

F I L O S O F I A

Introducción a la  
fenomenología  
de Husserl  
Wilhelm Szilasi



Amorrortu/escritores



Introducción a la  
fenomenología de Husserl



De Wilhelm Szilasi en esta biblioteca

Fantasía y conocimiento

# Introducción a la fenomenología de Husserl

Wilhelm Szilasi

Amorrortu editores  
Buenos Aires- Madrid

Biblioteca de filosofía

*Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, Wilhelm Szilasi

© Max Niemeyer Verlag, 1959

Traducción, Ricardo Maliandi

Primera edición, 1973; primera reimposición, 2003

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico, electrónico o informático, incluyendo fotocopia, grabación, digitalización o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los editores, viola derechos reservados.

© Todos los derechos de la edición en castellano reservados por Amorrortu editores S. A., Paraguay 1225, 7º piso (1057) Buenos Aires  
www.amorrortueditores.com

Amorrortu editores España SL  
C/Velázquez, 117 - 6ª izqda. - 28006 Madrid - España

Queda hecho el depósito que previene la ley nº 11.723  
Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 950-518-310-0

142.7 Szilasi, Wilhelm  
SZI Introducción a la fenomenología de Husserl.- 1a  
ed.- 1a reimp.- Buenos Aires : Amorrortu, 2003.  
188 p. ; 20x12 cm.- (Biblioteca de filosofía)

Traducción de: Ricardo Maliandi

ISBN 950-518-310-0

I. Título - 1. Fenomenología

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en junio de 2003.

Tirada de esta edición: 1.500 ejemplares.

## ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES  
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA  
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

*"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",*

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

**Para otras publicaciones visite**

[www.lecturasinegoismo.com](http://www.lecturasinegoismo.com)

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

[lecturasinegoismo@gmail.com](mailto:lecturasinegoismo@gmail.com)

Referencia: 4196

# A modo de homenaje a Wilhelm Szilasi

Gerhard Funke

La fenomenología de Husserl, que representa uno de los movimientos intelectuales más fecundos y trascendentes del siglo xx, ha hecho posibles muchas variedades de investigación filosófica. Junto a la dirección originaria —orientada primero [1900 y sigs.] en sentido lógico y luego [1913 y sigs.] en sentido general ideativo-abstractivo— prevaleciente en Gotinga se encuentran la fenomenología axiológica de Max Scheler y su círculo en Colonia [1919 y sigs.], la fenomenología psicológico-descriptiva de la escuela de Geiger y Pfänder en Munich [1921 y sigs.], la hermenéutica fenomenológica de Martin Heidegger en Marburgo y Friburgo [1923 y sigs.], la historia metafísico-conceptual de la filosofía, de Dietrich Mahnke [1926 y sigs.], y, finalmente, el propio Husserl acentúa su vieja posición en una fenomenología completamente trascendental, entendida como ciencia de los fundamentos, en Friburgo de Brisgovia [1916-1938].

Wilhelm Szilasi nació el 19 de enero de 1889 en Budapest y murió el 1º de noviembre de 1966 en Locarno. Poco después de la Primera Guerra Mundial, y siendo profesor de Filosofía en Budapest, se ligó, por iniciativa de Husserl, a la escuela de fenomenólogos de Friburgo, a la que enriqueció con su orientación científico-natural. En Friburgo actuó junto a Husserl y enseñó con Martin Heidegger [n. 1889], Oskar Becker [1889-1964], Edith Stein [1891-1942], Fritz Kauffmann [1891-1958] y Roman Ingarden [1893-1970]. Desde 1932 vivía en Brissago (Suiza). El na-

cionalsocialismo lo obligó a quedarse allí como emigrado. Consiguió soportar la época de crisis recurriendo a sus posibilidades en la industria. De 1947 a 1961 ocupó la cátedra que el sucesor de Husserl, Heidegger [1928 y sigs.], tuvo que abandonar después de la Segunda Guerra Mundial.

Pocos meses antes de su muerte, el 6 de mayo de 1966, Szilasi, condenado por una larga y grave enfermedad, escribió al autor de estas líneas: «Probablemente se necesita para morir una madurez aún mayor que para vivir». Durante toda su vida dio pruebas de esa madurez propia de una existencia cabalmente humanitaria. La manifestó ante todo cuando, a pesar de su duro destino personal, poco después del fin del Tercer Reich, en una época caótica, regresó a Friburgo sin resentimientos, y, con todo su prestigio de alemán por opción y de ciudadano sin culpas políticas, ayudó a sus viejos y a sus nuevos amigos, así como a sus discípulos, a encontrar en la gran herencia filosófica alemana una nueva y firme orientación vital. Ya en *Macht und Ohnmacht des Geistes* [1946] había hecho comprensibles para la época diversas interpretaciones de Platón y Aristóteles; pero constantemente retornó a la fenomenología de Edmund Husserl y a la elaboración de una concepción racional de la vida y de la ciencia en nuestro tiempo. Los rasgos fundamentales de esa concepción han sido expuestos por él en su *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls* [1959], interpretando esa fenomenología como una filosofía constitutiva y trascendental, y mostrando también su conexión con los planteamientos kantianos de fundamentación científica.

Szilasi se mantuvo abierto al método hermenéutico de Heidegger y a partir de él logró, más allá de la pura teoría de la ciencia, un acceso a la ontología fundamental y a la metafísica. Sin embargo, nunca aban-



donó —como lo hicieron Ludwig Landgrebe [n. 1902] o Eugen Fink [n. 1905]— la *philosophia transcendentalis* de Husserl.

Su intención era, en primer lugar, hallar una síntesis productiva de las técnicas trascendental-fenomenológica y fundamental-ontológica. En segundo término, pretendía revelar los conceptos básicos de la ciencia válida entendida como «filosofía no explícita», es decir, interpretar la «ciencia como filosofía», como lo indica el título [*Wissenschaft als Philosophie*,\* 1945] de su obra más conocida, y como también lo intentan sus trabajos sobre «Filosofía y ciencia natural» (*Philosophie und Naturwissenschaft*, 1961), que han allanado el camino hacia una metafísica. El tema es allí el de la experiencia y el saber, por lo cual la atención se concentra, desde el punto de vista histórico, en Kant, Schelling, Hegel y Husserl.

Al científico-natural Szilasi le importaba, en definitiva, investigar los esquemas actuales de la física, la fisiología, la biología, la psiquiatría y el psicoanálisis, considerándolos en sus estructuras a priori, desde una crítica de la conciencia y una analítica existencial. A partir de ese interés específico, colaboró estrechamente [1951 y sigs.] con el analista existencial Ludwig Binswanger [1881-1966]. La obra de homenaje a Szilasi, *Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft* [1960], da testimonio, desde la perspectiva de sus amigos, del amplio horizonte de sus investigaciones, y lo mismo hace la *laudatio* brindada por la Universidad de Francfort del Meno al otorgarle el grado de doctor *honoris causa*.

Wilhelm Szilasi, extraordinario y agudo sabio de viejo estilo, fue un maestro de auténtico calor humano,

\* *Qué es la ciencia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

de encantadora franqueza y amable naturalidad; un hombre de filosofar espontáneo y vivo, de investigación puramente consagrada al fenómeno, de lenguaje gráfico y cautivante, y de un dominio científico totalmente preciso de los problemas. Fue amigo de sus amigos y participaba vivamente de las preocupaciones humanas, profesionales, políticas o económicas de sus compañeros. Tuvo conciencia de haber terminado su obra. Cuando su vida, tras largo padecimiento, llegaba a su fin, expresó: «No sé en absoluto qué espero todavía».

Pero el mundo científico, la investigación fenomenológica y la filosofía trascendental esperan aún, para todos, el completo acceso a los resultados de su trabajo, la fertilización de sus métodos en el ámbito interdisciplinario y la resonancia mundial de su actitud ejemplar como ser humano.

## Prólogo del traductor

La obra de Szilasi que ahora presentamos a los lectores de lengua española es, como lo indica su título, una «introducción» a la fenomenología husserliana. Pero se trata de una introducción directa, resuelta, una especie de zambullida en el núcleo del pensamiento fenomenológico y los más estrictos aspectos de su problemática. No es de lectura fácil: carece de adornos estilísticos y requiere una atención concentrada y permanente. Está escrita, sin embargo, con criterios y propósitos didácticos, ya que contiene el texto de un curso dictado para estudiantes de la Universidad de Friburgo. Nos hallamos ante exposiciones sistemáticas, cuidadosamente eslabonadas desde el comienzo hasta el final del libro. El lector que se interese en estos temas advertirá pronto, sin duda, que las dificultades no arraigan en ningún tipo de oscuridad deliberada, sino en la complejidad misma del contenido. El esfuerzo de Szilasi está dirigido, por una parte, a destacar las características centrales de cada uno de los tres períodos —el «descriptivo», el «trascendental» y el «constitutivo»— de la fenomenología de Husserl, y, por otra parte, a mostrar en ellos las mutuas conexiones temáticas y el proceso ascendente que representan en su conjunto. Tales consideraciones le sirven a Szilasi como fundamento para su afirmación de que la fenomenología de Husserl no desemboca, como suele pretenderse, en un «idealismo trascendental», sino que se resuelve, más bien, en una «indiferencia» o «neutralidad» con respecto a toda toma de

posición. El trabajo de Szilasi apunta además —y de modo expreso— a «retomar el hilo de la investigación fenomenológica» (que, según él, había sido abandonado), y a continuarlo en su dirección originaria, es decir, en la manera husserliana.

Con respecto al primero de los períodos de Husserl —el de la «fenomenología descriptiva»—, Szilasi analiza los conceptos de «intencionalidad», de «intuición categorial» y de «intuitividad de lo *a priori*», en los cuales, y pese a todo el desarrollo ulterior, están ya latentes los demás temas capitales. El período correspondiente a la «fenomenología trascendental» destaca problemas decisivos, como el de la «evidencia», cuyo cabal sentido debe entenderse teniendo en cuenta su origen en la fundamentación apodíctica. Salen también ahora a la luz los diversos estratos del yo. A través de la reflexión y de la reducción (en sus diversos pasos) se alcanza la instancia fundamental del ego puro. Los conceptos trascendentales —por ejemplo, los de naturaleza y mundo— implican la aprehensión de sistemas unitarios, apodícticamente fundamentados. Existe una experiencia trascendental, que no solo trasciende la experiencia empírica, sino que sirve justamente para interpretarla y hacerla comprensible. Szilasi, retomando una imagen de Husserl, se complace en ejemplificar esa relación por medio de la experiencia de un observador hipotético que contempla, empíricamente, las salidas y llegadas de trenes en una estación de ferrocarril, a las que interpreta y comprende por medio de la experiencia trascendental del sistema general del ferrocarril. Este sistema, sin embargo, está construido por los hombres. No puede decirse lo mismo del sistema de la «naturaleza», ni del sistema del «mundo». Hay que ver, no obstante, en qué sentido «construyen» los hombres un sistema de ferrocarril. Dicho sistema está construido mediante un acuerdo

entre sujetos que llevan a cabo una «función trascendental», y que se comportan, por tanto, como «sujetos trascendentales». Su actividad no es «subjetiva», ya que depende de circunstancias y «estados de cosas» (*Sachverhalte*) reales, y, en definitiva, del sistema de la naturaleza y del sistema del mundo. Naturaleza y mundo se *constituyen* de la manera más unitaria posible. La «constitución» (*Konstitution*) del mundo (del único mundo del que pueden tenerse experiencias) se capta, a su vez, por medio de una distinta forma de experiencia, que recibe el nombre de experiencia constitutiva. El análisis de esta experiencia es central en el tercer período de la fenomenología husserliana, llamado por eso «constitutivo». También se habla aquí de filosofía «genética», o «egológica», es decir, referida a las efectuaciones del ego puro. Es este quien tiene las experiencias «constitutivas», que están dirigidas a las experiencias «trascendentales» y, a través de ellas, a las experiencias «descriptivas». En el ejemplo del ferrocarril, lo constitutivo se refiere a la «conveniencia» o «adecuación al fin» (*Zweckmäßigkeit*): el sistema se construye según las condiciones trascendentales, pero es necesario decidir también cuál es el mejor modo de realizarlo, o sea, es necesario lograr la experiencia constitutiva de lo que Leibniz llamaba composibilidad, y que alude nuevamente a las condiciones empíricas. La problemática de la «constitución» se vincula estrechamente con la de la intersubjetividad y la del «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), a las cuales Szilasi dedica también una esmerada atención.

Acorde con su ya mencionada preocupación por la fundamentación de las ciencias, Szilasi ha puesto el acento en los propósitos epistemológicos de las investigaciones de Husserl, es decir, en la aspiración de alcanzar una *scientia prima* que permita aquella fun-

damentación. Husserl buscaba, en efecto, una base segura para todas las ciencias, y que proporcione al hombre una certidumbre general, no solo en su conocimiento teórico, sino también —y sobre todo— en su vida práctica. Colocado en una línea filosófica que podría trazarse a través de Descartes, Leibniz y Kant, Husserl ocupa un puesto cardinal que ha sido decisivo en todo el pensamiento contemporáneo. La convergencia ulterior de propósitos polemizantes, influencias diversas y criterios discrepantes ha desviado a veces, sin embargo, la originaria dirección fenomenológica husserliana. La presente obra de Szilasi ofrece las investigaciones de un discípulo que, con fidelidad al maestro, intenta recuperar aquella dirección.

Se han mantenido en el texto las abreviaturas usadas por Szilasi para sus citas de obras de Husserl. Aunque se trata de abreviaturas corrientes en alemán, conviene aclarar que son las siguientes:

**CM:** *Cartesianische Meditationen*, 1ra. ed. alemana. (*Meditaciones cartesianas*, México: El Colegio de México, 1942.)

**Erf u Urt:** *Erfahrung und Urteil* (Experiencia y juicio), 1ra. ed. alemana.

**FTL:** *Formale und transzendente Logik*. 1ra. ed. alemana. (*Lógica formal y lógica trascendente*, México: UNAM, s. f.)

**Hua:** *Husserliana* (denominación general de la colección de volúmenes con las *Obras completas* de Husserl, que edita M. Nijhoff, de La Haya).

*Id:* *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, primera parte, 1ra. ed. alemana, publicada en el *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, vol. I, 1913. (*Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1962.)

*LU:* *Logische Untersuchungen*, Halle, 1ra. ed., 1900-1901. (*Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 2 vols., 1967.)





# Introducción

La presente publicación contiene el texto de las clases que dicté durante el semestre de invierno de 1958-59 en la Universidad de Friburgo, excepto el último capítulo, cuyo lugar estuvo ocupado en dicho curso por un intento de tratar la relación entre el pensamiento de Husserl y el de Heidegger. Ese trabajo se publicará en otro sitio. Aunque en las exposiciones que siguen me ocupo de muchas cosas ya suficientemente sabidas, paréceme justificado publicarlas también porque son necesarias para la fundamentación de lo nuevo que yo pueda añadir. He puesto el acento en el problema de la trascendencia. Husserl ha cambiado muchas veces de posición en el curso de sus repetidos abordajes al problema de la experiencia de lo trascendente. He procurado escoger, entre los más diversos pasajes, aquellos que, según mi interpretación, responden mejor a sus propósitos más profundos. He procurado extraer más rigurosamente sus consecuencias, y continuar desarrollando la fundamentación de un idealismo constitutivo en el sentido de un positivismo trascendental. Creo no haber entrado en oposición con Husserl, y sí, en cambio, haber honrado de la más digna manera su memoria tomándome tal libertad.

En general, las citas se hacen aquí según la colección *Husserliana* [Hua], o bien de acuerdo con las ediciones originales. Las abreviaturas de títulos son las corrientes. He omitido las bastardillas de Husserl. Las que aquí aparecen, lo mismo que los corchetes, fueron puestos por mí.

La bibliografía sobre Husserl ha sido compilada muy a menudo (si bien nunca de manera completa). El índice más importante es el de J. Raes [*Revue Internationale de la Philosophie*, 1950], completado, según supe sólo después de entregar mi manuscrito, por L. Ely [*Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 13, n° 2; este número contiene exclusivamente artículos sobre Husserl, en homenaje a su centésimo aniversario]. Entre las muchas publicaciones quisiera destacar aquellas de las cuales más he aprendido, aun sin compartir sus conclusiones: Th. W. Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*.\* Las notas críticas de E. Fink en *Sein, Wahrheit, Welt* (Ser, verdad, mundo) [La Haya, 1958, caps. 7-8], son muy instructivas. Han aparecido dos escritos sumamente ilustrativos para la fenomenología, de uno de los más antiguos discípulos de Husserl, W. Schapp: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Ding und Mensch* (Envuelto en historias. Acerca del ser de la cosa y el hombre) [Hamburgo, 1950]. (Cf., sobre esa obra, la hermosa reseña crítica de H. Lübke: *Das Ende des phänomenologischen Platonismus* —El final del platonismo fenomenológico—, en *Tijdschrift voor Philosophie*, vol. 16, n° 4, págs. 639-66 y *Philosophie der Geschichte* (Filosofía de la historia) [Leer, 1959], que he conocido sólo ahora, mucho después de la terminación de mi texto. Lamentablemente tampoco pude utilizar el volumen 8 de *Husserliana* (segunda parte del curso sobre *Erste Philosophie* —Filosofía primera— [1923-24]), que acaba de aparecer. Las introducciones y ordenaciones de escritos póstumos contenidos en esa edición, así como, en especial, las clases y los escritos de M. Heidegger, revisten la máxima utilidad para el aprendizaje de la fenomenología.

\* Caracas: Monte Avila, 1970.

El 8 de abril de 1959 se cumplieron cien años del nacimiento de E. Husserl. Esta fecha no es, en sí misma, importante, más que como oportunidad de una grata conmemoración. En nuestro caso, empero, reviste gran significación, ya que vuelve patente una proximidad temporal. Husserl ha muerto hace veinte años. Desde el punto de vista histórico-espiritual, apenas estamos alejados de él. Los problemas de cuya elucidación hizo la tarea de su vida introdujeron una radical reorientación en la filosofía. Quienes hemos asistido a ese cambio experimentamos con la mayor intensidad su fuerza. Notable situación esta, la de ser contemporáneos y discípulos. Ella significa mayor intimidad, pero también menor perspectiva. Quizá la significación de Husserl sólo se pueda juzgar más tarde, desde una mayor lejanía. A esto hay que agregar que sus exposiciones, inacabadas en los detalles, siguen constituyendo hoy problemas que nos tocan directamente. No han perdido su fuerza vital. No podían ciertamente convertirse en cuestiones históricas, cuyo planteo originario fuera preciso buscar penosamente. Por lo contrario: cuando hoy hablamos de filosofía, lo hacemos en el sentido en que él la concebía.

Frente a ello está el hecho de que Husserl, con su genialidad y su objetividad serena y concienzuda, en cierto modo condujo a su remate, ya clásico, a una gran época de la filosofía que comienza con Descartes y Leibniz y alcanza su culminación con Kant —o con el idealismo alemán—, y, a la vez, inició una nueva época filosófica. Prueba de esto es que empieza por una fenomenología descriptiva radical y da cima a su trabajo científico con su propia filosofía trascendental llevada hasta el fin. Cabe, si bien no muy exactamente, distinguir tres períodos en su obra. El primero se cierra en 1901 con las *Investigaciones lógicas*, que contienen los elementos básicos de la fenomenología des-

criptiva. El segundo corresponde a la elaboración de los problemas de la fenomenología trascendental, cuya primera manifestación literaria es *Die Idee der Phänomenologie* (La idea de la fenomenología) [*Hua*, vol. 2 (1907)]. La exploración de las ricas posibilidades abiertas le insume alrededor de quince laboriosos años, durante los cuales redacta las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* [1913; ahora en *Hua*, vol. 3]. Ya en esa época supera el tema inicial. En lugar de la ontología de la conciencia trascendental aparece la doctrina del ego puro, la egología trascendental, cuyo desarrollo comprensivo está contenido en *Lógica formal y trascendental* [1929] y en las *Meditaciones cartesianas* (publicadas en alemán por primera vez en 1950 [*Hua*, vol. 1]). El último trabajo que el propio Husserl alcanzó a publicar parcialmente es *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* [las partes I y II aparecieron en 1936, y el resto en *Hua*, vol. 6, 1954]. La obra de su vida, al menos en sus grandes trazos, se cierra allí y se incorpora a la historia del pensamiento. Este último período (como quizá también el que precede a la publicación de las *Investigaciones lógicas*) se extiende igualmente durante unos quince años. Podemos, pues, discriminar tres períodos de igual duración en sus investigaciones. Los manuscritos inéditos dan idea de la devoción e intensidad que colmaron cada una de las etapas.

Los cortes entre fenomenología descriptiva, trascendental y egológica (llamada también fenomenología genética o constitutiva) no son tajantes. En cada lapso, la infatigable labor de examinar, sopesar, explorar y reformular continuamente las cuestiones avanza de tal manera que el período siguiente se anuncia ya en planteos incompletos, búsquedas terminológicas y autoexámenes ininterrumpidos. Y, a la inversa, los escritos an-

teriores reciben de los posteriores su adecuada iluminación. Esto vuelve penoso el estudio de las obras, pero atestigua la viviente pasión que las anima. Hay, por tanto, razones de peso para mantener, en la exposición, la ya indicada división en tres períodos.

Los documentos más importantes están hoy a nuestra disposición gracias a la excelente edición de las obras completas, aún no acabada. Entre los escritos que por primera vez se han vuelto asequibles gracias a esta edición, se cuentan la segunda y la tercera partes de las *Ideas*, las lecciones sobre *La idea de la fenomenología* [1907], así como todos los apuntes de clase de Husserl. Estos escritos ofrecen una imagen más nítida, en comparación con la que teníamos los discípulos, de la marcha de los pensamientos, así como de su profundidad y trabazón. Creo que ahora se aprende a comprender y valorar los propósitos últimos de Husserl de manera muy distinta a la que era posible antes.

Quisiera señalar, entre estos tesoros ahora descubiertos, uno que puede parecer secundario pero que es muy conmovedor. Se trata de una anotación hecha durante 1906, el año capital de la transición del ámbito de problemas de las *Investigaciones lógicas* al de las *Ideas*, y que Walter Biemel ha publicado en el prólogo del volumen 2 de *Husserliana*. Dice:

«En primer lugar mencionaré la tarea general que tengo que llevar a cabo si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una crítica de la razón. Una crítica de la razón lógica y de la razón práctica, de la razón valorativa en general. No podré vivir de un modo verdadero y auténtico mientras no me aclare a mí mismo, en rasgos generales, lo concerniente al sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista principales de una crítica de la razón; mientras no haya pensado, trazado, comprobado y fundamentado un esbozo general

de ella. He soportado ya suficientemente las torturas de la falta de claridad, y de las dudas que vacilan de aquí para allá. Tengo que llegar a una firmeza interior. Sé que ahí han naufragado grandes genios, y si quisiera yo compararme con ellos, tendría que deses- perar desde el comienzo». [Nota del 25 de septiembre de 1906.]

# 1. La fenomenología descriptiva

*1. La situación inicial.* Nuestra primera tarea consiste en ligar los comienzos filosóficos de Husserl con los grandes problemas de la historia de la filosofía. Es característico de la filosofía moderna considerar, apartándose de la tradición y poniéndose límites, la fundamentación de las ciencias como su tarea principal. Esa meta es ya decisiva para Aristóteles, pero se impone verdaderamente solo desde comienzos del siglo xvii, con Descartes, Leibniz y Kant. Este empeño incluye la pregunta por la condición de posibilidad del conocimiento en general. El conocimiento, el saber, la ciencia poseen dos polos: el que conoce, el hombre que se ocupa de la ciencia, en cuanto sujeto, y lo cognoscible, lo enfrentado (*Gegenstand*) o el objeto (*Objekt*)\* de la ciencia. Ambos polos nos ofrecen una serie de problemas muy importantes. Por un lado, la tarea inmediata consiste en la determinación del ser del sujeto. Hasta Heidegger, esa tarea no había sido abordada de manera radical. Por otro lado, incumbe a la filosofía la aclaración de la esencia de lo enfrentado u objeto (*Objekt*). Vuélvese manifiesto que no podemos utilizar ambas denominaciones como equivalentes. Lo

\* Como el autor destaca la distinción entre *Gegenstand* y *Objekt*, optamos por traducir el primero por «objeto» o giros como «lo enfrentado», según el contexto. *Objekt* se traduce siempre como «objeto» y se agrega, entre paréntesis, la expresión alemana. Lo mismo vale para los derivados como «objetividad», «objetivo», etc. Por lo demás, el sentido de esa distinción conceptual se aclara en el texto de manera inequívoca. (*N. del E.*)

enfrentado (*Gegenstand*) es todo aquello con que nos encontramos en el mundo. Si tales objetos han de convertirse en objetos (*Objekte*) de conocimiento de las ciencias, es preciso prepararlos para este fin, descomponerlos y recomponerlos. En tal sentido distinguimos, cuando hablamos filosóficamente, entre objetos (*Gegenstände*) y objetos (*Objekte*). Los segundos son los primeros en tanto se configuran según las exigencias de la ciencia.

Vuélvese claro también que, junto al sujeto y al objeto (*Objekt*), debemos mencionar aún un tercer término: las exigencias de la ciencia. Justamente, es lo más importante que hemos de considerar. En efecto, estas exigencias, que tienen su origen tanto en la amplitud del mundo objetivo (*objektive Welt*) como en la profundidad de la voluntad cognoscitiva del sujeto, distinguen la captación irreflexiva, descuidada e ingenua del mundo, del saber científico. Y este constituirá nuestro tema principal.

La ya citada nota de Husserl testimonia cuánto lo apasiona, como cuestión vital, la incontrastable, ineludible ejecución de su tarea: alcanzar, mediante la exposición de las capacidades humanas que posibilitan el conocimiento, las condiciones de un saber firmemente fundamentado en todos los ámbitos. Esta aspiración lo lleva, al comienzo de su trabajo científico, con las *Investigaciones lógicas*, a conquistar un fundamento inicial seguro mediante la descripción de los procesos cognoscitivos.

En la primera aproximación investiga el sujeto del saber, nuestro entendimiento y nuestra razón. En tal medida, sigue Husserl la tradición que arranca de Kant. Podemos llamar inmanente a esta investigación, ya que el intelecto que la realiza permanece dentro de sí mismo. Pero resulta claro que el examen de las capacidades inmanentes no puede realizarse sin atender



a aquello para lo cual sirven. En ningún campo del análisis de las capacidades humanas podemos prescindir de la pregunta por aquello que suscita esa capacidad, es decir, que le permite ser tal.

¿Qué es lo que provoca nuestra capacidad de saber? En general contestamos: El mundo, con todas sus cuestiones, y los fenómenos, relaciones y procesos que en él se encuentran. Aún no sabemos qué constituye su objetualidad (*Gegenständlichkeit*),\* su ser en cuanto objetos. Solo sabemos que son objetos (*Objekte*) del saber, cuestionados en correlación con nuestras capacidades de saber.

No somos nosotros esos objetos (*Objekte*), ni siquiera cuando el saber se ocupa de otros hombres y sus cualidades, o de la literatura y el arte, que son productos de actividades humanas. El cuestionamiento de la objetividad (*Objektivität*) de tales objetos no puede, de ninguna manera, reducirse a un puro cuestionamiento de las capacidades cognoscitivas. Las preguntas no son inmanentes, sino que traspasan a fenómenos de existencia, que se enfrentan al sujeto como objetos (*Objekte*); por eso, justamente, se llaman trascendentes. La filosofía, en cuanto pretende fundamentar el saber, el conocimiento y la ciencia, se encuentra de inmediato colocada ante estas parejas de opuestos: sujeto-objeto (*Objekt*), inmanente-trascendente. Desde Descartes, ha intentado superar la aparente falta de transición de estas contraposiciones.

Cuando el acento se pone en las capacidades del co-

\* Optamos por traducir de este modo *Gegenständlichkeit*. Lo objetual denota lo enfrentado como tal; incluye estados de cosas, objetos, etc. El autor pone como ejemplo la atención prestada por los alumnos en una clase, que no es un objeto (*Objekt*), aunque sí algo objetual. Podríamos agregar que objetual es lo que se nos enfrenta en cada una de nuestras intenciones (en sentido fenomenológico). (*N. del E.*)

nocimiento, como si la fuente de la verdad del saber sólo pudiera hallarse en el sujeto y en sus productos —las ideas—, solemos hablar de idealismo. Si, en cambio, las condiciones del saber se hallasen en que lo trascendente, por virtud propia, guía y domina nuestras aptitudes, y, por tanto, se espera de él los criterios decisivos, hablamos entonces de realismo.

2. *Crítica a Kant.* También Husserl penetra en ese dilema de idealismo y realismo ya desde el primer paso, cuando quiere, concienzudamente, empezar por lo primero. Es decir, ya en lo que él llama fenomenología descriptiva de los procesos en los cuales se realizan las primeras formas de la aprehensión cognoscitiva de los fenómenos. El significado de «fenomenología» es, por ende, doble: es preciso describir como fenómenos las acciones subjetivas de conocimiento —que él llama «actos»—, pero también lo aprehendido por el conocimiento, es decir, el fenómeno que se ofrece desde sí mismo en la aprehensión cognoscitiva, el fenómeno que se muestra. La distinción inmanente-trascendente no desempeña, por lo pronto, ningún papel. Está ya superada, porque los procesos de la aprehensión cognoscitiva son descriptos en unión con el análisis de lo aprehendido por el conocimiento. El acto elemental de la aprehensión cognoscitiva es designado por Husserl «acto intencional». Con tal denominación quiere indicar que la descripción fenomenológica lo es tanto del modo de la aprehensión cognoscitiva como de lo aprehendido adecuadamente por el conocimiento. Tenemos que considerar, primero, la interpretación de la filosofía trascendental que está en la base de este cambio, y preguntar cómo entiende Husserl el concepto de conciencia trascendental.

