya obtenido una concreción cerrada, que incluye en la contemplación de la esencia todas las relatividades que forman un conjunto.

Precisamente por ello no ha alcanzado su meta la antigua ontología, porque no percibió la enorme tarea de agotar sistemáticamente la concreción ontológica ni vio con claridad el método de la intuición concreta de la esencia y de

una intuición en general de la esencia. Todo concepto de la esencia, aun cuando unilateral, obtenido con método genuino, *pertenece al mismo tiempo a la ontología universal*. Toda relatividad ontológica lo es con respecto a la esencia.

Toda posibilidad eidética, relativa o realmente concreta, ofrece también oportunidades para restricciones abstractas y variaciones libres, para formar *esencias abstractas* como, por ejemplo, color, figura, triángulo, etcétera. De aquí derivan problemas especiales para la diferenciación de la generalidad suprema como la más universal y la más libre. En el enfoque hacia posibilidades exclusivamente puras y sin abandonarlas, es decir, al activar la fantasía pura y la objetivación de sus estructuras, podemos vincularnos voluntariamente, bajo el título de *posibilidades puras, a presuposiciones, pero con tal que se encuentren dentro de una posibilidad pura*. Por ejemplo, ligamos "figura en general" en un modo que ha de realizarse intuitivamente, al suponerlo como limitado por tres lados y, al formar esta "diferencia", preguntamos por las propiedades esenciales de tal estructura libre. Naturalmente, estas especificaciones de las generalidades esenciales no se deben confundir con conceptos concretos como perro, árbol, etcétera. Los conceptos empíricos, según hemos visto, no son especificaciones reales de generalidades puras; más bien significan generalidades típicas, campos de acción experienciales, que esperan de la experiencia real una pre-indicación cada vez nueva.

### CAPÍTULO III

#### LOS JUICIOS EN EL MODO DEL "EN GENERAL"

§ 94. *Tránsito a la consideración de las modificaciones "en general" del juzgar, como nivel supremo de las operaciones espontáneas*

Avancemos un paso importante en el estudio de las diversas estructuras de las objetividades y formas sintácticas.

La formación de conceptos crea no sólo nuevas objetividades de la misma especie que otras objetividades sintácticas, y con los objetos de formación reciente funda no sólo nuevas formas de estados de cosas de especie análoga, como lo hacen también otras objetividades sintácticas. Es decir, no sólo ocurre que con la aparición de lo universal surge una peculiar relación judicativa entre lo particular y lo universal, por ejemplo entre el concepto rojo y los objetos particulares rojos, y así, la forma del juicio "esto es rojo". Esto sería análogo al origen de la nueva especie de relación entre un miembro particular de un conjunto y el conjunto que surge *eo ipso* con la forma sintáctica "conjunto". Más bien: *en unidad con lo universal surge también el juzgar específico que llamamos universal, la modificación "en general" del juzgar*. Con esto se muestran *estructuras sintácticas de un nivel supremo de operaciones espontáneas, que presuponen la formación de conceptos, es decir, la constitución de objetividades generales, y que se extienden con ella a todas las formas concebibles de objetos y estados de cosas*. Se trata, pues, de un *nivel supremo de operaciones espontáneas*, que tanto desde el punto de vista axiológico, como según su valor cono-

una intuición en general de la esencia. Todo concepto de la esencia, aun cuando unilateral, obtenido con método genuino, *pertenece al mismo tiempo a la ontología universal*. Toda relatividad ontológica lo es con respecto a la esencia.

Toda posibilidad eidética, relativa o realmente concreta, ofrece también oportunidades para restricciones abstractas y variaciones libres, para formar *esencias abstractas* como, por ejemplo, color, figura, triángulo, etcétera. De aquí derivan problemas especiales para la diferenciación de la generalidad suprema como la más universal y la más libre. En el enfoque hacia posibilidades exclusivamente puras y sin abandonarlas, es decir, al activar la fantasía pura y la objetivación de sus estructuras, podemos vincularnos voluntariamente, bajo el título de posibilidades puras, a presuposiciones, pero con tal que se encuentren dentro de una posibilidad pura. Por ejemplo, ligamos "figura en general" en un modo que ha de realizarse intuitivamente, al suponerlo como limitado por tres lados y, al formar esta "diferencia", preguntamos por las propiedades esenciales de tal estructura libre. Naturalmente, estas especificaciones de las generalidades esenciales no se deben confundir con conceptos concretos como perro, árbol, etcétera. Los conceptos empíricos, según hemos visto, no son especificaciones reales de generalidades puras; más bien significan generalidades típicas, campos de acción experienciales, que esperan de la experiencia real una pre-indicación cada vez nueva.

### CAPÍTULO III

#### LOS JUICIOS EN EL MODO DEL "EN GENERAL"

§ 94. *Tránsito a la consideración de las modificaciones "en general" del juzgar, como nivel supremo de las operaciones espontáneas*

Avancemos un paso importante en el estudio de las diversas estructuras de las objetividades y formas sintácticas.

La formación de conceptos crea no sólo nuevas objetividades de la misma especie que otras objetividades sintácticas, y con los objetos de formación reciente funda no sólo nuevas formas de estados de cosas de especie análoga, como lo hacen también otras objetividades sintácticas. Es decir, no sólo ocurre que con la aparición de lo universal surge una peculiar relación judicativa entre lo particular y lo universal, por ejemplo entre el concepto rojo y los objetos particulares rojos, y así, la forma del juicio "esto es rojo". Esto sería análogo al origen de la nueva especie de relación entre un miembro particular de un conjunto y el conjunto que surge *eo ipso* con la forma sintáctica "conjunto". Más bien: *en unidad con lo universal surge también el juzgar específico que llamamos universal, la modificación "en general" del juzgar*. Con esto se muestran estructuras sintácticas *de un estilo enteramente nuevo*, que presuponen la formación de conceptos, es decir, la constitución de objetividades generales, y que se extienden con ella a todas las formas concebibles de objetos y estados de cosas. Se trata, pues, de un *nivel supremo de operaciones espontáneas*, que tanto desde el punto de vista axiológico, como según su valor cono-



citivo, representan las operaciones supremas. En ellas se encuentra todo lo científico de toda ciencia, en sentido estricto; ello es lo que le otorga a la idea "ciencia" su contenido esencial.

§ 95. *El origen de la modificación "en general" en el hacerse indiferentes [Gleichgültigwerden] las concreciones [Diesheiten] individuales*

¿Cómo debemos entender estas nuevas formas de juicios en contraste con las que se consideraron hasta aquí? No están dadas ya necesariamente por el hecho de que se hayan constituido objetividades generales en una producción espontánea. Igual que todos los demás objetos, los objetos generales pueden aparecer en los juicios como núcleos, sin que por ello el juicio mismo tuviese que experimentar la modificación en un juicio "en general". Por ejemplo, en el juicio "*A* y *B* son rojos", del lado del predicado aparece el núcleo general "rojo"; no obstante, este juicio es un juicio categórico no modificado. De la misma manera pueden producirse juicios no modificados, cuando del lado del sujeto se encuentran géneros, especies, etcétera, por ejemplo, "este color es luminoso". Pero tan pronto como en un juicio aparecen términos generales, queda preconstituída en ellos una relación entre particularidad y generalidad, sin que por eso tenga ella misma que hacerse ya temática. Pero, si es éste el caso, resultan modificaciones-en-general.

Aclarémoslo esto con un ejemplo. Vemos en un jardín una rosa; podemos considerarla ahora como un "esto-ahí" individual. Ello significa que, al afectarnos, atrae hacia sí nuestro interés; nos orientamos hacia ella para aprehenderla, para conocerla. La intención se dirige a la explicación del objeto individual y penetramos por todos lados en el objeto en una continua determinación predicativa; primero encontramos, por ejemplo, que la rosa es amarilla y juzgamos ahora predicativamente: "esta rosa es amarilla". De antemano se constituye como conocida de acuerdo con su tipo general y con base en las experiencias anteriores de rosas. Según esto,

todavía es posible también otra dirección del interés y una intención formada de manera diferente. La mirada puede recorrer estas cadenas de la igualdad y, así como lo expresa el giro verbal de la equivalencia, lo igual puede de hecho valer completamente igual para el interés, las diferencias individuales pueden llegar a ser "indiferentes". De este modo se constituye una forma de significar lo particular en la cual sólo se considera lo que fundamenta la equivalencia (y que justo por ello no es indiferente): cada uno sólo como algún *A*, como "una" rosa, y de ningún modo como esta rosa, que más de cerca se determina así y así, mientras que cualquier otra rosa se determina individualmente de otro modo. Justo ello es aquí indiferente y rebasa la significación expresada en la forma "un *A*". Eso indiferente se halla ahí, si presuponemos una intuición originaria, y debe extraerse mediante explicación, pero no se tiene en cuenta en el enfoque que mantiene el actual otorgamiento de sentido [Sinngabung], la actual dirección del juicio. En nuestro ejemplo anterior consideramos entonces aquella rosa amarilla sólo como "una rosa" entre otras y no estamos interesados en su concreción [Diesheit] individual; el interés se dirige al hecho de que entre las rosas dadas aquí hay una que es amarilla: Ya no juzgamos "esta rosa es amarilla"; sino "una rosa (en este ámbito, por ejemplo, aquí en el jardín) es amarilla". Quizá encontremos aún otra semejante y en tal caso juzgamos en el mismo enfoque: "otra más", o también: "dos rosas son amarillas" o, en un plural indeterminado: "algunas rosas son amarillas" —algunas, es decir, una y una y así sucesivamente. No pertenece aquí al abierto "y así sucesivamente" el incondicionado "cada vez de nuevo"; sino por regla general sólo el hecho de que "repetidamente", "varias veces", podemos encontrar un *A*.

§ 96. *El juicio particular*

a) *El juicio particular como juicio de existencia-en [Inexistenz]. Particularidad y concepto de número*

Sobre la base de esta transformación del interés se ha constituido algo nuevo en dos aspectos: por una parte, en la

transición de lo igual a lo igual surgieron a través de este nuevo enfoque las formas: "un  $A$ ", "un  $A$  y un  $A$ ", o también: "un  $A$  y otro", "un  $A$  y otro  $A$  y nuevamente otro  $A$ , etcétera", así como la pluralidad indeterminada. Nos encontramos así en el origen de las formas numéricas primitivas, que se desarrollan aquí como estructuras en la función del "uno cualquiera", y por cierto en un enfoque activamente productor, que determina la actividad judicativa y la satura en forma peculiar. Por otra parte, se han formado nuevas modificaciones del juicio, los juicios particulares, por ejemplo: "una rosa es amarilla". Se distinguen totalmente de los juicios singulares, que se refieren a términos individualmente determinados, por ejemplo: "esta rosa es amarilla". El ámbito de los juicios particulares también puede ser abiertamente infinito y referirse, por ejemplo, a las rosas en Alemania. Evidentemente, en el sentido de tales juicios se implica una existencia en un ser en un contexto, en un ámbito. Son los juicios de existencia-en: en este jardín, en Europa, en el mundo, existen, están a la vista, rosas amarillas.

Hasta aquí hemos llegado a conocer sólo los juicios particulares más simples, que sólo contienen un "cualquier  $A$  en general". Pero, generalmente podemos decir: los juicios particulares se caracterizan por tener ya sea uno, ya sea varios "términos de la particularidad". Entendemos por ello precisamente tales pasajes como: "cualquier  $A$  en general", "cualquier  $B$  en general", etcétera, en cada uno de los cuales se ha realizado aquel peculiar asentamiento [*Setzung*] de una particularidad indeterminada de un universal conceptual. Todo término plural de la particularidad implica ahí —de manera explícita o implícita— intencionalmente una pluralidad y, en el plural indeterminado, una pluralidad indeterminada de términos de la particularidad.

Las pluralidades determinadas de términos particulares son los números. Mas al sentido de un número pertenece que el plural particular determinado haya sido subordinado, por el método de la comparación y formación de conceptos, a un concepto formal correspondiente; cualquier manzana y cualquier pera, etcétera. Lo conceptualmente común se expresa como cualquier

$A$  y cualquier otro  $A$ , donde  $A$  es "un concepto cualquiera". Éste es el concepto numérico dos; igualmente con respecto al tres, etcétera. Éstos son los números creados originaria y directamente. La aritmética introduce con buena razón conceptos indirectos, conceptos de la génesis de los números y de su determinación, mediante la génesis aditiva:  $2 = 1 + 1$ ,  $3 = 2 + 1$ , etcétera.

Una pluralidad de términos particulares no necesita presentarse unida en complejos plurales, por ejemplo, como número: las particularidades pueden estar repartidas muy distintamente (por ejemplo: "las rosas crecen, parte en enredados, parte en varas libres"). Tampoco aparecen sólo en formas primitivas de estados de cosas, sino que cada modificación de estas formas y cada estructura total que debe producirse de las formas modificadas puede recibir en sí la particularidad de manera múltiple y sistemáticamente observable, y justo por ese medio en las complejas estructuras de estados de cosas pueden aparecer términos de la particularidad, distribuidos muy variadamente sobre las estructuras sintácticas parciales.

b) *El juicio particular como modificación del juicio determinado*

Debe atenderse aquí a que ya la forma primitiva: "algún  $A$  es  $B$ ", no crea propiamente, bajo el título "algún  $A$ ", una nueva objetividad, de la que  $B$  expresa el predicado. "Cualquier rosa" no es un objeto nuevo, acerca del cual se enunciaría el ser amarillo; como se lo enuncia acerca de cualquier cosa determinada, por ejemplo, acerca de una rosa determinada, o de una manzana determinada. Más bien, a la predicación determinada, o bien, al estado de cosas determinado "esto es amarillo", le corresponde la modificación particular del estado de cosas como estructura de una manera peculiarmente indeterminada de la predicación, que no crea un nuevo sujeto, sino que, asentándolo en forma indeterminada, piensa un sujeto en general y lo piensa como un  $A$ . El "cualquier" afecta juntamente al "es" y al "amarillo"; o sea, el sentido total de lo juzgado; tenemos una estructura mental que se refiere en forma indeterminada a un estado de cosa

pero ella misma no es propiamente un estado de cosas. La formación particular designa, por así decir, una operación mental, que debe practicarse originariamente sobre estados de cosas determinados en forma individual, es decir, sobre sus términos determinados, y después sobre todas las combinaciones de estados de cosas y sobre todas sus modificaciones, que a partir de los términos determinados producen a su vez otros iguales. Así, en lugares adecuados de las formaciones conjuntivas, disyuntivas, hipotéticas de estados de cosas entran las particularidades y producen formas proposicionales particulares para todas estas estructuras, para todas las proposiciones, por complejas que sean. Tenemos entonces antecedentes particulares hipotéticos y causales y, en correspondencia a ellos, consecuentes particulares. Asimismo, es igual si las proposiciones expresan certeza simple o posibilidad o probabilidad problemática, etcétera. Incluso la posibilidad mental de la fantasía conduce a particularidades; puedo imaginarme, por ejemplo, que en este jardín hay rosas azules; es posible imaginarlo.

c) *Juicios particulares de la fantasía como juicios a priori de existencia*

Si transferimos a la fantasía pura el juzgar y los estados de cosas juzgados y luego también las concepciones particulares de estados de cosas, obtendremos nuevas particularidades; las obtendremos teniendo en cuenta que toda modificación en el modo del como-si produce formas propias de la especie anteriormente descrita, en la que se nos agregan posibilidades puras a partir de realidades imaginadas. Si en la fantasía pura nos imaginamos que un triángulo cualquiera en general es rectángulo y si obtenemos este estado de cosas particular en una unidad intuitiva unánime en el como-si —como si obtuviésemos lo que es así y lo que realmente adquiere forma en las operaciones correspondientes—, al alterar el enfoque podremos encontrar como *real* la posibilidad pura de que algún triángulo sea rectángulo. Ahí está incluida, por lo demás, la posibilidad pura más simple de la forma particular: un triángulo es una posibilidad, un triángulo puede ser, es concebible que sea. Para este ser-imagi-

nable en el sentido de fantasía pura utilizamos con mayor claridad el término posibilidad *a priori*: es posible *a priori*, es concebible *a priori* que...

Surgen aquí juicios de existencia o de existencia-en-del-tipo "hay" en la modificación peculiar del *a priori*. En el lenguaje se expresan de manera equívoca mediante el "hay", el "existe". Y mediante las otras diversas formas verbales de la particularidad. Pero, según dijimos, *no son particularidades simplemente*, particularidades reales, sino *posibilidades a priori de tales particularidades*. Todas las proposiciones matemáticas de existencia tienen este sentido modificado: "hay" triángulos, rectángulos, polígonos de todas las cifras ascendentes que siguen; "hay" poliedros regulares de 56 lados, pero no de todos los números de lados. El verdadero sentido no es simplemente un "hay", sino: *es posible a priori; qué haya...* Por cierto, estas mismas son también proposiciones de existencia reales en general, juicios particulares reales; pues hablan sobre la *existencia de posibilidades*, de la posibilidad de que haya triángulos, pero no simplemente de que hay triángulos. Y así sucede por doquier. Todos los juicios existenciales de la matemática, en cuanto juicios *a priori* de existencia, son en verdad juicios *a priori* de posibilidades; todos los juicios matemáticos particulares son juicios inmediatamente particulares de posibilidades, pero de posibilidades de juicios particulares sobre lo matemático.

Entonces podemos también decir correctamente: entre las posibilidades *a priori* hay posibilidades de ciertos sucesos particulares. Mas esto requiere una aclaración. Toda posibilidad *a priori* es una posibilidad-*a priori*-de..., es *a priori* una realidad posible; y de este modo la posibilidad *a priori* de que algo *es*, de que hay un *A* cualquiera, de que existe un estado de cosas particular cualquiera, es precisamente un puro ser-concebible de algo semejante. Mas por otro lado tenemos nuevamente la duplicidad: las posibilidades puras son ellas mismas un ente, algo que en verdad existe, y de este modo también las proposiciones particulares, que en su génesis originaria están dadas por sí mismas como posibilidades puras, son algo que es. Entre las posibilidades existentes de triángulos hay algunas posibilidades de triángulos rectán-

gulos y de obtusos: éstos son juicios de existencia reales y juicios particulares sobre posibilidades. Pero al propio tiempo se encuentran en ellos representaciones *a priori* de estados de cosas particulares concebibles, de existencias concebibles, etcétera.

### § 97. El juicio universal

#### a) El origen del "en general" universal en la modificación particular

Abrámonos ahora el camino hacia el juzgar universal originario, esto es, hacia la producción que da originariamente por sí misma los estados de cosas judicativos universales, las proposiciones universales. Pronto veremos que el "en general" vuelve a desempeñar aquí su papel, si bien toma un sentido esencialmente modificado.

Partamos nuevamente del juzgar en una esfera de la realidad. Digamos que, experimentando y pensando conceptualmente en ella, conocemos que este *A* y ese otro *A* son *B* y que en el conocimiento progresivo encontramos siempre de nuevo otro *A* y siempre de nuevo encontramos que es *B*. En este progreso surge cada nueva vez una presunción de creciente fuerza; esperamos encontrar otra vez el *A* nuevamente aprehendido como *B*. Pero no es sólo esto; en dicho progreso se forma un horizonte abierto de posibles *A*'s como posibilidades reales, que presumiblemente todavía se pueden encontrar. Hagamos ahora —cosa que podemos hacer libremente— la conjetura [*Ansatz*] de algún *A*, referido a esta esfera abierta. Mantenemos, pues, a la vista, productivamente, un *A* presuntivo y, en el enfoque de la particularidad, "algún" *A*. Y sin embargo, a su vez no lo hacemos en este enfoque meramente particular. En efecto, lo asentado con anticipación como "algún" *A* lo captamos a la vez en la forma de "alguno, cualquiera que sea", alguno-cualquiera de los que pertenecen a esta esfera abierta, que representamos por anticipado como una cadena abierta de *A*'s. En cuanto formamos esta idea del "alguno" universal, la afecta

en su universalidad al mismo tiempo una necesidad de ser-*B*. Alguno, cualquiera que sea, es en cuanto tal necesariamente *B*.

Lo nuevo aquí es: al recorrer con la vista la cadena señalada y de antemano hecha intuitiva de los nuevos *A*'s, que eventualmente cabía esperar, hemos aceptado de ahí no sólo "alguno" en esta forma particular, sino que precisamente el *A* captado de ahí y por cierto "algún" *A*, es tal que en su lugar hubiéramos podido tomar al arbitrio otro de la cadena. En cierta forma es representante de un cualquiera en general. Este "un cualquiera en general" es una forma del todo nueva y, por cierto, una forma dependiente; pues pertenece a una forma de sentido, completamente nueva, de estados de cosas, o bien, de juicios que en este nuevo sentido remite a juicios posibles simplemente predicativos. Expresado en término de correlación: en el pensar judicativo universal se realiza una operación de especie totalmente nueva, un juzgar que no simplemente establece un predicado de un sujeto dado con determinación, al que determina conceptualmente, sino que produce y aprehende lo nuevo de la validez-en-general para tales predicaciones. En general *B* está dado con *A*; en general, si algo es *A*, es también *B*.

Por esta explicación del estar-dado originario de un universal estado de cosas "en general" puede verse que ese universal ser-asi-en-general es una forma superior de estructuración, que incluye en su sentido el "en general" particular y le da una forma superior. El "en general" universal posee una universalidad de sentido, que se comprende en el pensar-en-general. Es una universalidad que permite su especificación de sentido y puede hallar, en cualquier cosa pensada en la forma particular "un *A*", su plenificación inmediata y especificativa. Todo *A* determinado es un *A* y es un ejemplo adecuado para el universal "un *A* en general". Cada uno, en cuanto tal especificación debe vincularse a lo universal. Surge así como forma propia la del ejemplo un *A* cualquiera, sea el que sea, por ejemplo, este *A* —ello, por supuesto, como pieza no autónoma en el juicio correspondiente.

Con respecto a los juicios universales debe decirse, a s

vez, algo parecido como respecto de los particulares. Así como toda forma de estado de cosas erigida sobre términos determinados se descompone en modificaciones particulares de esta forma mediante conversión de estos o aquellos términos determinados a términos de la particularidad, así mediante una respectiva conversión a términos de universalidad, se descompone en formas universales de estados de cosas. Un juicio universal deviene en general universal mediante estos términos y puede tener varios de ellos. Evidentemente, uno y el mismo juicio puede al mismo tiempo ser particular y universal, o sea, tener en sí ambos términos y, además, naturalmente, también términos singulares, como lo expresa, por ejemplo, todo nombre propio y todo "este *A*" individual.

#### b) *El juicio de totalidad*

Por último debemos mencionar todavía una modificación muy esencial del pensamiento universal originario, a saber, el pensamiento de totalidad y el *juicio de totalidad*. Si formamos ante todo la colección: algún *A* y algún otro *A*, etcétera, y la determinamos además mediante la idea de que le ha de pertenecer todo *A* en general, obtenemos el pensamiento de la totalidad. "Todos los *A* son *B*" indica el juicio plural de la totalidad, equivalente a "todo *A* de la totalidad es *B*" — una complicación lógicamente superflua de la idea simple: todo *A* es *B*.

#### c) *La obtención de las posibilidades a priori en el juicio universal de la fantasía*

Si pasamos ahora a los juicios universales de la fantasía, nos llamará de inmediato la atención la siguiente diferencia frente a los juicios universales en el ámbito de la realidad, de la realidad que originariamente nos da la experiencia: en estos juicios la generalidad es una generalidad empírico-inductiva y a ella le corresponde la necesidad "empírica" o presuntiva. Por eso hemos distinguido la generalidad y necesidad empírica frente a la necesidad no presuntiva, sino incondicionada, *a priori* y, conforme a ello, los juicios universales empíricos y los universales *a priori*. Pero también hay aquí un *a priori* correspondiente en la *empirie* y debe-

mos distinguir entre un *a priori puro* y un *a priori empíricamente condicionado*; algo empíricamente condicionado y, sin embargo, tal que en él lo empírico es "extra-esencial".

Comencemos con el *a priori puro*. Según vimos, su lugar de origen es la fantasía pura. Ahora bien, ¿cómo obtenemos el juzgar universal *a priori* y sus estructuras *a priori*? Naturalmente podemos imaginar juicios universales empíricos y concebir así, en el reino de la posibilidad pura, conexiones de generalidad y necesidad empírica, por ejemplo, cuando nos imaginamos un mundo empírico y concebimos en él generalidades inductivas, estados de cosas generales fundados mediante inducción. Suponemos entonces, por ejemplo: "en general, y en ciertas circunstancias, *A* tiene que ser *B*" o: "en general, si algo es *A*, también tiene que ser *B*". El ser-*A* permite esperar al ser-*B* como necesidad presuntiva. Cuando algo así llega a estar cuasi-dado por sí mismo e una intuitividad correspondiente, también llega a estar dado como posibilidad *a priori* una especie de posibilidad, es decir, de posibilidad de conexiones empíricamente universales y empíricamente necesarias. Mas no obtenemos así un juzgar universal *a priori* con sus correlativas necesidades *a priori*.

Esto se produce más bien en un juzgar que se enlaza con la obtención de las generalidades puras en variación libre. Hemos alcanzado, por ejemplo, el *eidos* sonido y encontramos que le pertenece una cualidad, una intensidad, un timbre, y que también las cualidades son las mismas cuando recorremos los mismos sonidos. Ahora podemos juzgar particularmente: algún sonido particular de este *concretum* sonoro tiene en sí algo particular de los conceptos de intensidad, cualidad, etcétera, concretas. Pero, sobre la base de una repetición cualquiera, podemos decir también, avanzando, que el concepto concreto "sonido" (el *concretum* sonoro) implica los conceptos parciales dependientes: intensidad, esta cualidad, este timbre, y que todo particular individual posible del *concretum* sonoro implica un modo individual de esta intensidad, de esta cualidad. Y esto es un variar libre. Vemos que ello es así en general y que el estado de cosas universal subsiste en el reino de la posibilidad *a priori*, a saber: así como el concepto concreto imp-

sus conceptos parciales, así en general todo posible estado de cosas, de que existe algún sonido particular, implica el estado de cosas, de que este mismo particular tiene intensidad, cualidad, etcétera.

Ahora podemos hacer también una abstracción formal y obtener una *ley formal*. Imaginémonos cualesquiera individuos, que dan por resultado cualesquiera *concreta* mediante repetición. Creamos así los conceptos formales "individuo", "concepto concreto", "concepto parcial concreto", etcétera y luego podemos observar que a cada individuo concreto le corresponden momentos o partes cualitativas; que a cada concepto concreto le corresponden conceptos parciales y que todo particular individual de uno y el mismo concepto concreto tiene predicados correspondientes a cada concepto parcial de este concreto. Todo momento interno, toda parte de un individuo, en el sentido más amplio, se encuentra bajo un predicado, que es concepto parcial de su concepto concreto.

Partamos de la idea "un sonido", formado originariamente en la fantasía pura, o sea, *a priori*, de tal modo que tengamos a la vista sonidos particulares individuales como posibilidades *a priori* y, referido a ellos, el concepto de sonido, formado originariamente en una identidad absoluta. Descompongamos un ejemplo cualquiera intuitivo de sonido y extraeremos cualidad e intensidad, así como los conceptos, etcétera, predicados correspondientes. Podemos formar ahora estados de cosas particulares en su estar-dado-por-sí-mismos y en el sentido de particularidades *a priori*: algún sonido tiene alguna cualidad, algún sonido tiene alguna intensidad. Entendido esto, naturalmente, como posibilidades *a priori*.

Pero aquí obtenemos también algo más. Si variamos libremente y elegimos a nuestro arbitrio algún sonido de entre las posibilidades *a priori*, reconoceremos que cualquiera, sea el que sea, tiene (en cuanto tal posibilidad *a priori*) alguna cualidad, que cualquiera tiene alguna intensidad. También podemos decir: todo sonido posible, todo sonido concebible en general, encierra en sí una intensidad posible. Pero esto es ambiguo, pues podría significar que la posibilidad de un sonido lleva consigo, en general, que yo lo pueda concebir

también como determinado por el concepto de intensidad: lo que dejaría abierto que igualmente puede ser pensado sin intensidad; así como puedo imaginarme, por ejemplo, que existe algún sonido de la especie sonido de violín. Mas lo que se quiere decir con esto es que podemos comprender, en general, que en la formación originaria de algún sonido posible, la idea de "ser sonido" implica la de "tener-intensidad". En el enfoque universal en el que pensamos un sonido en general, pensamos también como incluido en él su "tener intensidad"; así como su "tener cualidad" y su "tener timbre". También podemos decir: si, variando el ejemplo, formamos el concepto *a priori* de sonido, encontraremos incluidos en él los conceptos parciales de cualidad, intensidad y timbre. Si mantenemos firme el concepto de sonido y pensamos algún particular individual de esta especie en el pensar-en-general, veremos que le pertenece en general participar también en los conceptos parciales de sonido. Dicho muy en general: si un concepto está contenido en otro, es válido para las predicaciones correspondientes que estén contenidas unas en otras, a saber, que universalmente todo sujeto que tenga el último concepto como predicado, también debe tener como predicado al primero.

Ciertamente, si vamos más allá del concepto puro de sonido para entrar en esta esfera general de conceptos en general y de objetos de conceptos en general, habremos realizado una *generalización* más puramente *formal* y, en la esfera de las generalidades formales, un pensar-en-general *a priori*. Igual que en el ejemplo anterior, también en general obtenemos estados de cosas generales que se destacan en el *a priori* puro, estados de cosas que tienen como forma suya una implicación, un entrelazamiento, una mutua inclusión. Partiendo de los conceptos más bajos, absolutamente concretos, derivados de la repetición individual y de sus conceptos parciales concretos, para elevarnos hacia los conceptos de un nivel más alto de generalidad, podemos descubrir una y otra vez tales conexiones de implicación *a priori* y cada una nos ofrece estados *judicativos* [*Urteilsverhalte*] dados por sí mismos y, según podemos ya decir ahora, apodictico-universales. También esto se debe declarar con generalidad

## ANEXO I

(A los §§ 40 y 42)

*La aprehensión de un contenido como "hecho" y el origen de la individualidad. Modos temporales y modos judicativos*

"El mismo" objeto que estoy imaginando, podría estar dado también en la experiencia: ~~este mismo objeto meramente posible~~ (y, por lo tanto, cualquier objeto posible) podría ser también un objeto real. A la inversa: acerca de cualquier objeto real puedo decir que no necesitaría ser real, pues entonces sería una "mera posibilidad".

"El mismo objeto" no quiere decir: el objeto simplemente, pues cuando hablamos simplemente de un objeto, lo asentamos como real, significamos el objeto real. Más bien se trata aquí y en todas las demás formulaciones semejantes de un contenido que se puede entrever como idéntico, el cual se halla como "sentido pleno" tanto en la conciencia empírica, o bien, en su noema, donde tiene el carácter empírico de "real" (el correlato de la experiencia), como también en la correspondiente conciencia de la fantasía como cuasi-empírica, donde tiene el carácter de "imaginado" (correlato de la cuasi-experiencia: cuasi-real). Si en un enfoque modificado realizo yo el asentamiento de una posibilidad, es decir, el de lo imaginado en cuanto tal, entonces lo asentado así, la posibilidad, es precisamente este mismo sentido pleno, que se llama posibilidad en cuanto realidad posible. Esto es, todo sentido pleno de esta especie podría ser evidentemente "contenido" de una realidad, podría ser experimentado en el carácter de "real".

Esto constituye, como es manifiesto, un concepto de "mer representación", a saber, de algo meramente representado: es un acervo esencial noemático, que es idénticamente el mismo en un asentamiento empírico y en un asentamiento cuasi-empírico. N



es el correlato de una pura fantasía (la misma que se llama mera representación en un sentido *muy distinto*), sino una esencia común en lo percibido en cuanto tal y en lo paralelamente imaginado como tal, que corresponde con exactitud.

Es, pues, la *esencia individual* del objeto respectivo la que abarca evidentemente la duración temporal idéntica en ambos lados y la distribución de la plenitud temporal a lo largo de esa duración. Pero la duración temporal es aquí una esencia idéntica, tanto como lo es la coloración, etcétera. La igualdad, la semejanza y así, en general, las unidades de coincidencia unen el "objeto" asentado en el modo de lo "real" (precisamente esta esencia con el carácter de "real") y el objeto asentado en el modo de lo "cuasi-real", así como en general, los asentamientos, cualesquiera que sean los modos y las modificaciones en que se hagan, y por cierto de tal manera que lo inmediatamente unido sean precisamente las esencias individuales. Esencia individual con esencia individual, coincide o se asemeja o se destaca en el contraste.

Peró ¿en qué medida "esta esencia individual" es un universal? ¿Se trata de una esencia en el sentido ordinario? Porque, en la coincidencia del objeto asentado como "real" y del objeto asentado como "cuasi-real", está ella, sin embargo, separada y, en el caso de la igualdad completa de ambos, alcanza la unidad pero, en el acervo noemático de una vivencia y otra, es una esencia individual *en cada caso*. Y cuando enfrentamos objetos del todo iguales, ello quiere decir naturalmente que aquí y allá se particulariza un universal idéntico, como real individual o como posibilidad individual. De este modo se particulariza el color aquí y el color allá, la duración aquí y la duración allá y esto de acuerdo con cada punto temporal.

Ahora bien, consideremos que las relaciones de coincidencia tienen lugar tanto para dos objetos experimentados, digamos, por ejemplo, para dos objetos dados en una sola presencia, como también para dos objetos, de los cuales el uno se ha dado en un recuerdo y el otro simultáneamente en una percepción. Los tiempos experimentados para cada objeto son diversos, y, sin embargo, están en "perfecta coincidencia". Lo mismo sucede en la cuasi-experiencia, en la medida en que nos movemos en una unidad coherente de tal cuasi-experiencia. En cambio, si tomamos intuiciones incoherentes, que no pertenecen a la unidad de una experiencia o de una cuasi-experiencia —pudiendo ser la una, por ejemplo, percepción (o cuasi-percepción) y la otra cuasi-recuerdo—, sin duda puede tener lugar una "plena

coincidencia"; pero, mientras que en el caso anterior concebimos, y eventualmente vemos con evidencia, los mismos tiempos como diversos dentro de un tiempo, como diversos espacios de tiempo iguales dentro de ese tiempo, en el otro caso no se puede hablar de ello. Si entro con la fantasía en un recuerdo, lo recordado es algo *préterito frente a lo cuasi-percibido* a la vez en la misma fantasía coherente; pero, si mantengo al lado una fantasía que *no* se halla en conexión con ésta, entonces lo imaginado en esta fantasía y lo imaginado en aquella otra no guarda relación alguna del antes y del después.

Consideremos primero el caso de una presencia única, dentro de la cual aparece una igualdad de diversos individuos. Coincide la "esencia plena" de ambos lados; la duración temporal coincide con la duración temporal. En el proceso de la experiencia originaria, que es el proceso de una constitución que de manera continua forma y de manera continua asienta el contenido —un contenido "que existe" en continuo devenir, en continuo flujo de datos cambiantes y que se amplía en el ser— surge lo uno y lo otro duradero, o bien, su durar y su duración. Dentro de un proceso comprensivo surge en dos sitios, a través de otros modos del estar-dado, en otros asentamientos, etcétera; cada nuevo asentamiento (asentamiento del ahora) asienta su contenido en la forma de un nuevo punto temporal. Esto quiere decir que la diferencia individual del punto temporal es correlato de una cierta creación originaria mediante un modo del estar-dado, que en la continua variación de las retenciones pertenecientes al nuevo ahora recibe un correlato idéntico; al cambio mismo corresponde la constante alteración de la orientación, como cambio del modo en que se da lo idéntico.

Sin embargo, habrá que exigir aquí una mayor claridad. Todo nuevo presente originario, que aparece a la luz, es un "asentamiento" actual nuevo con un "contenido" que, en el flujo constante de la presentación (del devenir de cada vez nuevos puntos del presente), puede ser un contenido esencial y siempre idéntico o también constantemente variable según la esencia. Supongamos que dura como inalterable: en este flujo el contenido esencialmente idéntico está en la conciencia como contenido que difiere constantemente, como "nuevo", como siempre otro, aunque como el mismo precisamente por su "contenido". En otros términos, el contenido específicamente el mismo está en la conciencia como "fáctico", como diverso en la existencia, como individualmente siempre diverso en la sucesión. Como tal se halla aquí originariamente en la conciencia. Aquí está el *punto origi-*

nario de la individualidad, de la facticidad, de la diferencia en la existencia. El más originario tener, o bien, *aprehender un contenido como hecho* y un contenido distinto como hecho *distinto se realiza en la actualidad de la presentación originaria* y se realiza en la conciencia del presente originario del contenido. Éste se halla en la conciencia en el modo del ahora, como "contenido actual" y en este modo es individual y algo único de este contenido; por lo menos el carácter primero y más radical de la existencia individual se presenta en la forma del ser-ahora. Un posible segundo carácter, el ser-aquí, ya lo presupone. Aquí no vamos a abordar todavía este tema.

En los objetos inmanentes, a saber, los objetos de la sensación, podemos estudiar cómo el ser-ahora se conecta con la existencia individual, con la diferencia de los contenidos que aparecen de nuevo y se van resolviendo unos en otros en el flujo de la conciencia. El ser-ahora se conecta necesariamente y está indisolublemente vinculado con la actualidad de la conciencia originaria, que asienta el contenido respectivo; esta conciencia, que asienta de modo actual, que como conciencia originaria inmanente asienta *eo ipso* de modo actual, asienta en forma originaria una posición temporal del contenido, asienta el *contenido en la forma de una posición temporal* y ésta *no* es el modo del ahora. Pues el modo del ahora se transforma constantemente de acuerdo con la transformación de la conciencia originariamente presentadora en las retenciones, en la gradación o el nivel continuamente diverso que "recién ha sido"; a través de todas estas vivencias continuas de la conciencia para la conciencia de lo individual mismo como contenido que tiene su posición temporal determinada, pero que la tiene en los modos constantemente movibles de los pasados. La conciencia originaria asienta la posición temporal como un "ahora" y los pasados son pasados del mismo contenido o, más bien, del mismo individuo, que se llama contenido actual; *de acuerdo con su forma* son pasados en cuanto ahora transcurridos y *de acuerdo con el contenido* son el mismo contenido que *no es ahora*, sino que está en constante modificación. El ahora es un ahora *actual* en la conciencia originaria y es un ahora *modificado*, pasado, en la conciencia retencional. Y sin embargo, a través de todas estas modificaciones sigue siendo el *mismo ahora* en cuanto ahora del mismo contenido, cambiando su situación relativa respecto de la conciencia originaria continuamente nueva y que adopta a la vez un modo siempre nuevo del pasado. Éste es algo que se transforma sin cesar; la transformación avanza idealmente *in infi-*

*nitum*. Y así le ocurre a todo lo que es ahora, que está dado en una conciencia originaria y que se encuentra en un proceso constante de esta conciencia, proceso que para cada yo es uno solo e infinito. Cada "ahora" en cuanto carácter originario de la existencia de un contenido que gracias a él llega a ser un hecho individual, es el punto de origen de un continuo infinito de pasados; y la totalidad de los pasados, de los reales y de los todavía posibles, tiene una estructura tan asombrosa, que todos ellos remiten al proceso único de la presentación originaria. Todo pasado se subordina unívocamente a un ahora originario junto con su contenido; todos ellos se separan en continuos lineales de pasados infinitos y se reúnen en un sistema bidimensional, de tal modo que estos continuos lineales se transforman unos en otros continuamente, creando *un solo* continuo lineal de continuos lineales: el cual está precisamente determinado por el continuo lineal de la corriente de los presentes originarios.