El concepto de «conciencia trascendental» proviene de Kant, aunque él no utiliza de buen grado esa nueva

expresión. Kant entiende por investigación trascendental aquella que convierte en tema de la filosofía, no los datos de la experiencia, ni tampoco los de las acciones de la libertad y los procesos creativos, sino la facultad humana en cuanto esta tiene, en general, la posibilidad de realizar experiencias y obrar con libertad. Tal investigación trata, en definitiva, de exponer la conciencia como facultad pura considerada en su plenitud y complejidad.

En opinión de Husserl, Kant ha quedado a mitad de camino con respecto a estos propósitos. La conciencia pura en su totalidad no podía ser ya realmente su tema, puesto que, en la marcha de sus investigaciones, Kant permaneció atado a la lógica forma tradicional. Ello se manifiesta desde su pregunta básica: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Con este planteamiento, el tema «conciencia» queda reducido a la facultad de juzgar. «Juzgar» significa mostrar un estado de cosas (*Sachverhalt*). A semejante poder debe precederle una capacidad más originaria de la conciencia, pues el poder-mostrar tiene como prerequisite poseer la visión (*Einsicht*) del estado de cosas que ha de ser mostrado. Por lo tanto, ya ese problema —como tal— presenta dimensiones de profundidad previas en las que Kant no penetra.

Podemos soslayar el hecho de que la división de las facultades de la conciencia en sensibilidad, entendimiento y razón está prefigurada también en la lógica tradicional, que es incapaz de vincular esas partes en una unidad. Al margen de eso, el poder propio de la conciencia es erróneamente adjudicado a la aptitud de formar categorías y de ligar con ellas, en la experiencia, los meros datos sensibles. Pero las categorías se obtienen siguiendo el hilo conductor de una tabla de los juicios. Con lo cual la lógica, que no fue sometida a la crítica trascendental, resulta el hilo conduc-

tor para la investigación trascendental. Ella es admitida sin examen, en su validez ingenua. Aun cuando los correspondientes desarrollos llevan el título de lógica trascendental, lo cierto es que, respecto a los procesos lógicos mismos, Kant no cuestionó su condición de posibilidad. No los sometió al examen trascendental, debido a que confiaba en la idealidad apriorística de las leyes lógicas. La fundamentación mediante positivities apriorísticas, tal como ocurre en todas las ciencias naturales por medio de definiciones, axiomas e incluso también por hipótesis, no constituye una fundamentación a partir de las posibilidades de la conciencia pura. Por el contrario: ella hace visible la necesidad de una fundamentación trascendental. «Lo que poseemos como conocimiento en las ciencias empíricas es construido, en las acciones de la conciencia pura, junto con la correspondiente lógica». [Cf., *FTL*, cap. 7; *LU*, vol. II, secc. 2, parág. 66; *Hua*, vol. 7, págs. 377-406: suplementos XIX-XXI; según el editor, datan posiblemente del año 1908.]

La filosofía trascendental kantiana no alcanza su propósito, en segundo lugar, porque no aclara la relación sujeto-objeto (*Objekt*). Las capacidades de la conciencia pura son examinadas solo en cuanto ella elabora lo dado en la receptividad desde un «mundo exterior». Pero si las fuerzas de la conciencia solo se ejercitan por referencia a la sensibilidad, ya no se trata de conciencia pura.

Tal concepto de sujeto resulta insuficiente, en particular si con él se pretende determinar más precisamente la conciencia pura. Leibniz ha indicado que la afección no es la ocasión necesaria de la percepción. La denominación «sujeto» contiene más de lo que se mienta cuando simplemente se lo confronta con objetos (*Objekte*). La subjetividad es la manera de ser de un ente particular, al que tenemos que llamar sujeto.

no en oposición y en relación con objetos (*Objekte*), sino atendiendo a la organización de sus capacidades. Esta lo inviste de su complejidad (*Verfassung*) correspondiente, y lo capacita para conocer, actuar y crear, en suma, para tener un mundo, que él constituye según sus propios esquemas.

Propio del auténtico sentido de la filosofía trascendental es también trascender la conciencia, en la medida en que esta se halla ligada a la relación sujeto-objeto (*Objekt*). Solo tal rebasamiento conduce a la filosofía trascendental. Es lo único que vuelve posible captar la conciencia pura en su peculiaridad, y exponerla, a través de la descripción fenomenológica, en su acabada plenitud.

La fenomenología, entonces, va más allá de Kant, por el hecho de que es una auténtica ontología trascendental de la conciencia. Ni siquiera se detiene en la descripción trascendental de las maneras de ser de la conciencia pura. Su tarea principal consiste en fundamentar las operaciones de la conciencia en la complejidad de ser (*Seinsverfassung*) de esta. Solo entonces ofrece, para la interpretación de las ciencias, un comienzo absolutamente fundamentado en evidencias (*Einsichten*) últimas. «Así es que no fue de ninguna manera algo casual —dice Husserl— que la fenomenología, ya en su origen, emprendiera el camino que va de la evidenciación de la idealidad de las formaciones lógicas hasta la investigación de su constitución subjetiva, y, solamente desde aquí, hasta la captación de la problemática constitutiva como problemática universal, no meramente referida a las formas lógicas» [*FTL*, pág. 235].

3. *La tarea poskantiana.* Existen, desde Kant, dos posibilidades para la investigación trascendental. La primera, cumplida por Kant con gran agudeza, con-

siste en deducir y legitimar los momentos trascendentales del objeto puramente como productos de la facultad subjetiva. Kant distingue, así, en el ámbito de lo enfrentado (*Gegenstände*) en general, los fenómenos y los objetos (*Objekte*) que, entendidos como «cosa en sí», no admiten ningún ingrediente constitutivo puesto por el sujeto (idealismo trascendental).

La otra posibilidad de la consideración trascendental consiste en sostener, sí, la actividad del sujeto, a través de la cual este construye los objetos trascendentales como fines del conocer mediante diversos trabajos de reedificación categorial, pero en demostrar, también, que esta actividad de reedificación no responde a leyes subjetivas sino a las que valen para los objetos en sí, y que son exigidas por estos. Esa demostración es más difícil. El objetivismo (*Objektivismus*) trascendental tiene que examinar los procesos en los cuales la capacidad cognoscitiva por así decir reconstruye el objeto dado previamente según los fines del conocer. Y luego debe demostrar que la apropiación final, a través de la constitución, objetifica (*Objektiviert*) los objetos en el proceso de conocimiento tal como ellos son en sí. (La denominación «objetivismo trascendental» quiere decir que los objetos (*Objekte*) del mundo y los objetos del conocer se identifican.)

4. *Nuestra tarea.* No tengo la intención de tratar, en mis exposiciones, todos los detalles de la fenomenología. Es cierto que no podemos renunciar a considerar brevemente las cuestiones principales de cada período. Pero queremos dirigir nuestra atención hacia los rasgos generales que han cobrado los respectivos períodos —la fenomenología descriptiva, la trascendental y la constitutiva— en las investigaciones de Husserl. Nuestra tarea principal deberá consistir entonces, por un lado, en hacer ver el nexo entre los tres

estratos, y, por otro, en tratar de comprender el motivo del ascenso gradual por las tres tendencias de investigación. Habrá que averiguar, además, por qué la transición entre ellas resulta en cierto modo inevitable. La comprensión de esas transiciones nos conducirá entonces al más singular de los problemas: cómo aprovechar, para nuestra orientación filosófica, el hecho de que la obra de Husserl no pueda clasificarse exactamente como idealismo trascendental ni tampoco como objetivismo trascendental, sino que acabe en una singular indeterminación, o, dicho positivamente, en una neutralidad trascendental.

Las cuestiones típicas de la fenomenología descriptiva suenan como lemas: la dilucidación de la intencionalidad, la intuición categorial y la reformulación del viejo problema de lo *a priori*.

Comenzaremos por la recapitulación de aquello que hemos de tener siempre presente en lo que atañe a la intencionalidad de los actos de la conciencia. Y lo haremos así, en primer lugar, porque la intencionalidad estaba desde mucho antes preparada en la tradición; en segundo lugar, porque la esencia de la intencionalidad provocó en los círculos filosóficos de entonces las mayores dificultades de comprensión, y, en tercer lugar, porque es, en cierto modo, lo más apropiado para aclarar la marcha de la investigación husserliana.

## *I. El problema de la intencionalidad*

*5. El primer paso de la exposición.* Cuando intentamos aclarar la intencionalidad, es decir, captarla en lo que ella es, no nos es lícito esperar que lo consigamos de golpe con una definición nominal. La fenomenología exige, contra toda especulación, atenerse a las

cosas mismas. Pero esto implica un cuidadoso trabajo que permita abrirse paso hasta las cosas y verlas.

La palabra *intentio* significa «dirigirse a». Toda vivencia, toda actitud anímica, se dirigen a algo. La percepción es, en cuanto tal, percepción «de algo», y lo mismo ocurre con la representación, el recuerdo, el juicio, la conjetura, la expectativa, la esperanza, el amor. Siempre se trata de determinadas formas de conducta que se dirigen a algo. Ustedes pensarán ahora que esto no es ningún grandioso descubrimiento, sino una trivialidad tal, que todos pueden advertirla. Indaguemos, sin embargo, esta trivialidad.

Imaginémonos un comportamiento típico, una percepción concreta, natural. Por ejemplo, la percepción de esta mesa.\* Yo percibo cómo está ubicada, o cómo la encuentro cuando entro al aula; y percibo quizá también, si se interpone en mi camino, cómo la empujo al pasar. Este «empujar», y el papel que en ello desempeña la percepción, es particularmente importante porque muestra que no hay un «percibir» entendido como un mero fijar la mirada. Por eso es totalmente falsa la observación aislada de percepciones, ya sea en la psicología, en la fisiología o también, naturalmente, en la fenomenología tal como la entienden la mayoría de los investigadores que se sirven de ella. La percepción está inmersa en la corriente natural de mi vivir. Transcurre con ese fluir y siempre únicamente con él. El percibir no es un estudio ni una consideración de las cosas que se baste a sí misma, sino un momento auxiliar y coordinador en la realización de la existencia. Realizo percepciones para orientarme,

\* Recuérdese que las presentes páginas contienen el texto de clases dictadas por Szilasi. A menudo se hallarán referencias a la mesa, al aula, a los estudiantes que lo escuchan, etc. (*N. del T.*)



para encontrar mi lugar, para adecuar mis apuntes a los oyentes. Mientras estoy aquí diciendo esto, percibo la fila de bancos, los percibo a ustedes, sus rostros, la atención que prestan. Incluso percibo —sin que ustedes pronuncien una sola palabra— si me han comprendido.

Cuando hablamos de percepción estamos, por tanto, designando una cadena sintética de referencias, como la que acabamos de hacer. Más tarde la consideraremos detenidamente. Por ahora debemos tener en cuenta la peculiaridad de que el «algo» de la proposición «toda percepción en cuanto tal es percepción de algo» no se refiere a cosas (*Dinge*) que nosotros miremos, sino a estados de cosas (*Sachverhalte*) que captamos cognoscitivamente. Es así como percibo, mientras estoy hablando, la «atención» o la «comprensión» de ustedes. Ambas tienen una manera de ser distinta a la de esta silla.

Quien sufre alucinaciones percibe también, quizás en una estricta síntesis de referencias, tal como el hombre que percibe normalmente. Pero esa percepción no está dirigida, de ningún modo, a entidades reales existentes fuera de mí.

O bien aquel caso que Platón describe tan brillantemente en el *Filebo*: Lleno de miedo, durante la noche, percibo allá, en el bosque oscuro, la figura amenazadora de un hombre donde en realidad sólo hay un arbusto. Mi miedo (predisposición) determina una percepción engañosa.

Por tanto, percibimos: 1) objetos (*Objekte*) reales, en la plenitud con la que ellos desempeñan un papel en la realización de mi vivir; aquí coinciden lo objetual (*Gegenständliches*) y lo objetivo (*Objektives*); 2) lo objetual que no es objeto (*Objekt*), como, por ejemplo, la comprensión de ustedes. 3) Objetos que ni siquiera existen, y 4) los objetos (*Objekte*) que

en su objetualidad me confunden, me engañan. Pero todos tienen en común el hecho de que, en la medida en que son mis percepciones, hay un algo que es su contenido y que desempeña un papel en las sucesivas referencias sintéticas de mi existencia. Esto es válido también para las alucinaciones, los espejismos, y los errores en general.

Si se tiene presente el sentido corriente de estas formas de conducta, prescindiendo de todo supuesto gnoseológico, se ve que en la conducta misma reside el «dirigirse a». No se trata de que una percepción, en cuanto vivencia psíquica, se convierta luego en intencional a través del hecho de que a ella, como proceso psíquico, le corresponda un objeto (*Objekt*) real. La percepción es, más bien, en sí misma y desde su origen, percepción de algo. Del modo más nítido lo vemos en la percepción engañosa, o sea, en la percepción de aquello que es, *realiter*, de otro modo. Ese autoengaño es posible porque toda percepción, en cuanto tal, está ya dirigida en una dirección determinada. Debemos tener en cuenta que, con respecto a la intencionalidad, no puede hablarse de «interior» ni de «exterior». La cuestión de la inmanencia o la trascendencia no aparece aquí para nada. La solidez de Husserl reside justamente en la minuciosa descripción de los procesos de la conciencia. Con tal descripción, hay muchas preguntas que pierden todo sentido. Lo que por lo pronto hay que tener en cuenta es el sencillo hecho de que la estructura del comportamiento consiste en un «dirigirse a...».

Se trata, por cierto, de una determinación vacía. Pero ya se puede advertir claramente que el nexo estructural debe considerarse primero libremente, es decir, sin el transfondo de teorías realistas o idealistas acerca de la conciencia. Tales relaciones (cosa-percepción) lo son de maneras de comportamiento, no de plexos de

cosas, y tienen carácter intencional. Todo el nexo del vivir está determinado por estas estructuras.

A partir de aquí podemos entender la precisión terminológica del «acto», que cumple un importante papel en la fenomenología. «Acto» no designa meramente acción, actividad o proceso, sino la propia relación intencional. Los actos son acontecimientos de conciencia que tienen el carácter de la intencionalidad.

¿Cómo podemos hallar una guía que nos permita ver esta estructura en su contenido?

6. *El segundo paso: Diferencias en la captación de lo percibido.* Volvamos a nuestra cuestión inicial: la percepción de lo percibido. Como ejemplo nos servirá esta mesa. Ya hemos visto lo que podemos predicar de ella si seguimos tan solo, sin prevenciones, la dirección de nuestro propio estar dirigidos a la mesa. Al margen de lo que ya se mostró, podemos aún indicar algo en la percepción natural de la mesa. «Esta mesa determinada», «en esta aula», «con esta mancha» o «con estas partes defectuosas», etc. . . . ¿Qué estoy diciendo en tales expresiones?

No estoy narrando otra cosa que la muy específica —aun cuando insignificante— historia de la mesa, en la cual ella está aquí permanentemente presente cada día, aquí se la ensucia, se la daña, se la arregla, etc.

A lo percibido en la percepción lo llamamos, en tal sentido, la *cosa del mundo circundante*: una cosa del mundo en que me encuentro.

Pero a esto se añade todavía un nuevo aspecto. Al poner mi atención en la mesa puedo prescindir totalmente de mí. Entonces, prosiguiendo la descripción, puedo también decir que la mesa pesa tanto, tiene esta o aquella forma, o está hecha con tal o cual material. En este caso ya no describo la mesa como la cosa de

mi mundo circundante, sino como *cosa del mundo* en general.

O bien, en otra dirección, puedo decir que la mesa es desarmable; o que, si se le prende fuego, se quema, y que los productos de la combustión son CO, CO<sub>2</sub> y ceniza. Puedo disolverla en ácido, y los productos son, entonces, lignina y celulosa. Ahora he descrito esta cosa del mundo circundante, previamente dada, como *cosa natural*.

Al hablar corrientemente de las cosas no nos atengamos a estas diferencias. En la misma descripción describimos esta mesa sin transiciones muy a menudo en una misma conversación, como cosa del mundo circundante, como cosa del mundo en general (cosidad) y como cosa natural.

7. *La unidad de lo encontrable.* ¿Hemos alcanzado ya, con esto, lo que la fenomenología en sentido estricto designa como lo percibido? ¿Cómo es la relación entre las tres estructuras cósmicas que, curiosamente, pertenecen a lo percibido de la misma mesa?

Vamos a considerar, primero, la relación entre cosa del mundo circundante y cosa natural. Para esta consideración son muy ilustrativas las transiciones entre cosidad natural y cosidad del mundo circundante.

Los caracteres de la cosa del mundo circundante están relacionados a mi historia y al papel que en ella desempeña la historia de la mesa. Los caracteres de la cosa natural no se dan de modo directo, sino por el rodeo de determinados caracteres de cosas del mundo circundante: por ejemplo, la dureza entendida como incomodidad.

Pero al describir podemos ir aún más allá y sin embargo movernos todavía en dirección a lo percibido mismo.

En una consideración apropiada de la mesa, podemos

decir que a esta cosa vista en la percepción le corresponde algo así como la materialidad, y que a la materialidad le corresponde la extensión. Más aún: que todo lo extenso está coloreado de algún modo, y que también el color tiene una extensión. Ahora hablamos de la *cosidad* como tal. Examinamos las estructuras que constituyen la cosidad de la cosa (cuestiones ontológicas).

En esto hay que tener presente que las diversas estructuras que he puesto de relieve no son puntos de vista que yo adjudique subjetivamente a la mesa, sino aspectos estructurales de la cosa misma, contenidos cósmicos que se ponen de relieve a partir de lo dado. Cosa del mundo circundante, cosa natural, cosidad (de las cosas naturales y de las cosas del mundo circundante) son las determinaciones que he extraído de lo unitariamente percibido como uno. Se trata de la aprehensión de aquello que encuentro y veo en lo percibido mismo.

Cuando uso la palabra «ver» me refiero a la aprehensión, y por cierto a la simple aprehensión de lo encontrable. Si recordamos esto, ya no es difícil comprender la frase: «veo que esta mesa es producto de fábrica» como una frase de percepción. Aquí no extraigo ninguna consecuencia, no hago ninguna investigación. Si se me pregunta, sólo puedo contestar: «ello salta a la vista». El campo de aquello que es encontrable en la simple aprehensión abarca mucho más que lo que puede verificar una teoría de la percepción que se atenga a la mera sensibilidad. Pero con esto se despoja de su base a la filosofía tradicional de la razón, que, partiendo de la receptividad, pretende constituir (*konstituieren*) lo percibido.

Todo lo que hemos enumerado, incluyendo la cosidad, la materialidad, la extensión, etc., se percibe, es decir, pertenece a la percepción de lo percibido, aunque es-

tos aspectos no impresionen la sensibilidad. Son nexos entre caracteres generales. Estos no se inventan, no se construyen especulativamente. Puedo verlos, no en el sentido de un acto místico, sino en la simple representación de estructuras que se pueden advertir en lo dado.

8. *El tercer paso: Las diferencias en el «tener-presente».* Pero debemos ser cautelosos en el examen de cómo se dan los contextos cósmicos en la percepción. Podemos también «imaginarnos» esta mesa. También en tal caso estamos referidos a toda la cosidad del material, pero no en su perceptibilidad: sí en su imaginabilidad. Pero esta distinción no concierne al ente percibido en su contenido fáctico, sino al modo en que se lo capta. Con ello señalamos determinaciones totalmente nuevas, que no se obtienen —como las anteriores— de esta mesa, sino que, en cuanto posibilidades diversas del ser-captado, transforman de manera correspondiente todo lo que se capta. Este tipo de diferencias corresponde a la intuición.

Distinguimos, pues, en este tercer paso: 1) el ente mismo en cuanto cosa del mundo circundante o cosa natural; 2) la cosidad, y 3) el ente según la manera de su ser-intentado.

Estas maneras son también diversas: ser percibido, imaginado, amado, odiado, deseado, mentado, pensado.

Pero Husserl revela aún otros aspectos simples. La perceptibilidad de lo percibido puede tener la particular característica de que lo percibido esté dado presencialmente.\*

\* El adjetivo «*leibhaft*» tiene vinculación con el sustantivo «*Leib*» (cuerpo orgánico) y se usa especialmente para indicar la presencia *in corpore*, «en persona», o, como suele decirse,

9. *Percibir presencialmente, representar, mentar vacío.* Lo presencial es más que lo «ello mismo». Si pensamos ahora en la catedral de Friburgo, podemos ciertamente representárnosla pero no la tenemos presencialmente ante nosotros. La presencialidad (*Leibhaftigkeit*) es un modo sobresaliente en que las cosas se dan a sí mismas. Pero puedo referirme a la catedral de tal manera que no me la represente como ella misma, ni en el darse a sí misma. Por ejemplo, si nos pusiéramos ahora a conversar sobre la historia de su construcción. Ahí no se nos presenta la catedral de un modo intuitivo concreto, pues yo no me la represento. Hablo sobre la catedral. La estoy mentando, pero en el sentido del *mentar vacío* (*Leermeinen*). En esta manera de hablar se mueve la mayor parte de nuestra comunicación natural. En el mentar vacío lo mentado está directa y simplemente mentado, pero sin experiencia intuitiva.

El mentar vacío, la mera representación (*Vorstellung*), la percepción presencial son diferencias estructurales que no corresponden a las cosas ni a los hechos, sino a la intención actual, ligada a la situación. El objeto (la catedral) es siempre el mismo. Pero lo objetual en la captación es distinto, y se adecua a la modificación de la intención. Es propio de la intención tener la posibilidad de variar el adónde de lo mirado. Ella mantiene a veces el adónde del tener-ante-sí presencial, a veces el del representar, a veces el mentar vacío, para mencionar tan solo las variaciones principales.

En esta abundante enumeración se muestra ya la pro-

«en carne y hueso». En el presente texto, nos ha parecido conveniente destacar el carácter de la *presencia* de lo percibido, y por tal motivo recurrimos al vocablo «presencial». Con el mismo criterio, traduciremos el sustantivo «*Leibhaftigkeit*» como «presencialidad». (*N. del T.*)

fusión contenida en lo que llamamos conciencia. Con el simple descubrimiento de la intencionalidad se hace visible la multiplicidad de posibilidades en las cuales el mismo mentar, el mismo estar-dirigido-a varían, se transforman. La dirección del acto (que Husserl llama forma del acto) cambia, frente a un contenido inalterado (que Husserl llama materia del acto), de acuerdo con la alteración del sentido de la captación. Se tiene, por lo pronto, la impresión de que esta riqueza casi no puede llevarse a reglas claras, aun cuando, por otra parte, las diferencias fundamentales que hemos enumerado retienen algunas líneas que ordenan visiblemente la multiplicidad.

Bajo esta impresión hay que preguntar si es suficiente la interpretación lograda por Husserl de la intención como relación del acto de la conciencia con aquello a lo cual este se dirige. Seguramente no. Es preciso añadir algunos complementos.

*10. Complemento para interpretar la intención.* La novedad que aportan las comprobaciones de Husserl no consiste en que toda acción de la conciencia está dirigida en un sentido determinado, sino en que la determinación procede, en cada caso, de una concreta situación vital, y cambia con el cambio de esta. En tal sentido, lo que caracteriza la intencionalidad es la unidad de una acción de la conciencia con lo que se produce en ella. La expresión habitual «aquello a lo cual ella está dirigida» no caracteriza con precisión el verdadero estado de cosas, porque antes de la acción no hay nada a lo cual ella pueda dirigirse. La expresión «lo que se produce en ella» requiere, asimismo, una ulterior aclaración. No se trata de una «fabricación» en el sentido en que, por ejemplo, se fabrica una mesa. En tal proceso no hay una unidad indisoluble. Por lo contrario: la mesa terminada ya no tiene nada



que ver con su fabricación; es vendida y tiene su propio «destino». En cambio, el «ver» y lo «visto» no pueden separarse uno de otro. «Yo he visto, (por eso) veo», dice Aristóteles. Del mismo modo, podemos decir: «Yo he deseado (he cumplido un acto de deseo), por eso deseo».

La intención, por lo tanto, no es relación, ni siquiera una relación entre sujeto y objeto (*Objekt*), sino un carácter de ser de la conciencia.

Con otras palabras: la intencionalidad caracteriza y designa la manera de ser de la conciencia, es su aspecto esencial. No sabemos cuál es el aspecto esencial de los dioses o de las plantas, y, por tanto, no podemos determinar tampoco la conciencia por medio de una distinción o una identificación con aquellos. La intencionalidad no caracteriza la conciencia subjetivamente, como relación con objetos (*Objekte*), ni objetivamente (*objektiv*), como un tener, ni tampoco como algo que en el mundo se adecua al objeto (*Objekt*). Husserl rechaza la determinación esencial cartesiana de la conciencia como *cogitatio*, con el argumento de que tal definición es incompleta, pues es preciso hacer visible la unidad de *cogito* y *cogitatum*. Esto quiere decir que la nota esencial de la conciencia no es el *cogito*, sino la intencionalidad.

La acción de la conciencia es *intentio*, es decir: el producto está contenido en el acto productivo.

Por otra parte, *intentio* designa el «estar dirigido a» propio de la conciencia. La dirección es, en cierto modo, un señalar hacia afuera. La intencionalidad también designa, entonces, con respecto a la conciencia, el estar fuera de sí misma, en aquello sobre lo cual se actúa, aquello que es el contenido de la acción. El «estar permanentemente fuera de sí» no concierne a la acción misma, sino a la facultad que la hace posible. La capacidad de la conciencia que posibilita sus

acciones productivas consiste en estar siempre fuera de sí misma. En virtud del estar fuera de sí, la actividad de la conciencia se manifiesta como conocer, actuar, juzgar, etc. En consecuencia, la intencionalidad no puede entenderse como relación cósmica entre cosas, ni como una propiedad subjetiva inmanente de la conciencia, mediante la cual esta superase el abismo entre ella misma y las cosas. Por virtud de la intencionalidad nos hallamos, desde un comienzo, cabe las cosas, y atrapados en la trama de estas.

Solo la estructura intencional de la conciencia permite a esta comportarse con respecto a sí misma de un modo trascendental. Ella es la condición de posibilidad de la filosofía trascendental, y no a la inversa.

*11. La explicitación de la intencionalidad con referencia a la problemática trascendental.* Sin el descubrimiento de la intencionalidad y la investigación de su estructura esencial, era imposible superar la ingenuidad de la conciencia natural, científica o lógica. Esta ingenuidad consiste en que la posibilidad de la ciencia, de la teoría y de la verdad se admiten sin examen, como un supuesto. Para comprender esta ingenuidad desde su base, no basta la crítica del poder de la razón. Husserl se propone la tarea de realizar una fundamentación de la ciencia a partir de evidencias absolutas y primeras. Para ello, es necesario excluir también los últimos restos de ingenuidad, lo cual solo puede lograrse si la problemática trascendental se explicita más decididamente que hasta ahora. Tal explicitación atañe a la intencionalidad, pues ella pone de manifiesto la conciencia en cuanto es la trascendencia misma, el sobrepasar todo lo cósmico mediante su estar fuera de sí misma cabe las cosas.

Vale la pena decir brevemente algo acerca de en qué consiste la ingenuidad del aprehender y el actuar na-

turales, y la ingenuidad del proceder científico (con respecto a la teoría). El hombre natural vive en familiaridad con su mundo. No tiene otras preguntas que las de su vida cotidiana, ya se trate de sus necesidades o de sus quehaceres. Las preguntas de este tipo ya fueron enumeradas por Aristóteles al abordar las categorías. En una segura vista de conjunto, estas las presentó, con derecho, sin deducirlas: Qué, con qué cualidades, de qué tamaño, dónde, en qué posición, cuándo, etc. Ellas están formuladas dentro de la familiaridad natural (la intimidad pertenece ya al nivel trascendental) con el mundo de la vida (*Lebenswelt*).\* «¿Cuándo viene el tren?», «¿Qué hora es?», etc. No es necesario enumerarlas todas. Todas estas preguntas se basan en la indubitabilidad de un mundo dado y del «saber a qué atenerse» con él. Ninguna filosofía puede perturbar radicalmente tal indubitabilidad: a lo sumo por un momento surgen dudas; pero incluso entonces el dudar permanece todavía dentro de la ingenuidad misma. Su aclaración, su guía y su punto de apoyo están en la lógica, tal como la entendía la filosofía prekantiana: la lógica de las proposiciones y las deducciones, la lógica que, también por virtud de la ingenuidad, se llama lógica formal. Es esta un auxiliar tan ingenuo de la confianza ingenua en el mundo que apelamos a ella mucho más raramente en la ciencia que en nuestras vivencias cotidia-

\* El vocablo *Lebenswelt*, que se traduce a veces como «mundo de la vida», es uno de los términos técnicos centrales en la fenomenología husserliana. La mencionada traducción no refleja cabalmente el sentido con que usa Husserl el término, y por eso se suele optar, en traducciones o en comentarios en español, por el empleo directo de la palabra alemana (de modo similar a lo que ocurre, por ejemplo, con el término *Dasein* en los escritos de o sobre Heidegger). Nos adherimos aquí a ese criterio. (*N. del T.*)

nas, como por ejemplo en las disputas o en la política. Aquí dominan expresiones tales como «él no piensa con lógica», o exigencias: «sea usted lógico». En cuanto las ciencias examinan lo que hacen, no se contentan con consecuencias lógicas, y son cautelosas en el sentido de investigar primero las razones que legitiman tales consecuencias lógicas. Sin esta precaución, la lógica formal es más perjudicial en las ciencias que en la vida natural. Paradójicamente podría decirse: a la capacidad de juzgar le son inherentes pre-juicios (en sentido positivo).

Tales pre-juicios pertenecen a la lógica trascendental. No fue un desacierto de Husserl querer fundamentar una filosofía trascendental completa en la superación de la lógica formal (entendida, por cierto, en esa unilateralidad). Sobre todo, en un instante en que la filosofía trascendental estaba ya realizada a grandes rasgos —mediante la investigación de la intencionalidad— en el volumen I de *Ideas*. Pero él vio que la condición de posibilidad de la filosofía trascendental es la intencionalidad, y no a la inversa. Es decir, la intencionalidad cumple el verdadero trascender, tanto de la positividad ingenua, como de todo lo cósico encerrado en ella. Husserl esperaba —como Hegel antes que él— de una lógica trascendental, entendida de manera nueva, la exposición de la progresiva autorreflexión de la conciencia sobre sus posibilidades de efectucción en unidad con lo efectuado. La lógica trascendental es, de este modo, el sistema de la ontología de la conciencia, en la medida en que la determinación de su ser —la intencionalidad— fundamenta la posibilidad del trascender.

## II. La intuición categorial

12. *Qué entendemos por tal.* Pasaremos ahora a tratar la intuición categorial. Ante todo pongámonos de acuerdo acerca de lo que Husserl entiende por «formas categoriales» o «figuras categoriales», es decir, por «categoría». En primer lugar, es más fácil enunciar lo que ellas no son. No son elementos de la nominación de algo enfrentado (*Gegenstand*) sino elementos de una proposición que vincula nombres distintos de diversas maneras. A aquello a lo cual se refiere una proposición no lo llamamos «cosa» (*Sache*), sino «estado de cosas» (*Sachverhalt*). Cada proposición es la expresión de un estado de cosas. Ella contiene elementos que no hallan cumplimiento en ninguna intuición o percepción sensibles. Podemos ver esto inmediatamente si comparamos la proposición con una mera designación significativa, como lo es un sustantivo, por ejemplo, «Friburgo», «Catedral de Friburgo», «mesa», «pizarrón», o bien un término nominal, como «triángulo». El sustantivo no es, por cierto, una verdadera fuente de conocimiento. Pero tiene cumplimiento inmediato en las correspondientes percepciones originarias. El nombre «Friburgo» tiene una función significativa: despierta una multitud de representaciones —aunque oscuras— que cambian de modo calidoscópico. Tales representaciones están, sin embargo, localizadas —u orientadas— de tal manera, que se refieren a percepciones ya efectuadas y que pueden volver a efectuarse. A pesar de esa facilidad de cumplimiento, el sustantivo no ofrece una unidad de significación para el conocimiento. Solo se obtendría un conocimiento con proposiciones como: «Friburgo está situada en la entrada de la Selva Negra», o «está rodeada de pequeñas colinas», o «tiene una Universidad», o «provee de productos industriales a las aldeas de los

alrededores». Todas estas frases contienen elementos significativos, como «Friburgo», «colina», «ciudad», «aldea», «producto industrial», etc., que, de alguna manera, tienen cumplimiento en percepciones sensibles. Pero contienen también una cantidad de elementos informativos no verificables —o sea, no susceptibles de ser cumplidos— en una percepción sensible. Pero la proposición como un todo comunica evidencias y contenidos cognoscitivos claros. Husserl designa ese tipo de evidencias con la palabra latina *intuitio*. Toda intuición es evidente: ella acontece en el logro, en la posesión de esa intelección. Pero, ¿cómo es posible que los contenidos no susceptibles de cumplimiento en la percepción tengan, no obstante, evidencia? Repitémoslo: La proposición es una función sintética en el ámbito de los actos objetivantes (*objektivierenden*), en que se construyen los objetos (*Objekte*) de conocimiento. Pero ella no se refiere a algo enfrentado, como ocurre con el percibir sensible, sino a un estado de cosas. Los objetos se cumplen en la percepción. La expresión del estado de cosas tiene elementos que no pueden cumplirse en ninguna percepción, porque son formas categoriales tales como «un», «el», «y», «o», «si», «así», «todo», «ningún», «algo», «nada», etc., o categorías como «ser», «tener», «funcionar», «pertenecer a un lugar determinado», «cumplir una tarea», «representar algo», etc. Se puede ver el color, pero no el ser-color. Vemos un vestido blanco o un vestido rojo; pero no vemos el «o». La proposición «no veo, de lejos, si la flor es blanca o rosa» se extiende más allá de los elementos perceptibles —y por ende susceptibles de ser colmados— tales como «flor», «blanco», «rosa», y contiene elementos como «si», «o», «no», «es», que desempeñan un papel significativo, pero que no son perceptibles por los sentidos ni pueden reducirse a nada perceptible. Tampoco a to-

das las partes y formas de la significación corresponden, de ninguna manera, partes y formas de la percepción.

Si oímos nosotros, aquí en Friburgo, el nombre «catedral», ese nombre propio mienta la iglesia de nuestra ciudad, tal como ella es. «La percepción simple hace aparecer, sin el auxilio de otros actos edificativos sobre ella, el objeto mentado por la intención significativa, y tal como esta lo mienta» [*LU*, vol. II, secc. 2, pág. 131].

Pero si hablamos del portal Norte, las proposiciones no conciernen *inmediatamente* al portal Norte; tampoco a la catedral o a una parte de ella, sino a la totalidad del objeto mismo, aunque por cierto de una manera distinta a como lo hacen el percibir, el representar o el mentar vacío.

Tener un portal configurado de tal o cual manera en el lado norte; tener —es decir ser— vinculación con la catedral —y no como parte de ella, sino como aspecto constitutivo de su «ser-catedral»—; la posición del portal en su configuración espacial externa e interna; su función arquitectónica, todos estos son elementos no susceptibles de ser colmados en la percepción sensible.

Una analogía nos ayudará mejor. «Lo que el objeto sensible es respecto a la percepción sensible, lo es también... el estado de cosas respecto de la percepción del estado de cosas», dice Husserl [*LU*, vol. II, secc. 2, pág. 140]. Elementos como «tener», «esto y aquello», «ser», «pertenecer», «ocupar una posición», «funcionar», son elementos del estado de cosas, del objeto, aun cuando este nunca esté presente de otra manera que en la multitud de semejantes determinaciones. Ellos deben encontrar su propio cumplimiento en la percepción del estado de cosas, esto es: en la intuición. Los elementos son categorías o formas categoria-

les. «Tiene que haber . . . un acto que preste a los elementos categoriales de significación los mismos servicios que presta la mera percepción sensible a los elementos materiales» [*ibid*, pág. 142].

Las categorías no se cuentan, por tanto, entre los productos puros, es decir, no sensibles, del entendimiento puro. No son formas del pensar, sino su experiencia intuitiva, hasta tal punto que la adecuación del pensar judicativo a los actos categoriales —a saber: a sus contenidos— determina la verdad o exactitud de la proposición. Por supuesto, tampoco puede excluirse de esta operación la intuición sensible. Por eso, de modo muy general, tenemos que comprobar que la intuición sensible y la categorial están unidas en una misma orientación hacia los objetos.

Las categorías no son meras formas, sino contenidos. Los contenidos categoriales —en cuanto momentos materiales de la determinación objetual—, así como las categorías, se captan receptivamente. Su origen reside en la trama de las cosas.

No se puede imaginar una ruptura más radical con la tradición que la contenida en estas comprobaciones. Ellas afirman que las cosas mismas están estructuradas categorialmente, por lo que las intuiciones no contienen solo datos sensibles. Lo percibido sensorialmente se encuentra impregnado por elementos intuidos categorialmente. Sólo el análisis de las intenciones puede distinguir, en la recepción, lo sensible de lo categorial.

Husserl dice, con todo derecho: «Solo si se conciben los actos categoriales como intuiciones se muestra con real transparencia la relación entre el pensar y el intuir, la cual no había sido suficientemente aclarada hasta ahora por ninguna crítica del conocimiento. Y con ello se hace comprensible el conocimiento mismo, en su esencia y operación» [*Hua*, vol. 7, pág. 146].



Kant caracteriza la sensibilidad como receptividad, y las acciones del entendimiento como espontaneidad. La espontaneidad del entender es el principio configurador de una materia recibida. Mas, por el contrario, es preciso comprender que la intuición categorial da objetos, que no hay formas categoriales o maneras de configuración, sino solo objetos que se hacen visibles inmediatamente en determinados actos y de una manera peculiar. No existen formas categoriales que, creadas por el sujeto, se impongan a los datos sensibles. Por cierto, no se alude aquí a las categorías lógicas, que se dividen en categorías de significación y categorías formalmente ontológicas [*LU*, vol. I, parág. 67; *Hua*, vol. 3, pág. 28, nota 3]. No se trata de que el ente real sea modificado en sí a través de una configuración. La intuición categorial muestra una nueva objetualidad. Entendido intencionalmente, esto quiere decir que ella da, en verdad, la cosa misma simplemente dada. No la altera, sino que presenta su llamado ser-en-sí. No se trata de que la actividad del entendimiento ordene y componga en un «mundo» los datos exteriores, la multitud de sensaciones o el caos de afectaciones. Es cierto que el uso de las viejas expresiones «materia», «forma», «entendimiento», favorece estos malentendidos. Pero materia, o materialidad, no significan que deba conformarse y que nada sea sin la forma. La materia es una cosa previamente dada, que se explicita en las intuiciones categoriales. La vigencia de conceptos como materia y forma —que pertenecen al mobiliario de la filosofía— es, por cierto, tan fuerte, que Husserl no podía abolirla de un golpe. Ellos quizá sigan siendo todavía hoy eficaces. Pero es obvio que son muchas las dificultades de la filosofía que simplemente desaparecen cuando nos atenemos, con imparcialidad, a la descripción de los procesos de la conciencia.

13. *La intuitividad de las categorías. La comparación con Kant.* [FTL, parág. 100; Hua, vol. 7, suplemento XX a la lección 27.] ¿Cuáles son las consecuencias del descubrimiento de la intuición categorial?

La mejor manera de aclarar el problema es hacer una comparación con Kant. Las categorías son, en Kant, conceptos del entendimiento. La conciencia está construida de tal modo, que es afectada «desde fuera» por las cosas: estas afecciones suscitan sensaciones, las que a su vez se ordenan como intuiciones mediante la facultad de la sensibilidad, en el espacio y el tiempo, y se configuran, mediante las categorías, como cosas de experiencia. Todas estas funciones configuradoras se ajustan a leyes; podemos comprobar esto en nuestros conocimientos.

Es posible que tal contextura sea inherente a nuestra naturaleza, y también que esas acciones configuradoras caractericen el ser-sujeto propio de la conciencia. En Kant ello no está probado ni puede probarse. Ante todo, es imposible probar que los entes, fuera de nosotros, se nos presenten solo por medio de impresiones sensibles, y de ninguna otra manera. Sobre la base de la descripción fenomenológica, llegamos más bien a la conclusión de que, justamente, nunca tenemos impresiones sensibles aisladas. Las impresiones sensibles son abstracciones analíticas y, como tales, corresponden a la psicología, no a la ontología de la conciencia. Pueden desempeñar, incluso, un papel muy útil en la fisiología, particularmente en la fisiología del sistema nervioso. Pero las comprobaciones psicofisiológicas valen dentro de una ciencia especial, y tienen, como tales, dudosa significación filosófica. De ningún modo pueden fundamentar las operaciones cognoscitivas de la conciencia y su valor de verdad. Tampoco se han observado nunca —ni por parte de Kant ni posteriormente— funciones categoriales desprendidas de toda

experiencia. Kant obtiene su tabla de una manera notablemente formal, siguiendo el hilo conductor de una clasificación extrínseca de las formas del juicio, y no —como Locke o Hume— según los tipos fácticos de conocimiento. La distinción entre cosa en sí y fenómeno, que Kant establece de esta manera, es mera consecuencia de los supuestos de que parte. Si es preciso entenderla de un modo radical, como una real separación, implica entonces una demarcación para el conocimiento. Pero no hay fundamentación para ello. Kant tampoco la intenta; por lo contrario: procura más bien legitimar la aplicabilidad de la categoría, como función pura del entendimiento, al material de las intuiciones. A pesar de ello utiliza la demarcación para destruir la metafísica.

Pero si tal separación entre cosa en sí y fenómeno no significara una demarcación radical, sino tan solo que la cosa en sí es fenómeno en la medida en que es objeto de conocimiento, es decir, en que designa una mera trama funcional, entonces ya no sería lícito extraer de esa caracterización conclusiones más amplias. Ante todo, si esa separación es válida, no está claro, cómo es posible que haya en general conocimiento y saber. «Saber no solo de lo que se encierra en el fenómeno momentáneo, sino de aquello que, apuntando intencionalmente más allá de los datos inmediatos, alcanza algo que en sí mismo no está dado. Y, por lo tanto, ¿cómo es posible en general la ciencia, puesto que ella no consiste meramente en poner el dedo sobre algo fenomenológicamente dado, sino en hacer comprobaciones objetivas (*objektive*) que van más allá de la conciencia momentánea?» [*Hua*, vol. 7, pág. 380].

Ya la primera descripción del simple acto intencional muestra que en el cumplimiento fáctico de nuestro vivir no son posibles una percepción o una intuición

aisladas. Es inexacto hablar de «acto de percepción», puesto que, como ya vimos, la percepción, por ejemplo de esta mesa, se transforma con el mismo acto en una serie de referencias y también en una serie cerrada de variaciones. En esa descripción no se postuló hipótesis alguna, ni se ejecutó un salto especulativo: la descripción capta lo fáctico de la conciencia [*Hua*, vol. 7, pág. 390]. Ni siquiera planteamos la pregunta acerca de cómo son posibles estas operaciones de la conciencia. La pregunta por la posibilidad, dentro de ese planteamiento descriptivo, tendría que atenerse a la plenitud fáctica. Sería pueril imaginar otras posibilidades de la conciencia. Con ello sólo se la aislaría innecesariamente, como si tuviera un ser aislado para sí y de libre elección. Tales aparentes precisiones destruyen la evidencia de aquello que es. La conciencia tiene una inmensa plenitud de efectuaciones, pero solo en conexión y en entretejimiento indisoluble con una situación fáctica y, en la referencia cada vez más amplia de las situaciones, con un mundo fáctico. No se la puede citar ante un tribunal, no solo porque ella misma debería constituirlo, sino, fundamentalmente, porque sería grotesco acusarla como único culpable ajeno a la comunidad del mundo, cuando en realidad todo lo que *es*, es su cómplice. La pregunta por el origen de la experiencia, del saber y de la ciencia resulta ociosa. La descripción de los procesos de la experiencia y, en definitiva, del saber científico y filosófico, debe volver comprensibles a estos como fundantes para una evidencia y fundamentabilidad de las acciones mismas, así como de su validez trascendental. De otro modo, la ciencia, la moral, el arte, la religión (que son siempre productos fácticos de una trama productiva) serían nada más que un juego excitante, quizá estimulante, quizá deprimente.

La fenomenología descriptiva quiere conocer, por lo

pronto, el oficio propio de la conciencia humana. El oficio, el *ergon*, puede caracterizarse como actividad subjetiva, si bien esa caracterización solo mienta un lado del proceso. El otro lado, sin el cual el hacer artesanal permanecería incomprensible, señala lo que ha de confeccionarse y el material que se debe elaborar. Nada nos prohíbe hablar de «subjetivo». ¿Pero por qué deberíamos hacerlo? ¿Es acaso subjetiva la actividad del carpintero? ¿No es también objetiva (*objektiv*), ya que trabaja con la madera, está ligada a la índole de esta, y aquello que produce es un objeto (*Objekt*)? ¿No es más correcto hablar simplemente de «productividad», ya que las otras notas son indiferentes? Si la subjetividad ha de signar el plan (proyecto), hay que pensar que lo planeado, cuya materia se extrae de un nexo objetivo, tiene que retornar a dicho nexo. Husserl quiso aprender a conocer, mediante repetidos intentos y de manera más íntima cada vez, todas las operaciones de la conciencia, las cuales están en consonancia con el universo de los entes. De ahí procede su reiterada insistencia en la teleología de las ciencias.

La siguiente comprobación (y se podrían citar muchas) expresa acabadamente la actitud fundamental de Husserl: La tarea de la fenomenología trascendental consiste en demostrar «los orígenes de la objetividad (*Objektivität*) [de la subjetividad trascendental] en la subjetividad trascendental» [*Hua*, vol. 7, pág. 382]. Y, a continuación: «La fenomenología merece el nombre de “trascendental”, pues resuelve las siguientes cuestiones: elucidación de la posibilidad de un conocimiento objetivamente (*objektiv*) válido, de un conocimiento que, en cuanto conocimiento, es “subjetivo”, y que, por otra parte, atañe a un ser “objetivo” (*objektives*), un ser en sí e independiente de la subjetividad» [*Hua*, vol. 7, pág. 386].

En este contexto debemos tener en cuenta, ante todo, que la descripción intencional del acto de percepción apunta más allá de una percepción o una intuición aisladas. En otras palabras: no hay percepción aislada. Pero tampoco hay percepción sensible pura: ella forma siempre una unidad con la intuición categorial. Ya sabemos, por cierto, que esa unidad de intuición sensible y categorial no puede acontecer independientemente, sino que debe entenderse o bien como fundamento o bien como ingrediente funcional de la proposición, o sea: del primer resultado cognoscitivo independiente. Sin embargo, estamos obligados a aclarar esta unidad considerándola en sí misma. Para esto son necesarias algunas reiteraciones.

*14. El cumplimiento de la intuición categorial en el estado de cosas.* Hemos mostrado ya las tres principales maneras de la intención: la presencial —o percepción originaria—, la representación y el mentar vacío. Con ello se mencionaron, precisamente, las distintas maneras del cumplimiento (*Erfüllung*). «Cumplimiento» o «ser colmado», como término técnico, significa que la intención se legitima en una *adaequatio* con el objeto. Los datos sensibles ejercen un control. Este control es, en última instancia, la captación originaria del estado de cosas. Si hablamos de la catedral, aprehendiéndola por tanto en la intención del mentar vacío, podemos, en caso de que no estemos de acuerdo acerca del «estado de cosas», ir hasta la catedral y contemplarla.

Esta descripción del cumplimiento muestra, sin embargo, que a este no le bastan los datos captables sensorialmente. Lo que queremos refrescar cuando vamos en este caso a la catedral no son las impresiones sensibles, sino el estado de cosas. Con ello aparece, por primera vez, un claro basamento de lo categorial

mismo. A pesar de las aparentes dificultades, en cuanto hay en la proposición un excedente de aspectos no respaldados por la intuición sensible, podemos hablar de un cumplimiento adecuado con respecto a la cosa percibida. Esto tenemos que demostrarlo en detalle [LU, vol. II, secc. 2, parágs. 45-52].

Volvamos por lo pronto a la captación originaria de la cosa misma en la percepción. ¿Cuál es la relación de la percepción sensible simple con la intuición categorial, que en el mismo acto intencional se vincula con ella para formar la unidad de lo mentado?

Podemos esclarecer esto respecto de un acto particular: el llamado acto fundado. Para ello tenemos que emprender de nuevo la caracterización de los actos sensibles, y preguntar: ¿Qué significa, propiamente, la caracterización del acto de la percepción como «simple» (*schlicht*)? Los actos categoriales no son actos simples, sino actos fundados. Con el esclarecimiento del ser-fundado del acto, estaremos en condiciones de entender la objetualidad, tanto de la percepción simple como de los actos fundados, en su carácter de objetualidad unitaria. Y puesto que tal unicidad prevalece, tenemos que ver también cómo esa percepción simple —que se acostumbra a designar como percepción sensible— está ya, en sí misma, impregnada de intuición categorial. Es decir: la intencionalidad de la captación perceptiva es, por cierto, sencilla y simple, pero la sencillez de la percepción no excluye un carácter altamente complicado en la estructura del acto como tal. A esto hay que agregar que el acto puede ser complicado y el objeto, no obstante, sencillo.

15. *El acto «simple».* Aclaremos en primer lugar el carácter de la simplicidad. Como ya vimos, en la descripción de la presencialidad (*Leibhaftigkeit*) de la percepción lo así presente se mantiene en el transcur-

so del acto perceptivo. Si camino alrededor de la mesa y la miro desde los distintos lados, tengo una serie continua de actos de percepción, pero veo siempre la misma mesa. Los actos aislados no se reúnen ulteriormente por medio de un acto totalizador, como si yo —por así decir— viera la mesa sólo cuando he dado vueltas en torno de ella y reconstruido las imágenes intuitivas aisladas. Lo que realmente ocurre es que cada fase aislada de la percepción es en sí misma, dentro de la integridad de la secuencia continua del percibir, una percepción de la cosa. Puedo detenerme en cualquier momento de la trama serial de percepciones plenas y ver, sin embargo, la mesa misma, no meramente un pedazo de ella. Cada fase de la percepción es ya una percepción plena. En cada fase la cosa se muestra presencialmente y como ella misma. No completamos ninguna síntesis de los datos aislados mediante una acción cosificadora pura del entendimiento, sino que la serie se detiene en uno de sus grados. Todas las fases tienen el carácter del simple tener-ahí de lo mentado.

«Simple» caracteriza, por lo tanto, contra el criterio tradicional, a la percepción como unidad inescindida de los meros datos sensibles con la captación de la unidad de la cosa, de tal modo que en *cada* grado del acto se consuma la percepción total, y cada momento, como también cada fase, es una percepción completa. «Simplicidad» designa, según esto, unicidad (*Einshaftigkeit*), inexistencia de actos graduados, que solo posteriormente se unificasen. Un acto de percepción simple puede ser complicado, y, sin embargo, el objeto mentado —esta mesa— captarse de modo simple y sencillo, sin síntesis ni transformaciones. A tales objetos, que se muestran simple y llanamente, los llama Husserl objetos reales. Trátase de una extraña, pero clara concepción de la realidad. Es extraña porque, a



pesar de los condicionamientos subjetivos de la ejecución del acto, y a pesar de la necesidad de la unión de los distintos actos, el objeto es captado con independencia de toda subjetividad. Hay que tener presente esta importante posición inicial de Husserl, ya que ulteriormente él convierte la condicionalidad subjetiva en problema central de la fenomenología trascendental. Las *Ideas* son todavía vacilantes a este respecto. Pero ya en las lecciones sobre *Erste Philosophie* (Filosofía primera) [1923-24], y particularmente en los importantísimos suplementos (todos ellos publicados por primera vez como volumen 7 de *Hua*) se opera el cambio decisivo. Debemos aclarar ante todo la aparente contradicción que reina en este punto. Ella ha extraviado considerablemente, hasta aquí, la apreciación de la fenomenología trascendental.

16. *El acto fundado.* El objeto de la percepción simple es el objeto real. En el aprehender simple —es decir: a través de la percepción inmediata— está la totalidad objetual (*Gegenstandsganzheit*) de la cosa percibida, en su presencialidad y mismidad. Las partes y los momentos que se dan a través de cada una de las fases están allí, primero, indiferenciados, solo implícitos. Pero son diferenciables en nuevos actos. Una percepción simple —esto es: su producto— puede, de esta manera, convertirse en fundamento de nuevos actos que se construyen sobre ella —esto es: sobre su objetualidad.

Tenemos que preguntar, entonces, en qué consiste el nexo de construcción entre los actos simples (de un solo grado) y los actos graduados; o, correlativamente, cuál es la relación de construcción entre la objetualidad real y la fundada en los actos graduados.

Lo categorial es, por lo pronto, co-intuitivo (*mitanschaulich*). Pero en nuevos actos podemos desprender-

lo de la totalidad. Pensemos, por ejemplo, en una alameda o en una bandada de pájaros. Aprehendemos una alameda en el paisaje como unidad simple de un objeto real. Lo mismo ocurre con la figura de la bandada de pájaros que vemos en el otoño. Decimos también inmediatamente: ahí vemos una alameda, vemos una bandada de pájaros, vemos una hilera de casas (o, análogamente: vemos mundo). ¿Hasta qué punto está fundada esta percepción simple? En ella se perciben los árboles individuales de una alameda, aun cuando no necesito caminar alrededor de cada árbol individual para percibirla. Del mismo modo, está la posibilidad de contemplar cada uno de los árboles en sí mismo. Pero no vemos una determinada cantidad de árboles, sino algo nuevo, una nueva figura, que no se presentaría si yo anduviera de árbol en árbol diciendo: Otro árbol, y otro más, etc. Veo dos hileras de árboles, dispuestas una con relación a la otra. Este ver está fundado en la percepción cognoscitiva de los árboles, y lo fundado es algo sintético: el ser alameda. Este acto sintético es una de las maneras de la intuición categorial. Con pleno derecho hablamos aquí de «intuición», pues vemos este nuevo fenómeno con la misma sencillez con que vemos cada uno de los árboles en la percepción simple, no fundada. Sin embargo, hay algo que se agrega —lo sintético— y que, por cierto, intuimos; para tal intuición, sin embargo, no contamos con un cumplimiento en los datos sensibles.

Otra manera de la intuición categorial se denomina «ideación». Al mirar la alameda decimos: «Esos son árboles». Y al mirar la bandada: «Son pájaros». Ningún árbol y ningún pájaro son idénticos entre sí. No consideramos las diferencias. No vemos lo individual, sino lo general. Lo general no se obtiene a través de actos lógicos. Es cierto que está fundado, pero es visto

de modo inmediato. El mismo tipo de generalización que muestra la percepción fundada de una alameda con respecto a los árboles individuales, es visible también cuando es un solo objeto individual el que se halla ante nosotros. Digo, por ejemplo: «Aquí hay una mesa». Pero aquí no hay una mesa cualquiera, sino una mesa perfectamente determinada. Existe una multiplicidad muy grande de mesas distintas. Nosotros mismos conocemos muchas que apenas si tienen entre sí alguna cualidad común. Pero miramos esta y decimos: «Una mesa». Vemos lo que en todas las mesas constituye lo invariante. Reconocemos esta mesa como tal porque vemos lo invariante [LU, vol. II, secc. 1, segunda investigación].

Por tanto, si observamos estos dos grupos de la intuición categorial —la intuición categorial en su carácter de síntesis y la intuición categorial de lo general, o sea la ideación—, vemos que ambos tienen las siguientes determinaciones comunes: 1) Son actos fundados. Presuponen algo previamente dado, y solo son posibles sobre la base de la captación previa de algo dado. 2) Los actos categoriales, en su carácter de actos de intuición, son actos donantes, es decir, indican nuevos objetos intuitivos que no están contenidos en los actos fundantes. 3) En los actos categoriales están co-mentados los objetos fundantes de manera diversa en cada caso.

*17. Diferencias en la fundación.* No obstante, es preciso observar que, con respecto al modo en que están co-mentados los objetos fundamentales, existe una diferencia esencial entre los actos de la síntesis y los de la ideación.

Dentro de los actos de la síntesis distinguimos: 1) La relación real, que puede expresarse en una proposición con ajuste al estado de cosas. Por ejemplo: *a* es

más luminoso que *b*. 2) El nombre que se da a la relación: magnitud, luminosidad. Aquí se convierte la relación misma en objeto temático, es decir, surge un nuevo tipo de objeto. 3) La función conjuntiva y disyuntiva de «y» y de «o». Los actos correspondientes a dicha función proporcionan, con respecto a lo que mientan, la base para la intuición del agregado. Esta función conjuntiva la hemos ya visto en el aspecto figural (alameda, bandada de pájaros).

El acto de la ideación se distingue del acto de la síntesis en que, si bien construye sobre objetos fundantes, no los mienta. El acto de la ideación es intuición de lo general. En cuanto intuición, se da un objeto. Lo que él da, se designa como «idea», *species*. Los actos de la intuición de lo general dan, justamente, lo que se ve primero y de modo simple en las cosas, la *species*, es decir: lo general previo a la individuación. En una cantidad de tonos rojos individuales veo inmediatamente que todos ellos son «rojo». Eso lo veo incluso antes que el rojo morado o el rojo azulado, es decir, lo particular. Aquello a lo cual miro al comparar las distintas superficies rojas es aprehendido aisladamente en su puro estado de cosas. Ese estado de cosas al que llamamos «rojo» es aquí completamente indiferente a toda individuación determinada. No importa en cuáles objetos concretos, en qué matices se individualiza el rojo. La *species* reviste el carácter de la indiferencia frente a las individuaciones posibles.

Con esto hemos averiguado cuatro cosas para aclarar el sentido del objeto de la intuición categorial en lo que respecta al tipo de la ideación: 1) La ideación está fundada; se refiere a una datidad sencilla y objetiva, que da previamente algo. 2) El ámbito de las individuaciones concretas es indiferente. 3) Incluso la relación del contenido cósmico de la idea con el ámbito posible de sus individuaciones es secundario. 4) La

unidad ideal de la *species* es una unidad de la identidad invariante.

De este modo debería haberse aclarado la exposición provisional de la diferencia entre el acto simple y el acto fundado. Todas las intenciones contenidas en la proposición se consuman intuitivamente solo en un acto fundado, es decir: impregnado de intuición categorial en la percepción sensible. Esto significa que la intuición concreta, expresa, dadora de objeto, nunca tiene un solo grado, sino que siempre es graduada. Y solo la percepción concreta, en cuanto graduada y categorialmente determinada, constituye el cumplimiento posible para la proposición que expresa lo percibido de esa percepción. Por tanto, si se pregunta por la verdad de una tal proposición, no cabe restringirse aisladamente a la aprehensión de los momentos cósmicos reales, e interpretar todo lo demás como ingredientes subjetivos y modos de función del entendimiento. Por el contrario: es preciso ver cómo en la intención de la proposición se mienta algo objetual, que no se halla junto al objeto real en otro campo de objetos, sino que tiene la peculiar función de presentar de manera expresa el objeto dado simplemente.