¿Cuál es, pues, la *identidad de la posición temporal*, o bien, la identidad del tiempo *único* en cuanto continuo lineal unidimensional, frente a este continuo bidimensional de los pasados en eterno fluir, con el único punto de origen del presente momentáneo, punto que a su vez recorre en su fluir un continuo lineal? Cada línea de diversos pasados designa un punto temporal y el continuo de estas líneas designa al continuo del tiempo único ("objetivo"). Así pues, cada punto temporal es la forma de identidad de la misma existencia, que se constituye a todo lo largo en un sistema que fluye desde el mismo punto de origen del "ahora" y se determina unívocamente y uniformemente pese a toda su infinitud. En virtud de su posición en el tiempo y después, más de cerca, en virtud de su duración determinada en forma situacional, se llega para cada individuo a una determinación, que afecta a su existencia, a su facticidad en cuanto tal. Queda adscrito a su sistema de pasados y es algo idéntico que, desapareciendo continuamente en el pasado, se va sumiendo cada vez más en él. Permanece, empero, el *mismo hecho*, distinguido en ese respecto de cualquier otro hecho determinado temporalmente de manera diversa (por ahora nos desentendemos todavía del problema de la co-existencia).

La *esencia del ser fáctico*, como la del que se constituye en la conciencia temporal y, originariamente, en la conciencia presentadora, consiste en ser en cuanto apareciendo y desapareciendo, apareciendo de una vez por todas y en perpetua desaparición, pero de tal manera que después de cada una de sus fases pretéritas ha pasado de una vez por todas: cada fase del pasado es

única. Pero el tiempo unidimensional idéntico es sólo una objetivación y no agota propiamente por completo lo que entendemos por tiempo y lo que aquí es una forma esencialmente necesaria. Bajo el título de *tiempo objetivo*, de continuo de los puntos temporales "en sí", desaparece por completo la diferencia de los modos "presente" y "continuo de los pasados", a los que, después de todo, también se refieren necesariamente nuestras predicaciones cotidianas y científicas; de ahí que las expresiones "ahora", "presente" (en un sentido impreciso, aunque típicamente inteligible) y futuro, pasado anterior y lejano, etcétera, sean del todo imprescindibles, aun cuando las preguntas sobre cómo puede uno acercar estas expresiones tan vagas a una mayor exactitud, puedan ocupar un lugar propio. Aquí no nos interesan.

Cada punto temporal se constituye como unidad de las elevaciones y de los hundimientos de un ahora dado originariamente a través de la continuidad infinita de las retenciones y lo que es válido para el punto temporal vale también para cada duración. Todo lo que es es en tanto que *deviene in infinitum* y se precipita en el continuo de los pasados correspondientes. Es lo idéntico en el flujo de la transformación del presente en los pasados de gradación continua. El "durar" se constituye en el flujo de un devenir siempre nuevo, del devenir de un ser siempre nuevo; está en constante nacer y perecer. En un constante nacer y perecer (hundirse en el pasado) y con un contenido adecuado se constituye un *sustrato idéntico* como lo idéntico que *deviene* siempre y que en el devenir *es* continuamente como algo que permanece y que dura a lo largo de su tiempo: con tal que cada punto luminoso del nuevo presente de lo que deviene, al hundirse "desapareciendo" en los modos del pasado, constituya a través de todos estos modos su posición de pasado objetivo, su posición temporal objetiva, con respecto a la cual todos estos modos son modos de lo dado y guardan relación con el punto de originariedad del ahora. Tenemos, pues, *dos procesos fundamentales* que, sin embargo, son dos aspectos inseparables de uno y el mismo proceso total concreto:

1. el aparecer continuo de un nuevo presente momentáneo, en el que lo que es siempre vuelve a aparecer en el presente como lo que deviene, con un contenido siempre nuevo.

2. el continuo desaparecer de todo punto del presente o de la aparición del devenir, en el que, sin embargo, se constituye idénticamente el mismo punto temporal.

La *duración* es duración originaria, presente o pasada; y *ella misma es una unidad objetiva* como la del punto temporal. Objetivamente está constituida en forma idéntica a través de todos los modos de la primera originariedad hasta abajo a un nivel cualquiera de lo que fue del pasado. La duración se constituye en forma originaria; esto es, el primer punto del presente que produce la aparición de un devenir *es* y se hunde ya en los modos del pasado y, junto con la continuidad de este hundirse, hace su entrada siempre de nuevo un presente momentáneo. Tenemos, pues, un *continuo de continuos*, una serie continua de co-existencias continuas. En esta serie continua cada continuo que sirve de fase tiene un solo punto de aparición y un solo modo de pasados, en tal forma que estos continuos del pasado se distinguen también constantemente por su "longitud", teniendo en los puntos correspondientes la misma forma de nivel con diverso contenido. En esta sucesión continua se constituye la duración originaria en cuanto originaria, de tal modo que tiene lugar a todo lo largo una coincidencia sucesiva y precisamente de modo determinado. Esta sucesión no se interrumpe cuando la duración ha *devenido* originaria. En el desarrollo de los procesos del hundimiento, en los que ya no aparecen nuevos contenidos como nuevas presencias [*Gegenwärtigkeiten*] y como pertenecientes a lo duradero, se hunde ahora todo el trecho constituido y en la infinitud del desvanecerse adquiere su identidad como lapso (o bien, lo duradero como algo que ha sido continuamente duradero), adquiere su identidad en el haber sido [*Gewesenheit*].

Aquello que llamamos *modos temporales* (presente, pasado) ¿es posible referirlos seriamente al juicio, a la *doxa* originaria (la creencia no modalizada) como correlatos de los modos del juicio y de la creencia? Y correlativamente: ¿esos modos temporales designan *modos existenciales*, puesto que la conciencia respecto de lo que ha sido, propia de la creencia, es, en buen sentido, conciencia de lo que es?

¿Se distingue la creencia en general, cuando pasamos, por ejemplo, de la creencia que se dirige a la esencia, como en la aprehensión de ésta, a la creencia en el ser individual? ¿Es el ser-ahí [*Dasein*] un modo de existencia junto al ser-esencia [*Wesenheit*] y entonces no habría que hablar también aquí de una diferenciación específica, como si el género existencia se diferenciara en ser-esencia, ser-que [*Dass-sein*] y en cualquier otra forma?

"La conciencia originaria" es una conciencia de la fuente primigenia, de la que brotan las múltiples modificaciones de actos, todos los cuales "coinciden" con la conciencia originaria y "creen" lo mismo, son conciencia entitativa de ella y encuentran en ella su cumplimiento. Estas modificaciones son en todas partes las mismas. Así pues, si observamos una conciencia que da con originariedad; no se trata evidentemente de un género que se diferencia como lo hace el género color (y en general es oportuno tener cautela en las generalizaciones, aun en aquellas a las que debemos conceptos tales como género y especie). La conciencia de la esencia tiene una estructura diferente y más compleja que la conciencia de la existencia. Si estudiamos esta última, encontraremos en ella las diferencias modales temporales y, necesariamente, sus nexos continuos, las aleaciones, "identificaciones", etcétera, que las atraviesan. Pero ¿debemos darles el nombre de *modos de asentamiento*, como si la creencia en cuanto tal variara su peculiaridad y no variara su *sentido* de manera legítima? Una variación necesaria en la conciencia original la encontramos ciertamente donde está en tela de juicio la existencia, pero afecta a toda la estructura noético-noemática y no sólo a aquello que en la existencia constituye lo dóxico.

Sin duda podemos llamar a las modalidades temporales también modalidades "de existencia", a saber, cuando, según lo permite el sentido por lo regular más estrecho del término, se entiende por existencia precisamente el *ser-ahí* [*Dasein*] y equívocamente lo-que-es-ahí [*Daseiendes*]. Las modalidades temporales "presente", "pasado" y "futuro" son modos de lo-que-es-ahí, de lo que es *individualmente* en cuanto que es de manera temporal.

Originariamente está dado el ser individual en la presencia originaria y, por cierto, en la variación de estas modalidades temporales; está dado en esta variación del "tiempo que corre" interminablemente, en el cual se constituye como *unidad* (de las multiplicidades interconexas de lo que corre) el *tiempo* fijo u *objetivo* (como forma fija del "ser" fijo, en el que la alteración rebasa sólo aparentemente a la fijeza), el tiempo, pues, que constituye la forma esencial de todo lo que existe (aun de lo fijo). Por su esencia debemos poner al lado el recuerdo y la modificación del recuerdo, en la que se da un trecho de presentación y presencia originarias en el modo del recuerdo. Vemos ahí originariamente o tenemos "de nuevo" en forma intuitiva la continua evocación de nuevos y nuevos puntos de la fuente primigenia del ahora y, en consecuencia, nuevas posiciones tem-

porales que, sin embargo, no se dan en cuanto tales originariamente en el simple *punto* del ahora, sino en la unidad constante, que atraviesa la continuidad de los pasados que fluyen (como lo que acaba-de-ser-ahora) y que se hace visible ya en el más pequeño lapso de la corriente. En el recuerdo todo está modificado de manera correlativa: los asentamientos [*Setzungen*] como re-asentamientos, el ahora como un ahora renovado, lo pasado como un pasado que se renueva y ahí la unidad del punto y del lapso temporales como forma esencial del individuo, que no es originariamente aprehendido sino re-aprehendido.

Si ahí junto tenemos un segundo recuerdo referido a otro individuo y a otro lapso temporal que le es propio, parece que —puesto que ambos están reproducidos intuitivamente— deberíamos tener una evidencia con respecto a las *condiciones temporales*. Pero ¿cómo es posible que incluso teniendo una clara intuitividad de los recuerdos podamos estar influidos por la duda y el error acerca de esta relación, acerca de la sucesión *acercar de los intervalos*? ¿Por qué hace falta, al parecer, el establecimiento de una unidad comprensiva del recuerdo, en la que los dos lapsos recordados se ordenan, desde el punto de vista objetivo, de acuerdo con su sucesión?

Es claro que no se puede argumentar al respecto de este modo: en la esencia de los puntos relacionales está dada la relación; por lo tanto, debe bastar la intuición originaria o una equiparable y adecuada intuitivización [*Veranschaulichung*] de los puntos relacionales para hacer visible la relación. Pues precisamente se trata aquí de resolver el problema que planteó Hume al fenomenólogo con su distinción de las relaciones. ¿Por qué ciertas clases de relaciones están fundadas en la *esencia* de los puntos relacionales y por qué otras no? Y ¿no es el tiempo una forma *a priori* con leyes *a priori* de orden? Más, ¿puede esto entenderse de otro modo sino suponiendo que los *puntos temporales*, de manera similar a las especies cualitativas, fundan los *intervalos de tiempo* y las *relaciones temporales en general*, para las cuales precisamente son válidas las leyes del tiempo?

## ANEXO II

(Al § 76)

### *La evidencia de la afirmación de probabilidad. Crítica de la concepción de Hume*

El esclarecimiento de las relaciones entre la presunción [*Anmutung*] y la conjetura [*Vermutung*] (o sea, entre la posibilidad real y la probabilidad) tiene gran importancia para la pregunta por la justificación de la fundamentación de enunciados sobre lo futuro mediante experiencias hechas, especialmente de un tipo muy conocido de conclusiones para el futuro a partir del pasado: el causal. Si sabemos de antemano que un acontecimiento de tipo *U* provoca por necesidad un acontecimiento del tipo *V* y que aquél "produce" al *W*, siempre que nos sea dado el *U* esperamos evidentemente el *W*. Y además con indudable derecho, ya que se trata de una conclusión silogística. Pero ¿dónde sabemos que entre acontecimientos del tipo *U* y del tipo *W* existe un semejante enlace de sucesión temporal necesario? ¿Qué justifica la convicción de que bajo las condiciones *U* tenga que aparecer necesariamente un *W* o de que, en general, existe alguna relación causal? Puesto que necesidad es equivalente a legalidad, nos vemos conducidos aquí a la pregunta por la justificación de los juicios universales de experiencia. ¿Qué derecho, absolutamente, suponemos que en general se produce alguna relación de experiencia, sobre que existe esta aquella ley natural y aun la ley de las leyes, el principio de que todo ser y acontecer es abarcado por un solo nexo legal, que comprende la naturaleza entera y todo el tiempo?

Hume fue el primero en convertir este problema en objeto de una amplia investigación y desemboca en el escepticismo. Él encuentra posibilidad alguna de justificar ni siquiera la insignificante pregunta sobre la causalidad y mucho menos alg

na ley natural y el principio de la unidad legal de la naturaleza o, según dice él comúnmente, de la uniformidad del curso de la naturaleza. Con todo rigor separa él la esfera de la comprensión racional, de la esfera de la opinión ciega. De un lado se encuentra el dominio de las *relations of ideas*. En este dominio las relaciones están inseparablemente enlazadas a los puntos de la relación, es decir, están necesariamente co-dadas en la intuición y así podemos obtener (mediante una abstracción generalizadora) las leyes de la relación fundadas en la esencia de los conceptos respectivos. Todo ensayo de representar un divergente comportamiento de las determinaciones que caen bajo esas leyes, adolece de evidente contradicción y es, por ende, irrealizable. La negación de estas leyes significa un evidente contrasentido. Del otro lado se halla el campo de los *matters of fact*; de las afirmaciones generales acerca de hechos y de las afirmaciones fácticas singulares que las presuponen. La relación causal no es una relación como la de más alto o más bajo en las cualidades e intensidades. La necesidad que enlaza el efecto a la causa, el causar y el ser causado, que con tanto agrado nos imaginamos en forma animista, no es nada que pudiera intuirse jamás en un caso particular.

Así pues, no hay lugar para una abstracción generalizadora, que nos permitiera extraer la generalidad a partir del caso particular. Y a ello corresponde el que nada del contenido del hecho que llamamos *causa* y de aquel otro que llamamos *efecto*, exija el enlace necesario entre ambos, de tal manera que fuese inconcebible una supresión del enlace. La negación de una relación causal y, correlativamente, la negación de alguna ley natural, por segura que sea, no implica el más mínimo contrasentido. En todo este dominio no se puede encontrar, según Hume, nada de una justificación racional; todos los intentos imaginables, para mostrar las fuentes legítimas que otorgan a cualesquiera juicios pertenecientes a esta clase un privilegio racional frente a los juicios opuestos, no dan resultado. Lo único que se puede hacer aquí es investigar el origen psicológico de tales juicios y conceptos, esto es, buscar en la psique humana fáctica las fuentes de las que surge la apariencia de racionalidad de esos juicios y, por lo pronto, explicar también genéticamente, cómo llegamos en general a creer en algo futuro más allá de lo que se da en la percepción y el recuerdo, cómo surge el *sentimiento de constricción* [*Nötligung*] y cómo se lo confunde

con esa necesidad objetiva, que tiene su único lugar en la esfera de las relaciones entre ideas.

Es fácil ver que este escepticismo —como cualquier otro— se enreda en un evidente contrasentido: si los juicios de la experiencia no permiten ninguna justificación, tampoco es posible ninguna explicación psicológica; si todas las convicciones científico-empíricas son ilusiones, entonces la psicología no puede procurarnos la satisfacción de mostrar la fuente de esas ilusiones o incluso de ponerles el sello mismo de ilusiones: pues la psicología es ella misma una ciencia experiencial y descansa en los principios cuya falta de fundamento [*Untristigkeit*] debe revelar.

Hume mismo, naturalmente, no pasa por alto este círculo; precisamente por ello se llama a sí mismo escéptico, porque no reconoce como satisfactorias todas sus teorías ni ve, por otra parte, una salida para escapar de ese contrasentido.

En sus desesperados esfuerzos por dominar las dificultades considera también la idea de si quizá los *principios de la probabilidad* pudieran ser apropiados para justificar nuestras conclusiones causales y en general todos nuestros juicios de experiencia, que van más allá de lo inmediatamente dado. Pero rechaza esta idea. Cree poder demostrar que los juicios de probabilidad se originan en los mismos principios psicológicos del hábito y la asociación ciegos, como los juicios causales, por lo que no nos llevan más adelante.

Es obvio que tiene que fracasar aquí, porque no ha puesto en claro la esencia del análisis puramente fenomenológico a diferencia del psicológico y, en conexión con esto, porque poco estableció con claridad la esencia de la justificación racional, que es posible en el dominio fenomenológicamente realizable en las relaciones entre ideas. En el dominio de las relaciones entre ideas, la razón no consiste en otra cosa que en poder llevar aquí las leyes de la relación a la conciencia adecuada de la generalidad, en establecer con claridad el sentido de semejante evidencia general y, luego, en reconocer además que la validez objetiva de las leyes mismas consiste en la posibilidad ideal de esta conciencia general adecuada. De acuerdo con el *analogon* se buscará también en el dominio de los juicios de experiencia, que enuncian nexos generales y necesarios. Si sabemos que los juicios de experiencia de esta especie sólo pueden tener la dignidad de juicios de probabilidad, tenemos que investigar —ante de cualquier pregunta por su origen psicológico— si no han de aprehenderse también aquí mediante una generalización adecuada los principios que conciernen a la objetividad, es decir

si en la esfera de la probabilidad existe la razón del mismo modo que en la esfera de las relaciones entre ideas.

Donde Hume pregunta cómo sucede que un mayor número de posibilidades "actúe sobre el espíritu", de tal manera que suscite aprobación o creencia, nosotros preguntamos con nuestro enfoque: *¿tenemos algún derecho de enunciar objetivamente una probabilidad en vista de una serie de oportunidades favorables?*

Aclarémosnos esto con el ejemplo del dado que ofrece Hume. Cuatro caras del dado están provistas de una cierta figura, las otras dos están vacías. Si echamos el dado, consideramos como más probable que aparezca la figura y no una superficie vacía, y por cierto lo consideramos como doblemente probable de acuerdo con la relación 4 : 2. Son seis posibilidades iguales y cada una tiene la probabilidad de 1/6. Existen cuatro oportunidades favorables para la aparición de la figura, por lo que la probabilidad asciende a 4/6. *¿No se puede justificar esta evaluación mediante evidencia? Si no tenemos razón para suponer que el dado que cae no es enteramente homogéneo, sabemos por experiencia que en general caerá por lo pronto sobre una de sus caras. Hemos experimentado una y otra vez que una cara llega a encontrarse arriba y lo suponemos también en el presente caso. ¿Con qué derecho juzgamos así? Es evidente, diremos sin duda, que el juicio: si se echa un dado, cae en la forma señalada, se distingue de una proposición expresada al azar, porque tiene razones basadas en la experiencia; y es evidente que todo caso anterior de la experiencia, del que nos acordamos, confiere peso a nuestra proposición y el peso aumenta con el número de las experiencias anteriores.*

De ahí debió haber partido Hume, de esta evidencia: el hecho de que bajo las condiciones *U* se haya presentado un *W*, le confiere *la en sí y por sí* a la afirmación: "en general, bajo las condiciones *U*, se presenta *W*", algo así como peso y este peso crece con el número de los casos experimentados. Si no existen instancias contradictorias, si no hay percepciones o recuerdos en conflicto ni juicios fundados empíricamente, entonces la afirmación: "en general, después de *U* se presenta *W*", es un enunciado de probabilidad justificado, de mayor o menor peso. En nuestro ejemplo, la situación de las cosas es que los recuerdos motivan con evidencia precisamente el juicio indeterminado: "alguna de las caras queda arriba". Ahora bien, si este juicio indeterminado se da con un cierto peso empírico y se motiva como probable en un grado determinado, también resulta evi-

dente que este peso se distribuye entre los seis casos posibles y que estos casos son todos igualmente posibles, si la experiencia previa no prefiere a ninguno de ellos, o sea, si estos casos, en lo que toca a la fuerza motivadora de la experiencia, son totalmente simétricos o si a cada peso de uno le corresponde el mismo peso de los otros. Si suponemos después una preferencia, es decir, por ejemplo: 4 y sólo 4 caras presentan una figura, o sea, 4 de los casos posibles tienen la determinación común de que una figura queda arriba, resulta evidente que la suposición: "una figura quedará arriba", en tanto que abarca 4 de los casos igualmente probables, recibe el cuádruple peso en comparación con la probabilidad de la aparición de una cara determinada, y que su peso guarda la relación de 4 : 2 con la suposición contraria: "una cara vacía quedará arriba", la cual comprende únicamente dos posibilidades.