Destaquemos, por otro lado, que los actos categoriales son actos fundados, es decir, que todo lo categorial se apoya, en definitiva, en la intuición sensible. Sin una sensibilidad fundante, el pensar es un contrasentido. Con esto se ha establecido un nuevo —y mucho más radical— punto de partida en el problema de la categoría. La razón pura, entendida como fuente de las categorías, se muestra como un concepto absurdo. Husserl encontrará un nuevo sentido para la «razón pura» en el ego trascendental puro, que plantea la cuestión trascendental de una manera nueva. Sí tiene sentido, en cambio, el concepto de un acto categorial puro. En efecto, hay actos de conciencia que son captables fenó-

méricamente y que pueden describirse con claridad, los cuales, aunque dependen de la intuición individual simple, no se refieren justamente a lo mentado en el mentar individual. La ideación *constituye* \* un nuevo objeto.

En la constitución hay diversos grados. La intuición puede, no solo excluir todo lo individual, sino también eliminar todo lo sensible del contenido del objeto. Entonces hablamos de intuiciones categoriales puras. También hay intuiciones categoriales mixtas: en estas se pone de relieve una idea sensible pura, como por ejemplo la idea del ser-coloreado.

Todo principio geométrico es, por cierto, categorial, pero está determinado con el auxilio de la sensibilidad (la espacialidad en general). Intuiciones categoriales puras son: la unidad, la pluralidad, la relación. La lógica pura trabaja con intuiciones categoriales puras. Si comprendemos esto plenamente, obtendremos una interpretación más profunda de la sensibilidad. No se trata de un mero sensualismo. «Sensibilidad» designa la subsistencia total del ente, previamente dada en su contenido fáctico. Así, pues, la intuición «espacio» corresponde a la sensibilidad, lo mismo que la «extensión» (parte anterior y parte posterior), aun a falta de todo dato sensible.

Lo decisivo en la intuición categorial es entonces lo siguiente: 1) Hay actos en los que se muestran componentes ideales. Tales componentes ideales no son funciones del sujeto, ni algo hecho por éste. 2) La posibilidad —ya demostrada— de ese tipo de intuición, y de lo que en esas intuiciones se presenta, ofrece

\* Emplearemos el verbo «constituir» exclusivamente como traducción de «*konstituieren*», de especial importancia en la fenomenología. Téngase en cuenta lo mismo con respecto a otros términos vinculados con aquel, tales como «constitución» (*Konstitution*), «constitutivo» (*konstitutiv*), etc. (*N. del T.*)

la base para el esclarecimiento de la estructura de los objetos ideales, es decir, para la elaboración de las categorías. Con el descubrimiento de la intuición categorial se ha logrado por primera vez el camino concreto para una investigación auténtica y demostrativa de las categorías. (Lask-Scheler). 3) La objetualidad que se brinda en las intuiciones categoriales es, en sí misma, una manera objetiva en que la realidad en sentido estricto se vuelve efectivamente objetual. Es decir que, al mostrarse esas estructuras categoriales, se ha ensanchado la idea de la objetividad (*Objektivität*). La objetividad (*Objektivität*) es mostrable en la investigación cabal de las intuiciones correspondientes y de sus contenidos. En la investigación fenomenológica que se emprende de ese modo, se alcanza el tipo de investigación que buscaba la ontología general. La ontología científica no es otra cosa que fenomenología.

Si hemos tratado en primer lugar la intencionalidad, ello se debe también a que la intuición categorial no puede exponerse sin haber comprendido aquella. Pero ahora nos encontramos con que la comprensión de la intuición categorial aclara retrospectivamente a la intencionalidad.

Este nexo nos conduce a la tercera comprobación de Husserl, es decir, a la de lo *a priori* material (intuitivo).

### *III. La intuitividad de lo «a priori»*

18. *Nueva interpretación de la esencia de lo «a priori».* El tercer descubrimiento, la elaboración de lo *a priori*, sólo es posible en virtud de la interpretación de la intuición categorial. *A priori* significa *prius*, es decir, lo anterior. *A priori* es, por lo tanto, lo que es ya

previamente, desde antes. Lo *a priori* en algo es aquello que en ese algo está ya siempre antes.

Desde Kant —y, en realidad, desde Descartes— se atribuye ese calificativo, en primer lugar y con la mayor frecuencia, al conocer. Conocimiento apriorístico es el que no remite a un procedimiento empíricamente inductivo, es decir: al conocimiento de lo real como instancia básica. Se lo entiende tradicionalmente como el conocimiento menesteroso de experiencia. Para Descartes, puesto que, según él, la certeza de la *res cogitans* precede a toda experiencia, el saber menesteroso de experiencia es aquel en el cual la *res cogitans* se refiere a sí misma, o sea, permanece en sí misma. El conocimiento apriorístico es, por lo tanto, según la interpretación gnoseológica de Descartes, aquel que únicamente es susceptible de encontrarse en el sujeto en cuanto tal, y que se vuelve evidente en la reflexión del sujeto sobre sí mismo. En todo conocimiento de lo real, es decir, en todo conocimiento trascendental (en el sentido de que se extiende más allá del sujeto), está también incluido el conocimiento apriorístico. Se puede ampliar este concepto de lo *a priori*, diciendo que es *a priori* todo comportamiento subjetivo en cuanto tal, ya se trate del conocer o de cualquier otro comportamiento, antes de que se sobrepase el límite de la inmanencia. También para Kant lo *a priori* es un rasgo propio de la esfera subjetiva. A partir de bases singularísimas se formula la pregunta que sirve a Kant como punto de partida: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? En efecto, solo los juicios sintéticos amplían el saber. Ellos se apoyan en la experiencia. La posibilidad de conocimientos sintéticos *a priori* puede basarse, por tanto, solo en evidencias que conciernen a la pura capacidad de conocimiento, en sí misma, o que se fundamenten en ella y no dependan de la experiencia.



Esa interpretación de lo *a priori* presupone una génesis de la experiencia a partir de impresiones sensibles individuales que, mediante la actividad del espacio y el tiempo, se configuran como percepciones aisladas, las que, por la actividad de las funciones categoriales, son ligadas como representaciones de cosas. Para la fenomenología, tal interpretación carece de sentido, justamente porque el mencionado supuesto no encuentra legitimación en la descripción fenomenológica directa. Nadie ha tenido jamás una impresión sensible aislada, y tampoco una percepción aislada. Lo que la descripción encuentra primariamente son estados de cosas (*Sachverhalte*). Entre estos, la conciencia encuentra situaciones objetivas (*Sachlage*) generales, que son *a priori* en lo que respecta a su validez necesaria. Una tal situación objetiva, como por ejemplo « $2 < 3$ », se nos da plenamente en sí misma de modo intuitivo. Si bien «en esta situación objetiva no está incluida la menor posición de realidad (*Wirklichkeitssetzung*) de ningún *factum* individual», lo apriorístico es allí inmediatamente intuible, y por cierto como esa situación objetiva misma. No hay que buscarlo, pues, en una capacidad anterior a la toma de conocimiento de la situación objetiva [*Hua*, vol. 7, pág. 402]. He aquí la pregunta fenomenológica: ¿Qué es lo que puede verse en el estado de cosas, de antemano, como contenido de ese estado de cosas? Para responderla, disponemos de dos indicaciones dirigidas en el mismo sentido: En primer lugar, comprobamos que lo intuible *a priori*, en todo estado de cosas, es lo general, sobre cuya base se aprehende lo específico. En segundo lugar, la experiencia apriorística se muestra como una experiencia que se dirige a *esencias* (*Essenzen*) generales y que toma su validez puramente a partir de la esencia (*Wesen*) [*Hua*, vol. 2, pág. 51; cf. toda la tercera lección].

La más importante y más clara de estas determinaciones es la primera. La fenomenología «tiene que ver directamente con lo *a priori* en la esfera de los orígenes, es decir de los datos absolutos», y, por cierto, «con la *species* aprehensible en la visión de lo general y con los estados de cosas apriorísticos, que se constituyen en cuanto inmediatamente visible sobre la base de sí mismos». La tarea capital consiste en «la comprobación de las formas y estados de cosas originarias, que se dan por sí mismos y, por medio de esta donación originaria (*Selbstgegebenheit*), en la realización, la evaluación y valoración de los conceptos y leyes de la lógica, la ética y la axiología que se presentan pretendiendo una significación originaria» [*Hua*, vol. 2, pág. 52].

19. *Intuición empírica de lo «a priori»*. Trataremos de atenuar la dificultad de estas comprobaciones. Para ello debemos tener siempre en cuenta la comprobación fundamental de la fenomenología: que no encontramos en la experiencia ni, por tanto, en el conocimiento, ninguna aprehensión cognoscitiva más originaria que la del estado de cosas. La *intentio* dirigida al estado de cosas se llama *noesis*; y el estado de cosas correspondiente a la *noesis*, *noema*. Estos nuevos términos tienen una gran importancia. La *noesis* es el acto intencional, en el que se co-efectúan también las intuiciones del marco apriorístico. El *noema* es el producto correspondiente, es decir, el concreto estado de cosas, plenamente aprehendido. Al tratar los problemas de la *intentio* y de la intuición categorial, vimos que todos los momentos de la experiencia —incluidos los que llamamos percepción— están mutuamente vinculados en una cadena continua de referencias. Respecto de ello, lo más característico fue la percepción de esta mesa, con la sollicitación de dar vueltas alrededor de ella, lo cual era una indicación hacia los lados

que permanecen ocultos desde cierta perspectiva. La sollicitación misma (a Husserl le gustaba hablar de «invitación») no es otra cosa que el *a priori* intuitivo. La sollicitación es intuida de manera inmediata. Cuando explicitamos esta intuición describimos un «sistema de los procesos infinitos del aparecer continuo», como lo es en nuestro caso el sistema de las perspectivas interdependientes de la mesa, o describimos un continuo mayor, un campo del proceso mencionado, «un continuo determinado *a priori* de fenómenos con dimensiones diversas pero determinadas, totalmente regido por una firme legalidad esencial» [*Hua*, vol. 3, pág. 351; *Id*, I, pág. 297].

Un continuo de fenómenos que puede servirnos como ejemplo es el contorno en el cual se halla esta mesa en el espacio, a saber: en un aula, con lo cual, para quien entre en ella, se vuelve reconocible como una cátedra. Husserl lo llama «dadidad adecuada de la cosa (*Dinggegebenheit*)».

Resulta, entonces, que solo en virtud de un *a priori* intuitivo la *intentio* de la percepción capta esta mesa de modo adecuado. Hay toda una serie de impresiones sensibles individuales, que se pueden ensamblar de una u otra manera. La captación de la cátedra se produce instantáneamente, porque no solo se captan con una mirada los elementos sensibles y categoriales, sino que también es intuible lo *a priori*, aquello que contiene todas las referencias y que, por tanto, vincula sistemáticamente todos los fenómenos de un proceso infinito.

Esa infinitud fáctica es la causa de que pueda decirse que «hay por principio solo objetos que aparecen de modo inadecuado (y por tanto, que son inadecuadamente perceptibles)», porque el sistema de los procesos reclamado nunca está fácticamente concluido. Si pensamos en el aula y vemos la cátedra, no parece

convinciente la afirmación de que se trata de algo no concluido, o no concluible. Pero si tenemos en vista una unidad tal como «naturaleza», en la cual se halla de alguna manera cada uno de nosotros, o como «mundo», que también de modo intuitivamente apriorístico reclama una vinculación de fenómenos que se suceden en forma continua, se hace comprensible que hay ciertos objetos —entre los cuales «se hallan todos los objetos trascendentes, todas las “realidades”, que reciben la denominación de naturaleza o mundo— que no pueden darse en ninguna conciencia cerrada en plena determinación y en plena intuitividad». «Pero —agrega Husserl— en cuanto idea (en sentido kantiano) está, sin embargo, trazada de antemano su completitud» [*Hua*, vol. 3, pág. 351; *Id*, I, pág. 297]. Idea, en sentido kantiano, es imagen intuitiva del todo. La inadecuación de la percepción consiste solamente en la fragmentariedad, no en una adulteración ni en un enmascaramiento de lo que se capta como verdadero.

Es fácil advertir que ahora hablamos de percepción en un sentido mucho más amplio. Percibir significa ahora, lo mismo que en Hegel, captar lo verdadero. Pero justamente este captar es efectuado por la percepción, aun cuando no dejemos de tener en cuenta todos sus aspectos intuibles de manera sensible y categorial. No importa hasta qué punto esté incluida la percepción de esta mesa.—o esta cátedra— en el proceso de las apariciones continuas en lo *a priori* intuitivo: siempre se tratará de esta mesa particular aquí y ahora. Ya hemos hablado de la ideación categorialmente intuitiva. Ella significa que, en la percepción de esta mesa, percibimos simultáneamente la «mesidad», es decir, la esencia de la mesa. Si no fuera así, no podríamos clasificarla entre las mesas. Pero además de esto es necesario ver también que la ideación se

basa en un *a priori* intuitivo —la intuición de lo general— en virtud del cual cada aspecto específico es, justamente, *species* de lo general. La diferencia entre la ideación y la intuición de lo *a priori* en lo general consiste en que esta se dirige a la cadena infinita de todo el estado de cosas, y no solo a esta cosa particular entendida como el objeto de la percepción. En el estado de cosas total, esta mesa no es solo una configuración especial de aquello que es inherente a la esencia de la mesa, y de lo que se presenta, en la percepción, como contemplación de la esencia, sino que es, más bien, una cátedra. Pero la cátedra no es una especificación de la esencia mesa. Ser cátedra es más bien una especificación de la función de la mesa, no de su configuración.

Lo que la configuración designa, es decir, aquello que una cosa muestra en cuanto configurada, se denomina *eidos*. La mesa puede estar configurada de maneras diversas. Ella varía, según eso, eidéticamente. En tal sentido hablamos de «variaciones eidéticas». La ideación contempla lo invariante de las variaciones eidéticas. Lo *a priori* intuitivo muestra, en cambio, las posibilidades generales de la función de esta mesa (o sea, todo lo que ella puede ser) : Se trata, pues, no de las posibilidades eidéticas de variación, sino de las noéticas. Sólo cuando en algo se ve, de modo intuitivamente apriorístico, para qué puede servir, qué puede efectuar, o qué puede ser, la visión de tales posibilidades permite conocer qué *es* ese algo. No hay duda de que aquí cumple algún papel la distinción ontológica aristotélica de *δύναμις* y *ἐνέργεια*. Pero lo decisivo es el hecho de que lo *a priori* intuitivo —su aprioridad y su intuitividad— revela la verdad del mundo. O, para decirlo de una manera más restringida: La intuición de lo *a priori* no está ligada a datos sensibles, sino a la verdad del mundo.

20. *¿Qué es lo que efectúa la intuición de lo «a priori»?* Estos espléndidos descubrimientos tienen importancia decisiva para la fundamentación de las ciencias efectuada a partir de principios primeros, absolutamente evidentes. Y, del mismo modo, la tienen también para la determinación de aquello que constituye la científicidad de la ciencia. Ya en las *Investigaciones lógicas* [LU, vol. II, secc. 2, parágs. 65-66] comprueba Husserl que podemos comprender perfectamente «por qué la idea de que el curso del mundo podría negar las leyes lógicas no es más que un contradictorio». Las leyes lógicas son leyes trascendentes.

«El problema de la “significación real o formal de lo lógico”, tomado tan en serio y tan a pecho por los grandes filósofos, es un problema absurdo. No se necesita ninguna teoría metafísica ni de otro tipo para explicar la concordancia entre el curso de la naturaleza y la legalidad “innata al entendimiento”. En lugar de ello se requiere el esclarecimiento meramente fenomenológico del significar, del pensar, del conocer, y de las ideas y leyes que allí surgen» [LU, vol. II, secc. 2, pág. 199 y sigs.].

Estas afirmaciones y sus respectivos desarrollos son el refuerzo de la tesis de que la aprioridad intuitiva del estado de cosas revela la verdad del mundo. Las condiciones fundamentales, ontológicas, de esa revelación solo se han hecho completamente evidentes a partir de Heidegger. En el capítulo final nos ocuparemos de los problemas de la trascendencia.

21. *Lo «a priori» empírico y las ciencias teóricas.* No es superfluo, sin embargo, hacer ya aquí algunas observaciones acerca de la fundamentación de la ciencia. La intuición de lo *a priori* no está ligada a los datos sensibles. Es esta una comprobación extremadamente importante. La geometría se basa en la intuición de

lo *a priori*. Kant y el neokantismo dedujeron, de ahí, que toda la geometría, y —en conexión con ella— la foronomía y la dinámica teóricas, eran efectuaciones de la razón, con independencia de todo influjo de la experiencia. Con ello se abrió una brecha incomprensible en la experiencia. Los neokantianos la hicieron mucho más honda.

La fenomenología descriptiva logró descubrir, en cambio, la intuitividad objetual de lo *a priori*, a diferencia de la intuición apriorística del espacio y el tiempo. Con ello la geometría deja de ser una construcción de la razón pura. A este respecto son muy significativas las siguientes afirmaciones de Husserl [*Hua*, vol. 3, pág. 350]: «Las determinaciones no vistas de una cosa son —y esto lo sabemos con evidencia apodíctica—, al igual que las determinaciones cósmicas en general, necesariamente espaciales: Esto constituye una regla —establecida según leyes— para posibles maneras de complementar espacialmente los lados invisibles de la cosa fenoménica. Trátase de una regla que, *totalmente desarrollada*, se llama *geometría pura*. Otras determinaciones cósmicas son temporales, o son materiales: a ellas corresponden nuevas reglas para complementaciones de sentido posibles (y, por lo tanto, no arbitrarias), y, siguiendo así, para intuiciones *téticas* (*thetische*) posibles, esto es, fenómenos. Sea cual fuere su contenido esencial, o las normas que rijan su materia, sus caracteres noemáticos (o bien noéticos) de concepción posibles, ello está también ya trazado *a priori*».

Lo *a priori* intuitivo contiene, según esta descripción, un panorama de las posibilidades. (No está limitado a la intuición de lo general, entendida como prescripción para las posibilidades de variación de lo específico —o de lo individual— en el estado de cosas.) La geometría pura es lo *a priori* intuitivo de la regla de

los movimientos posibles, en cuanto movimientos en el espacio. Husserl traza un paralelo entre la intuitividad de lo *a priori* en cuanto geometría y las reglas de la complementación espacial de la percepción cósmica, que rigen para la aprehensión sensible. Aquí se advierte que interpreta el espacio y la espacialidad como intuición categorial basada en los datos sensibles. La intuitividad de lo *a priori* fundamenta la aprehensibilidad sensible de las reglas apriorísticas. Es justificable hablar de lo *a priori* sensible en relación a la geometría pura y en relación a la foronomía pura. Husserl habla de «estados de cosas apriorísticos, que son directamente visibles y se basan en la *species* que se capta en la visión de lo general» [*Hua*, vol. 2, pág. 52].

La esencia de lo *a priori* intuitivo se aclara mucho más a través de una pregunta que Husserl solía repetir en sus conversaciones: la de si alguien que fuera —de nacimiento— ciego, sordomudo y careciere de tacto, poseería representaciones espaciales. Se pretende averiguar si ese monstruo, sin ningún dato sensible, podría construir de algún modo la geometría. Husserl ha contestado, a veces, por la afirmativa. La respuesta consecuente debería ser «no», porque a la representación geométrica del espacio le pertenece también lo *a priori* sensible. Ello no es innato, sino que se logra en la aprehensión de lo *a priori* del estado de cosas. Una alusión a esa pregunta capciosa la encontramos en *Hua* [vol. 2, pág. 38]: «¿No es posible deducir algo a partir de existencias meramente sabidas, y no vistas?» Provisoriamente podemos distinguir, por lo tanto, tres ámbitos de efectuación propios de la intuitividad de un *a priori* incluido en los estados de cosas. En primer lugar, la captabilidad intuitiva de lo general, que es siempre anterior al conocimiento de lo especial e individual. Esta efectuación posibilita la cognoscibilidad



de las cosas, ya sea que estas se den en la experiencia externa o en la interna. En segundo lugar, la captabilidad intuitiva de la regla de las referencias, que es siempre anterior a la captabilidad del estado de cosas. Esta efectuación posibilita, por ejemplo, la geometría pura. En tercer lugar, la intuitividad de un ámbito que abarca las variaciones noemáticas posibles —pero no arbitrarias— de un estado de cosas captado. Ella posibilita, en primer término, las experiencias de la física teórica.

## 2. La fenomenología trascendente



22. *La transición a la fenomenología trascendental.* Para hallar la transición de la fenomenología descriptiva a la fenomenología trascendental, debemos ahora pasar revista a las evidencias logradas hasta ahora. Nos hemos ocupado ya de los tres temas principales de la fenomenología descriptiva: intencionalidad, intuición categorial y esencia de lo *a priori* intuitivo. Es obvio que, en la totalidad de esa trama, lo más importante es la aclaración de la intencionalidad, es decir, de los actos intencionales con su correspondiente *intentum*.

Como ya se mostró en ese contexto, no pueden mantenerse en pie las antiguas contraposiciones entre sujeto y objeto (*Objekt*), o entre trascendencia e inmanencia. Los objetos constituidos en los actos intencionales son objetos (*Objekte*) reales. La constitución categorial, o apriorística, no es una efectuación de la razón pura (libre de lo empírico). La constitución corresponde al ser objetivo (*Objektiv*) de los objetos concernientes. La descripción fenomenológica encuentra, en las relaciones de fundación propias de las estructuras de los actos, la misma estratificación constitutiva que en los objetos. La parte posterior de la mesa no es algo completado por mí. El carácter de alameda, propio de los dos grupos de árboles, o lo amarillo-verdoso de la mesa, que veo primero, aun sin haber visto en qué se distingue de otras superficies amarillo-verdosas, no son fenómenos subjetivos. Nos atenemos a lo fáctico que expusimos al describir los

fenómenos de la conciencia. Ajustamos el cumplimiento de la proposición a la cosa real, es decir, al estado de cosas que corresponde a ella. De tal modo, se hace *evidente* la identidad de la estructura del ente con el contenido de la proposición.

En todos sus escritos, Husserl se ocupa del problema de la evidencia (*Evidenz*). Es, junto a la intencionalidad, el tema principal. Es fácil comprender por qué. Desde siempre han estado vinculadas mutuamente estas dos preguntas: ¿Qué es lo que constituye la evidencia de una intelección?, y ¿en qué se basa la verdad de una proposición? La concepción clásica dota a la verdad de una proposición de un índice psíquico, a saber, la constrictión de aceptar inevitablemente lo inteligido por vía de razonamiento. Ni siquiera el escepticismo puede eludir esa constrictión: también él apela a la evidencia cuando intenta debilitar una evidencia vigente. Incluso Descartes pone a prueba la verdad del saber mediante una evidencia última, la evidencia de la *perceptio* clara y distinta, para excluir así todas las afirmaciones que no correspondan a esa evidencia fundamental. Descartes no advierte que, al proceder de ese modo, vincula lo psíquico con la teoría de la verdad. Y, sobre todo, no advierte que el carácter psíquico-subjetivo de la *perceptio clara et perfecta* no puede, de ninguna manera, «garantizar una validez objetiva (*Objektiv*), sin la cual, sin embargo, no habría para nosotros ninguna verdad» [*FTL*, pág. 247]. (Por cierto, con respecto a esta y a otras críticas a Descartes, hay que señalar que Husserl habla de las «magníficas meditaciones» de Descartes [*Hua*, vol. 4; *Id*, II, pág. 103].)

Todos estos desarrollos se basan en la exigencia de una verdad inalterable y absoluta. Pretenden establecerse, por medio de la evidencia que les es inherente, como fundamento inquebrantable del saber. Pero si com-

prendemos que las verdades absolutas y definitivamente concluidas son imposibles (y que es absurdo exigir las), desaparece el fundamento para vincular la evidencia con la verdad, o sea, para distinguir a determinados juicios con la evidencia. La prueba de ello está en que Descartes localiza la evidencia en las intelecciones científicas, pero no en la experiencia, que, justamente, es confusa y oscura. Sin embargo, es fácil comprender que precisamente la experiencia posee la mayor evidencia posible. Si yo veo una mesa, esta mesa que tenemos aquí, es entonces evidente que yo la veo, y que ella está aquí. «Veo una cosa; la percibo. Veo la cosa, no la existencia de la cosa. Pero tengo la evidencia de que la cosa es» [*Hua*, vol. 3, supl. XXVII, pág. 417].

No puede haber una evidencia mayor. El argumento cartesiano de que puedo tener alucinaciones, o de que mis sentidos pueden engañarme, o hasta el recurso al genio maligno que acaso quiere confundirme, no conduce a nada. «Para cualquiera, excepto para el filósofo extraviado, es absolutamente obvio que *la cosa percibida en la percepción es la cosa misma*, en su existencia propia, y que, si las percepciones son engañosas, ello significa que ellas se contraponen a nuevas percepciones, que muestran con certeza lo que es real —y no ilusorio—» [*FTL*, pág. 248].

Se pone de relieve, pues, el hecho de que toda percepción originaria es evidente. Son evidentes todas las percepciones en que las cosas y los estados de cosas respectivos están presentes en el modo de lo «eso mismo» [*CM*, pág. 52]. Según esto, la mejor traducción de «evidente» (*evident*) es «obvio» (*selbstverständlich*). Lo evidente mismo, en cuanto comprensible, y, por cierto, en cuanto real, es sin duda existente. En esto se ve que la evidencia no está ligada a la proposición. Ella «designa la operación intencional del darse a sí

mismo». «Dicho más exactamente, ella es la forma general y eminente de la “intencionalidad” de la “conciencia de algo”, en la cual lo objetual que en ella es consciente, lo es en el modo de lo aprehendido en-sí-mismo, de lo visto-en-sí-mismo, del “estar-cabe-eso-mismo” según “conciencia”» [*FTL*, pág. 141].

En otro contexto, en lugar de emplear ese dramático «estar-cabe-eso-mismo» (*Bei-ihm-selbst-sein*), dice Husserl: «La evidencia es, en el sentido más amplio, una experiencia del ente y del ser así (*Soseiendes*); es un «llegar-a-ver-ello-mismo-intelectualmente» [*CM*, pág. 52]. El «llegar-a-ver-ello-mismo-intelectualmente» significa que la evidencia depende de la medida en que esté aprehendida la realidad de la cosa o del estado de cosas.

En esto fáctico nada se altera por el hecho de que ninguna experiencia de la realidad de la cosa o del estado de cosas pueda ser adecuada. Ninguna experiencia está concluida: la realidad experimentada lo es de modo inadecuado. Pero es patente que las distintas evidencias están combinadas entre sí de una manera descriptible. No solo en cuanto la evidencia de un determinado nivel o grado de la experiencia se entrelaza con operaciones de evidencia superiores, sino también en cuanto se conectan con «no-evidencias», y «permanentemente se producen modificaciones esenciales» [*FTL*, pág. 255].

Es decisivo que «la experiencia, así esencialmente configurada en horizontes, señale hacia otras posibles experiencias confirmatorias, pero que deje también abierta en esencia la posibilidad de que se produzcan experiencias antagónicas que conduzcan a correcciones, cambio de determinación o eliminación total (aparición)» [*FTL*, pág. 248]. «La experiencia, la evidencia da el ente, y lo da a él mismo; imperfectamente, si ella es experiencia imperfecta; de un modo más

perfecto, si ella . . . se perfecciona, es decir, se amplía en la síntesis de la concordancia» [*ibid*].

23. *Apodicticidad y evidencia.* ¿Qué significa, entonces, evidencia? ¿En qué consiste su efectuación, si ella no garantiza la verdad? Solo en la investigación de la esencia de las experiencias mismas podemos hallar una respuesta. Muéstrase entonces que la evidencia no es una convicción o intelección adicional, que venga a añadirse al contenido de la experiencia, sino que «ser-evidente» y «ser-experimentado» son denominaciones idénticas. Lo que se experimenta es *eo ipso* evidente, es una intelección de lo que se ve en lo experimentado, es decir, de lo que en ello salta a la vista. La evidencia es, según esto, una función del experimentar, y llega tan lejos como lleguen, en sus horizontes abiertos, las referencias conductoras de las distintas intenciones experienciales graduadas. La experiencia es, incluso, la evidencia que fundamenta todas las evidencias contenidas en ella. Cuando destacamos constantemente el carácter imprescindible de la experiencia en la ciencia, entendemos que solo ella es evidente en sentido decisivo [*FTL*, pág. 144].

Podemos explicarlo diciendo que las evidencias son funciones [*FTL*, pág. 254]. Para comprender ese funcionamiento quizá baste un ejemplo. Toda objetualidad es evidente en tanto se halle mentada de modo intencional. La evidencia incluye en sí una multitud de motivos, aprehensibles en una intención subordinada, porque la intención originaria de la percepción del objeto conduce a ella. Todo objeto se presenta, por ejemplo, con una perspectiva, con un determinado color y matiz, en un ambiente determinado y que lo determina. La función de la evidencia es la determinación de lo determinable y, en primer lugar, de lo individual. En efecto, originariamente «la cosa es lo primero que

produce la afección, y solo secundariamente, en una refracción reflexiva», lo hacen las evidencias que funcionan respecto de ella [*FTL*, pág. 254]. La función significa que las evidencias cooperan —en distintas graduaciones de la claridad— para producir la inteligibilidad de lo que se hace visible en lo que se da a sí mismo. En este sentido, las evidencias subordinadas son explicitaciones de sí misma de una certeza intencional originaria: la certeza de tener aquello que está contenido en el acto intencional y en sus referencias. Con ello se hace comprensible la afirmación de que «la evidencia es la unidad de una posición de la razón con lo que la motiva según la esencia» [*Hua*, vol. 3, pág. 336; *Id*, I, pág. 284]. Por eso, lo que está presencialmente consciente no es solo un fenómeno unilateral e incompleto, sino simplemente esta cosa misma [*ibid* y *CM*, pág. 54].