En semejantes reflexiones, que habla que afinar y precisar en forma conveniente, no se habla en ningún momento del "espíritu" del hombre ni de los efectos que experimenta sobre la base de la regularidad empírico-psicológica. Más bien simplemente observamos lo dado, la peculiar relación de la motivación, el carácter experimentable que adquiere la suposición general mediante el peso de las experiencias anteriores y, exactamente igual que en el dominio de las relaciones entre ideas, realizamos aquí una abstracción ideatoria, en la que contemplamos con necesidad esencial el correspondiente principio de las probabilidades. Toda afirmación de probabilidad, ya sea puramente simbólica o parcialmente intuitiva, queda justificada y es una afirmación correcta de probabilidad, si se la puede medir de acuerdo con la empirie originaria y auténtica; si se puede experimentar aquí la fuerza motivadora originaria de la situación de cosas intuitiva, que le pertenece por esencia; si, por tanto, la justificación está dada en el cumplimiento. Puesto que se trata de relaciones de legalidad esencial, es posible formular aquí un principio y podemos también decir: una afirmación empírica se justifica, cuando se la puede fundar precisamente por medio de un principio de esa especie, es decir, cuando el principio garantiza la posibilidad ideal de su verificación.



## EPÍLOGO

### FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

por LOTHAR ELEY \*

I. Husserl concibió la fenomenología como filosofía de trabajo: investigadores y también filósofos deberían en *team-work* —como diríamos hoy— profundizar en un asunto, por ejemplo, la constitución del objeto de la percepción. Husserl conservó sus manuscritos para ofrecer bases de trabajo a esta clase de diálogo científico. Un ejemplo de semejante colaboración es la obra *Experiencia y juicio*. El propósito de este trabajo es hacer accesibles ciertos manuscritos de las investigaciones de Husserl, pertenecientes al campo de la lógica.<sup>1</sup> L. Landgrebe observa que el escrito es

*resultado de una colaboración de índole muy peculiar que se puede caracterizar aproximadamente diciendo que el contenido de ideas, por así decir la materia prima, procede del propio Husserl —no hay nada ahí que hubiese sido agregado*

\* El presente epílogo fue redactado por recomendación del profesor Landgrebe para la 2ª edición alemana de la obra; los editores nos lo enviaron en manuscrito para que lo incluyéramos en la nuestra. [E]

<sup>1</sup> Los textos procedentes de manuscritos que se utilizan también en *Experiencia y juicio* fueron impresos recientemente en E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925, Husserliana*. Bd. IX, Den Haag 1962. Respecto a la presentación del texto, véase *id.* pp. 544 ss.; para la comprobación de las páginas originales, *id.*, p. 648 y la Introducción del editor W. Biemel, *id.*, p. XXIII. Además: E. Husserl *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926, *Husserliana*, Bd. IX, Den Haag 1966. Respecto a la presentación del texto, véase pp. 444 s., y la Introducción del Editor M. Fleischer *id.*, p. XXI. Boehm elaboró, además, una primera clasificación general de los manuscritos, que fueron utilizados en *Experiencia y juicio*, según puede verse en el Archivo Husserl en Lovaina.

simplemente por el redactor o que incluyese ya su interpretación de la fenomenología—, mientras que, para la *versión literaria*, el redactor es quien lleva la responsabilidad. (Pp. 9-10.)<sup>2</sup>

2. En este epílogo se pretende mostrar críticamente la relación entre el método fenomenológico-trascendental y el lenguaje.

J. L. Austin ha sugerido que, en vez de usar el eslogan "ordinary language philosophy" se hable más correctamente de "fenomenología lingüística".<sup>3</sup> El método de *Experiencia y juicio*, sin embargo, no es analítico-lingüístico. Husserl no intenta esclarecer la posición preferente del juicio predicativo en la lógica mediante recurso a la gramática del lenguaje. Según Husserl, lo que significa y co-significa en el lenguaje sólo puede sacarse a la luz mediante el hilo conductor trascendental, mediante la relación *ego-cogito-cogitatum*. El juicio predicativo, según él, remite a la experiencia pre-predicativa. Sin en verdad se quiere clasificar la obra *Experiencia y juicio* en el marco de la actual teoría de la ciencia, habría que designar la tarea de este libro como "propedéutica lógica"; se deben construir a *primis fundamentis* paso a paso el juicio predicativo y algunas estructuras lógicas, como estado de cosas, conjunto, etcétera.

3.1 Las ciencias y la filosofía se remiten al lenguaje, pues cada ciencia, de acuerdo con el horizonte de sus problemas, lleva su asunto a exposición, es decir, al lenguaje. Ya por este motivo la pregunta por el lenguaje es algo de especial importancia.

El lenguaje viene a ser objeto tanto en la *lógica* como en la *lingüística*. Resulta obvio concebir la tarea de la filosofía, con respecto al lenguaje, como la pregunta por la condición de posibilidad de las categorías lingüísticas de la ciencia del lenguaje. En particular habría que mostrar cómo el lenguaje hace posible a la *lógica*.

En la presente obra el lenguaje es ciertamente el objeto que se investiga, pero con una limitación: no se reflexiona sobre el lenguaje en cuanto que es objeto de la *lingüística*. Expresamente se destaca en una observación de *Experiencia y juicio*, que los términos ahí usados de "sintaxis" y "sintáctico" no deben confundirse con los conceptos lingüísticos de sintaxis y forma sin-

<sup>2</sup> Los números de página que aparecen entre paréntesis se refieren a esta edición en español de *Experiencia y juicio*, salvo indicación en contrario.

<sup>3</sup> R. Bubner, Introducción a *Sprache und Analysis. Texte zur englischen Philosophie der Gegenwart*, Göttingen, 1968, p. 24. K. Lorenz, *Elemente der Sprachkritik. Eine Alternative zum Dogmatismus und Skeptizismus in der analytischen Philosophie*, Frankfurt a. M., 1970, pp. 17 y 106 ss.

táctica" (p. 230 n.). Con respecto a la proposición judicativa, Husserl distingue de las formas sintácticas (de sujeto y predicado) las formas nucleicas; según él, éstas son "sustantividad" y "objetividad". También con relación a estas categorías observa:

Quando hablamos de adjetividad, sustantividad, etcétera, no debe entenderse como si se tratara aquí de diferencias de la forma lingüística. Si bien las designaciones de las formas nucleicas han sido tomadas de la manera de designar las formas lingüísticas, no se ha entendido con ellas otra cosa que la *diferencia en el modo de la aprehensión*. En un caso un objeto o un elemento objetivo puede convertirse en tema en cuanto existente "por sí"; en otro, en la forma de lo "en [un] algo", y de ninguna manera tiene que corresponder siempre a estas diferencias en el modo de la aprehensión también una diferencia en la forma lingüística de la expresión — es más, para designar tales diferencias en el modo de la aprehensión muchas lenguas no disponen en absoluto de diversas clases de palabras con su correspondiente forma verbal diferenciada como es el caso del alemán, sino que para ello se tiene que servir de otros medios, (pp. 231-232).

Y finalmente Husserl se sirve aún de una tercera determinación que se encuentra también en la gramática alemana: la división de una proposición compleja en oración principal y oración subordinada. Ambas expresiones se emplean en *Experiencia y juicio* como términos que

tampoco aquí... designan primariamente algo lingüístico, sino el modo de la síntesis categorial que da significado a la expresión lingüística, síntesis que *puede*, pero no *tiene* que, encontrar su expresión en la hipotaxis verbal, según si es permitido por la estructura de una lengua, (p. 250).

Especialmente la última cita aclara que el lenguaje tiene su medida en aquello que le confiere *significación* a la expresión lingüística; tanto el acto en cuanto tal, que confiere significación, como la significación en *cuanto tal*, entendida por el acto, son no-lingüísticas. El hilo conductor de la significación no es el lenguaje, sino a la inversa: el *hilo conductor del lenguaje es la significación*.

Se puede señalar la significación en forma *medida*; esto se requiere particularmente cuando en una lengua determinada no se puede expresar la "diferencia en el modo de la aprehensión" (cf. p. 231).

La esfera de la significación en cuanto tal es no-lingüística; pero se orienta hacia la articulación lingüística, si es que ha de ser *esfera de la significación*. En tal sentido, la significación es *pre-lingüística*.

En la presente obra el tema no es el lenguaje absolutamente; según indica ya el título del trabajo, se pregunta sólo por el *juicio*, por la *predicación*. Lo pre-lingüístico, por consiguiente, es temático en cuanto "experiencia pre-predicativa" (cf. pp. 77 ss.). Si se atiende a esta limitación del planteamiento, se comprenderá de inmediato por qué el trabajo señala en la primera parte (pp. 77 ss.) las condiciones pre-predicativas de la predicación y en la segunda parte (pp. 217 ss.) expone la predicación.

3.2 La (esfera de la) significación es, según Husserl, el hilo conductor del lenguaje y en especial es también el hilo conductor de la *reflexión* sobre el lenguaje. Desde luego, si queremos *exponer* lo que es la predicación, utilizamos ya el lenguaje. Pero éste sólo sirve aquí para la *aclaración* de lo significado en el pensamiento. El lenguaje tiene además la función de comunicar a otros el pensamiento. El lenguaje tiene, pues, *primero* el carácter de *lenguaje aclaratorio* y, *segundo*, el de *lenguaje comunicativo*.

El lenguaje es objeto de investigación de modo diferente a como es un medio de representación. En tal sentido la fenomenología no está envuelta en un círculo lingüístico. En la presente obra el *objeto* de investigación es la predicación, que es un modo del pensamiento *pre-lingüístico*. El lenguaje (de preferencia el lenguaje científico) únicamente expone el acto que confiere la significación y su significación.

Comprendemos ahora los títulos de las dos primeras partes y las tareas por ellos señaladas: Primera Parte: "La experiencia pre-predicativa (receptiva)" (pp. 77 ss.); Segunda Parte: "El pensamiento predicativo y las objetividades del entendimiento" (pp. 217 ss.).

3.3 En la predicación estamos orientados en primer lugar y ~~siempre~~ *siempre* hacia el objeto, ~~al anunciar algo de él en cuanto~~ algo. Al dirigir nuestra contemplación hacia el objeto, el lenguaje permanece en el *trasfondo*. Tiene la función de exponer y comunicar. También podemos decir: el *sentido* del predicado no es tema; más bien "nos dirigimos al objeto *a través de él* [de ese sentido]" (p. 296). El sentido es "determinación del

objeto" (*ibid.*). (Debe atenderse a que, según Husserl, se utilizan como sinónimos "sentido" y "significación".) <sup>4</sup>

De la determinación predicativa del objeto debe distinguirse la *reflexión* sobre la predicación, la *reflexión* sobre el lenguaje:

Cuando tenemos como tema, como una objetividad del mundo cultural del hombre, el enunciado en el enfoque gramatical y lingüístico, es parte de su esencia propia (la cual abarca todos sus predicados) la expresión en la peculiar unidad con el sentido significado en ella. Es decir, el sentido que se significa con la expresión es ahora él mismo parte componente del objeto. Este "tiene" su significación en cuanto objetividad lingüística. Por lo tanto, el *sentido objetivo* correspondiente a un objeto así es un *sentido-de-sentido* [Sinnes-Sinn], un sentido de segundo nivel. Debemos distinguir, en consecuencia, entre el *sentido objetivo* y el *sentido como determinación del objeto*, (p. 296).

Si en la determinación del objeto, en la predicación, permanece el lenguaje en el *trasfondo*, si el horizonte lingüístico permanece *mudo*, entonces precisamente este horizonte es el que llega a expresarse como *sentido del sentido*. Por lo tanto, en *Experiencia y juicio* el lenguaje no es sólo *lenguaje de aclaración* y de *comunicación*, sino también, en *tercer* lugar, *aquel horizonte que se refleja como sentido del sentido*.

¿Acaso con ello no está envuelta la fenomenología, después de todo, en un *círculo lingüístico*? ¿No lleva al lenguaje el horizonte *lingüístico*? La determinación del lenguaje es contradictoria en *Experiencia y juicio*. Primero se reconoce el círculo en la medida en que es *resuelto*: del sentido como determinación del objeto se distingue el sentido como *sentido-de-sentido*, como sentido de segundo nivel. El círculo del lenguaje se resuelve en la *iteración* del sentido. Lo mismo quiere decir: en la predicación el horizonte del lenguaje está en segundo plano (permanece *mudo*), pero de tal manera que se convierte en *hilo conductor* a través de la *reflexión*. La predicación se realiza, pues, en el *horizonte del lenguaje*, aun cuando en la predicación éste permanezca en el *trasfondo*. Por otro lado, ~~según Husserl, no sólo estamos orientados únicamente hacia el~~ objeto en la predicación, sino que más bien ésta, en cuanto tal, es *pre-lingüística*; con respecto al pensamiento (pre-lingüístico) el lenguaje se usa *únicamente* como lenguaje aclaratorio y comunicativo.

<sup>4</sup> *Logische Untersuchungen*, Tübingen 1968, II. Band, I. Teil, p. 524.

4.1 P. Lorenzen afirma que a la predicación en cuanto predicación no se la podría eludir (y menos dudar de ella), en la medida en que un intento tal ya la presupone, puesto que ya se estaría predicando en él.<sup>6</sup> Este argumento debe ser examinado.

De acuerdo con la tradición metafísica el predicado designa una posible función del concepto en la proposición judicativa. El sujeto de ésta designa otra posible función del concepto. Pues los conceptos son conceptos, géneros o especies superiores o inferiores — están ordenados en un árbol.<sup>6</sup> Semejante árbol se puede ir construyendo en una bi-unidad continua.<sup>7</sup>



Los conceptos son empíricos cuando se los recoge en la experiencia; en tal sentido pueden ser continuados progresivamente; es decir, se les pueden subordinar continuamente otros conceptos y otros más. La subordinación es ella misma un proceso metódico; es una sucesión. La condición de posibilidad de la sucesión es el esquema, la bi-unidad. El esquema, por un lado, es sensible, en cuanto que esquematiza un material sensible (*synthesis intellectualis*). La forma judicativa debe anotarse así: "Esto es un *p*", donde "*p*" designa un concepto del árbol mostrado; "esto" indica únicamente el sitio que puede ser llenado por conceptos de sujeto, es decir, por conceptos de nivel inferior a "*p*". La expresión "esto" es una variable; también podemos elegir para ello la letra "*x*". La forma es entonces: "*x* *e* *p*" (o bien "*x* *e* *p*"); "*e*" designa la cópula e indica que el predicado se atribuye al sujeto (en el lenguaje se lo traduce mediante "es"); "*e*" señala que al sujeto se le niega un predicado (en el lenguaje se lo traduce mediante "no es").

<sup>6</sup> P. Lorenzen, *Normative Logic and Ethics*. Mannheim 1969, pp. 14 ss.

<sup>6</sup> Cf. L. Eley, *Metakritik der formalen Logik. Sinnliche Gewissheit als Horizont der Aussagenlogik und elementaren Predikatenlogik*. Den Haag 1969, pp. 323 ss.; L. Eley, *Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft. Zur philosophischen Propädeutik der Sozialwissenschaften*. Freiburg 1972.

<sup>7</sup> Cf. H. Weyl, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*. 3 erweiterte Aufl. München, Wien 1966, p. 74; E. W. Beth, *The Foundations of Mathematics. A Study in the Philosophy of Science*. Amsterdam 1965, pp. 194 ss. y 444 ss.

Al esquema no se le puede eludir, ya que sólo en vista del esquema se hace comprensible un eludir. El esquema es inteligible sólo en virtud de la forma judicativa, porque — como ha mostrado Kant — la (s) forma (s) judicativa (s) (posibles) es (son) modo (s) del yo-pienso. La forma judicativa es, según él, función, en la medida en que ésta se determina como "la unidad de la operación de ordenar diferentes representaciones bajo una común" (*Critica de la razón pura*, B 93).

A la forma del juicio, por tanto, no se la puede eludir, debido a que tal intento ya la presupondría; más bien no se la puede eludir porque es función del yo-pienso y el yo-pienso se presupone a sí mismo.

4.2 Si se afirma que al lenguaje no se lo puede eludir, debido a que tal intento ya presupondría un lenguaje, entonces se traslada al lenguaje, sin crítica, el argumento cartesiano, que adopta también Kant. Lorenzen no comete este error. Según él, la predicación es interlingual; no obtiene su forma siguiendo el hilo conductor del lenguaje.<sup>8</sup> El análisis lingüístico de Husserl hace comprensible hasta qué punto son pre-lingüísticas las funciones del yo-pienso.

Según Kant el yo-pienso se realiza en vista del fenómeno; de acuerdo con la terminología husserliana, se realiza como "determinación del objeto" (como "sentido"). La reflexión sobre la predicación es la reflexión sobre la forma del juicio, esto es, la reflexión sobre el concepto del concepto; es reflexión de segundo nivel; en la terminología husserliana es reflexión sobre el sentido, porque la forma del juicio es sentido-de-sentido; la reflexión es sentido de segundo nivel.

Según Kant el yo-pienso es desconocido en él mismo; es decir, la reflexión sobre el concepto se realiza en vista del fenómeno. El concepto de segundo nivel se puede utilizar sólo en vista del fenómeno; la reflexión se esquematiza, por lo tanto, en vista del fenómeno; en la terminología de Husserl: el sentido se repite como sentido del sentido.

El yo-pienso se presupone a sí mismo; está cierto de sí mismo. Pero no sabe acerca de la verdad de su certeza. Y debido a que (no sabe acerca de la verdad de su certeza, se remite a otra y a otra cosa [auf Anderes und Anderes], al fenómeno. Husserl repite la concepción de Hegel. Husserl no habla en general de

<sup>8</sup> Cf. P. Lorenzen, "Methodisches Denken", en *Methodisches Denken*. Frankfurt a. M. 1968, pp. 26 ss.; W. Kamlah y P. Lorenzen, *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*. Mannheim 1967, pp. 37 s.

certeza, sino de *evidencia*; distingue de la *adecuación* de la evidencia (= verdad de la certeza) la *apodicticidad* (= certeza). El yo-pienso es apodicticamente cierto, pero esta evidencia no es adecuada.

En vista del objeto (del fenómeno), la determinación se realiza en forma *muda*, pues lo que ha de ser determinado está en verdad *presente*, pero aquello sobre lo cual se produce la determinación, el *pre-asimiento* [*Vorgriff*], permanece anónimo. El yo-pienso, como lo ha destacado especialmente Hegel, ya ha sido sobrepasado en nombre de su determinación, en nombre de su pre-asimiento. Husserl repite esta concepción.

En la reflexión sobre la determinación, sobre la forma del juicio, el pre-asimiento se hace cierto *como hilo conductor*, es decir, *como sentido del sentido*. Pues en la reflexión sobre la determinación, el yo-pienso determinante se sabe a sí mismo *como determinante*, es decir, se sabe *como presente*. Su certeza es *apodictica*, pero la presencia no es adecuada. Esto significa: lo que hace que lo determinado sea determinado, la determinación de lo determinado, el pre-asimiento, ya no permanece sin duda, en el trasfondo. El determinar sólo puede ser cierto *como determinar*, si sabe acerca del pre-asimiento, desde el cual se produce en primerísima instancia el determinar, y si se deja guiar por la *verdad de la certeza*, aun cuando la *verdad* todavía preceda a la *certeza*. La *evidencia* y la *apodictica* difieren como *presencia* y *pre-asimiento*.

4.3 En virtud de la *determinación* del fenómeno, en virtud del *pre-asimiento*, el yo-pienso ya ha sido rebasado. La presencia es un *momento temporal*. El yo-pienso puede determinar el fenómeno sólo en virtud del tiempo; según Husserl la *esquemática* se realiza en virtud del tiempo. Lo que hace rebasar al fenómeno, lo que lo hace aparecer, el pre-asimiento, se realiza primero, por consiguiente, en la dimensión del tiempo. En cuanto que el pre-asimiento es un momento temporal, Husserl lo llama *protención*. Con respecto al fenómeno la presencia se desvanece y en cuanto tal se conserva en la presencia. Husserl llama este momento temporal *retención*.

La forma del juicio *en cuanto tal* y con ella también el yo-pienso, sin embargo, no son temporales de acuerdo con la tradición metafísica. Con base en esta presuposición también lo que hace aparecer —la protención— tiene su determinación mediante su *actualidad* [*Gegenwärtigkeit*], la cual misma no es temporal y en la cual se suprimen la protención y la retención. La pro-

tención es simétrica a la retención. Según Husserl, la protención es una retención invertida.<sup>9</sup>

Ahora podemos determinar definitivamente hasta qué punto se puede eludir la predicación y hasta qué punto no. El yo-pienso se presupone a sí mismo. Mas precisamente esta auto-presuposición hace que el yo-pienso no sea conocido; más bien se repite como sentido del sentido. Ella es la condición de posibilidad de que la conciencia determine primera y mayormente los objetos y de que el horizonte de la determinación permanezca en el trasfondo, es decir, de que la conciencia determine al *fenómeno*. El yo-pienso no se puede eludir, *en la medida* en que es idéntico a sí mismo. Mas precisamente, en cuanto esta identidad, es al propio tiempo *no idéntico*, ya que recibe su determinación mediante lo que le es previo. *En tal medida* el yo-pienso ya ha sido eludido. *En la medida* en que el yo-pienso opera como yo-pienso, en la medida en que es lo primero, no cabe preguntar por algo anterior; pero *en la medida* en que lo primero ya es referido a otro, lo primero ha dejado de ser verdadero.

*El círculo del yo-pienso y del pre-asimiento es, evidentemente, el del lenguaje*. Con ello se manifiesta un cuarto momento del lenguaje; Husserl, es cierto, no destacó esto en forma explícita, pero tenía conocimiento de la mencionada dialéctica. *El círculo del yo-pienso y del pre-asimiento es una presuposición de que el lenguaje se puede iterar como sentido del sentido*.

4.4 El círculo del yo-pienso y del pre-asimiento no se puede reducir a algo primero, ni siquiera al del lenguaje como algo primero. La tesis de Husserl se distingue precisamente aquí de la de Heidegger. El círculo del lenguaje es, según Heidegger: llevar el lenguaje, en cuanto lenguaje, al lenguaje.<sup>10</sup>

También según Heidegger el yo-pienso se hace no verdadero en virtud de su pre-asimiento. Mas la verdad del yo-pienso se funda, según Heidegger, en lo primero *qua* fenómeno, es decir, en lo primero en cuanto ser y no en el yo-pienso como *determinación categorial* del fenómeno. Lo que hace aparecer se debe determinar desde él mismo: el lenguaje debe ser llevado al

<sup>9</sup> Cf. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, pp. 186 y 212; L. Steyer, *Struktur der formalen Logik*, pp. 308 ss.; K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag 1966, pp. 39 ss.

<sup>10</sup> M. Heidegger, "Der Weg zur Sprache", en *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959, p. 242.

lenguaje en cuanto lenguaje. El yo-pienso como función, como determinación del fenómeno, constituye bajo este supuesto la tentación de comprender el lenguaje a partir de algo diverso del lenguaje, el ser a partir de lo que es. Es el intento de la metafísica, la cual deja de ser verdadera para el lenguaje. Particularmente, según M. Heidegger, el lenguaje es desplazado por la lógica. El lenguaje que pretende comprenderse desde el mismo olvida, sin duda, la posibilidad de su demostración y las reglas de tal demostración. Olvida su fenomenología así como su crítica. La lógica (apofántica) abraza más bien, según reconoce Husserl, una posibilidad del lenguaje. La lógica tiene su posibilidad en la gramática del lenguaje; un lenguaje que pretende llevarse a sí mismo al lenguaje desde él mismo, tiene que hacer callar necesariamente a la gramática. Su única posibilidad la tiene en la onomatopeya y, precisamente, en la etimología. Que el lenguaje es algo primero y, en cuanto primero, circular, lo puede mostrar Heidegger sólo mediante el hilo conductor de la etimología de expresiones como "sonar", "oír", "ocurrir", etcétera. Al lenguaje pertenece más bien lo diverso de él, que ha de representarse según las reglas de la gramática. El lenguaje es la dialéctica del yo-pienso y del pre-asimiente.

5.1 Con respecto a la determinación del objeto el horizonte lingüístico permanece en el trasfondo. Al lenguaje pertenece lo objetivo-prelingüístico que, sin embargo, sale al encuentro sólo en el horizonte de lo lingüístico, de tal manera que este horizonte permanece anónimo en su carácter directo. Hemos visto que la determinación que hace Husserl de este momento del lenguaje es contradictoria: lo objetivo-prelingüístico sale al encuentro en el horizonte del lenguaje; por otro lado, lo lingüístico es posterior a lo objetivo. El lenguaje deviene lenguaje de comunicación.

Esta contradicción se funda en la contradicción de la determinación husserliana del tiempo. En oposición al idealismo la subjetividad misma es temporal según Husserl; es decir, la condición de posibilidad de la protención no es la presencia que se desvanece sino, a la inversa, la protención es condición de posibilidad de la presencia que se desvanece.<sup>11</sup> El hilo conductor de cualquiera descripción fenomenológica es justo el pre-asimiente. Los términos "pre-saber", "pre-conocencia", "induc-

<sup>11</sup> Cf. L. Landgrebe, "Husserls Abschied vom Cartesianismus", en *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, 2. Aufl. Gütersloh 1967, pp. 200 ss.

ción" son sólo otras expresiones para el "pre-asimiente" — todas estas expresiones designan aspectos del horizonte único que dirige ya toda experiencia (y especialmente también toda descripción) (cf. pp. 32 ss.). Citemos algunos pasajes de *Experiencia y juicio* para comprobación de esta tesis:

... es indudable, pues, que no existe una experiencia en el sentido simple-primario de una experiencia de cosa, que, al captar por primera vez esa cosa y conocerla, no "sepa" ya sobre ella más de lo que ahí llega a conocerse. Toda experiencia, sin importar qué es lo que ella experimente en sentido estricto, en cuanto aparece ante la vista la cosa misma, tiene *eo ipso* necesariamente un saber y un con-saber [*Mitwissen*] respecto precisamente de ese objeto, es decir, de lo que es peculiar a él y que todavía no ha aparecido ante su vista. En cuanto a su contenido, este pre-saber es indeterminado o imperfectamente determinado, pero nunca está del todo vacío y; si no tuviera alguna validez, la experiencia no sería sencillamente experiencia de una y esta cosa. Toda experiencia tiene su horizonte *experiencia*... (pp. 32-33);... "horizonte" significa aquí la *inducción* que pertenece esencialmente a toda experiencia y es inseparable de ella en toda experiencia misma (p. 34).

Husserl habla también de una "inducción o anticipación originaria" (*ibid.*).

La condición de posibilidad de la anticipación, de la inducción, y con ello de toda conciencia, es la *temporalidad* y, específicamente, la *protención*.

Toda vivencia, toda conciencia se halla sometida a la ley primigenia del fluir. Experimenta una continuidad de alteraciones; que no pueden ser indiferentes a su intencionalidad y que, en consecuencia, se deben mostrar en su correlato intencional. *Toda vivencia concreta es una unidad en el devenir y se constituye como objeto en la conciencia interna en la forma de la temporalidad* (p. 279).

De toda experiencia pasada surge un pre-señalamiento para experiencias ulteriores. Mas, ¿cuál es la condición de posibilidad para que surjan pre-señalamientos a partir de una experiencia? Si la protención ha de ser condición de posibilidad de toda descripción, entonces de la experiencia pasada no surge un pre-señalamiento, porque ella se determina según la medida del pasado. Que a partir de toda experiencia surjan pre-señala-

mientos, se funda más bien en que cada presentación que se desvanece en virtud de su *horizonte*. Pues el horizonte sólo es actual en lo consciente particular, esto es, se *presenta* de modo necesario. Pero el horizonte puede actualizarse como *protención* sólo en cuanto presentación que se desvanece. El pre-señalamiento, que surge de una experiencia pasada, es el indicio que también ya ha hecho posible precisamente esta experiencia pasada. Sin embargo, Husserl olvida su propio punto de arranque, en cuanto que la protención tiene a su vez su medida en el pasado.

5.2 La contradicción de la idea que tiene Husserl acerca de la protención repercute especialmente en su estructuración de la lógica. Igual que el positivismo lógico, también Husserl pregunta por las *proposiciones elementales* — en su terminología, por los “juicios inmediatos últimos” (p. 25). Sólo puede hablarse con sentido acerca de “proposiciones elementales”, si remiten a algo diverso, ello mismo no-lingüístico, justamente a “individuos como últimos objetos-sobre-los-cuales”, a “sustratos últimos” (*ibid.*). Estos “últimos objetos-sobre-los-cuales” estarían faltos entonces de un pre-señalamiento. Éste se podría ir formando en el curso de la experiencia —partiendo del dato individual— únicamente como hábito, que se funda en la asociación: la frecuente yuxtaposición de datos evoca, al ocurrir uno, el recuerdo del otro.

Por el otro lado, Husserl destaca que “toda experiencia” tiene su “horizonte experiencial” (p. 33), entonces evidentemente lo tiene también el “darse por sí mismo de los objetos individuales” (p. 29). De inmediato se produce una contradicción, si los objetos individuales han de ser sustratos últimos; pues éstos sólo son concebibles faltos de todo pre-señalamiento, mientras que “toda experiencia” ha de tener “su horizonte experiencial”. Los análisis de los §§ 5 a 8 de la Introducción se desplazan, por lo tanto, en forma insensible del intento de designar un sustrato último a la determinación del horizonte, que pre-existe ya antes de toda experiencia. Husserl concibe este horizonte como *horizonte del mundo*. Así, por un lado escribe:

Así, la experiencia en su sentido primario y más preciso se define como referencia directa a lo individual (p. 28).

Por el otro, destaca en cambio:

Jamás se lleva a cabo una operación conocitiva en objetos individuales de la experiencia de manera tal, como si esos

estudiesen pre-dados por primera vez como sustratos aún totalmente indeterminados... Toda experiencia tiene su *horizonte experiencial*... (pp. 32, 33).

5.3 La búsqueda de una “proposición elemental” es vana, debido a que la determinación de una *proposición elemental* conduce necesariamente a una contradicción. La expresión: “Eso-ahí es un gato” —donde “eso-ahí” significa un gesto o una indicación con la mano o incluso se puede sustituir por un nombre como “Bruno”— no es una proposición elemental; ciertamente, la condición de su posibilidad es un *esquema elemental*, una forma de juicio elemental como modo del yo-pienso. El trascendentalismo kantiano presupone un *formalismo*, el formalismo de las formas del juicio, al mostrar su verdad. Según Kant, la evidencia es la certeza del yo-pienso. El formalismo se basa, según él, en *operaciones esquemáticas* como modos del yo-pienso; remite a la *certeza del yo-pienso*.

En cambio, Husserl querría eludir *descriptivamente* el formalismo. Se comprende ahora por qué Husserl habla *primariamente* de *evidencia* y no de certeza. *Evidencia* es “estar dado por sí mismo, el modo y manera como un objeto puede caracterizarse conscientemente en su estar dado como ‘por sí mismo ahí’, ‘corporalmente ahí...’” (p. 20); esto significa; la cosa se presenta a la vista *adecuada* o *inadecuadamente*. Ciertamente que entonces la evidencia le pertenece ya también a un juicio, en cuanto se enuncia o no un concepto acerca de un objeto (un predicado acerca de un sujeto), sea correcta o incorrectamente. La evidencia del juicio, sin embargo, remite en nombre de la evidencia a la evidencia objetiva.

El concepto de objeto como algo en general, como sustrato posible de juicio, y en el vacío formal en que se usa en la lógica formal, no basta, pues, para permitirnos ya estudiar en él lo que llamamos evidencia objetiva en oposición a evidencia *judicativa* (p. 26).

Resulta obvio ahora resolver mediante los conceptos de evidencia adecuada e inadecuada la contradicción entre los últimos sustratos *judicativos* y la pre-indicación [*Voranzeige*]. Un último sustrato *judicativo* estaría dado sólo inadecuadamente y, por ende, se referiría en cuanto inadecuado a lo otro. Pero Husserl pregunta por los *últimos* sustratos *judicativos*, y éstos también están sólo en las referencias. La contradicción se resolvería, en



primer término, si la inadecuación misma fuese un momento de la pre-indicación — o del esquema. Husserl, sin embargo, querría preguntar por la evidencia *dejando de lado* la forma y el esquema, según muestra su discusión con el formalismo.

Husserl formula contra el formalismo en la lógica la siguiente objeción:

Así pues, por más que en la lógica formal los "términos" se conciban formalizados en los juicios —los "S" y los "p"—, sin duda, tiene su límite la permutabilidad del algo que se puede insertar en esos lugares vacíos y que, si los juicios se estudian puramente respecto a su forma, puede ser concebido al arbitrio de cada quien cuanto a su contenido. Después de todo, no es tan libremente arbitrario lo que se puede insertar aquí, sino que se presupone, aunque nunca de manera explícita, que este algo insertado es precisamente algo-que-es, que se integra en la unidad de la experiencia o, correlativamente, en la unidad del mundo en cuanto totalidad de lo experimentable en general... (p. 41).

Evidentemente, la forma judicativa se refiere al mundo. Pero el mundo significa en el mismo contexto algo *doble*, que se contradice: el mundo es, en primer lugar, un *contexto referencial*; toda experiencia presupone ya el horizonte del mundo.

Por consiguiente, todo aquello que por libre arbitrio puede convertirse en sustrato, en objeto de operación judicativa, presenta, sin embargo, una homogeneidad, [*Zusammengehörigkeit*], una estructura común, sobre cuya base —y sólo sobre ella— es posible en general juzgar con algún sentido (pp. 41-42).

En este sentido, la lógica es "lógica del mundo" (p. 42). Pero cuando Husserl escribe: "Con ello se le ha puesto un límite a la libre variabilidad de los núcleos..." (p. 42), ya es entendido secretamente el mundo, en *segundo lugar*, como "totalidad de lo experimentable en general" (*ibid.*). El mundo como contexto referencial y el mundo como "totalidad de lo experimentable en general" son contradictorios.

La relación de la forma judicativa con el mundo en cuanto "totalidad de lo experimentable en general" se determina con mayor exactitud como una interpretación secundaria de la forma del juicio, en el sentido de que al predicado se le asigna universalmente una propiedad y al sujeto, un individuo.<sup>12</sup> La varia-

<sup>12</sup> Cf. H. Hermes *Einführung in die mathematische Logik*. Stuttgart, 1963.

bilidad de los "núcleos" de lo-que-es resulta entonces el conjunto de las cosas, que son determinadas mediante una propiedad. Contra este formalismo se puede objetar justificadamente, que aquí se habla sólo de cosas *en el plano del formalismo*; lo que está en cuestión es sólo un isomorfismo de sujeto-predicado y cosa-propiedad. Ante la vista no se halla entonces precisamente lo que es *en realidad* y su referencia. El mundo como "totalidad de lo experimentable en general" hace callar al mundo como *contexto referencial*. En este sentido tiene razón la fenomenología frente al formalismo.

A la variabilidad de lo-que-es se le ha impuesto un límite con respecto a la forma, en cuanto que lo-que-es ya se encuentra ligado dentro de un *contexto experiencial*, en cuanto que a lo que es le corresponde "una estructura común". Pero, según Husserl, la estructura ha de existir *antes* de la forma del lenguaje, de la forma del juicio. ¿Cómo puede mostrarse, empero, una estructura *antes* de toda forma del lenguaje en general? La fenomenología sólo repite el error del formalismo: el mundo es "totalidad de lo experimentable en general"; deja al mundo en cuanto referencia fuera de sí mismo. Mientras el formalismo reconoce la *referencia como una forma judicativa, como esquema*, aunque olvidándose del mundo como referencia, la fenomenología trascendental concibe al mundo *como referencia*, pero no reconoce el carácter fundamental *formal* precisamente de la referencia. La forma judicativa es, en efecto, una *función del yo-pienso* que, conforme al esquema, no está referida a lo-que-es en general, al "mundo en cuanto totalidad de lo experimentable en general", sino sólo a lo-que-es en cuanto está referido al yo-pienso en vista de su determinación. En consecuencia, el horizonte mundano es, por un lado, aquello que hace aparecer; por el otro, está referido necesariamente al yo-pienso.

5.4 Se mostró que la contradicción de la concepción husserliana del tiempo es a la vez la contradicción de su teoría de la enunciación. Determinamos más de cerca la relación entre temporalidad y forma judicativa.

5.4.1 Según Husserl, el predicado *en cuanto tal* es universal. Si la tradición metafísica distinguía entre un juicio universal y un juicio particular, esta distinción concernía a la *relación* entre predicado y sujeto, y lo hacía de acuerdo con su extensión. El juicio universal, por ejemplo el juicio: "todos los cerdos son mamíferos", significa únicamente la *relación* del concepto inferior (en nuestro ejemplo: el de "cerdo") con el concepto superior

(en nuestro ejemplo: con el de "mamífero") y precisamente de acuerdo con su extensión, con su *cantidad*; además, los conceptos se hallan en una *relación categórica* (como en nuestro ejemplo) o en una *relación hipotética*. El predicado se puede *afirmar* del sujeto (como en nuestro ejemplo) o en una *relación hipotética*. El predicado se puede *afirmar* del sujeto (como en nuestro ejemplo) o *negársele*; el juicio en cuestión está determinado, por lo tanto, de acuerdo con su *cualidad*. El sentido de la cantidad no se representa mediante cuantificadores, debido a que la forma judicativa designa una regla *gramatical*, según la cual el predicado se determina con relación al sujeto en el *árbol* de los conceptos. De la regla gramatical debe distinguirse la regla lógica; los cuantificadores son reglas lógicas.<sup>13</sup>

El término de "*validez*", usual desde Kant y adoptado también por Husserl, designa únicamente la *aceptabilidad* de un juicio de forma determinada, en consideración al fenómeno. ~~La validez de un juicio presupone ya la forma judicativa y el canon finito de una posible determinación del juicio.~~ En cada caso la forma judicativa se puede utilizar en consideración al fenómeno gracias al esquema correspondiente. La determinación del *esquema* es la *temporalidad*. Pero, si el yo-pienso mismo ya es temporal, entonces la forma judicativa *en cuanto tal* ya es esquema; es decir, es aquella regla conforme a la cual se generan los conceptos en un *árbol*. *Debe distinguirse, por lo tanto, entre la validez y la temporalidad del esquema.* Según Husserl, la forma de predicado recibe su determinación a través de la omnitemporalidad. La *omnitemporalidad* significa obviamente, según Husserl, dos cosas:

1. Una forma judicativa puede ser realizada en cuanto tal *en todo tiempo por cualquiera* — así como también por ejemplo,  $2 + 2 = 4$  puede ser realizado en todo momento por cualquiera. Es indiferente si realizan esta adición de números el señor López o la señora Pérez; es indiferente si la construcción se efectúa ahora o más tarde. Por otro lado, la forma judicativa es un *esquema de acción*, o sea, realización, pero lo es de tal manera, que en ella la persona ha llegado a ser indiferente.