La proposición es evidente cuando coincide con la situación objetiva. La cosa es evidente cuando es real, es decir, cuando en ella está contenido todo lo que en ella se capta o, inversamente, en ella se capta todo lo que en ella está contenido. En esta distinción está ya incluida la obligación de continuar desarrollando, en la dirección de la filosofía trascendental, los problemas atinentes a la evidencia y la experiencia.

Esa obligación se vincula, como ya lo he indicado brevemente, con el hecho de que no es posible, por medio de la fenomenología descriptiva, asegurar la certeza de lo *cogitatum*. Pero con la palabra «evidencia» entendemos que, en el cumplimiento natural de la existencia, la realidad de la cosa y la verdad de la proposición se confirman sin interferencia alguna, de modo convincente y aproblemático; tal recíproca confirmación impone a la filosofía, por lo tanto, el deber de garantizar esta evidencia.

Las dos cuestiones que entraña la evidencia atañen a

lo mismo que la exigencia cartesiana de la duda. Garantizar la evidencia natural mediante una fundamentación filosófica es ya la tarea cartesiana. El propósito de Husserl, como el de Descartes y Leibniz, consiste en la fundamentación de la ciencia. La cuestión de la evidencia inquiere cuáles son las condiciones bajo las cuales se garantiza absolutamente el ser de la verdad y el ser de la realidad. Apartándose de Descartes, la respuesta de Husserl dice lo siguiente: No solo es evidente el *ego cogito*, sino que lo son tanto el *ego* como el *cogito* por sí mismos. Pero, en primer lugar, es evidente lo *cogitatum*. En efecto, en la medida en que nos atenemos a los preceptos de la fenomenología descriptiva, hay siempre certeza sobre lo *intentum*, mientras que la *intentio* no se manifiesta, y mucho menos el *ego*.

24. *La evidencia de la experiencia trascendental.* Puesto que Husserl parte de la intención, la cuestión de la evidencia apunta en dos direcciones: hacia el acto y hacia lo *intentum* (correlato del acto). La evidencia de Descartes es la certeza del *ego cogito*. Descartes excluye la certeza inmediata de lo *cogitatum*. No se puede decir si todos los *cogitata* poseen certeza. Pero aquellos que puedo inteligir con seguridad y de modo claro están asegurados por la providencia de Dios, así como por Su bondad. Para Husserl, lo más importante es lo *cogitatum*. Pero, ¿cómo se puede justificar la seguridad de lo *cogitatum* si la claridad y la distinción no bastan y no podemos recurrir a la voluntad de Dios?

La cuestión de la certeza, la aspiración hacia un *fundamentum inconcussum*, tiene que dirigirse a lo *cogitatum*. «¿Bajo qué condiciones tengo yo la seguridad de que la cosa pensada (es decir, mentada) es real?» Hay que tener en cuenta lo siguiente:



1. La realidad de la cosa depende de las mismas condiciones que la verdad de la proposición. Por cierto, este enlace no es suficiente, pues hay ocasiones en que la verdad de la proposición va más allá que la realidad de lo mentado en la proposición. Pero, para la tarea de fundamentar la ciencia, basta esa equiparación.
2. Entendida claramente tal identidad entre las condiciones, tenemos, para continuar, dos posibilidades: a) o bien examinar las condiciones de posibilidad de la proposición verdadera, o bien b) hacerlo con las condiciones de posibilidad de la realidad de las cosas. Husserl escoge este segundo camino, el más difícil.
3. Como hilo conductor para laborar este inmenso campo sirve la intelección de la identidad de las condiciones, tanto de la realidad de las cosas como de la verdad de la proposición, y de aquello que fundamenta esta intelección: la certeza del *ego cogito*, entendiendo el *cogito* como acto intencional, que incluye, por lo tanto, la realidad de lo *cogitatum*. Es claro que, de este modo, tenemos que abandonar la mera descripción —en sí y por sí evidente— del acto de la conciencia. Toda pregunta por la certeza del ser del ente es una pregunta *trascendental*. En mucho mayor medida lo es si la certeza no debe buscarse primariamente en la capacidad de conocimiento, sino en la complejión de ser del ente.
4. La vinculación de la proposición trascendentalmente subjetiva con el estado de cosas trascendentalmente objetivo (*objektiv*), y su raíz común en el acto intencional, determinan el primer paso de la investigación fenomenológica: la consideración de todos los *cogitata* en cuanto se nos presentan, ante todo, como contenidos intencionales de actos intencionales.
5. Por eso hay que utilizar el examen de la evidencia como criterio de si los contenidos intencionales corresponden al estado de cosas. De si, por ejemplo, la per-

cepción no contiene menos o más que lo que, en el estado de cosas, está previamente dado al acto de la percepción. Antes de Husserl, esto captado en el acto de la percepción se interpretaba de un modo estrecho. Es manifiesto que las categorías y lo *a priori* corresponden a la cosa a que se refiere la intención o a lo que se da en el estado de cosas aprehendido, esto es, que co-constituyen (*mitkonstituieren*) la objetividad de lo *intentum* en la manera de la fundación.

Lo más importante, entonces, es ver que los actos intencionales son actos *constitutivos*. Esto no ha de entenderse como si la conciencia, en sus funciones cognoscitivas, fuera arbitraria. La constitución (*Konstitution*) se atiene a la estratificación que está dada en el estado de cosas mismo. Este atenerse está en cierto modo predispuesto, en la intuición categorial, por la estructura del ser. La vinculación de los actos intencionales corresponde a las referencias fácticas.

En *El ser y el tiempo* \* Heidegger ha hecho, a este respecto, una observación crítica a la fenomenología: Que Husserl nunca aclara la manera de ser de la intencionalidad. De ese modo —sostiene— permanece oculto también el ser de la conciencia y, en general, el ser del *Dasein*. Según esto, ninguna de las determinaciones que adjudica Husserl al ser del hombre sería apropiada: ellas serían, en parte, naturalistas y, en parte, teóricas. Con ello, toda la fenomenología se asienta sobre bases muy débiles.

Esa crítica se justifica, pero es desmedida. A la tarea que Husserl se propuso no le corresponde otra cosa que la descripción de la conciencia en la totalidad de su actividad cognoscitiva, y el descubrimiento de las regiones trascendentales de efectuación propias de la actividad descripta. El tema no es la manera de ser de

\* México: Fondo de Cultura Económica, 1968.

la conciencia, sino el aseguramiento de la efectucción de su actividad.

La pregunta ontológica de Husserl no concierne a la manera de ser del *Dasein* humano. Se dirige, como la ontología de Aristóteles, a la realidad objetiva (*objektiv*). Como en Descartes, se trata de la pregunta por el «es» verdadero (o sea, por el «es» acerca del cual se tiene certeza). Husserl se pregunta cuándo, y bajo qué condiciones, podemos decir que tenemos una experiencia indubitable del ser de un ente, para establecer, a partir de la certidumbre de esa experiencia, otras fundamentaciones que garanticen las ciencias.

25. *Resumen.* Debemos tener constantemente en cuenta que la fenomenología descriptiva se refiere a la conciencia empírica. Esta se caracteriza, en primer lugar, por el hecho de que realiza experiencias en la actitud natural y las transforma, según determinadas reglas, en conocimientos científicos. La investigación de la intencionalidad muestra que la conciencia empírica trabaja continuamente con actos intencionales y con sus implicaciones. Además muestra como lo único evidente el ser constitutivo de la experiencia. El tema no es la indubitabilidad del *ego cogito*, sino precisamente el *ego* en su infinita riqueza de actos constitutivos. La acción actuada en los actos es cierta. El mundo constituido en estas acciones es verdadero. Pero ahora se ve que el yo empírico, con todas sus acciones, permite una multitud de descripciones del mundo, pero resulta insuficiente para garantizar la certeza de lo *cogitatum* y, por lo tanto, para fundamentar las acciones empíricas del yo empírico. Para alcanzar el *ego* constituyente es necesario excluir todas las posiciones reales, incluso la del yo en cuanto real. Solo debe conservarse el ámbito de actividad propio del *ego* constituyente, del *ego* puro.

Por eso, para Husserl, el problema ontológico no es el *Dasein*, como exige de él Heidegger, sino lo *cogitatum*. También el propio *Dasein* es *cogitatum*. Solamente en cuanto tal está en cuestión.

Es necesario anticipar aquí programáticamente algo. Para comprender los propósitos fenomenológicos en su totalidad es decisivo aprender a ver que en el yo, en cuanto fenómeno central, pueden observarse tres estratos. El tema de la fenomenología descriptiva es el yo empírico, el polo de las experiencias naturales, en el que nos orientamos como fenomenólogos. El segundo estrato es el del yo trascendental o, como también se lo llama, del sujeto trascendental o del *ego* trascendental. Sus acciones hacen comprensible la legitimidad de los procesos empíricos de la experiencia. Esta primera distinción de los dos estratos del yo ha sido ya aclarada por la crítica de la razón pura. Lo nuevo en Husserl es el descubrimiento del tercer estrato, el del *ego puro*. La subjetividad trascendental queda al descubierto en la fenomenología trascendental y así se hace comprensible su efectuación. En ella también se pone al descubierto la egología pura. Para esto tenemos que realizar una segunda transición. A pesar de que hablamos expresamente de «estratos» y de «transiciones», nunca será superfluo precavernos contra un dogma que conciba tres «yo» distintos. Siempre se trata de un yo único, aun cuando con una complicada complexión de ser que se manifiesta en las actividades fundantes o en las fundadas.

Ni siquiera se trata del yo solo, sino de la realidad total, en la cual el yo se designa simplemente como un polo. Es desacertado inferir de aquí que Husserl introduce entonces de nuevo la ya rechazada separación entre sujeto y objeto (*Objekt*). Habla solamente de un «polo-yo» y un «polo-cosa», no de ámbitos separados. Señala meramente, por lo tanto, partes puestas

de relieve en una unidad, y esto —incluso— solo a los fines de la descripción, no de la fundamentación. Según una hermosa frase de Husserl, se cuenta, entre las «ciencias empíricas, objetivas (*objektiv*), (...) también una ciencia de la subjetividad, pero de la subjetividad objetiva, de la subjetividad correspondiente al mundo» [CM, pág. 68].

26. *Transición del yo empírico al sujeto trascendental.* Consideremos entonces la primera transición: del yo empírico al sujeto trascendental. En lo que respecta al yo empírico, podemos remitirnos a lo ya aclarado en la fenomenología descriptiva. En primer lugar, es preciso desmontar los diversos estratos de fundación que ocultan al yo trascendental. El método para ello se designa con los términos «*epojé*», «puesta entre paréntesis», «reflexión», «reducción».

Reparemos en lo siguiente: El yo empírico halla cosas empíricas, estados de cosas empíricos; fenómenos espirituales, empíricos también. Estos no muestran, en la índole de su ser ni en la de su aprehensión, diferencias con respecto a las cosas del mundo en general, como casas, árboles, estrellas, etc. Lo mismo vale para los actos intencionales. Son acontecimientos del mismo mundo natural que el de las cosas materiales. La totalidad de ese conjunto de acontecimientos se llama flujo individual del conocimiento. En el flujo del conocimiento se encuentran las percepciones de objetos reales que acontecen en el mundo, incluidos el yo y los otros hombres.

Permanecemos en la actitud natural, o, dicho más cabalmente, efectuamos experiencias en la actitud natural, en cuanto nos orientamos directamente a esos objetos. Nos entregamos a las vivencias, a la trama de estas: a nuestra propia trama, tal como transcurre *realiter*. Si adoptamos la nueva dirección y no vivi-

mos ya, de manera inmediata, en las vivencias naturales, tal dirigirse sobre sí es un nuevo acto llamado *reflexión*. En el acto de la reflexión encontramos algo objetual que tiene el mismo carácter que las vivencias: ser «conciencia de algo». «Partimos de lo que se muestra directamente —porque el ser que se muestra no es otra cosa que lo que señalaremos (a partir de principios esenciales) como “vivencias puras”, “conciencia pura”, con sus correlatos puros de conciencia, y, por otro lado, con su “yo puro”—; partimos del yo, de la conciencia, de las vivencias que nos son dados en la actitud natural» [*Hua*, vol. 3, pág. 70; *Id*, I, pág. 58]. En la reflexión experimentamos actos cumplidos; podemos describirlos, tal como describimos antes el contenido de la percepción, de la imaginación, del mentar vacío, etc. Sin embargo, existe una importante diferencia: cuando cumplimos actos de reflexión, nos dirigimos hacia actos, no hacia cosas. Aquí observamos algo muy particular: el acto y el «hacia dónde» del acto pertenecen a la misma esfera del ser. La observación del acto y el acto mismo desembocan uno en otro, están contenidos realmente uno en otro, pertenecen al mismo flujo de vivencias.

Esta inclusión real del objeto de la intención en la aprehensión misma y en la unidad de la misma realidad, de la misma manera de ser, es lo que llamamos *inmanencia*. Tal denominación —que ya utilizamos en sentido general— cobra, así, una significación precisa: tiene el sentido de la conjunción real de la reflexión y lo reflexionado. La conciencia y sus contenidos —es decir, la reflexión y el acto en cuanto objeto de la reflexión— forman en este caso una unidad individual, compuesta puramente a través de la vivencia. Es evidente que el estado de cosas (*Sachverhalt*) es aquí distinto que en el caso de las percepciones, por ejemplo, de una cosa material. La percep-

ción de la cosa-mesa no contiene en sí a la cosa percibida. En este acto, el ente percibido no pertenece al ser real del percibir. Esta cosa, la mesa, no es arrastrada *realiter*, por así decir, en la corriente de vivencias, sino que está fuera de toda unidad esencial con la vivencia.

Una vivencia, por lo tanto, solo puede unificarse con otras vivencias. La esencia total de la unidad que ellas forman abarca las esencias particulares: reflexión, acto, percepción. La esencia total está fundada, en cada caso, en la esencia individual. La totalidad de una corriente de vivencias está, por tanto, cerrada en sí misma, y se determina exclusivamente a través de los contenidos particulares de las vivencias.

De esta totalidad de la corriente de vivencias —en cuanto totalidad cerrada en sí misma— queda excluida toda cosa trascendente, todo objeto real, y por lo tanto, en primer lugar, todo el mundo material. Frente a la región de las vivencias, el mundo material es lo extraño, lo otro.

Mediante esta observación hemos averiguado dos cosas. Vemos, por un lado, que la corriente de vivencias, en cuanto acontecer real, está asociada con el mundo real en una unidad real. Por ejemplo: con el cuerpo humano, en la unidad de la estructura psicofísica. Por otro lado, se hace también visible entre la conciencia —como región de las vivencias— y la cosa, existe un abismo. Por un lado, la totalidad de las vivencias (la corriente de vivencias) se identifica *realiter* con el mundo en la concreción de la vida fáctica del hombre. Pero, al mismo tiempo, queda separada del mundo por un abismo, como lo muestra toda percepción de cosas. De acuerdo con esto, tenemos que ver ahora la inmanencia y la trascendencia de un modo distinto a como lo habíamos hecho. Tenemos que verlas en una nueva unidad de descripción. Esta separación de las esferas

del ser, designada como inmanencia y trascendencia, se caracteriza por el hecho de que la esfera de la inmanencia —esfera de vivencias— determina la posibilidad de que el mundo trascendente, separado por un abismo, se vuelva objetual.

Los hombres nos experimentamos a nosotros mismos en un enlace doble: por un lado como seres vivientes dentro de la unidad real de la naturaleza o del mundo y por otro lado, dentro de ese enlace, en la unidad referencial de inmanencia y trascendencia, a pesar del abismo real. En vista de este doble enlace, cabe preguntar: ¿Cómo es posible que la región de las vivencias —es decir, la región «conciencia»— se destaque de la unidad continua como algo en sí cerrado? Ya vimos al comienzo que la región de vivencias se caracteriza por la intencionalidad. El mundo trascendente está, en cierto modo, presente en las vivencias, en virtud de la intencionalidad de estas. Este ser-objetual del mundo trascendente no debe entenderse necesariamente como un ser-aprehendido. La aprehensión cognoscitiva es solo un determinado modo de acto. Otros modos de acto son, por ejemplo: el alegrarse, el amor, etc. Lo amado no es objeto en el sentido del objeto conocido; para presentarlo es menester una nueva modificación de la intención. A fin de no restringir el concepto de la intencionalidad, hay que tener siempre en cuenta que el conocer no es la manera única —y ni siquiera la privilegiada— del «dirigirse a . . .», sino solo un modo particular, y no necesariamente predominante, del referirse intencionalmente (*Intendieren*).

27. *La reflexión.* Al reflexionar sobre una determinada vivencia en el transcurso del flujo continuo de vivencias —es decir: sobre un acto determinado como la percepción de cosas—, no estoy dirigido temática-



mente a lo percibido sino a la percepción, aun cuando se trate, por cierto, de la percepción de esa determinada cosa percibida. La relación a lo trascendente no puede desaparecer por completo; ella determina la particularidad del acto. Husserl dice, brevemente: «La relación a lo trascendente mantiene algo aprehensible en el fenómeno puro» [*Hua*, vol. 2, pág. 46], aunque yo sólo puedo aclarar la esencia del conocimiento si lo contemplo en mí mismo y si se me da, en ese contemplar, tal como es. Así, la distinción entre lo inmanente y lo trascendente se vuelve más o menos irrelevante para la reflexión. Pero el acto reflexivo no es nunca una aprehensión trascendente de la cosa misma. En la reflexión no participo en la percepción concreta; no vivo en la percepción de la mesa, sino en la aprehensión reflexiva inmanente de la percepción de la mesa. No participo en la posición temática de la mesa aprehendida. Este no participar de la posición del mundo material es el sentido de la *epoché*. La reflexión fenomenológico-trascendental considera el acto sin participar en él; no sigue su dirección temática: lo convierte en tema. En la *epoché* persiste el objeto del acto primario, pero solamente con referencia a su ser intentado, es decir: con referencia al modo en que mi acto —el que yo observo— (pongamos por caso el acto de la percepción) contiene el objeto de su intención (por ejemplo: en la manera del ser-percibido). Lo percibido ya no se capta en cuanto contenido, sino en el cómo de su ser. Esta modificación significa que el estado de cosas objetivo (*Sachverhalt*) está *puesto entre paréntesis* (*eingeklammert*). La puesta entre paréntesis de los estados de cosas no significa suponer que ellos no existen. El cambio de la mirada tiene más bien el sentido de aclarar justamente el carácter del ser del ente. Esta exclusión de la *thesis* trascendente (es decir, de la *thesis* de lo trascendente),

tiene justamente la función de hacer presente al ente en cuanto a su ser. «Primero se debe perder el mundo mediante la *epojé*», dice Husserl, «para recuperarlo en la autorreflexión universal» [*Idea*, vol. 1, págs. 39, 183].

28. «*Epojé*» y *reducción*. La *epojé* puede realizarse, en principio, con respecto a todos los posibles comportamientos de conciencia. Por medio de la *epojé* puedo representarme la conciencia de modo tal que yo vea sólo los actos que constituyen la conciencia, pero no los objetos contenidos en los actos. Tomo en consideración las maneras de ser que la conciencia distingue, es decir, la *esfera de actos* señalada por las referencias de los diversos actos.

La obtención de esta esfera de actos y de los objetos que se determinan en esa esfera, es llamada por Husserl *reducción*. En ella reduzco el nexo concreto de vivencias de mi vida a los aspectos inmanentes de mi corriente de vivencias. Después de la reducción siempre me queda todavía ese nexo concreto de vivencias, que es el mío. Pero lo tengo de modo tal que ya no estoy absorbido por el mundo, ya no sigo la dirección objetual de los actos, sino que tengo presentes los actos de la conciencia en cuanto estructuras de actos. Después de la reducción trascendental, el campo reducido es también el campo de algo que ocurre una sola vez, es decir, el propio del flujo de mi conciencia. Aquí tenemos que recordar nuevamente a Kant. También él llama «trascendentales» a los actos en cuanto posibilidad de uso de la conciencia, y «trascendente» a todo lo que en ellos queda excluido. Sin embargo, es evidente la gran diferencia con el procedimiento de Husserl. Lo trascendental ya no designa el uso de la conciencia. «Trascendental» significa la conciencia con prescindencia de los contenidos mundanos de sus

actos. «Trascendente» significa lo objetual a que se dirigen los actos intencionales primarios, y que es puesto entre paréntesis con el único fin de que los actos de la conciencia se presenten en su peculiaridad.

29. *Reducción del flujo individual de vivencias a la conciencia pura.* El campo del flujo individual de vivencias, empero, es sometido todavía a una segunda reducción. Esta se llama «eidética». Los actos y los objetos de los actos no se investigan en ella como casos concretos de mi propio ser concreto en cuanto flujo de vivencias, sino que se considera ahora ideativamente la unidad de ese flujo. Se prescinde de todos los aspectos que determinan lo individual en cuanto individual. Con otras palabras: en las vivencias concretas se contempla solo la estructura que corresponde, por ejemplo, a la percepción, a la representación o al juicio como tal, prescindiendo de si ese percibir, representar o comprender es el mío, y de si se cumple en mi situación concreta y particular.

En esta segunda reducción se hace visible el campo de la conciencia pura, a partir del caso individual —captado previamente— de un flujo personal de vivencias. Al deslindar la realidad de la cosa con respecto a la realidad del flujo de vivencias, mostramos ya que la realidad trascendente del mundo no pertenece a la totalidad real de dicho flujo. La mesa misma no es una cosa vivencial: su manera de ser es distinta de la manera de ser de la vivencia. Pero, por otra parte, el contenido intencional de la percepción reflexiva pertenece a la misma manera de ser que el acto de percepción. Por eso el objeto del segundo acto reflexivo está dado absolutamente. El flujo de vivencias es una región del ser accesible a una aprehensión absoluta. La parte trascendente de la percepción capta lo percibido en su presencialidad (*Leibhaftigkeit*). Pero siem-

pre existe la posibilidad de que lo así captado carezca de existencia fáctica, mientras que, en la captación inmanente de la vivencia, esta se da como ente, en lo que es ella misma en sentido absoluto. La reflexión sobre la percepción se encuentra siempre con un ente que, por principio, no puede ser negado. O, como dice Husserl: «Todo lo *cósico* dado presencialmente puede también no ser; nada de lo *dado* presencialmente puede no ser».\*

Se advierte, de tal modo, que la esfera de la inmanencia se distingue por el carácter absoluto de su manera de darse. Por «absoluto» entendemos el estar desvinculado de toda condición o atadura previa. La esfera de la conciencia alcanzada a través de la doble reducción —la trascendental y la eidética— se distingue por su carácter de absolutamente dada. La conciencia «pura», hecha aprehensible a través de los dos pasos de la reducción, es la esfera del ser absoluto.

30. *Ejemplo ilustrativo de la relación entre la experiencia descriptiva y la trascendental.* Tenemos que aclarar estas proposiciones programáticas. Para explicar la experiencia trascendental quisiera proponer una analogía, un ejemplo que puede hacernos comprender mejor la concepción fundamental de Husserl en la medida en que no lo confundamos con aquello que ilustra y no desviemos la atención de las cuestiones fundamentales en cuya dilucidación nos encontramos empeñados.

\* Hemos subrayado «*cósico*» (*Dingliche* —adjetivo sustantivado—) y «*dado*» (*Gegebenes* —participio sustantivado—) para destacar el sentido de lo que en esa frase de Husserl está expresado mediante otro recurso, a saber, por el contraste entre el participio *gegeben* usado con función de adjetivo (*Alles... gegebene Dingliche*) y el mismo participio convertido en sustantivo (*kein... Gegebenes*). (*N. del T.*)

Se trata del concepto de los ferrocarriles. Quisiera ahora presentarlo en dos variantes. Supongamos, primero, que alguien se sienta diariamente, durante algunas semanas, en la estación ferroviaria de Friburgo. ¿Qué percibirá directamente en la actitud natural? Que los trenes llegan y parten con el mismo destino y siempre a las mismas horas. Es esta una percepción originaria, una percepción cumplida, y, por lo tanto, evidente. Ahora no queremos observar todos los nexos de referencias. Por más que los observemos, en la actitud natural, no lograremos explicar el fenómeno de los trenes que llegan con el mismo destino a la misma hora. Falta el nexo de fundación. Vemos que faltan también otros aspectos. El observador no podrá permanecer todo el año sentado en la estación. La experiencia no podrá, por lo tanto, proporcionarle la certeza acerca de si los trenes llegan y parten *siempre* a la misma hora, incluyendo los domingos y días feriados, en verano y en invierno. Sabemos muy bien que no es este el caso. Pero ello no se puede comprobar en observaciones aisladas y casuales, ni tampoco a través de una inferencia inductiva. Además, el observador tendría también la sorpresa de que, de pronto, los trenes no llegan a la hora prescripta. Es posible que pregunte entonces por las causas. Pero, a partir de los datos con que cuenta, no puede averiguarlas. Esa situación solo cambiará si vamos —en la medida en que podamos hacerlo— más allá de la experiencia descrita y nos informamos acerca del sistema del ferrocarril o del principio que rige el horario y de la manera en que está organizado. Sabremos, entonces, por qué los trenes llegan o parten cada día con el mismo destino a la misma hora; sabremos en qué se basa ese fenómeno. Solo en virtud de la intelección de las posibilidades incluidas en el principio del sistema ferroviario, podemos indicar qué causas pueden considerarse res-

ponsables de un atraso, y conocer entonces la causa realmente efectiva.

Utilicemos ahora este ejemplo colocando la primera experiencia del observador de la estación en el lugar de la experiencia natural, y la segunda en el lugar de la experiencia reducida, trascendental. Entonces es más fácil comprender cómo interpreta Husserl el nexo entre ambas experiencias. Ya hemos hablado de las acciones (actividades, actos) de la conciencia. Respecto a ellas, no es necesario que nos dirijamos a una oficina extraña de información. La conciencia permanece en sí misma, inmanente. Cuando se practica la reducción respecto de las experiencias naturales, inmediatas, se vuelven visibles las relaciones trascendentales básicas que permanecen inmanentes, las cuales fundamentan los estados de cosas perceptibles sensiblemente. Precisamente, exponerlas es la tarea de la reducción.

Pensemos ahora en lo que ocurre en la oficina donde se proyecta el sistema de tránsito. Allí no solo se construye un esquema del servicio de trenes sino que se consideran también los detalles reales: si es necesaria la tracción eléctrica, si se colocan coches livianos o pesados, si hacen falta coches dormitorios, etc. Es indudable que, en vista de la experiencia del ferrocarril, la conciencia pura está vinculada —a pesar de su pureza— con los detalles experienciables cósicamente.

*31. La otra interpretación.* Pero ya dije que podemos emplear el ejemplo también en otra dirección. Podemos preguntar de dónde sabe el mencionado observador que esas masas extrañamente construidas son coches de ferrocarril. Lo sabe, por supuesto, en virtud de su experiencia mundana, que es evidente, incuestionable. Pero he aquí lo único que él ve de modo directo: un hombre vestido con chaqueta azul y gorra

roja levanta un pequeño bastón,\* y en seguida se ponen en movimiento algunos centenares de toneladas. ¿Por qué no cree que se trata de un milagro, como probablemente lo haría un primitivo? Porque ve lo *a priori* del esquema trascendental, que sobrepasa lo que es inmediatamente manifiesto; ve todo el conjunto que construye a ese sistema. Distinguirá entre fenómeno (*Erscheinung*) y cosa en sí. El hombre con chaqueta azul y gorra roja, que levanta un pequeño bastón y pone con ello en movimiento la masa, es fenómeno. La cosa en sí es el estado de cosas, el hecho de que no es ese pequeño bastón levantado sino la afluencia del vapor en la locomotora lo que pone en movimiento la enorme masa; y el hombre de chaqueta azul y gorra roja sólo da la señal para que se accione el paso del vapor.

Si interpretamos el ejemplo de ese modo, y colocamos en el lugar de la supuesta aprehensión del fenómeno la intuición sensible, y en el lugar de la comprensión de la cosa en sí la experiencia trascendental que la vincula y la determina en su contenido objetivo (*objektiv*), vemos entonces, en sus rasgos fundamentales, el funcionamiento unido de la experiencia, descriptiva y trascendental.

Pero guardémonos de incurrir en los habituales malentendidos. La experiencia descriptiva no puede entenderse en un sentido demasiado estricto. La a menudo criticada «inmediatez» significa que la intuición no es mediada por ninguna otra experiencia que sea más directa o más evidente, y que el estrato trascendental revelado por la reducción tampoco desempeña ningún

\* La chaqueta azul y la gorra roja caracterizan en Alemania el uniforme de los empleados que dan las señales para la partida de los trenes. El «pequeño bastón» alude al implemento usado para tales señales (un disco con los colores rojo y verde en cada una de sus caras, al que sigue un mango). (*N. del T.*)

papel intermediario. La inmediatez de la intuición no se menoscaba por el hecho de su fundabilidad en estratos trascendentales. La mediación y la fundamentación son distintos estratos de la conciencia. La percepción de la cosa-vagón, de la cosa-estación de la cosa-funcionario de tránsito, etc., en cuanto cosas, no puede reducirse a la percepción de una cosa neutra, o, por así decir, puramente lógica, que no existe. Los datos *hyléticos* —como los llama Husserl— constituyen los criterios de que la cosa percipiente pertenece al mismo nexo que la cosa percibida. El tren del ejemplo no es una cosa experimentada de modo menos inmediato e intuitivo que una cantidad material. Sólo el nexo de lo percipiente con lo percibido es distinto, de acuerdo con la diversidad de las intenciones.

Ya hemos visto que la percepción de una cosa no se funda en impresiones sensibles, como se infiere de la exposición kantiana. Los *intenta* de los actos intencionales de percepción son elementos reales de una porción real de mundo, tal como dichos actos. Es inexacto, evidentemente, que nuestra experiencia esté compuesta, a partir de los materiales, a la manera de un mosaico. También una empiria pura constituye una abstracción innecesaria, falsificadora del estado de cosas; una abstracción (como decía Husserl) de filósofos confundidos. La experiencia descriptiva coincide siempre con la experiencia trascendental. Solo en el procedimiento fenomenológico se hallan separadas para el entendimiento: por un lado, toda la abundancia concreta de lo aprehendido intuitivamente, y, por el otro, el estrato trascendental fundante, asequible mediante la reducción. En la actitud natural este estrato no es visible. Solo la fenomenología trascendental lo hace evidente, pero sería absurdo sostener por eso que dicho estrato no existía desde siempre.

También en la descripción hemos hablado de percep-



ción de la mesa, no de percepción de algo indiferente o desprovisto de significado, que sólo lo obtuviera por medio del sujeto. La descripción necesitaba ser aclarada, porque la comprensión del «ser mesa» (lo mismo que cualquier otra comprensión) sólo se vuelve «comprensible» mediante una fundamentación trascendentalmente acorde con la experiencia.

La denominación «noesis - noema» caracteriza en el cabal sentido la intencionalidad de las acciones trascendentales, en cuanto se las ve en su unidad con las acciones de la experiencia —obvias en la actitud ingenua— fundamentadas por ellas. En los escritos posteriores, «noesis - noema» se emplea incluso cuando sería más adecuado usar *intentio e intentum*. Es innegable que la utilización cambiante de ambos pares de términos ha traído como consecuencia, con toda razón, algunos malentendidos. Sin embargo, debe quedar claro que, si bien Husserl parte de los principios conductores kantianos, la interpretación fenomenológica de la experiencia trascendental es tan radicalmente distinta que, a través de ella, obtiene el propio idealismo fenomenológico sus primeros preceptos.

Las explicitaciones van aún más allá. En lugar de las acciones y sucesos del ferrocarril, pensemos en las acciones naturales de la conciencia, en las cuales acaece la experiencia natural. Estas acciones, en su totalidad —percepción, asociación, ideación, etc.—, tienen que ser trascendidas en la reducción, al igual que todo el mundo natural debe serlo junto conmigo, como hombre natural, y junto con los otros hombres, en cuanto seres mundanos naturales, es decir: toda la multiplicidad de los contenidos puestos en las acciones de la conciencia. Las acciones naturales inmediatas de la conciencia y los contenidos intencionales correspondientes deben mostrar, en el proceso reductivo, cómo funcionan las acciones trascendentales que los fundan.

Para expresarlo en los términos de nuestra comparación: Representémonos los actos descriptivos de la conciencia como si ellos cumplieran el papel que desempeña la aprehensión intuitiva completa del movimiento de trenes en la percepción del observador. La experiencia trascendental revela la esencia del sistema del ferrocarril.

Al llegar a este punto, nos vemos obligados a resumir brevemente lo obtenido hasta ahora y a reflexionar sobre el estado actual de nuestra investigación.

Ya conocemos el elevadísimo proyecto, al que Husserl se mantuvo fiel durante toda su laboriosa vida: lograr una fundamentación incuestionable, absoluta, de todo el saber humano y de todas las ciencias. Ese proyecto no es nuevo. Desde Aristóteles, toda una serie de grandes filósofos vio en él la única tarea de la filosofía. Husserl quiere incluir las cuestiones productivas de esa historia en la nueva concepción. Ellas se refirieron, desde siempre, a la estructura de la conciencia humana. Así lo fue, del modo más radical, en Descartes, Leibniz y Kant. Lo nuevo y revolucionario de Husserl consiste en que no investiga la complejidad de ser de la conciencia sino su actividad, procurando luego interpretar lo efectuado por las actividades descriptas. Este propósito postula una distinta actitud frente a la antigua posición de la filosofía, frente al idealismo o al realismo epistemológicos, frente a la filosofía trascendental y a la negación de esta, es decir, al positivismo. Surge de una autorreflexión radical y obliga a una exposición descriptiva de las actividades de la conciencia, con el propósito de utilizar la realización de los actos particulares de la conciencia, y su trabazón, estrictamente como hilos conductores para describir —sin prejuicios especulativos— solamente lo que estos actos y nexos de actos muestran por sí mismos en cuanto fenómenos (*Phänomene*).

De este modo llegamos a conocer descriptivamente los tres grandes ámbitos de las actividades de la conciencia: los actos intencionales, la intuición categorial y las formas de experiencia propias de lo *a priori* empírico (intuitivo). Con ello tenemos ya una gran porción de la vida simple de la conciencia.

Pero los nexos naturales de ser, así obtenidos, resultaron de nuevo insatisfactorios como respuesta frente a los deseos originarios de una fundamentación rigurosa. Los conocimientos descriptivos mostraron, justamente en su peldaño más alto, cuán insatisfactorios son y cómo no hacen sino aumentar la necesidad de hallar respuesta a la pregunta acerca de cómo nuestras capacidades pueden llegar a conocer el mundo y configurar las ciencias.

### 32. *El estado de la investigación y la próxima tarea.*

A través de las páginas del diario llevado por Husserl nos enteramos de la pasión interior que puso en la ordenación y la refundamentación de la filosofía. Se propone nada menos que erigir, a partir de principios evidentes, una *scientia prima* que sirva para siempre como fundamento seguro a todas las ciencias y que, justamente por ese medio, proporcione al hombre comprensión de las acciones morales y las actividades creadoras. El camino que toma está ya prefigurado por la filosofía trascendental, que —con una bien desarrollada conciencia del problema en lo que respecta a la fuente de las acciones productivas del espíritu— vuelve la mirada hacia las acciones puras de la conciencia y considera exclusivamente la capacidad de la razón, sea cognoscitiva, moral o afectiva.

La originalidad de Husserl consiste en que describe primero las experiencias en el marco de la fenomenología empírica, y sólo después trata de averiguar cuáles son las capacidades trascendentales que condicio-

nan tales experiencias en toda su riqueza. Para ello estudia la capacidad de la conciencia puramente en ella misma, sin atender a los productos, pero no excluyéndolos sino meramente poniéndolos entre paréntesis en la abstención (*epoché*). Esa mera puesta entre paréntesis, en lugar de la exclusión, caracteriza el paso más productivo de Husserl. En efecto, es imposible describir en qué consiste, por ejemplo, la aptitud de tocar bien el piano, si no se tiene en cuenta la ejecución. Esto es lo que constituye la dificultad en Kant y en Fichte.

Husserl la resuelve, como hemos visto, por medio de un recurso genial. Con la caracterización de la «intencionalidad» establece primero, de modo descriptivo, el curso empírico de las acciones de la conciencia. Las estructuras intencionales y sus implicaciones proporcionan un hilo conductor que hace posible ordenar la plenitud aparentemente inabarcable de los procesos de la conciencia. Bástenos recordar la ordenación de los actos téticos y sintéticos, fundantes y fundados, de que anteriormente nos ocupamos —y seguiremos ocupándonos.

Solo una vez descripta esa plenitud de implicaciones, y caracterizados los esquemas según los cuales pueden reconstruirse los actos —de acuerdo con las referencias—, cabe, según Husserl, investigar los fundamentos trascendentales correspondientes. La reducción reduce toda la plenitud de ejecuciones empíricas a la capacidad trascendental respectiva, pero de modo que las relaciones de esa capacidad con los procesos empíricos no son omitidas, sino solamente puestas entre paréntesis. «La conciencia fáctica» (que así obtenemos) «es, en la reducción fenomenológica, un determinado curso de la conciencia» [*Hua*, vol. 7, pág. 390]. Por ese medio se preserva lo propio de la capacidad, en cuanto anticipa el producto. Este tipo de determina-

ción de la subjetividad trascendental no tiene antecedentes en la historia de la filosofía. Es verdad que parece próximo al de Kant. Pero a partir del mero delineamiento de la trama de capacidades de la razón, tal como lo emprende este pensador, jamás se hace visible la riqueza de lo que es capaz la conciencia en su inmensa plenitud.

La fenomenología tiene propósitos totalmente distintos. «Ella permite», como dice Husserl, «que, por medio de las reducciones, se ofrezca un dominio de entes infinito, cerrado en sí y absolutamente autónomo, a saber: la subjetividad pura o trascendental. Todos los sucesos del mundo que eran antes asequibles en la actitud natural están aquí reemplazados por los correspondientes fenómenos puros o trascendentales» [Posfacio a *Id*, vol. I; *Hua*, vol. 5, pág. 145].

Más adelante volveremos a ocuparnos de esta caracterización de la fenomenología trascendental. Pero desde ya es manifiesto que Husserl descubre aquella dimensión que funda trascendentalmente todas las implicaciones fácticas de la conciencia empírica en su actividad natural, dentro del mundo natural y con la riqueza de sus experiencias, cualquiera que sea su rango, tanto en sí mismas cuanto en su explicitación. Por eso es posible que el estrato de conciencia descubierto proporcione la legitimación, no solamente de las acciones actuales de la conciencia dentro del actual desarrollo de las ciencias, de las formas actuales de la convivencia moral o social y de la configuración afectiva en la religión, el arte y la literatura, sino también de toda posible acción de la conciencia, sin especificación temporal. Por eso es lícito suponer que las acciones de la conciencia cumplirán las mismas efectuaciones también en el desarrollo de las ciencias futuras, de las formaciones sociomorales y de las creaciones afectivas futuras.

33. *Cómo se realiza la reflexión. La segunda reflexión.* De acuerdo con estas perspectivas programáticas, se nos presentan ahora las dos siguientes tareas: 1) Tenemos que señalar, con algún ejemplo concreto, cómo debe ejecutarse la reducción, la *epojé*, la puesta entre paréntesis, y 2) mostrar lo que queda como logro una vez cumplida la reducción.

Como paradigma de acto de conciencia elegimos la reflexión. Lo característico en ella es que la *intentio* y lo *intentum* pertenecen al mismo flujo de la conciencia. Cuando reflexiono sobre la percepción de la mesa, no estoy ocupándome de la mesa, sino de la percepción, aunque se trate de la percepción de una cosa, de su extensión, de su materialidad, de su peso, etc. También puedo ocuparme de la percepción en cuanto percibir de una idealidad como el color, la igualdad, etc. La reflexión sobre el percibir me dice, entonces, que este se aplica a la cosidad, la materialidad, el carácter de cosa natural, etc. También me dice que el percibir tiene una dimensión que se extiende desde la referencia a «esto que está aquí» hasta la percepción de *qué* es esto, y de *cómo* es. Propia del percibir es, además, su vinculación con los datos de los sentidos, pese a que estos desempeñan un papel mínimo en el marco de la efectuación perceptiva, comparados con la síntesis indicativa y presentativa, con la intuición categorial y la aprehensión de lo *a priori* intuitivo (material). Por otra parte, los actos de percepción son actos monotéticos o bien actos sintéticos. Los actos sintéticos, que solo en el «dar vueltas en torno de» ofrecen la totalidad, pueden convertirse de nuevo en actos monotéticos.

Todo esto, y aún mucho más, muestra la reflexión trascendental: todo un ámbito de experiencias a las que es preciso denominar trascendentales, porque no muestran objetos sino procesos de conciencia. Pero si obser-

vamos más detalladamente estas experiencias cernidas por el sujeto trascendental, vemos que ellas en ningún caso están libres de elementos mundanos; por lo menos, no lo están en sentido radical. Ya la mención de los datos sensibles, la solicitud del «dar vueltas en torno de», etc., remiten a aspectos meramente mundanos. Al ejecutar nuestra reflexión, nos encontramos primero con un estrato mundano-trascendental, que ofrece por cierto muchos datos para la experiencia trascendental, pero estos no pueden usarse para la fundamentación trascendental. Tenemos que poner entre paréntesis, por lo tanto, toda esa serie de elementos mundanos incluidos en la reflexión. ¿Pero qué ocurre si aplicamos la reducción también a la reflexión impurificada por lo mundano? Realizamos, en tal caso, una reflexión sobre la reflexión. Comprobaremos que la reflexión sobre la percepción muestra diversas posibilidades en la intencionalidad del poder-percibir. Observemos lo que hacemos ahora. Con la *reflexión sobre la reflexión*, después de efectuar la *epojé* de todos los elementos mundanos propios de la primera reflexión, obtenemos el ámbito de la posibilidad del percibir. No estamos ya ligados a un percibir real de ningún tipo. No estamos referidos a ninguno de sus aspectos objetivo-reales entre los que se hallan a) el decurso físico y b) lo percibido en su determinación aquí y ahora. Hemos obtenido un horizonte abierto: el horizonte de lo posible.

Si nos movemos dentro de ese horizonte, ejecutaremos un movimiento distinto al del vivir que tiene experiencias naturales del mundo o cualquier otra clase de vivencias simples. El movimiento de este vivir está constantemente interesado en el mundo. El movimiento que se hace en el ámbito del horizonte ya despejado, pero dentro del cual se ha puesto entre paréntesis toda la mundanidad, se caracteriza por efectuar un «desdo-

blamiento del yo» (*Ich-Spaltung*). Más allá del sujeto ingenuamente interesado, establece el sujeto trascendente, el cual se desinteresa de las determinaciones mundanas.

La reflexión eidética retrocede hasta las posibilidades de las variaciones a que está sometido todo *intentum* ya tomado en consideración. Las posibilidades del ser de una mesa, de una percepción, de un sentimiento, etc., son, en cada caso, posibilidades de variación de algo idéntico. Lo idéntico es la esencia; las variaciones son las modificaciones eidéticas. El ámbito que ofrece la reflexión reductora, que pone eidéticamente entre paréntesis, es la contemplación de las esencias puras. «La contemplación de las ideas es ella misma un análogo de la experiencia simple, en la medida en que es una conciencia evidentemente superior y activamente productiva, en la cual se produce la donación de sí misma de una nueva objetualidad (*Gegenständlichkeit*)» [*Erf u Urt*, págs. 435-36].

#### 34. *La tercera reflexión (eidético-trascendental).*

Para no complicar innecesariamente nuestras exposiciones, ahora que entramos a un plano más profundo de la investigación, queremos aquí catalogar, por así decirlo, nuestros términos.

En la cadena de las reducciones practicadas siempre de nuevo, esclarecimos hasta ahora tres acciones reductivas. La primera concernía a la actitud de la experiencia ingenua, natural. La puesta entre paréntesis de todos los objetos mundanos constituye la reducción trascendental. Esta pone al descubierto las acciones puras de la conciencia, las que fundamentan los actos intencionales de la percepción natural, de la intuición y de su estructura arquitectónica, de acuerdo con las referencias reales que contiene lo *intentum* de cada *intentio* simple. El campo temático obtenido se deno-



mina «*subjetividad trascendental*». La denominación «*trascendental*» indica la unidad entre los actos de conciencia de esta región y los actos intencionales de la primera región.

La *subjetividad trascendental* es, en cada caso, la mía propia. Este aspecto mundano de lo que pertenece al individuo es puesto entre paréntesis en una nueva reducción —la tercera—, y así se descubre (en forma similar a como lo haría un arqueólogo, según gustaba decir Husserl en sus clases) la estructura no individual de las acciones trascendentales de la conciencia.

Debemos también tomar en cuenta las reflexiones practicadas constantemente en el curso de los procesos totales de la experiencia. Ya conocemos la diferencia entre lo inmanentemente trascendente (objetos de la reflexión que tienen la misma manera de ser que el flujo de vivencias) y lo trascendentemente trascendente (objetos que no se hallan en el flujo de vivencias, lo cual significa que aún contienen elementos mundanos). La tercera reducción es la primera que está dirigida a la reflexión. La reduce a los objetos inmanentemente trascendentes y pone entre paréntesis los elementos trascendentemente trascendentes. La siguiente reducción —la cuarta, es decir: la segunda que se practica en la reflexión ya reducida una vez— descubre la intuición de esencias, que está siempre latente ya en todo acto total de la conciencia.

Este inconcluso catálogo debe entenderse sólo como tal, sin asignársele una significación más honda, que induciría a usar una retórica enrevesada. Es una guía de las estructuras estratificadas de un edificio único —llamado conciencia—, así como de los diferentes ámbitos de problemas que requieren —en cada caso— métodos de investigación específicos, pero también la fuerza de la visión panorámica de la totalidad, que sigue siempre sus propias vías de efectuación.

Retomemos el hilo de nuestro pensamiento. Si mediante la segunda reducción de la reflexión prescindimos de todo lo que interesa mundanamente a la conciencia y obtuvimos así la conciencia trascendental, depurada de intereses, debemos ahora tener presente que esta no es todavía pura en el sentido fenomenológico. Tenemos que separar los aspectos inmanentemente trascendentales de los aspectos trascendentemente trascendentales, y poner estos entre paréntesis. Por medio de la puesta entre paréntesis reducimos la conciencia trascendental mixta a la pura.

Así como en la aprehensión de los objetos individuales (particulares) se impone la diferencia entre lo inmanentemente trascendente y lo trascendentemente trascendente, lo mismo ocurre con respecto a las esencias correspondientes. Por tanto, «cosa», «figura espacial», «persona», «propiedad de carácter» y otras semejantes son esencias trascendentes (vale decir: presencias extrañas en el flujo del vivir, que deben ser constituidas). A la teoría puramente descriptiva de la esencia no le corresponde «ninguna de las esencias trascendentes, cuyo lugar lógico se hallaría, más bien, en la teoría de la esencia de las objetualidades trascendentes respectivas, es decir, en su ontología» [*Hua*, vol. 3, pág. 143; *Id*, I, pág. 114].

«Las regiones y disciplinas eidético-trascendentes no pueden aportar, en principio, ninguna premisa para una fenomenología que quiera ligarse verdaderamente a la región de las vivencias puras. Ahora bien, como nuestra meta es justamente fundar la fenomenología en esta pureza (...) y como del desempeño completamente consciente en esta pureza dependen también los máximos intereses filosóficos, extendemos entonces expresamente la reducción originaria a todos los ámbitos eidético-trascendentes y a sus respectivas ontologías» [*Hua*, vol. 3, pág. 143; *Id*, I, pág. 114].

La reducción eidético-trascendental conduce, por cierto, a una región pura en el sentido tradicional; pero vemos que ella sigue siendo una mezcla de componentes inmanentemente trascendentes, como los de las acciones del yo puro, y componentes trascendentemente trascendentes, como los de las relaciones de esencias. En la *intentio* dirigida a la relación de esencias, lo *intentum* no pertenece a la misma corriente de vivencias. Por ejemplo: la *intentio* de la presentificación, de la retención y de la protención. Así, pues, los conceptos puros del entendimiento de Kant —las categorías— son, por cierto, conceptos trascendentales, pero puede comprobarse que a la causalidad y a la sustancialidad, por ejemplo, corresponden diferencias esenciales en cuanto a orden, que no son inmanentes a la acción de la conciencia. Es lo que ocurre con «antes» y «después», en el caso de la causalidad, o con lo «subsistente» y lo «presente», en el caso de la sustancia, que no son sino momentos trascendentes de los actos de la conciencia eidéticamente reducidos (reflexivos).

35. *Nueva depuración de la conciencia pura.* Llegamos así al más difícil problema del método fenomenológico: aclarar la ejecución de toda la cadena de pasos de la *epoché* (es decir, de las distintas puestas entre paréntesis), su orden de sucesión y sus respectivas efectuaciones. Esos pasos se refieren constantemente a los componentes que, después de ejecutada la reducción, permanecen todavía en cuanto elementos que no proceden de las efectuaciones productivas propias de la conciencia. Constantemente permiten también reducir cada grado fáctico de la conciencia a una mayor pureza. Lo que ocasionó a los contemporáneos las mayores dificultades de comprensión se aclara reparando en que Husserl, dentro de un mismo nexo trascendental, podía hablar de aspectos trascendentes e inmanen-

tes, aun cuando lo habitual era entender por «trascendente» lo cerrado, por principio, a la experiencia y al saber, es decir, lo incognoscible (el ser y la esencia de Dios, la inmortalidad del alma, la finitud o infinitud del cosmos). En síntesis: todo lo que es tan irrecusablemente inaccesible a la capacidad humana, que Kant concibió la problemática insoluble del pensamiento como caracterizada por el planteo de preguntas de este tipo y el esfuerzo por responderlas.

Parece evidente que el interés máximo de la filosofía reside en lograr la pureza de lo que se denomina «razón pura» o «entendimiento puro», o, en su totalidad, «conciencia pura». Pero, ¿qué es lo que hay que depurar aún en la subjetividad pura? Esta designa ya, tradicionalmente, la pureza suprema. ¿En qué medida puede volver a aplicarse la reducción a todos los ámbitos eidético-trascendentes, cuando precisamente estos son la buscada subjetividad pura? ¿Cómo podemos encontrar todavía en este ámbito puro elementos que deban ponerse entre paréntesis?

Es preciso tener en cuenta que Husserl habla de «región de vivencias», caracterizándola como «corriente de vivencias». Esta caracterización reviste gran importancia. En efecto, la tradición entiende por conciencia, en cierto modo, el núcleo de una proposición, como «mesa» o «ser vivo», es decir, algo delimitado. Husserl, en cambio, no alude a nada estable, a nada permanente, a nada fijado con un nombre. Tampoco a la mera unidad de las vivencias, como se ha interpretado erróneamente a fin de acercar Husserl a Dilthey sobre la base de dicha interpretación con gran énfasis y aparente éxito. Husserl alude a la unidad fáctica y fluente de la conciencia, un permanente estar en movimiento en el que los elementos acarreados se unen con otros solo a través de la corriente. En este viviente fluir se desplazan elementos conjuntivos —es decir, los que

se corresponden «consecuentemente» entre sí— y disyuntivos —los que se hallan accidentalmente en la trabazón fáctica de la corriente—. Yo puedo sufrir ahora dolor de cabeza o ser molestado por ruidos, oír el estrépito de la calle, sentirme estimulado por la atención de mis oyentes o incomodado por su distracción. Todos los aspectos del dolor o del bienestar, del sentirme interrumpido o estimulado, y, además, toda clase de ideas que se me ocurren de modo inesperado, entran en el fluir de la corriente permanente de vivencias, en una multiplicidad casi incalculable de elementos que se acompañan entre sí o de aspectos mutuamente entretejidos. Pero siempre aparecen conjunciones y disyunciones determinadas objetivamente (*sachlich*). Captarlas como tales es la eminente tarea fenomenológica. La buscada y siempre anhelada pureza de la conciencia dependerá de la medida en que se consiga distinguir la actividad conjuntiva de la disyuntiva dentro del fluir puro de la conciencia. Es inútil separarlas, porque justamente a la facticidad de la conciencia pura y trascendental corresponde la estructura específica de la unicidad disyuntivo-conjuntiva concreta, propia de la corriente de conciencia real, subjetiva. La unidad es lo viviente. Los elementos particulares se hacen sombra mutuamente, es decir, cada uno proyecta sobre los otros sus sombras de significación. Es preciso por lo tanto superar, con respecto al sujeto puro, trascendental, el límite de lo conjuntivo y lo disyuntivo.

A esto se agrega aún lo siguiente: El flujo de la conciencia es en cada caso el mío propio, personal. Así como no hay una conciencia trascendental, general, subsistente, asubjetiva, sino solo una corriente de vivencias en continuo fluir entendida como conciencia, así tampoco hay una conciencia pura que no pertenezca a nadie. Ella es siempre algo propio de alguien, y,

además, en cada caso, algo actual, un aquí y ahora, *hic et nunc*, inconfundible con toda otra conciencia individual, inconfundible incluso en su *status* en cuanto situación de conciencia personal-y-propia, de aquí-y-ahora.

Vemos, por lo tanto, que no tenemos aún la última pureza alcanzable de la conciencia. No depende de la sola productividad de la conciencia el que ella esté ligada al entretrejimiento de conjuntividades y disyuntividades y sujeta a una determinación actual, *hic et nunc*.

¿Cómo puede una ulterior reducción captar y poner entre paréntesis estas vinculaciones concretas y su origen?

36. *Elementos histórico-biográficos en las retenciones y protenciones.* Observemos mejor cuáles son las vinculaciones no creadas, en el sentido más estricto, en el cumplimiento, por ejemplo, del flujo del pensar. En todo proceso del pensar hay, en primer lugar, una presentación (*Präsentation*), un tener a la vista el tema acerca del que estoy hablando. Lo último que acabo de decir ha sido justamente aquello para mí «presente» (*Präsente*). Debo mantener a la vista todo lo que dije antes y que corresponda esencialmente a lo dicho ahora, pues de otro modo no sería posible ninguna ilación de pensamientos comprensible y representable. Existe, por tanto, una retención. Pero yo sé también de antemano lo que diré inmediatamente, es decir: ya lo tengo a la vista. Husserl llama «protención» (*Protention*) a este fenómeno. En ningún instante de la presentación me es lícito perder las retenciones y protenciones. De lo contrario, no podríamos hablar de una conciencia pensante. Presentación, protención y retención forman siempre una unidad. Pero esto significa que la presentación clara, aquí y

ahora, está ligada con un horizonte indeterminado de la retención y con un horizonte igualmente indeterminado de la protención. «Indeterminación» es una designación no-específica. En el hablar pensante lo retenido está *ya* informulado, oscuramente articulado, y lo protendido está *todavía* informulado e inarticulado. Lo que en la marcha de mis pensamientos ya se ha vuelto retentivo está indeterminado, se deshace ya en la inarticulación es un «haber» (*Habe*), pero no es una presentación expresamente efectuada. Es muy correcta la denominación que da Husserl a toda la plenitud de lo desde siempre retenido de mi corriente del pensar: *habitus*, esto es, el «haber» (*Habe*) total. El hecho de que este «haber» de toda una vida constituya también mi *habitus* de pensamiento, mi idiosincrasia, mi comportamiento (*Gehabe*), queda bien expresado en las dos significaciones que tiene aquella palabra.

Más indeterminado aún es el horizonte de la protención. Mientras mi pensar se efectúa ahora y aquí, conozco yo el ámbito de aquello hacia lo cual avanzan mis pensamientos, hacia lo cual ellos conducen. Pero este horizonte es indeterminado. Al pensar, mi pensamiento se mueve de aquí para allá en pequeños movimientos de zigzag, como el vuelo de una mosca, siempre en un avance pre-pensado, el cual, sin embargo, sólo se habrá cumplido cuando yo haya formulado mis pensamientos. Entonces entran estos ya en el horizonte de la retención. El que oye tiene un horizonte de protención aún más indeterminado, aún menos cumplido o colmado que el que habla. El corresponde a su proceso de comprensión, incluso en el modo de la indeterminación no colmada. Lo tiene en el grado en que comprende, por ejemplo, esta clase. Puede tener ya las conclusiones o el núcleo del tema, si bien de manera no explícita, no susceptible de resolución

y expresión en palabras antes de que estas hayan sido pronunciadas.

Hay que demostrar ahora que esta vinculación de los tres horizontes, que fluye de manera unitaria, no depende de la productividad inmanente del poder-pensar. La demostración es sencilla. Tenemos que exigir apodicticidad y evidencia a todos los contenidos de la subjetividad pura. Pero ambas, apodicticidad y evidencia, faltan en los tres horizontes. Es imposible decir que lo «habido» de modo retentivo se halle ante mí con plena evidencia. Ya no está presente; y estar presente es, por esencia, un propio contenido evidente. Por «evidencia» entendemos la coincidencia de lo mentado y lo habido. Disponemos de lo retenido de un modo tan poco evidente que solo a medias podemos acordarnos del contexto. Es posible que hayamos perdido por completo el pensamiento en cuestión. Y si no es así —es decir si aún lo recordamos—, resulta eventualmente imposible una repetición equivalente. Uno se dice a sí mismo: «No puedo hallar ya una formulación tan buena; mi formulación se me ha escapado». Ello es aún más difícil en el caso de la protención. Mi expectativa puede ser a menudo defraudada. No consigo colmar el horizonte indeterminado tal como yo «justamente ahora» me lo imaginaba. [Cf. *Hua*, vol.6, págs. 267-68.]

Pensemos en lo que decimos con esto. Hablamos del sujeto trascendental puro, que puede recordar, olvidar, engañarse. Tales proposiciones, si las pensamos estrictamente en el sentido de Kant, son completamente absurdas. ¿Qué diría Kant de ese sujeto trascendental puro? Y, sin embargo, si Husserl es correctamente entendido, existen el olvido y el desengaño entre las posibilidades del sujeto puro.

Husserl dice: «Inmediatamente surgen dudas: ¿No le pertenece acaso de modo inseparable a la subjetividad



trascendental su respectivo pasado, que sólo es accesible mediante el recuerdo? Pero, ¿puede exigirse a este una evidencia apodíctica?» [CM, pág. 61].

«¿Hasta dónde puede el yo trascendental engañarse acerca de sí mismo y hasta dónde llegan los componentes absolutamente indudables a pesar de ese posible engaño?» [CM, pág. 62].