El esquema es una *generación del concepto* atendiendo al fenómeno. Una generación puede ser sólo temporal y a la vez darse en todo tiempo, si la *protención* es el hilo conductor de la generación. Pues la predicación se realiza en vista del *fenó-*

<sup>13</sup> Cf. como introducción a los cuantificadores, P. Lorenzen, *Normative Logic and Ethics*, p. 21.

*meno*, esto es, en vista del objeto, en vista de algo ya *presente*; lo que hace aparecer, la protención, permanece *mudo* en la determinación; lo que *prevalece* es la presentación; por tanto, en la medida en que la protención dirige ya la predicación, es ella una *realización en cuanto acto generador* y en la medida en que *permanece muda*, el inicio de la generación es *arbitrario*; es decir, la generación se puede realizar en todo tiempo.

2) La forma judicativa es omnitemporal, en cuanto que se la puede realizar en todo *tiempo*. La "omnitemporalidad" es "*un modo de la temporalidad*" (p. 287). Husserl, sin embargo, hipostasía la presentación; la protención es olvidada en cuanto determinación del esquema, el lenguaje enmudece; la forma judicativa deviene "supratemporal", se convierte en "irrealidad" (*ibid.*). La omnitemporalidad significa, según Husserl, "supratemporalidad" (*ibid.*).<sup>14</sup>

#### 5.4.2 Husserl escribe:

Debemos tener en cuenta que esta omnitemporalidad (= omnitemporalidad de la objetividad del entendimiento) no encierra en sí sin más una omnitemporalidad de *validez* (p. 287).

El enunciado de que el ferrocarril es el medio de comunicación más rápido, no es verdadero hoy, pero antes sí fue verdadero — con lo cual el tiempo pertenece ya a la determinación del juicio. De este tiempo, el *tiempo en cuanto indicador*, se debe distinguir, según Husserl, el tiempo como *repetibilidad omnitemporal*, la *temporalidad del esquema*: la determinación del (aquí)ahora como ahora pasajero es, justamente, la retención de la retención; la retención de la retención garantiza la *posición* del concepto en el *árbol*. De la posición-ahora se distingue la temporalidad de la generación, en cuanto que hace posibles en primer término las posiciones en el *árbol*. Husserl, sin embargo, hace que la temporalidad del esquema y el tiempo como indicador aparezcan de dos maneras: del mundo como referencia se distingue el mundo como realidad (más exactamente: como "*totalidad de lo experimentable en general*");

<sup>14</sup> Por su forma el juicio es omnitemporal; esto significa:

1. la forma:  $x \text{ e } p (x \text{ e } p)$  es omnitemporal como *esquema* para los contenidos posibles, es decir, es realizable en todo tiempo, (cf. pp. 284 s.);
2. que " $x \text{ e } p$ " (" $x \text{ e } p$ ") es verdadero o bien falso (=omnitemporal) (el estado de cosas es omnitemporal).

El mundo... es el universo de las realidades, entre las cuales contamos todos aquellos objetos que se han individualizado en la espacio-temporalidad como forma del mundo mediante una localización espacio-temporal. Las objetividades irreales tienen un presentarse [*Aufreten*] espacio-temporal en el mundo, pero se pueden presentar en muchos sitios espacio-temporales simultáneamente y, sin embargo, son en número idénticas como las mismas (p. 286).

El mundo como "universo de realidades" (como espacio-temporalidad) está separado del mundo de la irrealidad (como omnitemporalidad).

6. El título *Experiencia y juicio* designa una gradación, a saber, la de la experiencia pre-predicativa (Primera Parte) y del pensamiento predicativo (Segunda Parte). Esta gradación ya se explicó arriba. Vimos además que esta diferencia es una diferencia del tiempo, a saber, la del espacio-tiempo, de la realidad, y de la omnitemporalidad, de la irrealidad del poder-pensar y de sus productos.

Distinguimos, además, entre la *validez* y la *temporalidad del esquema*; y esta diferencia se determinó como la de la *posición temporal* y de la *sucesión temporal* (la protención como preva- lecimiento de la presentación y de la protención); Husserl tras- troca esta diferencia: según él, el espacio-tiempo que ocurre en el juicio (como indicador) está separado de la omnitempora- lidad del poder-pensar y de sus productos. Pero ahora compren- demos por qué a las dos partes mencionadas de *Experiencia y juicio* le sigue una *Tercera Parte*, a saber, "La constitución de las objetividades generales..." (pp. 349 ss.). Husserl indica aun en el encabezado de esta parte una tarea ulterior; "... y las formas del juzgar-en-general" (*ibid.*).

Conceptos como "mesa" y "verde" sólo se pueden formar en vista de y mediante la experiencia. Son "generalidades empíricas" (Capítulo I de la Tercera Parte, pp. 352 ss.). El esquema, la forma judicativa, sin embargo, ya se presupone con respecto a cualquier comprobación *empírica*. Según Husserl, las formas tienen el *modo del "en-general"*. En *Experiencia y juicio* se investigan dos "modificaciones del en-general": el juicio parti- cular y el juicio universal. Una reseña crítica sobre el análisis husserliano no puede ser hecha aquí. El Capítulo III de la Tercera Parte trata de "Los juicios en el modo del en-general" (pp. 403 ss.).

Husserl distingue de las "generalidades puras" respecto de las "generalidades empíricas" y las "modificaciones-en-general". Con- sideremos estas proposiciones de ejemplo: "todos los hombres son seres vivos" y "todos los cerdos son mamíferos". De acuerdo con su forma (de acuerdo con su "modo en-general") no se distinguen. En ambos juicios se enuncia un concepto predicado acerca de un concepto sujeto. Sin embargo, los conceptos: "cosa", "ser vivo", "hombre" son excepcionales. Por un lado, son con- ceptos y pueden operar, en consecuencia, como predicados (o su- jetos) en un juicio; por el otro lado, el concepto "ser vivo" se distingue del concepto "cosa" (y el concepto "hombre", de los conceptos "ser vivo" y "cosa") en que "ser vivo" (y "hombre") es predicado o sujeto únicamente en forma *análoga* a como lo es "cosa". Si se dice, por ejemplo: "la piedra sonríe", el juicio ha sido formado correctamente desde el punto de vista sintácti- co; que, pese a ello, no se lo reconozca semánticamente, estriba, de acuerdo con la tradición metafísica, en que los conceptos no sólo se generan como conceptos superiores e inferiores en un *árbol*, sino a que, además, pueden modificarse por *analogía*. Así, por ejemplo, el concepto "piedra" se subordina al concepto "cosa". El concepto "hombre", en cambio, no está simplemente subordinado al concepto "cosa". Es predicado o, en su caso, sujeto, más bien sólo de manera *análoga* a como lo es el con- cepto "cosa" y el concepto "piedra". Así, se puede enunciar acerca del hombre algo que no es enunciable de la cosa y de la piedra.

La modificación análoga del concepto sujeto o del concepto predicado significa dos cosas:

1) El *Arbor porphyriana* se caracteriza, según la tradición metafísica, frente a otros árboles de conceptos en que sólo en su *horizonte* se pueden formar árboles conceptuales. Husserl adopta este punto de vista: frente a los conceptos empíricos, los con- ceptos puros se caracterizan porque su

formación no depende, pues, de la contingencia del miembro inicial fácticamente dado y de su horizonte empírico y por que más bien — no abarcan una extensión abierta no sólo, por así decir, *a posteriori*, sino precisamente por anticipado: *a priori*. Este abarcar por anticipado significa que deben estar en situación de *prescribir reglas a todas las particularidades empíricas* (p. 374).

2) Los conceptos no se generan sólo como *géneros* y *especies* en un *árbol*; más bien sólo se pueden descubrir en el horizonte de aquellos conceptos que se relacionan entre sí como *materia* y *forma*. Así, el *Arbor porphyriana* consta de *niveles de materia y forma*. También este aspecto lo adopta Husserl, aun cuando con una modificación de las determinaciones de materia y forma: los conceptos puros están *ordenados por regiones* (cf. pp. 393 ss.). Los conceptos puros expresan la *esencia general*, la que a su vez es *contemplada* de manera pre-lingüística. La teoría husserliana de la esencia no será aquí desarrollada.<sup>16</sup> (El Capítulo II de la Tercera Parte trata de "La obtención de las generalidades puras por el método de la contemplación de la esencia") (pp. 373 ss.).

Aquí sólo se señalará una transformación moderna de la gradación regional, que Husserl también ha adoptado. La ordenación regional tiene dos momentos esenciales: uno *genético* y uno *analítico-lingüístico*.

2.1) En primer lugar y casi siempre vivimos orientados directamente hacia el mundo. La cosa no es algo independiente de la conciencia; lo cósmico [*das Dingliche*] más bien designa un modo excepcional de la conciencia, a saber, el *carácter directo* [*Geradehin*]. La cosa es una *cosificación* de la conciencia. Los niveles superiores surgen *genéticamente* a partir de los inferiores y lo hacen porque la conciencia, en cuanto participación en lo otro, se hace consciente por niveles.

2.2) Según Wittgenstein, la generación de conceptos en un *árbol* es un *juego verbal*. Los juegos verbales se ordenan, en virtud de su  *semejanza*, para formar *familias de juegos verbales*. La analogía se convierte en un *principio metódico*. ¿Cómo puede ser la analogía un principio metódico? Los juegos verbales pueden perder su seguridad semántica por variación de su modelo lingüístico sintáctico. Mas perder su seguridad significa *negación*. Husserl escribe:

Toda experiencia remite a la posibilidad y a partir del yo, a una re-posibilidad [*Ver-möglichkeit*], no solamente de explicar paso a paso la cosa, lo dado en la primera visión, de acuerdo con lo que realmente está dado por sí mismo, sino también de obtener mediante la experiencia cada vez más determinaciones de la misma cosa (p. 33).

<sup>16</sup> Cf. L. Eley, *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag 1962.

Lo que hace posible el contexto referencial de la experiencia es el *horizonte mundano*. Y si se reconoce que éste es protención y, por consiguiente, regla del lenguaje, entonces el contexto de la experiencia es un juego verbal. El juego verbal es una re-posibilidad, que en cuanto tal permite otras posibilidades, y esto en dos aspectos:

2.2.1) Acerca de esta cosa se enuncian propiedades mediante elección de determinaciones a partir de los campos de la sensibilidad; por ejemplo, esa cosa ahí es roja, no verde; dulce, no amarga. Lo determinado en cada caso se determina por exclusión, por no-ser, de tal modo que cualesquiera posibilidades de combinación en cuanto otra y otra no estén asentadas en el asentar. En la elección la determinación se produce ya en el horizonte de la cosa, es decir, en el horizonte de la esquematización, que se realiza en el marco de los campos de la sensibilidad.

2.2.2) La atribución de propiedades es a la vez una aquiescencia — el negar es, en cuanto aquiescencia, *afirmativo*; permanece algo otro y otro; permanece la *apariencia* de lo presente. La apariencia desafía a la crítica. Nuestro juego verbal pierde seguridad debido a la negación de la negación tomada afirmativamente como lo otro de lo otro. El momento analítico-lingüístico se une con el genético especulativo. Husserl se esforzó por reunir la clasificación regional y la génesis trascendental. Pero, la región no puede —como cree Husserl al adherirse a la tradición metafísica— ser la *esencia*, puesto que la esencia es una objetividad pre-lingüística y en cuanto tal es *contemplada* como irrealidad omnitemporal. La región es, más bien, el horizonte en que se generan los conceptos: la *clasificación regional* es la crítica de cada región, de tal manera que el mundo no se petrifique en un "universo de realidades"; ciertamente, la crítica de la región es sólo la modificación de la región originaria en otra región. *La apariencia de la apariencia se hace perenne*.

La determinación teórica presupone la praxis. En su última obra Husserl se esforzó por lograr precisamente la unidad de la razón teórica con la práctica — sin embargo, sus reflexiones se quedaron fragmentarias.

7. El subtítulo del trabajo que tenemos ante nosotros dice: "Investigaciones sobre la genealogía de la lógica." Con respecto a la lógica, génesis y genealogía significan tres cosas:

1) La lógica formal, llamada también logística, es, según Lorenzen, la doctrina de la inferencia.<sup>16</sup> Lorenzen mostró, precisamente con respecto a la lógica formal, que a la doctrina de la inferencia debe anteceder una *propedéutica* como doctrina del concepto y del juicio.<sup>17</sup> La propedéutica es genealogía de la lógica y lo es en el sentido de que las estructuras de la lógica se construyen a *primis fundamentis*. También *Experiencia y juicio* es en este sentido una genealogía de la lógica. Así, Husserl no distingue, por ejemplo, tres *clases* de conceptos; más bien los conceptos mencionados se desprenden de una *génesis*, precisamente de la construcción constitutiva de la lógica.

Tanto según Husserl como según Lorenzen, la lógica tiene su inicio en la *predicación*. Según Lorenzen, los predicados son introducidos mediante el ejemplo y el contraejemplo. Pero esto sólo resulta posible en la medida en que el predicado sea una unidad de la *especie*. Y precisamente esto es lo que expuso Husserl: "Lo uno [del predicado]... se da en la pluralidad" (p. 358). Pero, ¿cómo se da lo uno en la pluralidad? Evidentemente, lo uno se determina mediante el ejemplo y el contraejemplo, según expuso Lorenzen. Pero entonces lo uno es una *unidad negativa* — lo que no reconocen ni Husserl ni Lorenzen. Husserl concibe lo uno *afirmativamente* como una "*objetividad de nueva especie*, como una objetividad del entendimiento" (p. 358), y abandona los senderos de la lógica y la pone en manos de una descripción psicológico-fenomenológica.

De acuerdo con Kant, Husserl y Lorenzen, el predicado es una forma sintáctica que en cuanto tal es un *acto*. Según Kant, es condición de un acto tal que sea un acto esquemático y que como tal se realice en vista del fenómeno. Pero no sólo debe mostrarse que las formas judicativas pueden referirse al fenómeno en virtud de los esquemas, sino también a la inversa, que sólo el mundo *en cuanto fenómeno* puede ser esquematizado. No sólo se trata de mostrar el momento del *acto*, sino también el aspecto lingüístico del acto como acto del lenguaje.

Según Husserl, la predicción remite a la experiencia pre-predicativa; la predicción es justamente *acto*. Desde luego, la predicción no realiza una vez más lo que ya acontece en la experiencia pre-predicativa. La predicción sería en tal caso superflua. Pero en la predicción el predicado *uno* sólo puede estar

<sup>16</sup> Cf. P. Lorenzen, *Formale Logik*, 3. durchgesehene und erweiterte Aufl., Berlin 1967, pp. 4 ss.

<sup>17</sup> W. Kamlah y P. Lorenzen, *Logische Propädeutik*.

dado en la pluralidad, si ya se le *puede atribuir* a la pluralidad. Lo uno ya debe haberse *explicado* en vista de la pluralidad como lo uno de la pluralidad, si es que la predicación es posible.

La síntesis explicativa ya es, por su parte, una *unidad pasiva*, que se realiza en el horizonte de los campos de la sensibilidad, de la unidad temporal immanente. A la síntesis explicativa precede la *síntesis pasiva*. Para la estructuración de la lógica es significativo que no percibimos el campo sensorial en cuanto tal, sino que el percibir es más bien ya un *aprehender*. Así, por ejemplo, lo rojo se aprehende ya como lo que aparece en este objeto. En una orientación originaria semejante, el fenómeno, o sea, tanto la pasividad como la actividad, está en una unidad pasiva. Husserl determina esta unidad como: "el mantener-todavía-asido como pasividad en la actividad del aprehender" (p. 114).

Comprendemos ahora en qué medida la construcción genética de la lógica tiene su inicio en el campo de los pre-datos pasivos (Capítulo I de la Primera Parte, p. 77). El campo hace posible el *segundo* paso: la "Aprehensión simple y explicación" (Capítulo II de la Primera Parte, pp. 111 ss.).

A continuación serán expuestos sólo algunos momentos de la construcción genética. Hasta aquí sólo hemos introducido el juicio que por su forma es *categorico*. Pero los juicios se pueden vincular unos con otros y precisamente de acuerdo con la *forma*: "*si... entonces...*". No debe confundirse la forma: "*si... entonces*" con una conexión de la *lógica enunciativa*, a saber, con la subyunción; el esquema "*si... entonces...*" es un *esquema lingüístico*. Según Husserl, la categoría de relación remite a la *conciencia pasiva del horizonte*. El *horizonte interno* remite al *horizonte externo*. El *tercer* paso en la construcción de la lógica es "la aprehensión de la relación..." (Capítulo III de la Primera Parte, pp. 163 ss.). En el plano de la predicción se constituye el predicado de un solo elemento (pp. 226 ss.) así como el predicado de varios elementos, el juzgar relacionante (pp. 245 ss.).

La *categoría de la relación* es introducida en Husserl de manera diferente a como lo hace Kant. Llama la atención que Husserl se oriente por la sintaxis del lenguaje (cf. por ejemplo el § 53: "El juzgar sobre la base de la contemplación relacionante. Adjetividad absoluta y relativa", pp. 245 ss.), si bien concibe la posibilidad sintáctica de la conexión como objetividad del entendimiento, que en cuanto tal, desde luego, no es lingüística. Precisamente aquí sería necesario un análisis más detallado.

Husserl no concibe la *modalidad* —como Kant— como “el valor de la cópula con relación al pensar en general” (B 100, A 74). Más bien la modalidad es una *modalización del horizonte de la pregunta*. Así, por lo pronto y casi siempre, el mundo es para nosotros un mundo incuestionable, cierto. Husserl habla de una certeza de creencia, o bien de una certeza de ser. “La modalización se encuentra... en oposición a la certeza de creencia, o bien a la certeza de ser” (p. 108).

Se deben distinguir básica y esencialmente las *modalidades resultantes de conflicto* y las *modalidades de la particularización abierta*. Ambas juntas constituyen un determinado concepto de la modalidad de creencia o, a su vez, de la modalidad del ser (*ibid.*).<sup>18</sup>

La modalidad del juicio tiene, por consiguiente, su origen genético en la *negatividad del horizonte del mundo*. Ya mostramos arriba que precisamente la negatividad del horizonte del mundo funda la re-posibilidad [*Ver-möglichkeit*] del yo pienso. La modalidad es, por consiguiente, *bilateral*; es *objetiva* (en cuanto modalización de la certeza de ser) y a la vez *subjetiva* (en cuanto modalización de la certeza de creencia).

También la modalidad tiene su origen en la esfera pre-predicativa (pp. 90 ss.). De ahí que la predicación se pueda *modalizar* (cf. el Capítulo I de la Segunda Parte: “La estructura general de la predicación y la génesis de las principales formas categoriales”, pp. 217 ss., y el Capítulo III de la Segunda Parte, pp. 299 ss.). Yo deseo recoger aquí sólo las determinaciones “real — posible”. Lo *real* es, en primer término aquello que es posible. Presupone la posibilidad como su *campo de acción*; “real” significa: es el caso en el campo de acción de las posibilidades. En este sentido “real” es una *predicación de segundo nivel*. Husserl habla de una “predicación existencial”, pero ésta es una predicación de segundo nivel (pp. 324 ss.).