37. *Una nueva reducción conduce al ego puro.* Solo una nueva reducción puede preparar el terreno para el tratamiento de ese problema. Se trata de una reducción distinta de las que hemos practicado hasta ahora. El olvidarse, el acordarse, el engañarse que pertenecen a la subjetividad trascendental menoscaban la pureza de esta. Son aspectos concretos, fijados de modo histórico-biográfico, que no comparten con el yo trascendental la misma apodicticidad ni idéntica evidencia. En general, es importante advertir que la descripción del yo trascendental en toda su riqueza no puede ser llevada a cabo sin recurrir a descripciones que tienen el máximo parentesco con las referidas a operaciones del alma. Incluso si lográramos las descripciones correspondientes de una psicología fenomenológica que aún está por hacerse, es decir, una psicología que haya cumplido los pasos de la reducción, siempre contendrían fijaciones temporales y otros momentos característicos del yo psíquico-fenoménico. La doctrina de la esencia de la subjetividad trascendental tiene necesariamente elementos mundanos, debido a que «el yo trascendental es el mismo que, en la mundanidad, es el yo humano» [Hua, vol. 6, pág. 268].

«Según esto, es menester, frente al primer paso de la *epojé*, un segundo paso, o sea, una transformación consciente de esta mediante la reducción al ego absoluto en cuanto centro funcional finalmente único de toda constitución» [Hua, vol. 6, pág. 190]. Trátase,

en cierto modo, de una reducción interna dentro de la subjetividad trascendental, cuyo fin es poner entre paréntesis todos los elementos que tienen alguna referencia al yo mundano, o sea, al yo de la comunidad humana, donde yo no desempeño más que la función de *un* yo trascendental entre los otros. Del mismo modo deben invalidarse todas las fijaciones temporales histórico-biográficas. Es fácil comprender lo perentorio de esta exigencia. Pensemos solamente que a lo recordado, a lo pasado [lo que tiene el sentido existencial (*Seinssinn*) de un presente pasado], le corresponde también un yo pasado de aquel presente, mientras que el yo originario «es el de la presencia (*Präsenz*) actual» y «se constituye en la temporalización de sí mismo en cuanto perdura a través de “sus” pasados» [*Hua*, vol. 6, pág. 189].

Solo mediante la puesta entre paréntesis de todos estos momentos podemos captar el ego puro, que sólo por un equívoco se llama yo trascendental. «Es propiamente el yo-originario (*Ur-Ich*), el ego de mi *epojé*, que nunca puede perder su individualidad ni su indeclinabilidad personal» [*Hua*, vol. 6, pág. 188], y que a partir de sí mismo constituye, dentro de la subjetividad trascendental, el yo mundano, la comunidad mundana y la objetividad del mundo. «Yo no soy un yo que mantenga siempre en cuanto validez natural su tú, su nosotros y su comunidad de co-sujetos. La humanidad toda, y toda la división y ordenación de los pronombres personales, es algo que, en mi *epojé*, se convierte en fenómeno, incluyendo la preeminencia del hombre-yo entre otros hombres» [*Hua*, vol. 6, pág. 188].

No es fácil, por cierto, llevar a cabo este último paso de la reducción. El yo-originario, el ego puro, es más fácil de observar en sus acciones constitutivas que de discernir dentro de la subjetividad trascendental. La

dificultad se hace aún mayor porque el propio Husserl no es consecuente en el uso de los términos: a menudo llama «ego puro» también al sujeto trascendental, o escribe sólo «ego» o «yo puro» allí donde alude al ego puro, o usa «ego» para referirse al yo mundano.

Trataremos de volver evidentes estas diferencias mediante algunas consideraciones.

El ego puro es un mero centro funcional, sin ninguna explicitación de sí; es, por así decir, mudo. Tal explicitación de sí sobreviene en el campo y en las combinaciones propias de la subjetividad trascendental. «El ego [puro] puede explicitarse a sí mismo en lo infinito y de un modo sistemático [sólo] por medio de la experiencia trascendental» [CM, pág. 70]. Esta «es un reino infinito, cerrado en sí y absolutamente autónomo del ente (. . .) Todos los sucesos mundanos previamente accesibles en la actitud natural están allí representados por los correspondientes fenómenos puros o trascendentales» [Hua, vol. 5, págs. 145-46, posfacio]. En el ejemplo del sistema del ferrocarril vimos una analogía de este tipo de «representación» (*Vertretung*). Examinemos, ante todo, la actividad profesional de quienes han planificado el sistema del ferrocarril como tal. Si lo hacen correctamente, constituyen (*konstituieren*) una humanidad futura, con actividades y necesidades de intercambio distribuidas de determinada manera: Hombres en cuanto sujetos de tránsito, mercancías en cuanto objetos de tránsito, formación de ciudades, reagrupamiento de colonias y otras cosas semejantes. Ellos mismos, los que construyen esos sistemas del *Lebenswelt* humano y de la intersubjetividad, no pertenecen al nexo constituido. En tal medida, son egos puros. Generalizando esto al mundo es preciso entenderlo así: «Yo estoy por encima de la existencia natural, que tiene sentido para mí, y soy

el polo-yo de la respectiva vida trascendental, en la cual por lo pronto el mundo tiene sentido para mí puramente como mundo» [*Hua*, vol. 6, pág. 188]. Los planificadores del sistema del ferrocarril constituyen algo que aún no existe, algo que sólo pasa a ser a partir de la constitución, pero que con ello entra ya en una realidad existente. Están sujetos a los elementos mundanos concretos solo en la medida en que los vuelven comprensibles.

Del nuevo sistema constituido de ese modo proceden las directivas para aquellos que construyen la ordenación total, edifican las obras pertinentes o establecen las regulaciones del tránsito. Estos tienen ya que contar con elementos que no se hallan en su poder, es decir, que son trascendentes con respecto a su actividad. Tales elementos son, por ejemplo, el curso de los ríos, las condiciones del suelo, las formaciones de la superficie de la tierra, etc. Los ingenieros tratan todos estos elementos como piezas inmanentes de trabajo, sin tener en cuenta la distinción entre lo inmanente y lo trascendente.

También se podría mencionar la relación que media entre la invención de un nuevo procedimiento químico y el proyecto de su aplicación industrial como ilustrativa del carácter del ego puro en contraste con la subjetividad trascendental. Pero toda ilustración de este tipo puede conducir a errores. En las *Meditaciones Cartesianas* caracteriza Husserl ambos grados. [Cf. la segunda «Meditación», esp. parágs. 12 y 18.] En el primer grado es preciso recorrer en la reducción fenomenológica el inmenso reino de la experiencia trascendental de sí, es decir, la experiencia del sujeto trascendental. «Primero, en una mera entrega a la evidencia que le es inherente en el transcurso concordante, y, por lo tanto, postergando las cuestiones de una crítica última, atenta a principios apodícticos». «El se-

gundo grado de la investigación fenomenológica concerniría entonces justamente a la *crítica* de la experiencia trascendental y luego a la del conocimiento trascendental en general» [CM, pág. 68]. La crítica significa, en su sentido originario, la separación, la exclusión de todo lo extraño a la experiencia trascendental, es decir, de elementos trascendentes. Husserl llama también «toma de posición» («*Stellungnahme*») a la operación propia del ego trascendental, [Hua, vol. 4, pág. 112] con respecto a la adecuación de las experiencias trascendentales a los nexos mentados en ella. Como se recuerda, «trascendental» significa para Husserl «el replanteo de la pregunta por las fuentes últimas de todas las formaciones cognoscitivas, del reflexionar de quien conoce sobre sí mismo y sobre su vida cognoscente, en la cual todas las formas científicas válidas para él se han producido de acuerdo con sus fines, se han conservado como logros y se han vuelto libremente disponibles» [Hua, vol. 6, pág. 100].

38. *Las referencias históricas facilitan la interpretación del ego puro.* Podemos dar todavía otro paso en la interpretación. Ya he señalado que Husserl relaciona el ego puro con la mónada de Leibniz. Esta conexión no llega hasta los últimos detalles de la Monadología; es perseguida solo en la medida en que Husserl traza un paralelo entre el ego puro y el alma en la consideración psicológica. Con ello de todos modos, se alude a la ontología animista de Leibniz. Pero cuando Husserl habla de la «mónada en nosotros» no lo hace en el sentido de Leibniz. El «ego puro en nosotros» es la designación correcta, y expresa que tenemos a la vista toda la estructura de ser de la conciencia en su carácter de mónada. En consecuencia, las reducciones, reflexiones y reducciones de reflexiones ya efectuadas

cumplen solo la tarea de poner a la vista la conciencia como un «todo» y de fundamentar las operaciones de esta una vez descritas. La fundamentación última de todas las operaciones debe hallarse en las acciones del ego puro. Este representa algo así como el alma de la conciencia, de modo que, para decirlo en términos aristotélicos, vendría a ser la entelequia de los factores organizados de la conciencia. Podríamos decir, por lo tanto, que el ego puro, en el camino hacia su propio cumplimiento, pone en marcha la organización de la conciencia. El ego puro vivifica la conciencia para aquello a lo cual ella está destinada: el conocimiento del mundo y la fundamentación de la evidencia de lo conocido. No es lícito hablar de entelequia también en el sentido de que el conocimiento, aunque no alcanza jamás una perfección última, tampoco abandona un camino transitable hacia esa perfección. Existe de tal modo una constante inadecuación, la cual, no obstante, reside solo en la imperfección y se vuelve ininterrumpidamente más perfecta en el sentido de la adecuación.

La operación crítica del ego puro se dirige, según lo que acabamos de ver, hacia la elaboración de una *adaequatio* «inadecuada». Ella se refiere, en primer lugar, a la subjetividad trascendental. ¿En qué sentido podemos hablar de esa adecuación? ¿Cuáles son las posibilidades de colmación de las acciones trascendentales?

**Pensemos en la disputa entre Leibniz y Locke.** La comprobación radical de Locke afirma que nada hay en la conciencia que no provenga de los datos sensibles. La respuesta de Leibniz reza: *nisi intellectus ipse*, es decir, «excepto el intelecto mismo». Dicho con otras palabras: La conciencia, con su complexión interna, se pertenece a sí misma antes de toda afección. Husserl podría aceptar esta comprobación de Leibniz. La

conciencia determina sus acciones de modo correspondiente a su especificidad. Sus propios rasgos distintivos configuran lo asequible para ella. De acuerdo con esto, Husserl considera la intencionalidad (es decir, las acciones de la conciencia) y la intuición eidética (que trae a luz las configuraciones apropiadas a la especificidad de la conciencia) como los problemas capitales de la fenomenología.

Sigamos considerando la definición que da Locke del alma como *tabula rasa*. Las objeciones de Leibniz son bien conocidas. En modo alguno se trata de una pizarra sobre la cual pueda escribirse lo que se quiera. Es, más bien, una pizarra recalcitrante que solo acepta aquellos signos de escritura admitidos por su propia complejión de ser. La pizarra efectúa una selección activa, en la cual solo son aceptados los signos concordantes con su disposición receptiva. Para seguir utilizando la imagen, supongamos que se debieran escribir en esa pizarra ciertos textos chinos para los cuales la pizarra careciese de receptividad. La pizarra aceptaría solo los signos que pertenecen a la escritura griega o latina. Tampoco en este caso la pizarra transformaría arbitrariamente lo recibido. Pero no aparecería ningún texto legible. Sin embargo, nuestra conciencia tiene siempre un texto de experiencia legible y continuo, un texto coherente, en el que ella puede leer el mundo y sus nexos y puede leerse también a sí misma. La actividad crítica del ego puro procura, en primer lugar, que los textos de la subjetividad trascendental sean, en general, legibles; y, en segundo lugar, que la realidad del mundo se muestre en una cercanía cada vez mayor a la *adaequatio*. De este modo, el ego puro vivifica la conciencia y convierte a los factores aislados en órganos. En cuanto instancia crítica, procura la *disciplina* de la subjetividad trascendental, cuidando que la conciencia se restrinja a textos «legibles». Los

principios de eliminación son adecuados a estas restricciones en la exclusión de todo lo trascendente, o sea, en la constitución de su inmanencia.

Posiblemente el ego puro tenga aún otra función dentro de la subjetividad trascendental: la explicitación de la *receptividad*. Esta se muestra en los esquematismos, cada vez mejor formados, a través de los cuales se fundamentan la realidad empírica y la evidencia creciente.

La elaboración de la legibilidad de los textos del mundo corresponde a lo que Husserl denomina *constitución* en sentido estricto. Su efectuación consiste en que todo lo que es primeramente trascendente se capta de modo inmanente.

Podemos, por lo tanto, hablar de subjetividad solo en sentido gramatical, en tanto tenemos en vista al sujeto de una acción, pero nunca en contraposición a la realidad del mundo.



### 3. La fenomenología de la constitución trascendental

39. *Elucidación del ego puro y de su operación experiencial constitutiva.* Estamos ahora ante nuestra tarea final. En las exposiciones anteriores hemos vuelto inteligible toda la complexión de ser de la conciencia, explicitado su posibilidad de efectuar el conocimiento de la realidad del mundo y fundamentado su evidencia. Ahora tenemos que volver a nuestro punto de partida, es decir, a la descripción de las acciones de la conciencia empírica en el ámbito del mundo de acciones empírico admitido presuntivamente. Tenemos que describir de qué manera es activa la conciencia ahora captada en su totalidad con respecto al mundo empírico —o dentro de él—. Tenemos, por tanto, que poner nuevamente en práctica una fenomenología descriptiva. Pero ella no es ya la misma que era al comienzo. Ya no es ingenua. Mediante su saber acerca de la conciencia la descripción se ha apoderado ahora de una perspectiva abarcadora y ya no está obligada a proceder siguiendo el hilo conductor de los actos intencionales individuales. La nueva descripción es amplia, pues describe las acciones de la conciencia incluyendo su función trascendental:

A. El ego puro, o bien su modo de experiencia, la experiencia constitutiva, es lo más difícil de hacer visible. Esta experiencia no puede ordenarse en una escala ascendente junto a la experiencia descriptiva y la experiencia trascendental. Ella se refiere a ambas. El

ego puro constituye la unidad del yo empírico-mundano con el yo trascendental, del mismo modo que la experiencia constitutiva proporciona la unidad de la experiencia empírico-mundana con la experiencia trascendental. Con el término «constitución» hay que entender siempre dos cosas: Constitución de la unidad del yo y experiencia constitutiva del mundo unitario. En rigor bastaría hablar de experiencia constitutiva, ya que la unidad del yo se muestra también en esta experiencia particular. A pesar de esta ambigüedad conservo aquí la terminología de Husserl para no apartarme de su texto.

Para aclarar la experiencia constitutiva y su sujeto —el ego puro— volveré a utilizar el ejemplo de los ferrocarriles. Las interpretaciones anteriores han desatendido un aspecto esencial: Para entender totalmente el sistema del ferrocarril no basta vincular los fenómenos descriptibles con su fundamentación trascendental. Los hombres que se han asesorado acerca de la instalación del sistema del ferrocarril, lo han hecho también acerca de la mejor instalación posible. La necesidad de asesorarse acerca de cuáles instalaciones son las mejores (es decir, las pertinentes) concierne tanto a la planificación total como a los detalles empíricos; a la organización central, trazado de las vías, medidas de seguridad, sistema de horarios, como a la elección de los mejores (es decir, los más pertinentes) materiales para la ejecución, la más adecuada disposición de cada uno de los objetos de la instalación dentro del todo, la configuración y elección de lo que corresponde en cada caso, e incluso a la decisión sobre el sistema de iluminación o el de calefacción, o el tapizado de los asientos, pero también a los pasajes subterráneos, las salas de espera, los restaurantes de estación, etcétera.

Todas estas consultas conciernen a lo oportuno, a lo

que conviene al fin. La planificación central es el consejo acerca de las posibilidades; la decisión empírica se refiere a la ejecución. La discusión constitutiva se mueve examinando lo «mejor», es decir, lo que más conviene al fin.

No obstante, hay que preguntar si es correcto que el consejo acerca de la constitución más conveniente al fin del universo del ferrocarril se refiera tanto a la planificación central como a la ejecución de los detalles empíricos. ¿No es exagerado este «tanto... como»? La indagación de lo más conveniente se relaciona, en primer lugar, con la planificación central, es decir, con el proyecto trascendental. Es un examen crítico de sus posibilidades. Solo después de atravesar la experiencia trascendental la discusión se dirige a los detalles individuales.

Aquí debemos adoptar de nuevo una actitud reflexiva y preguntarnos si eso es así realmente. En la medida en que se busca la solución más conveniente al fin, ¿no se debe tener a la vista en primer lugar los datos empíricos y, a partir de la conveniencia de estos, buscar las planificaciones correspondientes? Parece imperar una reciprocidad, la que exige una adecuación, una coordinación de los dos ámbitos. Con respecto a la experiencia, que no se refiere a lo elaborado por mí sino a lo que existe por sí mismo, ella significa la adecuación de la experiencia trascendental con la empírica.

Para poder evaluar nuestro ejemplo debemos preguntarnos qué significa esa ominosa expresión: «conveniencia al fin» (*Zweckmässigkeit*). El punto de vista de la finalidad en la interpretación de las conexiones naturales e históricas ha sido particularmente despreciado por Kant y a partir de él. Kant ve en él una necesidad anímica del pensar, que tiende a evitar que la comprensión científica sea, en comparación con la

experiencia natural-ingenua del mundo, un «mal negocio».

La aversión contra la explicación según la finalidad se basa, en gran parte, en un malentendido. La interpretación usual, según la cual los sucesos tienden a una meta que se halla fuera de su propia trama, o realizan fines desvinculados de esta, no acierta con la significación de lo aquí aludido. ¿Acerca de qué se aconsejan estos hombres de que hablamos cuando buscan la solución mejor, es decir, la más apropiada, la más conveniente al fin? Solo tratan de averiguar en qué disposición se complementan mejor, es decir, son mutuamente compatibles en grado máximo las instalaciones necesarias. Esto se denomina filosóficamente «composibilidad» (*Kompossibilität*) y ha alcanzado con Leibniz importancia filosófica. La mejor disposición posible es la composable. También se puede invertir esta proposición: La composibilidad significa la mejor disposición posible. Con ello está ya dicho que solo es posible una disposición, a saber: la fácticamente real, o sea, aquella en la cual todos los elementos son compatibles, se hacen lugar mutuamente. Un elemento que no sea composable con los otros se elimina, es aniquilado. En el mismo sentido habla Leibniz del mejor de los mundos posibles, así como nosotros hablamos de las más apropiadas instalaciones del sistema ferroviario.

Prueba de que no nos referimos a «fin» y «meta» en este sentido, es que incluimos en la composibilidad también los gastos de instalación y los de mantenimiento o de funcionamiento. La palabra «mejor» no expresa tampoco una valoración, sino solo la comprobación del principio de la disposición fáctica en cuanto la única cuya existencia es posible.

Esta ilustración ha de haber aclarado lo siguiente: La experiencia es la imagen del asesoramiento origina-

rio. Los sujetos de la empiria, de la planificación del proyecto y del consejo en torno de la conveniencia al fin representan el yo empírico, el sujeto trascendental y el ego puro. La experiencia constitutiva consiste en el ulterior volver comprensible la adecuación permanentemente dirigida a lo conveniente al fin o a la composibilidad, así como la unificación de la experiencia empírico-mundana con la experiencia trascendental. En este volver comprensible el carácter unitario de la experiencia es cancelada, mediante la constitución, la contradictoriedad entre lo inmanente y lo trascendente.

La experiencia de la unidad constitutiva es la experiencia constitutiva (también llamada «genética»). El sujeto que la realiza es el ego puro. La operación propia del ego puro consiste en constituir el yo total y, con ello, conseguir la adecuación de la experiencia unitaria a la complejión existencial unitaria del mundo real.

Con otras palabras: El ego puro aprehende lo que no es aprehensible por medio de la experiencia empírica ni de la experiencia trascendental, a saber, la unidad de los tres estratos del yo, la unidad de los tres grados de la experiencia y —en ella— la unidad de la trama del mundo en sí, real. Con ello se alcanza la adecuación de lo inmanentemente experimentado con lo trascendente experimentable.

*B.* El ego puro es el verdadero yo de la conciencia. Pero en nuestras anteriores exposiciones es el yo de nadie. El ego puro sólo tiene vida en cuanto perteneciente a mí, al individuo. Sólo en cuanto vida puede el ego puro edificar un mundo propio. Con ello aludimos ya al más importante problema de la constitución, a saber, cómo se constituye mediante el ego puro el yo que *me* pertenece y, en unión con ello, cómo

se constituye el mundo empírico que me es propio. De una manera formal, podríamos decir que hemos considerado el ego, el *cogito* y lo *cogitatum*. El *sum* quedaba desatendido. El ego puro es el yo concreto sólo a partir del momento en que yo, en cuanto viviente, lo experimento como perteneciéndome; me pertenece y es mi peculiaridad, en cuanto yo mismo. De este modo queda planteada la tarea de describir el yo empírico del hombre. Nuevamente hablamos ahora del yo empírico, del mundo empírico que me es propio, pero que ahora está constituido por medio del ego puro (en mí mismo).

Husserl es el primero que vio esta tarea de la estructuración concreta y la desarrolló ampliamente como fenomenología de la constitución. El segundo y el tercer volumen de las *Ideas* se ocupan de la descripción de las constituciones, lo mismo que las *Meditaciones cartesianas* cuarta y quinta y gran parte de la *Crisis*.<sup>\*</sup> El idealismo alemán no se precavió de la oscuridad que implicaba el no haber distinguido entre un «yo soy» abstracto —o bien la abstracta posibilidad de decir «yo soy» (Fichte)— y el «yo soy» concreto que sólo yo mismo, en cuanto individuo determinado y plenamente concreto, puedo decir de mí.

La conciencia que construye el mundo que me es propio, es ya la mía propia, y se vuelve cada vez más profundamente mi pertenencia cuanto más acabadamente es construido mi mundo propio. La actividad constructiva (*Aufbautätigkeit*) del ego puro operante en la conciencia que me está destinada no constituye a

\* El título completo de esta obra es *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*). Se publicó originariamente en 1936; la primera edición completa, a cargo de Walter Biemel, apareció en 1954 como volumen 6 de *Husserliana*. (N. del T.)

partir de la nada. No es un yo absoluto desprendido de toda actividad mundana sino, justamente, algo único con esa actividad. Solo que el campo de su actividad no es idéntico al mundo experiencial total, extraordinariamente colmado, común, sino que es una imagen «descubierta», constituida como por medio de una matriz (que soy yo mismo) y «destacada» sobre el fondo de un dibujo confuso.

Efectuamos así una nueva, notable reducción, cuyo sentido es por así decir opuesto al de las anteriores, a través de la cual no se reduce el yo empírico al sujeto trascendente ni este al ego puro, sino que el mundo empíricamente posible es reducido al mundo trascendente, constituido propiamente como el mío propio. La reducción tiene aquí un sentido totalmente literal. El mundo que me es propio es mucho más pobre que las posibilidades configuradoras de mundo consideradas en su universalidad. Por eso, no solo tenemos que hablar de mundo circundante o de mundo profesional (*Berufswelt*) con respecto a los diversos tipos de hombres —según su existencia históricamente condicionada—, y a las distintas profesiones sino también, en cierto sentido, con respecto a los animales. Es claro que, en esto, el ego puro hace jugar su esencia propia en las intenciones, maduradas en lo objetivo, que le corresponden.

No incumbe a la fenomenología descriptiva trascendental la tarea de mostrar los tipos posibles de configuración del propio *Lebenswelt*. Dicha tarea recae en ciencias como la historia o la historia de la literatura y del arte, pero también en la biología, la antropología, la psicología y la psiquiatría (si bien, como ya veremos, solo sobre la base de la intersubjetividad trascendental). Para que ellas cumplan con el requisito de la cientificidad y alcancen una evidencia adecuada es preciso que formen conceptos correspondientes a las

reglas trascendentales de la constitución. Es este un tema del que volveremos a ocuparnos.

40. *La exigencia de la intersubjetividad.* No queremos anticiparnos. Trátase aquí, ante todo, de la descripción del primer grado de la constitución. Su importancia consiste en que revela una nueva manera de lo trascendente. El *Lebenswelt* que me es propio, es decir aquel que yo mismo como conciencia he construido en mí y para mí ya *a priori* bajo la dirección del ego puro y que he transformado con cada cambio de mi mismidad, vale decir, de mi complexión anímica, contiene una serie de elementos trascendentes. Para la conciencia, trascendente es todo lo que no posee la manera de ser propia de mi vida anímica, del flujo viviente de esta y de las motivaciones que en ella residen. Entre lo trascendente se halla incluso mi yo psicofísico, mi organización corporal y todas las configuraciones sensoriales del juego de los sentidos combinados. Nada de eso forma parte de la corriente de actividad del ego constituyente. Incluso la propia biografía es trascendente respecto de la de observación de sí mismo, y no solo por su contenido sino ya meramente por el hecho de ser historia. Comienzo, fin, el fluir continuo entretejido con elementos mundanos no son solo mi acción constitutiva sino también lo extraño a mí que penetra en mi mundo mediante la constitución de lo que me es propio. (No sería tan ambiguo ni tan engañoso hablar de «vivencia» en la historia de la literatura, si se tuvieran en cuenta estos nexos fenomenicamente trascendentales.) Se puede describir paso a paso cómo lo trascendente respectivo se vuelve inmanente en el fluir continuo de la historia biográfica. A la trascendencia inmanente la llama Husserl «operación primordial de la constitución». La construcción del mundo mío propio —o sea, del mundo de mi vida



(*Lebenswelt*) — es un proceso que consiste en ser permanentemente capturado por momentos puramente trascendentes.

En razón de la trascendencia inmanente, todo yo tiene su propio mundo primordial (trascendencia primordial). Así ocurre incluso con el hombre patológico (el melancólico, por ejemplo), en cuanto él reduce correlativamente la plenitud mundana de la actividad de su ego puro al *Lebenswelt* que le es propio. Para la fenomenología de la constitución sería muy instructivo investigar esos pasos de la reducción. (El mundo es doblemente inadecuado: en primer lugar por la imperfección de la *adaequatio* y, en segundo lugar, por la reducción que cada cual practica de la plenitud del mundo al *Lebenswelt*.)

Para cada uno, su *Lebenswelt* es el mundo objetivo (*objektive*); el mundo del otro es lo trascendente de modo secundario. El mundo objetivo (*objektive*) mío propio sólo puede obtener validez general sobre la base del acuerdo general, es decir, de la *intersubjetividad*. Para ello tiene que poder ser trascendido el *Lebenswelt* propio, con todas sus inmanencias y trascendencias. Quien no logre este rebasamiento no tendrá acceso al mundo del otro: Su propio *Lebenswelt* permanecerá incomparable con el *Lebenswelt* del otro. (De ello suele hablar la psiquiatría. La psiquiatría analítico-existencial de Binswanger se propone expresamente la tarea de suprimir esa incomparabilidad.) Si solo tenemos en cuenta la trascendencia inmanente del respectivo *Lebenswelt* mío propio, nos encontramos con que todo individuo tiene el carácter de una mónada con su propia plenitud perceptiva. Husserl designaba al ego puro como «la mónada en mí». Ahora la mónada significa el yo psíquico-trascendental. Ello tiene sus razones: El yo psíquico es el ego puro mundanizado, singularizado por su pertenencia a mí.

En cuanto tal, la plenitud de las percepciones (*Perzeptionen*) lo caracteriza mejor que a la mónada de Leibniz. Las percepciones son aquí las maneras apriorísticas de captar la pertenencia a mí. Las innumerables mónadas se distinguen entre sí por la riqueza y la claridad de los contenidos inmanentemente trascendentes. La pertenencia a mí es lo primero fácticamente aprehensible. La constitución del yo en mí «soy» por medio del ego puro propone un extenso e importante tema de investigación. La psicología descriptiva solo adquiere carácter de ciencia auténtica cuando investiga esta constitución. Lo mismo ocurre, ciertamente, con la psiquiatría.

41. *Exigencia del mundo común a todos nosotros.* La problemática expuesta conduce a una nueva. La trascendencia inmanente, el *Lebenswelt* propio, no es objetivo (*objektiv*) universalmente. Pasa a serlo mediante el acuerdo y la evidencia generales. Para exponer esto, he invertido aquí el orden fáctico. En realidad, mi *Lebenswelt* propio se edifica sobre la base del mundo objetivamente (*objektiv*) trascendente. La exigencia de la reducción se refiere al material del mundo que es inmanentemente trascendente de manera objetiva (*objektiv*). Según la comprobación de Husserl esto es lo secundariamente trascendente, que se construye sobre el mundo primordial. La trascendencia objetiva (*objektive*) e inmanente del mundo exige la *constitución de la intersubjetividad*. Solo por medio de ella se edifica el mundo experimentable, esto es, se hace posible la experiencia de ese mundo. A él pertenecen también, en efecto, los otros hombres y la comunicación con ellos. Tal edificación constituye la comunidad de las mónadas individuales: una comunidad monádica. En esta cooperan los egos puros en la constitución de un mundo experimentable común. El

mundo es una efectuación colectiva de todas las mónadas, de modo que Husserl, al igual que Leibniz, tiene que postular una armonía apriorística de la comunidad monádica.

Antes de entrar a describir la constitución de esa armonía debemos, sin embargo, continuar el camino prescripto por la fenomenología descriptivo-trascendental y describir las acciones de edificación de mundo (constitutivas), del ego que me es propio, en las que se constituye lo extraño a mí —en cuanto otro—, pero como ego, como *alter-ego*. «Debe plantearse a continuación la pregunta acerca de cómo mi ego, dentro de su mismidad (*Eigenheit*), puede, bajo el título de experiencia de lo otro, constituir justamente lo otro» [*Hua*, vol. 1, pág. 126].