Pero, en segundo término, ‘real’ puede significar también lo opuesto a lo ficticio, a lo imaginado. Así, se dice: Hänsel y Gretel no son reales, sino sólo imaginados, son figuras de un cuento de hadas. Husserl habla de una “predicación de la realidad”, pero también esto es una predicación de segundo nivel. “En el enfoque natural no existe por lo pronto (antes de la reflexión) ningún predicado ‘real’, ningún género ‘realidad’.” (p. 329.)

<sup>18</sup> No discutiremos aquí otra posibilidad de diferenciación (cf. pp. 108 ss.).

Una vez introducida la predicación se puede descubrir un *nuevo nivel de operaciones*. Del pensamiento predicativo surgen “objetividades categoriales”. Las objetividades categoriales son los *estados de cosas* y los *conjuntos* (cf. el Capítulo II de la Segunda Parte, pp. 261 ss.) En primer lugar expliquemos positivamente cómo se han de introducir el *estado de cosas* y el *conjunto* en una construcción genética de la lógica.<sup>19</sup>

Según Husserl, *estado de cosas* tiene la forma lingüística:

Esto, que [*dass*] *S* es *p*... — o, en nuestro modo de escribirlo: Esto, que *x* es (o no es) *p*... Husserl continúa: Para semejante tipo de enlace todas las lenguas disponen de demostrativos, de “términos señaladores” [*Zeigwörter*] que luego no sirven para señalar de manera directa los objetos presentes, sino para remitir a un lugar anterior en el contexto del discurso y, correlativamente, en el nexo judicativo que otorga significado al discurso p. 262).

El estado de cosas surge de una reflexión de segundo nivel. Condición de posibilidad de la reflexión es la iteración del tiempo. La cita anterior es una continuación del siguiente texto:

... ya que cada paso judicativo semejante constituye una operación de sentido conclusa en sí, es posible seguir construyendo sobre esta operación misma. Así como se desvanece, pero sigue conservándose en la retención, puede ser continuada mediante un enlace, lo cual se expresa, por ejemplo, en forma lingüística: “Esto, que *S* es *p*...” (pp. 261-262).

Se ha de introducir aquí el “estado de cosas” como lo exige la construcción de la lógica. “Esto, que *x* es (o no es) *p*...” se complementa con un valor de verdad — con lo verdadero o lo falso. Lo verdadero o lo falso son predicados de segundo nivel. Desde luego, sólo se puede juzgar un determinado contenido judicativo, esto es, decidir si es verdadero o falso. Pero esto ya presupone que a la forma judicativa se le puede atribuir un valor de verdad. Si es válida la regla de que el valor de lo verdadero (o de lo falso) se enuncia de un juicio *J*<sub>1</sub>, precisamente si se enuncia de un juicio *J*<sub>2</sub> el valor de verdad de lo verdadero (o de lo falso), entonces son equivalentes con respecto al valor de verdad. Y en virtud de la equivalencia con respecto al valor de verdad podemos formar una *abstracción*, el

<sup>19</sup> Cf. W. Kamlah y P. Lorenzen. *Logische Propädeutik*, pp. 91 ss. y 128 ss.

*estado de cosas*. Este es una abstracción, una "objetividad sintáctica", en cuanto que y sólo en cuanto que designa la invariabilidad de los enunciados acerca de enunciados, que son equivalentes con respecto al valor de verdad.

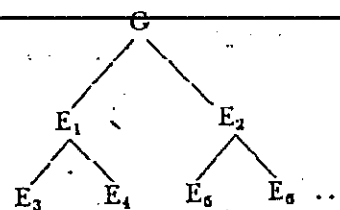
Los conceptos se pueden generar en un árbol, siempre que su hilo conductor, su horizonte, se cumpla en el árbol. Sin duda, en ciertas condiciones también puede no cumplirse una sucesión — no se forma un contexto. Esto, que los conceptos se generen en un árbol o también que no, es una reflexión de nivel superior, que permite comparar el árbol con otros árboles y constituir, en el caso de la equivalencia, una invariabilidad, la cual tiene ella misma su determinación en una cadena de reflexiones que, a su vez, son retenciones de retenciones.

Nos sorprende que, según Husserl, el estado de cosas ha de ser una "objetividad del entendimiento", en el sentido de que ha de ser posible "contemplarla" (p. 263) y de que ha de tener el "ser temporal de la supratemporalidad" (p. 287). Si el estado de cosas es una objetividad supratemporal, entonces la forma judicativa es ya supratemporal desde antes. En última instancia es evidente que la relación entre la forma judicativa y la conciencia pasiva del horizonte no ha sido determinada suficientemente.

Aún más clara resulta la determinación fallida de las objetividades sintácticas, si consideramos la constitución del conjunto. El conjunto se entiende ingenuamente como un "enlace colectivo" (p. 269).<sup>20</sup> "Al enlace copulativo enfrentamos el enlace colectivo..." (*ibid.*). Es cierto que el conjunto no está "preconstituido pasivamente", no es una totalidad captada en forma sensible, puesto que podemos reunir todo y cada cosa: un ángel, una cerveza y un piano se pueden reunir en un conjunto, según Husserl. Sin embargo, tal formación de un conjunto se orienta de manera ingenua por la actividad no-lingüística. El conjunto en el sentido de la matemática nada tiene que ver con esta reunión ingenua, pues surge de una reflexión de segundo nivel. La ley de formación del conjunto se asemeja a la del estado de cosas. El predicado es idénticamente uno frente a los objetos de los que se puede enunciar. El que pueda ser enunciado de varios objetos, es una reflexión de segundo nivel. De esta reflexión se distingue la generación originaria en el árbol; ésta

<sup>20</sup> Cf. E. Husserl, *Philosophie der Mathematik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, Den Haag 1970, pp. 14 ss.

se realiza en un orden. Cuando hablamos de un predicado que se enuncia de una pluralidad, ya hemos hecho abstracción del orden de los niveles en el árbol. Así, por ejemplo, en nuestro árbol:



{E<sub>1</sub>, E<sub>2</sub>, E<sub>3</sub>, E<sub>4</sub>, E<sub>5</sub>, E<sub>6</sub>, ...} son los niveles del género G. Este puede ser enunciado de ellos, pero también puede ser enunciado de {E<sub>3</sub>, E<sub>1</sub>, E<sub>4</sub>, E<sub>2</sub>, E<sub>6</sub>, E<sub>5</sub>, ...}. Lo constituido así es equivalente con respecto a la extensión; designa nuevamente una abstracción, que recibe el nombre de conjunto.

2) Husserl no sólo pregunta por una genealogía de la lógica en el sentido de una construcción genética de la lógica. Según él, la lógica es una "lógica del mundo" (p. 42). En efecto, una construcción genética de la lógica pregunta ya dentro de un determinado horizonte del entender, que a su vez ha de aclararse en sus orígenes.

Cuando hablamos de los objetos de la ciencia, que en cuanto tal busca una verdad válida para todos, no son los objetos de la experiencia, como se experimentan en forma pura y son determinados en las acciones categoriales sobre la base de una experiencia pura, los que se expresan adecuadamente en las proposiciones predicativas en cuanto estructuras terminadas de esas acciones, (p. 46).

Las objetividades ideales y exactas de la lógica remiten, según Husserl, a la "experiencia... mundano-vital", "que todavía no sabe nada de estas idealizaciones" (p. 48). La genealogía de la lógica es, en segundo término, una aclaración trascendental del origen. Su principal negocio es elucidar por qué la lógica se ha desarrollado como apofántica. Lorenzen no plantea esta cuestión. Que la lógica tuviese y pudiese tener su inicio en el juicio predicativo se funda en que el mundo es un "horizonte de todos los sustratos de juicio posibles" (p. 41).

Conocer, obrar, ..., todas las cogitaciones presuponen ya el mundo como algo comprensible de por sí; se manifiesta así una



tercera determinación del mundo. El mundo es aquel asentamiento [*Setzung*] que no se efectúa en un acto; el mundo es, más bien, *presuposición de toda tesis* (p. 31). La vida mundana originaria es concebida por Husserl como "creencia del mundo" (*ibid.*); el mundo es, por consiguiente, en cuarto lugar, "un terreno de creencia de ser, universal y pasiva" (p. 31). Y esto quiere decir:

... previo a toda moción conocitiva se encuentra ya el objeto del conocimiento como *dynamis* que habrá de convertirse en *entelequia*. Esta precedencia [*Voranliegen*] significa que el objeto afecta como algo que aparece en el fondo de nuestro campo consciente, o también que se encuentra ya en primer plano, que incluso ya ha sido captado, pero que despierta apenas entonces el "interés conocitivo" frente a todos los demás intereses de la vida práctica, (p. 30).

El mundo es, en el sentido de Kant, *fenómeno*.

La filosofía trascendental kantiana todavía está hermanada con la psicología de datos. El fenómeno aún es una "confusión de sensaciones". Husserl pretende purificar la filosofía trascendental de la psicología de datos; pero todavía permanece en ella — aunque en un sentido diferente al de Kant. Si se busca en la proposición elemental el inicio de la lógica, éste remite a lo pre-predicativo, es decir, a un *dato* que se destaca del campo circundante y que nos afecta.

3) La filosofía trascendental presupone al *nominalismo*. La génesis es, según Husserl, en tercer lugar, la *gradación que va de la intuición al pensamiento*, conocida ya desde Aristóteles en la ontología. La ontología presupone que el concepto general existe, en cuanto esencia, a *parte rei*. Con el nominalismo reconoce Husserl que el realismo conceptual es ciertamente comprensible con respecto al concepto general, pero a la vez tal realismo ignora la posibilidad de las operaciones lógicas. Así, por ejemplo, en la lógica enunciativa, los términos "y", "o" ... son operadores lógicos. Pero acerca de "y", "o" no puede decirse con sentido, que sean a *parte rei*. Con mayor razón, estructuras lógicas como estado de cosas, conjunto, no existen a *parte rei*. Por el otro lado, tampoco son *in mente*, pues en tal caso se mezclaría la operación lógica con el acto psíquico.

La perplejidad: tanto de la cosa como de la subjetividad se debe distinguir un tercer reino, el reino de los significados. Husserl acepta el reino de los significados de manera tal que este mismo se halla constituido por la subjetividad; los signi-

ficados, por lo tanto, son modos del estar-dado, evidencias. Que el reino de los significados se debe a la *subjetividad*, se puede mostrar sólo si las evidencias lógicas remiten a las evidencias originarias de la vida experiencial precisamente de esta subjetividad.

8. Evidentemente, el juicio predicativo se caracteriza porque en él a la estructura sintáctica corresponde a la vez una estructura semántica. Pero aún está por mostrarse esta correspondencia. El que ambas estructuras se correspondan entre sí, se funda en que la estructura sintáctica en cuanto tal es *modelo de acto*, y en cuanto *modelo de acto es modelo del lenguaje*. Ahí está incluido un movimiento bilateral.

El predicar es una *actividad* lingüística y lo es como función del yo-pienso. Como *actividad* lingüística, el yo-pienso es desconocido; hay que referirlo al fenómeno, es decir, al mundo como "pre-dato pasivo". En el horizonte del tiempo el yo-pienso esquematiza al fenómeno. El mundo es un *contexto referencial*.

Pero, según Husserl, el mundo no es sólo fenómeno y, en cuanto fenómeno, contexto referencial; más bien el mundo está ya co-asentado en cada tesis; es *tesis general*. ¿Cómo se co-asienta ya el mundo en toda tesis? El mundo recibe su determinación por medio del horizonte (del mundo). El horizonte del mundo es aquello que permite la referencia; en cuanto *protención* es el hilo conductor del fenómeno, al hacerse perenne el fenómeno por medio de él. El mundo es un mundo en *devenir*. El horizonte del mundo es horizonte *lingüístico*.

¿Qué es lo que hace posible que el fenómeno sea perenne? El horizonte mundano es *límite* y lo es en dos aspectos: en cuanto fenómeno, o sea, en cuanto *apariciencia*, el mundo remite a la praxis, presupuesta como *praxis lingüística*. El horizonte mundano es también, empero, el *límite entre lenguaje y acción*, entre yo-pienso y del pre-asimiento. Como límite entre lenguaje y acción, el horizonte del mundo se hace perenne como *límite de límites*.

Como *actividad lingüística*, el lenguaje se refiere a un campo pre-lingüístico, a un pre-dato pasivo y, por consiguiente, a la *asociación*. Pero ésta es asociación en un *campo lingüístico*. Bajo este supuesto se puede acoger y llevar ante todo a su verdad el proyecto de Husserl de un campo de pre-datos pasivos.

Arriba señalamos la contradicción entre el mundo como "totalidad de realidades" y el mundo como referencia, entre el último

sustrato del juicio y la indicación; esta contradicción se repite en la esfera del pre-dato pasivo. Husserl *escribe*:

Antes de iniciarse cualquier actividad conocitiva existen ya siempre para nosotros algunos objetos pre-dados con certeza simple. Todo comienzo de la actividad conocitiva los presupone ya. Están ahí para nosotros con certeza simple, es decir, como siendo supuestamente y siendo en tal forma, como si fueran válidos para nosotros aun antes del conocimiento, y esto de diversa manera (p. 30).

Si nos ha de afectar lo que ya es válido para nosotros antes del conocimiento, éste sería de hecho superfluo; si ha de ser sólo algo que supuestamente es, entonces la afección sería sólo apariencia; si la afección es real, entonces el conocimiento es superfluo; si lo es el conocimiento, entonces la afección es sólo apariencia. Por otra parte, Husserl afirma:

Mas a la aprehensión le precede siempre la afección, que no es un afectar de un objeto aislado e individual. Afectar significa destacarse del contorno, que siempre coexiste allí, y atraer sobre sí el interés, eventualmente el interés conocitivo (pp. 30-31).

La oposición entre afección y espontaneidad puede eliminarse, si se logra determinar en forma suficiente el "destacarse del medio en torno". Éste no puede ser un campo circundante que ya existe. Éste ha de ser más bien un *ser* que mediante su límite se *anula* como horizonte del mundo. El campo circundante ha de ser un *campo lingüístico*. Más que desarrollarlos, sólo señalaremos algunos rasgos fundamentales de un campo lingüístico semejante.

Con respecto al estado de cosas Husserl señala la función de los demostrativos y escribe:

Para semejante tipo de enlace todas las lenguas disponen de "términos señaladores" [*Zeigwörter*], que luego no sirven para señalar de manera directa los objetos presentes, sino para remitir a un lugar anterior en el contexto del discurso... (p. 262).

Los términos demostrativos operan en el campo lingüístico. Mas la referencia a un pasaje anterior ya es ella misma un resultado del señalar directamente. En este lenguaje *enmudece*, el campo lingüístico remite a uno pre-lingüístico. Y tal enmudecer del lenguaje es, precisamente, la *afección*. Que en la indicación pre-lingüística enmudezca el lenguaje, se puede mostrar

de inmediato con el ejemplo de una situación de diálogo. Yo pregunto: ¿Qué es eso-ahí? y me refiero a algo señalado por mí. Si la respuesta no salta de inmediato por encima de la indicación, tendrá que decir así en *vista de la situación* en que aquí se pregunta: eso-ahí es la casa.<sup>21</sup> El señalar deviene lingüístico mediante el *nombrar*. Pero el nombrar es a la vez pre-lingüístico por ello resulta no-verdadero. Pues el nombrar toma "eso" como "eso-ahí", como algo que supuestamente existe, que nos afecta. La conciencia hipostatiza el "eso", ya que sólo en virtud de la hipostatización resulta visible para la afección. Pero, con la hipostatización la conciencia resulta no-verdadera. Ello se manifiesta en el señalar mismo, pues apunta más allá de lo señalado, o sea, de lo presente, aun cuando lo haga hacia el vacío; ello es posible sólo a partir de este pre-señalamiento lingüístico, que el otro, a quien pregunto, ya conoce. La afección se revela así como un destacarse del *campo circundante*. El señalar se revela como "término demostrativo". El "eso" no es afirmativo, como lo supone en un principio la conciencia, sino *límite*; sólo *el límite* puede mostrar y precisamente esta muestra se puede cumplir en un proceso, por ejemplo, en el darse vuelta; aparece un árbol — no *el* árbol; pues lo nuevo es un *caso*, así como lo es lo que transcurre al dar la vuelta — por tanto, no es válido decir: *la* casa, sino *una* casa. Los casos se suspenden en el límite. Por un lado están *junto en [an]* límite y son por lo tanto afirmativos; por el otro son a su vez *no-ser*, o sea, límites. El límite se continúa como *límite de límites* y lo hace del modo que sigue: lo directamente presente tiende más allá de sí mismo con la intención de un ulterior cumplimiento, de manera que sobre la base de cumplimiento de lo que se pre-señala, sigue hundiéndose hacia atrás lo originariamente pasado como retención de la retención. Se forma un *árbol* de conceptos, un *árbol* de niveles de sujeto y de predicado.

Según Husserl, las *formas funcionales* del juicio se distinguen de sus *formas nucleicas*. Las formas funcionales del juicio son el *sujeto* y el *predicado*. Las formas nucleicas son el *sustantivo* y el *adjetivo*. Tanto la forma funcional como la forma nucleica en cuanto *sustantivo* están determinadas por el árbol de los conceptos superiores e inferiores. En el *árbol* podemos comprobar que tanto el sujeto como el predicado pueden ser un *sustantivo*.

<sup>21</sup> Cf. para lo que sigue G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg 1952: "Die sinnliche Gewissheit...", pp. 79 ss. y la transición a "Die Wahrnehmung...", pp. 89 ss.

Lo que un adjetivo significa se produce sobre la base de la *dialéctica del árbol* puesto delante. Los casos son *exteriores* al límite, son *externos*; no han sido acogidos *mediante el límite*; no son *internos*. El límite se revela ante todo como *límite*, cuando *proporciona* los casos, cuando los determina *internamente*. Con ello se altera también el modo de la manifestación: tomamos el límite *como algo verdadero*, lo *percibimos* [*nehmen wahr*]. El primer nivel de la génesis — la *síntesis pasiva* — se ha suspendido genéticamente pasando a la *síntesis explicativa*: el límite se explica en sus perspectivas, el límite se esquematiza, pero lo hace de tal manera que esta esquematización es precisamente *lingüística*.

¿Cómo determina el límite *internamente* los casos? El límite es *captado como re-posibilidad*. Pero en cuanto *re-posibilidad* es captado solamente *dejando fuera otras posibilidades*, es decir, dejando fuera *otros límites y los casos determinados por ellos*. El límite sirve de *mediador para el caso, pero lo que media* es él mismo a su vez *inmediato*, en cuanto que al limitar deja fuera lo otro. Existe aquí un doble aspecto: El límite aparece como *nivel* subjetivo y, en consecuencia, se distingue *externamente* de los otros niveles; el árbol originario retorna, pero de tal modo que cada nivel se delimita a sí mismo frente al otro y, precisamente a través de la delimitación, se diferencia *internamente* en propiedades. El doble aspecto consiste, pues, en esto: *diferenciación interna mediante delimitación externa*. La diferenciación interna se manifiesta *lingüísticamente* en la sintaxis, en el predicado, que es esquema de propiedades.

¿Cómo se efectúa la diferenciación *interna*? En cuanto *mediador*, el límite es una *unidad* de esquematizaciones internas. Es *mediador* a través de la *delimitación*. Así, por ejemplo, algo es verde y, por lo tanto, no es rojo. Lo *mediador* (la delimitación) es en sí mismo, sin embargo, algo *inmediato*. Está en su propiedad, es un *caso*; pero el caso mismo, en cuanto diferencia del límite, es a su vez *límite*, de manera que, en cuanto *límite de límites* es nuevamente *mediador*. Así, por ejemplo, el *algo que es verde* (y, en consecuencia, no rojo) es *inmediatamente dulce*, pero no agrio. Una vez más se generan los conceptos *conforme a un árbol y el segundo árbol es el desarrollo ulterior del primero*. Lo que se genera en él es una *determinación adjetiva* del primero, en tanto este se diferencia como *árbol* con respecto a otro y otro, y en tanto se diferencia como horizonte interno y externo. Lo que el *adjetivo* significa está determinado por este segundo *árbol*. Se observa inmediatamente que los adjetivos

pueden ser *predicado* mas no *sujeto* en un juicio — a no ser que el adjetivo se sustantive.

De este modo hemos introducido el juicio predicativo. De acuerdo con su forma, el juicio predicativo puede ser tanto *universal* como *particular*. Se suele distinguir entre el juicio *particular* y el juicio *singular*. El *juicio singular* designa el caso en atención a un concepto superior presupuesto; por ejemplo: *eso-ahí es un gato*; *eso-ahí* — es decir, es aquello, a lo que señalo — *eso-ahí* también se puede sustituir con un nombre. Pero, en verdad, el nombre (igual que *eso-ahí*) es el punto de conexión en el *árbol*. Si digo: *eso-ahí es rojo*, siendo *eso-ahí* esta mesa, por ejemplo, entonces *esta mesa* sin duda podrá seguir siendo diferenciada — el que yo no pregunte aquí por una ulterior *diferenciación es algo sólo convencional*, que se permite debido a que los casos permanecen exteriores al límite, a pesar de haber sido proporcionados por él.

Es seguro que el atento lector habrá observado que en cada instancia sólo enumeré dos modos de cada uno de los *tableaux* de los cuadros kantianos del juicio. Pues el tercer modo concierne a la determinación del límite, en cuanto que el límite avanza como límite de límites, esto es, en una continua bi-unidad, o sea, limitativa y disyuntivamente; en cuanto que en todo avance se quedan algunos casos, son posibles proposiciones aparentes singulares (proposiciones con pseudo-objeto); por ejemplo: "Eso-ahí es la casa."

Colonia, 1972

## INDICE

Prefacio a la edición alemana . . . . . 5

### INTRODUCCIÓN: PROPÓSITO Y LÍMITES DE LA INVESTIGACIÓN

1. El juicio predicativo como tema central en la genealogía de la lógica . . . . . 11
2. La determinación y posición preferente tradicionales del juicio predicativo y sus problemas . . . . . 13
3. La bilateralidad de la temática lógica. El problema de la evidencia como punto de partida de los planteamientos orientados subjetivamente y su soslayamiento en la tradición . . . . . 16
4. Los niveles del problema de la evidencia. La evidencia objetiva como condición previa del posible juzgar evidente . . . . . 19
5. El retroceso de la evidencia del juicio a la evidencia objetiva
  - a) El mero juzgar como modificación intencional del juzgar evidente . . . . . 22
  - b) Las evidencias mediatas e inmediatas y la necesidad de retroceder a los conocimientos simplemente inmediatos . . . . . 24
  - c) Los juicios inmediatos, "últimos", referidos a individuos como últimos objetos-acerca-de-los-cuales (sustratos últimos) . . . . . 25

La experiencia como evidencia de objetos individuales. Teoría de la experiencia pre-predicativa como primera parte de la teoría genética del juicio . . . . . 28

El mundo como terreno universal de la creencia pre-dada para toda experiencia de objetos individuales . . . . . 29

La estructura de horizonte de la experiencia. El típico pre-conocimiento [*Vorbekanntheit*] de cada objeto individual de la experiencia . . . . . 32

El mundo como horizonte de todos los sustratos de juicio posibles. El carácter así condicionado de la lógica tradicional como lógica del mundo . . . . . 41

El retroceso a la evidencia de la experiencia como retroceso al mundo vital [*Lebenswelt*]. Destrucción de las idealizaciones que cubren el mundo vital . . . . . 43

La aclaración del origen del juicio y la genealogía de la lógica en el horizonte total de la problemática trascendental y fenomenológico-constitutiva . . . . . 49

El punto de partida de los análisis individuales. La distinción entre las experiencias simples y fundadas, y la necesidad de retroceder a las experiencias más simples . . . . . 54

El concepto general del juicio y del objeto. El juicio como confirmación . . . . . 62

Necesidad de partir de los análisis de la percepción externa y del juicio perceptivo; se delimita la investigación . . . . . 67

PRIMERA PARTE:

LA EXPERIENCIA PRE-PREDICATIVA  
(RECEPTIVA)

I. LAS ESTRUCTURAS GENERALES DE LA RECEPTIVIDAD

Transición al análisis de la percepción externa . . . . . 77

El campo de los pre-datos pasivos y su estructura asociativa . . . . . 78

17. La afección y la orientación del yo. La receptividad como nivel ínfimo de la actividad del yo . . . . . 82

18. La atención como tendencia del yo . . . . . 86

19. La tendencia experimentadora del yo como "interés" por lo experimentado y su repercusión en la "actividad" del yo . . . . . 88

20. Concepto más estrecho y más amplio de interés . . . . . 92

21. La obstrucción de las tendencias y el origen de las modalizaciones de la certeza . . . . . 94

a) El origen de la negación . . . . . 95

b) Conciencia de la duda y de la posibilidad . . . . . 99

c) Posibilidad problemática y posibilidad abierta . . . . . 104

d) El doble sentido del discurso sobre la modalización . . . . . 108

II. APREHENSIÓN SIMPLE Y EXPLICACIÓN

22. Los niveles de la percepción contemplativa como tema de los análisis subsiguientes . . . . . 111

23. La simple aprehensión y contemplación

a) La percepción como unidad inmanente-temporal. El mantener-todavía-asido [*im-Griff*] como pasividad en la actividad del aprehender . . . . . 114

b) Diversas maneras del mantener-asido y su diferencia frente a la retención . . . . . 118

24. La contemplación explicadora y las síntesis explicativas

a) La síntesis explicativa como lugar de origen de las categorías de "sustrato" y "determinación", y el problema de su análisis . . . . . 121

b) La coincidencia explicativa como modo particular de la síntesis de la superposición . . . . . 124

c) El mantener-asido en la explicación frente al mantener-asido en la aprehensión simple . . . . . 126

d) Explicación y aprehensión de una pluralidad . . . . . 130

25. La sedimentación habitual de la explicación. El grabarse [*Sich-einprägen*] algo . . . . . 132

26. La explicación como elucidación de lo anticipado conforme al horizonte y su diferencia frente a la elucidación analítica . . . . .	135
27. Modos originarios y no originarios de realizar la explicación. La explicación en la anticipación y en la memoria . . . . .	138
28. La explicación de múltiples niveles y la relativización de la diferencia entre sustrato y determinación . . . . .	141
29. Sustratos absolutos y determinaciones absolutas y el triple sentido de esa diferenciación . . . . .	144
30. Determinaciones independientes y dependientes. El concepto del todo . . . . .	153
31. La aprehensión de las piezas y de los momentos dependientes . . . . .	155
32. Los momentos dependientes como conexiones y como cualidades	
a) Cualidades mediatas e inmediatas . . . . .	159
b) El concepto estricto de cualidad y su diferencia respecto de la conexión . . . . .	160
III. LA APREHENSIÓN DE LA RELACIÓN Y SUS FUNDAMENTOS EN LA PASIVIDAD	
33. Conciencia del horizonte y contemplación relacional	163
34. Características generales de la contemplación relacionante	
a) Reunión colectiva y contemplación relacionante . . . . .	166
b) La reversibilidad de la contemplación relacionante y el <i>fundamentum relationis</i> . . . . .	168
c) Relacionar y explicar . . . . .	169
35. La pregunta por la esencia de la unidad que funda	

38. El nexo necesario de los objetos intencionales de todas las percepciones y presentificaciones [ <i>Vergegenwärtigungen</i> ] posicionales de un yo y de una comunidad de yos, sobre la base del tiempo como forma de la sensibilidad . . . . .	177
39. Transición a la cuasi-posicionalidad. La inconexión de las intuiciones de la fantasía . . . . .	183
40. Unidad temporal y nexo en la fantasía mediante la conexión de las fantasías en orden a la unidad de un mundo imaginario. Posibilidad de individuación sólo dentro del mundo de la experiencia real . . . . .	187
41. El problema de la posibilidad de la unidad intuitiva entre los objetos de la percepción y los de la fantasía de un yo . . . . .	191
42. La posibilidad de establecer mediante asociación un nexo intuitivo entre todas las objetividades constituidas en una corriente de la conciencia	
a) La unidad temporal de todas las vivencias de un yo	191
b) La doble función de la asociación para el nexo de la conciencia posicional . . . . .	193
c) La unificación intuitiva de las intuiciones de la percepción y de la fantasía en virtud de la asociación, y el concepto más amplio de unidad de la intuición . . . . .	197
43. Relaciones de enlace y de comparación	
a) Las relaciones de comparación como relaciones puras de esencia ("relaciones de ideas") . . . . .	200
b) La constitución de las principales relaciones de enlace (relaciones de realidad) . . . . .	202
c) Conceptos más estrictos y más amplios de unidad de la intuición . . . . .	205





45. Semejanza total y parcial (semejanza-con-relación-a) 211  
 46. Determinaciones de relación y determinaciones de contraste ("impresiones absolutas") . . . . . 213

## SEGUNDA PARTE:

## EL PENSAMIENTO PREDICATIVO Y LAS OBJETIVIDADES DEL ENTENDIMIENTO

## I. LA ESTRUCTURA GENERAL DE LA PREDICACIÓN Y LA GÉNESIS DE LAS PRINCIPALES FORMAS CATEGORIALES

47. El interés por el conocimiento y su repercusión en las operaciones predicativas . . . . . 217  
 48. Paralelo entre la acción conocitiva y la acción práctica 220  
 49. Sentido de la distinción de niveles en las operaciones objetivadoras. Transición hacia los análisis constitutivos 224  
 50. La estructura fundamental de la predicación  
 a) El carácter bímembre del proceso predicativo . . . 226  
 b) La doble creación de formas en la predicación . . 230  
 c) El juicio como célula originaria de la conexión temática de la determinación predicativa y el sentido-de su independencia . . . . . 233  
 51. Las formas de juicio que corresponden a la explicación progresiva simple  
 a) La determinación sucesiva . . . . . 237  
 b) La determinación en la forma del "y así sucesivamente" . . . . . 239  
 c) La determinación que vincula mediante identificación . . . . . 240  
 52. El juicio de "es" y el juicio de "tiene"  
 a) A la explicación de acuerdo con partes independientes corresponde la forma del juicio de "tiene" 242  
 b) La sustantivación de determinaciones dependientes y la conversión del juicio de "es" en juicio de "tiene" . . . . . 243

53. El juzgar sobre la base de la contemplación relacionante. Adjetividad absoluta y relativa . . . . . 245  
 54. El sentido de la diferenciación entre el juzgar determinante y el relacionante . . . . . 247  
 55. El origen de la atribución a causa del reparto irregular del interés entre las determinaciones  
 a) La división en proposición principal y subordinada 249  
 b) La forma atributiva como modificación de la forma proposicional [Satzform] . . . . . 251  
 c) El enlace atributivo del lado de la determinación 254  
 56. Constitución del sentido lógico del objeto-sustrato como resultado de las operaciones predicativas . . . 254  
 57. El origen del juicio de identidad . . . . . 258

## II. LAS OBJETIVIDADES DEL ENTENDIMIENTO Y SU ORIGEN EN LAS OPERACIONES PREDICATIVAS

58. Transición a un nuevo nivel de operaciones predicativas. La preconstitución del estado de cosas [Sachverhalt] como objetividad categorial y su "extracción" mediante sustantivación . . . . . 261  
 59. Objetos dables simplemente como "fuentes" de situaciones de cosas. Situación de cosas y estado de cosas [Sachverhalt] . . . . . 263  
 60. Distinción entre estados de cosas y proposición judicial completa . . . . . 266  
 61. El conjunto como otro ejemplo de una objetividad del entendimiento; su constitución en la espontaneidad productiva . . . . . 269  
 62. Las objetividades del entendimiento como fuentes de situaciones de cosas y de estados de cosas; distinción entre enlaces y relaciones sintácticas y no sintácticas . . 273  
 63. La diferencia entre la constitución de objetividades del entendimiento y la de objetos de la receptividad 275

64. La irrealidad de las objetividades del entendimiento y su temporalidad
- a) El tiempo inmanente como forma en que se dan todas las objetividades en general . . . . . 278
- b) La temporalidad de las objetividades reales. Tiempo del estar-dado y tiempo objetivo (natural) . . . . . 280
- c) La forma temporal de las objetividades irreales como omnitemporalidad . . . . . 283
- d) La irrealidad de las objetividades del entendimiento no significa universalidad genérica . . . . . 288
65. La distinción entre objetividades reales e irreales en su significación amplia. Las objetividades del entendimiento pertenecientes a la región de las objetividades de sentido (significaciones) [*Vermeintheiten*] . . . . . 291

### III. EL ORIGEN DE LAS MODALIDADES DEL JUICIO

66. Introducción. Las modalidades del juicio predicativo como modos de la decisión del yo (toma de posición activa) . . . . . 299
67. Las modificaciones vacías del juicio como motivos para la modalización . . . . . 303
- a) Las modificaciones vacías y las modalizaciones fundadas en las anticipaciones de la experiencia . . . . . 304
- b) Las modificaciones vacías surgidas de la sedimentación de juicios originariamente formulados . . . . . 307
68. El origen de las tomas de posición judicativas en la crítica de las significaciones vacías. La crítica dirigida a la verificación (adecuación) . . . . . 310
69. La intención del juicio en cuanto tal y el verdadero estado de cosas. Hasta qué punto el estado de cosas es una objetividad de sentido . . . . . 314
- ~~70. La evidencia de lo dado de los estados de cosas como análoga de la evidencia de las objetividades-sustrato que le sirven de base . . . . . 316~~
71. Las tomas de posición en el juicio como reconocimiento

- o rechazo. Reconocimiento como apropiación y su importancia para el afán de autoconservación . . . . . 318
72. El problema de la "cualidad" del juicio; el juicio negativo no es forma básica . . . . . 322
73. El juicio de existencia y el juicio de verdad como tomas de posición judicativas de nivel superior con sujeto de juicio modificado . . . . . 324
74. Distinción entre las predicaciones de existencia y las predicaciones de realidad
- a) El origen de la predicación de realidad . . . . . 328
- b) Las predicaciones de existencia se dirigen a sentidos; las predicaciones de realidad, a proposiciones en cuanto sujetos . . . . . 330
75. Las predicaciones de realidad y las predicaciones de existencia no son predicaciones determinativas . . . . . 332
76. Transición a las modalidades en sentido estricto. La duda y la conjetura como tomas de posición activas . . . . . 333
77. Los modos de la certeza y el concepto de la convicción. Certeza pura e impura, presuntiva y apodéctica . . . . . 336
78. Pregunta y respuesta. El preguntar como afán de decisión judicativa . . . . . 338
79. La distinción entre preguntas simples y preguntas de justificación . . . . . 342

### TERCERA PARTE:

#### LA CONSTITUCIÓN DE LAS OBJETIVIDADES GENERALES Y LAS FORMAS DEL JUZGAR EN GENERAL

80. El curso de las reflexiones . . . . . 349
- ~~LA CONSTITUCIÓN DE LAS GENERALIDADES EMPÍRICAS~~
81. La constitución originaria de lo universal
- a) La síntesis asociativa de lo igual con lo igual como base en que se destaca lo universal . . . . . 353

b) Lo universal constituido en espontaneidad productiva. Juicio individual y juicio general . . . . .	355
c) La participación en la identidad de lo universal y la mera igualdad . . . . .	359
82. Las generalidades empíricas y su extensión. La idealidad del concepto . . . . .	360
83. La generalidad empírico-típica y su preconstitución pasiva	
a) La obtención de los conceptos empíricos a partir de los tipos de la apercepción natural de la experiencia . . . . .	364
b) Tipos esenciales y no esenciales. La experiencia científica lleva la manifestación de los tipos esenciales . . . . .	367
84. Los niveles de la generalidad	
a) La generalidad concreta como algo general de la repetición de individuos enteramente iguales. Generalidades independientes y abstractas, sustantivas y adjetivas . . . . .	368
b) Las generalidades de nivel superior como generalidades basadas en la mera semejanza . . . . .	369
85. Generalidades materiales y formales . . . . .	372
II. LA OBTENCIÓN DE LAS GENERALIDADES PURAS POR EL MÉTODO DE LA CONTEMPLACIÓN DE LA ESENCIA (WESENSERSCHAUUNG)	
86. Contingencia de las generalidades empíricas y necesidad <i>a priori</i> . . . . .	375
87. El método de la contemplación de la esencia	
a) Variación libre como fundamento de la contemplación de la esencia . . . . .	376
b) La estructura arbitraria del proceso de la formación de variantes . . . . .	378
c) El mantener asido de toda la multiplicidad de variaciones como fundamento de la contemplación de la esencia . . . . .	379

d) La relación de la contemplación de la esencia con la experiencia de lo individual. El error de la teoría de la abstracción . . . . .	380
e) Congruencia y diferencia al coincidir superponiéndose las multiplicidades de variación . . . . .	383
Variación y alteración . . . . .	384
88. El sentido de la expresión: "contemplación" [ <i>Erschauung</i> ] de las generalidades . . . . .	385
89. La necesidad de una exclusión expresa de todos los asentamientos del ser [ <i>Seinssetzungen</i> ] para la obtención de la generalidad pura . . . . .	386
90. Generalidades puras y necesidad <i>a priori</i> . . . . .	390
91. La extensión de las generalidades puras	
a) La totalidad de la extensión pura del concepto no ofrece ninguna diferenciación individual . . . . .	39
b) Diferenciación de posibilidad y diferenciación de realidad . . . . .	39
92. La gradación [ <i>Stufenbau</i> ] de las generalidades puras y la obtención de los géneros (regiones) concretos supremos mediante variación de ideas . . . . .	39
93. Las dificultades para obtener los géneros supremos, mostradas en la obtención de la región "cosa" . . . . .	39
a) El método para establecer el ejemplo que ha de variarse . . . . .	39
b) El problema de la obtención de la concreción plena. Consideración abstracta y concreta de la esencia . . . . .	4
III. LOS JUICIOS EN EL MODO DEL "EN GENERAL"	
94. Tránsito a la consideración de las modificaciones "en general" del juzgar, como nivel supremo de las operaciones espontáneas . . . . .	4
95. El origen de la modificación "en general" en el hacerse indiferentes [ <i>Gleichgültigwerden</i> ] las concreciones [ <i>Diesheiten</i> ] individuales . . . . .	

96. El juicio particular	
a) El juicio particular como juicio de existencia-en [Inexistenz]. Particularidad y concepto de número	407
b) El juicio particular como modificación del juicio determinado . . . . .	409
c) Juicios particulares de la fantasía como juicios <i>a</i> <i>priori</i> de existencia . . . . .	410
97. El juicio universal	
a) El origen del "en general" universal en la modifi- cación particular . . . . .	412
b) El juicio de totalidad . . . . .	414
c) La obtención de las posibilidades <i>a priori</i> en el jui- cio universal de la fantasía . . . . .	414
98. Síntesis . . . . .	418

ANEXO I (A los §§ 40 y 42): La aprehensión de un conte- nido como "hecho" y el origen de la individualidad. Modos temporales y modos judicativos . . . . .	421
--	-----

ANEXO II (Al § 76): La evidencia de la afirmación de pro- babilidad. Crítica de la concepción de Hume . . . . .	431
--	-----

## EPILOGO

Fenomenología y filosofía del lenguaje, <i>por Lothar Eley</i> . . . . .	437
--	-----