Aquí se pone de relieve una operación extraordinaria. Su punto culminante es la quinta de las *Meditaciones cartesianas*. Husserl dice, por cierto, que «la tarea no consiste en explorar el ser trascendente sino en *comprenderlo* mediante el develamiento de la constitución como algo que acontece en la subjetividad trascendental» [*CM*, pág. 192]. No obstante, se lleva a cabo una exploración del ser trascendente. Consecuentemente se demuestran su posibilidad para el yo del *Lebenswelt*, y el modo en que este lo realiza. La experiencia ingenua lo sabe: ella no se deja intimidar por la distinción filosófica entre cosa en sí y fenómeno [cf. *Hua*, vol. 3, pág. 214; *Id*, vol. I, pág. 177]. Ella experimenta, por así decir en su propia piel, cómo lo que le es ajeno, los «secretos» de todo el universo, envuelven al yo del hombre y se expresan en él. Discurriendo de igual manera, aclara Leibniz con la palabra «expresión» lo que él llama «reflejo de la mónada». El reflejo es expresión: En todos los reflejos —es decir, en el distinto divisar desde distintas perspectivas, en distintas proyecciones— se expresa la misma invariante, «la

misma» en cuanto no es otra cosa que todo el universo. La trascendencia objetivamente (*objektiv*) inmanente —o sea, *lo trascendente en su inmanencia objetiva (objektiv)*— es nuestro ambiente natural, es el más natural de los ámbitos de experiencia, en el que lo experimentable nos sale al paso. Lo misterioso del mundo consiste en que él es nuestro ámbito de experiencia. Él no es demasiado amplio, sino más bien demasiado estrecho para la inconmensurable amplitud de nuestra operación experiencial. La inmanencia de lo trascendente ofrece, en efecto, horizontes abiertos. El mundo es tanto lo que nos sale al paso trascendentemente como lo constituido inmanentemente. Los dos aspectos coinciden.

42. *La constitución (experiencia constitutiva) del alter-ego.* La constitución del mundo que me es propio abarca la constitución de los otros que están contenidos trascendentemente en mi mundo. Ellos son incluso los contenidos vivenciales más trascendentes, puesto que el otro, en su propio *Lebenswelt*, es también un ego puro, en el cual las trascendencias que le pertenecen están constituidas primordialmente. Entre esas trascendencias estoy también yo, entendido como el otro en relación a él. De modo que el *alter-ego* coconstituido en mi mundo es doblemente trascendente para la constitución fenomenológica. La descripción de la constitución debe demostrar en qué actos intencionales y síntesis de actos alcanza este elemento trascendente una trascendencia inmanente.

El único acceso posible al otro es la explicitación de lo mío propio. Por lo tanto, si una cosa corpórea tiene para mí la significación de otro ego, la tiene solo en razón de la interpretación sistemática del sentido de lo que me es propio hecha en la trama de las referencias intencionales.

En primer lugar, debemos señalar el carácter intencional de la autopercepción de mi yo dentro del mundo que me es propio. Nunca estoy presente ante mí mismo como yo puro en la abstracción sin contenido, como se concebía al yo trascendental en el idealismo alemán.

El ego puro está presente primero, desde un comienzo, en su carácter concreto de lo que me es propio, en la plenitud de mi propio *Lebenswelt*, organizado espacial y temporalmente. Ya he destacado qué extraordinario logro constituye el que la fenomenología, desde un comienzo, ponga al yo trascendental con tal plenitud. Incluso, hasta Dilthey, la psicología consideraba la vida anímica concreta como si se edificase a partir de elementos constantes ordenados a manera de mosaicos y no mediante la unidad sistemática de intenciones.

Husserl lleva aún más lejos la investigación de la constitución. El yo nunca es incorpóreo. En los actos constitutivos debe hacerse evidente que el yo se encuentra, en todos los grados de la autoobservación, «apareado» (*gepaart*) a elementos psicofísicos.

Esta nueva palabra —«apareamiento» (*Paarung*)— traduce el término «asociación». Pero su significación se ha modificado. «Ella es una forma originaria de aquella síntesis pasiva que llamamos asociación para distinguirla de la síntesis pasiva de la identificación» [*CM*, pág. 142]. La síntesis pasiva de las asociaciones liga entre lo co-presentado analógicamente y la presentación originaria.

Uno de los grandes triunfos de la fenomenología consiste en haber hecho asequible a la filosofía teórica la corporeidad orgánica en unidad con todos los actos intencionales. En la unidad intencionalmente sistemática de la corriente de vida que me es propia lo corporal está co-presentado en todos los actos de la expe-

riencia como *lo* trascendente por excelencia. Bajo la impresión de esta trascendencia, alma y cuerpo fueron siempre separados, en contra de toda experiencia.

Ni de manera originaria ni de ninguna otra puedo hacerme evidente lo psicofísico de mi organismo. Pero mis dolores de cabeza, mi nerviosidad o, en general, mis enfermedades —ante todo las enfermedades mentales— se enlazan con mi yo puro en la constitución de mi estado, tanto en una determinada actualidad como en la constitución de toda mi historia biográfica. El agrupamiento egótico-psico-fisiológico está co-presente en todos los actos intencionales de la observación de sí. La falla en cuanto a fundamentación y, por lo tanto, a toda posible evidencia del punto de vista llamado psicofísico, por ejemplo en la medicina psicofísica, proviene de que desatiende lo egótico y pierde de vista el cabal apareamiento de la constitución de lo mío propio que ya hemos expuesto. «Apareamiento» no designa un nexo de fundamentación, el cual no podría obtenerse, sino un agrupamiento indisoluble. En las formas de la observación de sí (o bien de la autoexperiencia) hay siempre productos de los actos intencionales que no están motivados por intuición originaria, sino por el apareamiento.

El ego está primordialmente presente a sí mismo dentro de su mundo propio. La constitución psicofísica, es decir, la del cuerpo orgánico, está co-presente, y ello de modo asociativo. El otro, en cambio, está por lo pronto presente como cosa-cuerpo (*Körperding*). Su constitutividad, entendida como corporeidad orgánica, está a-presente (*appräsent*). La co-presentación asociativa está motivada por la experiencia de su aspecto exterior, de sus movimientos, de sus actividades, de su buen humor o de sus accesos de cólera, todos ellos presentificables. Esta co-presentación de algo constituido es válida también para los animales. En

relación a ellos, soy yo el caso normal y ellos son para mí lo infranormal. Lo que nosotros llamamos su mundo circundante sólo puede entenderse como mi constitución —interior a mi mundo— de una unidad psicofísica sin accesibilidad de su ego, que me es trascendente. En relación a los otros egos, yo soy para mí la constitución originaria. Expresado en una fórmula sencilla: Yo estoy presente a mí mismo como yo puro. Mi determinación psicofísica me está co-presentada. El otro me está presente en esa determinación. Su carácter de «yo» me está co-presentado. En el terreno de la autoconstitución que me es propia, me está co-presente su constitutividad en cuanto autoconstitución. Y, a la inversa, dado que yo capto al otro como un yo-mismo, me he constituido para él como el *alter-ego*. Esta inversión hace que el otro esté para mí allá, y que yo esté para él acá. Lo que yo soy allá para mí (en una mismidad), lo es él para mí acá. De ese modo, la auto-experiencia de mi ego concreto y, a la recíproca, del alter-ego experimentado apresentativamente en la nueva manera asociativa de aparición, efectúa la esfera adjudicada al otro. En esta yo soy el alter-ego y esto sucede con todos los otros. La comunidad intermonádica existe entre mí mismo, es decir, la mónada primordial para mí, y la mónada constituida en mí como extraña y, por lo tanto, como siendo para sí, y que me es comprobable solo apresentativamente.

43. *Constitución (experiencia constitutiva) del mundo objetivo (objektiv) común a todos nosotros.* A primera vista, este modo de explicar la subjetividad resulta algo grotesco. En efecto, nada es para mí más obvio que el hecho de que conozco a mis semejantes, a mi madre, a mi mujer, sin recurrir a tan complicadas constituciones. Toda experiencia ingenua del mundo tiene que sentirse sorprendida si se le dice que la

filosofía cree que es necesario probar ese conocimiento. Y esto de tal modo, que tengo que procurar esas pruebas sobre cuerpo, cuerpo orgánico y experiencia asociativa como si yo clasificara primordialmente a cada uno de los otros hombres como una cosa-cuerpo en mi propio *Lebenswelt* y sólo secundariamente —merced a la experiencia constitutiva y añadiendo particulares elementos intencionales— convirtiera esa cosa-cuerpo en un ser psicofísico animado, para recién entonces conocerlo en su carácter de otro yo.

Esto que todos aceptan como obvio es la mejor prueba del estado de cosas que Husserl quiere mostrar. Eso obvio es algo que debe ser comprendido. Si se hiciera evidente que el otro es para mí en algún sentido lo extraño —o sea, lo trascendente—, la actitud general de oponerse a describir una constitución sería la mejor prueba de que, *mediante la constitución, lo trascendente se experimenta inmanentemente*.

Los pasos que Husserl establece deben por lo tanto interpretarse, en primer lugar, en el sentido de que justamente en ellos y por ellos vuelve patente la trascendencia (lo ajeno) de los otros. Logrado esto y demostrada tal trascendencia, aquella oposición general que mencionamos basta para proporcionar la prueba deseada.

De todos modos, es preciso tener en cuenta algunas cuestiones. Toda la investigación fenomenológica estriba en la pesquisa de la actividad de la conciencia en cuanto a sus operaciones. Es ya un gran progreso que a la conciencia operante (o el ego puro) no se la deje en la anonimidad de lo «en general» sino que se la constituya como lo que me es propio. Con ello se logra, en lo posible, que la tarea de romper el aislamiento pueda cumplirse siguiendo el camino ya iniciado de la constitución de lo inmanentemente trascendente. Siguiendo el camino, por lo tanto, de la des-



cripción de cómo el yo se apropia de lo que no me es propio. En esa descripción el yo individual es aislado metódicamente en cuanto yo del vivir.

Por la misma razón trata Leibniz de explicar cómo es posible que las mónadas individuales entren en contacto entre sí. Su respuesta echa mano al reflejo recíproco. La posibilidad de este presupone que todas las mónadas individuales posean la misma complejidad en cuanto a su ser distinguiéndose únicamente por la riqueza de sus percepciones. Que poseen la misma complejidad en cuanto a su ser significa, en el lenguaje de Husserl, que todas ellas son egos puros. Sin embargo, continúa siendo cuestionable cómo es posible la comunicación entre ellas, dado que cada una es, para sí, inafectable, es decir inaccesible a todo influjo extraño. Todas conservan ese carácter, incluso si las consideramos dentro de la comunidad de mónadas. Ninguna de las mónadas padece influjos; cada una ejerce solo una actividad: reflejar a todas las otras. Todas son reflejantes y reflejables.

Pero ese tipo de respuesta no puede servirnos de nada. Tampoco nos sirve el supuesto de que los otros hombres son también egos puros (mónadas) y de que yo, como mónada originaria, justamente por eso puedo expresarlos. El método de la fenomenología procede a la inversa. Mi «poder expresarlos» tiene que probarse, y ello de modo tal que yo los capte también como egos puros (como seres monádicos). Mi efectua-ción constitutiva ha de preceder al reflejo. Tal reflejo contesta la pregunta por la intersubjetividad (o bien por lo intermonádico) desde el punto de vista de la ontología.

Para la fenomenología, empero, se trata de mucho más. Su tarea es mostrar toda la conciencia, en su vivir intramundano, como unidad de acción. El vivir intramundano es una efectua-ción de la constitución. El

vivir intramundano es incompleto si le falta la comunicación con los otros. La constitución de estos, entendida como la que no me es propia, y su transformación en lo inmanentemente trascendente corresponden también a mi *Lebenswelt*.

La constitución prueba el ser ajeno e incluso el ser trascendente del ego individual en la trama de la experiencia del otro, trama que es propia, constituida por mí, y a la inversa. Queda aún por demostrar cómo ellos constituyen su contacto recíproco.

Los pasos constitutivos prueban que los otros son mónadas iguales a mí. Pero esto no basta para suprimir lo mutuamente extraño, la recíproca trascendencia con respecto al *Lebenswelt*, y ni siquiera basta para que a uno se le abra el *Lebenswelt* del otro en lo que a él pertenece como propio.

Lo que a mí me es inmanente son mis percepciones, mis intuiciones categoriales y las intuiciones de lo *a priori*. Mis percepciones no son las del otro, ni sus percepciones son las mías. Ellas no pueden intercambiarse de uno a otro flujo de conciencia. Esto tampoco puede efectuarlo la psicología apriorística e intencional de la vida anímica. Pero no es eso lo que importa. Las dificultades que entraña el dar cuenta de la experiencia propia para la cabal apropiación del otro no son algo que pueda sortearse. No hacen sino apuntar a la adecuación perfecta del presuponer, que jamás es alcanzada; este límite, que ya conocemos, se agrava en cuanto a la constitución del sentido que los otros tienen para mí, es decir, a la constitución de lo inmanentemente trascendente del estar-unos-con-otros. Lo que la próxima constitución tiene que lograr es la objetividad (*Objektivität*) del mundo, es decir, la comunidad constitutiva dentro de los distintos *Lebenswelten*, que siempre son otros, pero en cada caso el mío propio.

Mi ego no puede, por sí solo, lograr el mundo propio común. Puede, dentro del mundo que me es propio, llevar a cabo la constitución del alter-ego, algo trascendente que resulta inquietante en su inmanencia. La constitución del mundo objetivo (*objektiv*) es obra de la comunidad de mónadas, de la comunidad de los egos puros. Para Leibniz, la configuración necesaria de la comunidad de mónadas estaba dada claramente en la esencia de las mónadas individuales, en cuanto cada una de ellas refleja a todas las otras. El reflejo es la expresión del mundo común invariante único. Su tarea es la constitución del mundo común. Trátase de una efectuación sencilla, porque los distintos mundos propios de cada mónada individual se apartan del mundo común solo en cuanto al modo de proyección. Por más que complazca a Husserl remitirse a la monadología, lo cierto es que la fenomenología de la constitución no puede satisfacerse con ese procedimiento. Tendremos que exponer cómo mi ego puro constituye, en el camino de la constitución del alterego, el mundo que nos es común (o, dicho más exactamente, la trascendencia objetivamente (*objektiv*) inmanente entendida como mundo).

44. *Nuevo punto de partida para la explicitación.* La constitución del mundo común se efectúa también mediante la acción de la aprensión. La acción está fundada en la simple presentación con su respectiva retención y protención.

Debemos, por lo tanto, investigar descriptivamente cómo mi ego, dentro de la constitución del *Lebenswelt* que me es propio, añade a las presentaciones intencionales aquellas aprensiones en las cuales se constituye la objetividad (*Objektivität*) del mundo común. La aprensión se produce según las referencias intencionales y en nexos de consecución evidentes.

Consideremos algunos de esos nexos. Ahora, mientras estoy leyendo, la hoja de papel en la cual escribí mis anotaciones me está «presencialmente» (*leibhaft*) presente. Mientras yo escribía sobre este papel, me era apresente su calidad, lo mismo que el negocio donde lo compré, o también una comparación con hojas que yo había adquirido en algún otro lugar. Mi encendedor me está presente mientras enciendo mi pipa; pero está apresentado el amigo que me lo regaló. La silla tiene su lugar junto a mi mesa. La hoja de papel, el encendedor e incluso la silla vacía me están presentes de modo tal que me apresentan a los otros (otros alteregos). Las referencias intencionales que conducen a la apresentación son por un lado de tipo cósmico y, por otro, de tipo histórico-biográfico. Las presentaciones pertenecen a la corriente de mi vivir, junto con sus elementos inmanentemente trascendentes. Lo apresentado es accesible en un parcial rebasamiento de la corriente de mi vivir. De todos modos, mi ego constituye, mediante lo apresentado, una fracción de mundo común.

Esta constitución se aclarará mejor con el siguiente ejemplo. En cuanto yo del vivir, yo me estoy presente en todas las acciones de la conciencia. Pero puedo (y éste es con frecuencia el caso) estarme presente acompañado por apresentaciones. Por ejemplo, ahora me estoy presente junto con la apresentación de profesor de filosofía que dicta una clase. Es cierto que para ustedes, como oyentes, estoy presente de otra manera a como lo estoy para mí, pero estoy en la misma apresentación, es decir, como alguien que dicta una clase. Lo que ustedes tienen presente es distinto a lo que tengo yo, pero en ambos casos se trata de algo acompañado por la misma apresentación. Eso idénticamente apresentado por ustedes —que son para mí alteregos extraños— y por mí —que soy para ustedes un alter-

ego extraño— es lo común que constituye conjuntamente el mundo objetivo común (lo objetivamente (*objektiv*) trascendente), o bien lo vuelve asequible por medio de la experiencia constitutiva.

Mientras ustedes se concentran en el contenido de la clase, este contenido es para ustedes el tema del pensar actual. Les está a ustedes, por lo tanto, presente, constituido en múltiples retenciones y protenciones, el mundo que *les* es propio, en la corriente del vivir que *les* es propia. Al mismo tiempo, están ustedes, en cuanto oyentes, en cuanto estudiantes, apresentes para ustedes mismos. En cuanto tales, me están también a mí apresentes (no me están presentes como egos propios, porque la vida anímica de ustedes me es inaccesible). Si ulteriormente resultara que aquí no había más que unos muñecos de cera a los cuales yo hablaba, sería yo víctima de una ilusión sensorial, como se dice vulgarmente, o de una alucinación. Para describir este fenómeno en su utilidad científica, tenemos que admitir que mi presentación no era demostrable con evidencia, es decir, no era real. La apresentación correspondiente carecía de sustrato, no era inherente a nada, estaba suspendida en el aire.

Aquí debe advertirse lo siguiente. En primer lugar: La así llamada «ilusión sensorial» no concierne a los sentidos; no está motivada por una supuesta inexactitud de los datos sensoriales. La protención correspondiente a la presentación o sea mi confianza en que me encontraría aquí con oyentes, estaba motivada por lo apresentado y no por la evidencia de las referencias de la presentación. Este caso nos muestra el predominio de la apresentación adjuntada de manera natural.

En segundo lugar: El mundo de la alucinación no puede ser esgrimido como argumento para la depreciación escéptica de los conocimientos empíricos inmediatos, como lo hace Descartes, por ejemplo, con su

recurso al genio maligno engañoso. Sobre lo presente se ha construido un estrato secundario trascendente. Es el estrato del mundo objetivo (*objektiv*) que procede de las determinaciones que nos son comunes —es decir, de las determinaciones objetivas— (*objektiv*) relativas al ámbito de la actualidad. Si una imagen tal como la de estudiantes que esperan o escuchan me estuviera presente durante las vacaciones, o —mejor aún— en un lugar neutral que nada tuviera que ver con la Universidad, entonces las presentaciones habituales serían más fuertes que lo presente. Yo tendría, en lugar de la presentación de mí yo, la presentación del profesor que va a dar una clase. En consecuencia, lo que me estuviera actualmente presente quedaría oculto por la presentación de los estudiantes que esperan para escuchar la clase. En la alucinación, la presentación que ya se ha vuelto habitual suprime a la presentación actual que debe llevarse a cabo siempre de nuevo. El «mundo objetivo (*objektiv*) y común» se constituye por medio de las presentaciones comunes. La habitualidad de estas es la causa de las alucinaciones. Los sueños son, en este sentido, más «objetivos» (*objektiv*), porque quien sueña no tiene nada presente y solo se enfrenta con presentaciones habituales. Los fantasmas y los ensueños tampoco son meros espejismos (*Trugbilder*). Su realidad, o su verdad, debe investigarse en el modo ya expuesto de la fenomenología de las constituciones, que aísla las intenciones. (La intención se aísla porque yo no sigo las referencias contenidas en lo presente.) Todo lo demás es arbitrario y carece de sentido.

Este ejemplo nos muestra que el mundo objetivo (lo objetivamente trascendente), aun cuando el ego lo constituya por medio de las presentaciones que acompañan a las presentaciones de nuestro propio *Lebenswelt* como motivaciones del mundo propio, logra una

evidencia tan extrema que el *Lebenswelt* que me es propio primordialmente constituido apenas puede imponer su evidencia fundante a pesar de su carácter originario. El hecho de esta preponderancia de las presentaciones habituales determina que nadie tenga un mundo propio, ni los despiertos ni los que duermen.

Quisiera describir aún un tercer fenómeno. Si al llegar al aula encuentro sobre el atril un cuaderno que no es el mío, entonces el cuaderno presente me presenta la persona del otro en el modo de su necesidad de tomar notas, porque es olvidadizo, como yo. Podemos señalar numerosos fenómenos similares. Ellos muestran que nuestro ego no solo experimenta constitutivamente un mundo objetivo (*objektiv*) común sino también un ego común, de modo que cada cual es intercambiable con todo alterego constituido de la misma manera [*FTL*, pág. 210].

El mundo objetivo (*objektiv*) es el constituido por cada cual. Es un mundo empobrecido, en comparación con el *Lebenswelt* que me es propio, y este empobrecimiento depende de la medida en que me está cerrada la puerta del *Lebenswelt* propio de ustedes (inadecuadamente accesible). La Naturaleza accesible para todos los egos en la constitución común —o sea, la naturaleza objetiva (*objektiv*) de cada cual, el campo de investigación de las ciencias naturales— es algo todavía mucho más pobre. Los grados correspondientes pueden ser indagados y deben serlo a fin de poner a la vista la intimidad con la Naturaleza que es propia de mi *Lebenswelt* (inmanente a ella), en cuanto estrato primordial. Deben ser indagados también para comprender los momentos sustraídos, con lo que permanece evidente la validez de verdad y de realidad propia de la Naturaleza «abstracta» de las ciencias naturales.

45. *Resumen.* Recordemos las palabras de Husserl que ya he citado: «El idealismo fenomenológico no niega la existencia efectiva del mundo real (y, ante todo, de la Naturaleza), como si sostuviera que se trata de una apariencia a la que estarían sometidos tanto el pensar natural como el pensar científico positivo. Su única tarea y su único logro consiste en aclarar el sentido de este mundo, justamente el sentido en el cual el mundo es válido para cada cual como existiendo realmente, y válido a título real. Es completamente indudable que el mundo existe, es decir, que está dado como universo existente en la experiencia que converge en forma continua e ininterrumpida hacia la concordancia universal» [Posfacio a *Id*, I, 1930; *Hua*, vol. 5, pág. 152].

Espero que se haya comprendido tal indubitabilidad y que la fundamentación se haya vuelto inteligible. Para ello sirvió, por un lado, el develamiento fenomenológico del ego puro en la plenitud de la constitución del yo-mismo trascendental (concretamente considerado en el vivir de mi propia conciencia), y, por otro lado, el develamiento de los co-sujetos que se me muestran de un modo inmanentemente trascendental (es decir, que son experienciables en su trascendencia) y que están en la comunidad del nosotros que se demuestra. Demostramos la manera de efectuación propia de las acciones trascendentales constitutivas del ego puro y respondimos la insoslayable pregunta acerca de cómo es posible exponer fenomenológicamente la constitución del mundo objetivo (*objektiv*) común de modo tal que su realidad se vuelva evidente.

Hemos expuesto, así, el ámbito total de las efectuaciones de la conciencia en su unidad sistemática. «Efectuación de la conciencia» no significa que a través de ella se invente o se produzca la trascendencia. Tampoco significa que lo trascendente se le contraponga en



un eterno ocultamiento. Lo trascendente no puede ser de ninguna manera absorbido por las efectuaciones de la conciencia. Pero todo ente es, en cuanto a lo que es, comprensible en las efectuaciones de mi conciencia de manera tal que a través de ellas todo saber y todas las ciencias obtienen su dirección, su evidencia y su fundamentación absoluta primera.

## 4. El problema de la trascendencia

46. *Observaciones introductorias.* En mis exposiciones he insistido en señalar que Husserl alcanza, en la cuestión de la trascendencia, una posición fundamentalmente nueva. Como ya conocemos a grandes rasgos la fenomenología de la conciencia en su totalidad y también la referencia a las efectuaciones que ella desarrolla con su actividad, es ahora posible exponer la situación de la conciencia en su nexa con todo lo trascendente.

No podemos tener aquí en cuenta los distintos puntos de vista, cambiantes o que cristalizaron lentamente, adoptados por Husserl. Son decisivos aquellos pasajes en los cuales se aclaran las consecuencias de la investigación, pero interesa, en particular, la fase final de las *Meditaciones cartesianas*. Me parece que Husserl ha alcanzado con esta obra su punto culminante y ha resumido con un panorama de suprema claridad el resultado de su largo camino de investigación de una manera más completa que nunca. El tratado sobre la *Crisis* cumple otra tarea: Es historia del espíritu con referencia a cómo este alcanza claridades últimas en una autocomprensión creciente y a través de sí mismo. No es mi intención indagar las muy elevadas exigencias en que ha insistido particularmente Fink sobrepasando las intenciones de Husserl. Me parece que una «interpretación constitutiva del mundo» o una ciencia fundamental del «origen del mundo» ocupada en resolver las «eternas preguntas de la humanidad» reto-

mándolas desde el principio no encuentra ninguna legitimación en lo que, de hecho, ha sido la obra y la manera de trabajar de Husserl. Quizá fuera posible poner la conciencia —una vez liberada de toda facticidad— en un estado prehistórico, como si se tratara de un recién nacido, y hacerla comenzar de nuevo. Husserl no lo hizo, pero no renunció a la historicidad de la conciencia. Las ciencias válidas, las estructuras sociales de la humanidad que han adquirido carácter histórico, sus fijaciones nacionales y —dentro de estas— sus efectuaciones culturales no están canceladas sino tan solo puestas entre paréntesis. Incluso las más elevadas ambiciones de Husserl no pretendían más que fundamentar estas configuraciones y hacerlas comprensibles desde su base.

Estos propósitos sobrios, y, en particular, el de proporcionar a las ciencias un fundamento sólido, expresan algo que, desde la muerte de Husserl, se ha vuelto aún más urgente, debido al desarrollo de las ciencias naturales y a sus requerimientos de fundamentación. Mis exposiciones pretenden también efectuar un aporte al respecto. Quisiera que retomásemos el hilo de la investigación fenomenológica, que interrumpimos hace algún tiempo.

Para la fundamentación de la ciencia es decisivo el problema acerca de en qué manera es posible conocer los objetos (*Gegenstände*) de las ciencias, tal como ellos son. La pregunta, formulada con criterio histórico de la manera más simple y menos prejuiciosa posible, es la siguiente: ¿Cómo están dispuestas las propiedades cognoscitivas de la conciencia y en qué medida son aptas las acciones de esta según su compleción de ser para conocer el ente temático, que les es extraño, en adecuación con la realidad objetiva (*objektiv*) del mismo? Las preguntas que atañen a la conciencia de acuerdo con sus posibilidades de efec-

tuación se llaman «trascendentales»; lo extraño, que debe ser aprehendido en su ser, es lo «trascendente». El problema de la trascendencia se formula, por tanto, así: ¿Cómo posibilitan las acciones y potencialidades trascendentales de la conciencia el conocimiento de lo trascendente en su realidad objetiva (*objektiv*)? Husserl mismo caracteriza su filosofía trascendental, de acuerdo con esto, como «*teoría trascendental del conocimiento trascendente*» [FTL, pág. 223].

Si las demás metas postuladas por la fenomenología son, en definitiva, alcanzables, lo serán solo sobre este fundamento seguro.

Como punto de partida me sirve la denominación que Husserl usa a menudo para referirse a su posición: «idealismo fenomenológico». Esta designación desperta expectativas falsas. El término «idealismo» desperta asociaciones históricas. Sería legítimo si nos atuviéramos a la frase de Schelling según la cual el idealismo trascendental es el verdadero realismo.

Propio del idealismo en su configuración histórica es, en primer lugar, la acentuación de la espontaneidad de la conciencia. La receptividad tiene una significación subordinada: ni siquiera basta para aclarar la experiencia. El tema capital de Husserl es la intencionalidad. Como esta designa actos, actualidades, acciones de la conciencia, se produce también con respecto a Husserl la impresión de que para la fenomenología el tema es la unidad de las espontaneidades de la conciencia y la motivación de estas. De ese modo se la comienza ya a interpretar erróneamente. Las acciones descritas por la fenomenología —intención, intuición categorial de lo *a priori*, modos de constitución— son todas receptivas. Sin embargo —y esto es lo notable— son *trascendentalmente* receptivas; es decir, no lo son en el sentido de la pasividad. Es cierto que también se describen procesos pasivamente receptivos, como la

apresentación en la percepción de lo ajeno. Pero lo que verdaderamente caracteriza a la conciencia es su receptividad activa (o, como dice Husserl, «espontánea»). La vinculación de determinaciones tan contrapuestas no puede significar sino que la conciencia escoge espontáneamente lo que se le aparece como digno de recepción. Esta recepción se llama trascendental porque lo que le es receptible depende de la capacidad de efectuación de la conciencia. Con el mismo derecho, Husserl habla también de «experiencia trascendente». Esta consiste en la receptividad para los objetos (*Objekte*) trascendentes. La crítica del conocimiento pretende poder omitir «la posibilidad de la objetividad (*Objektivität*) trascendente del conocimiento» [*Hua*, vol. 2, pág. 38]. Esto no puede alcanzarse «mediante suposiciones trascendentes y argumentos científicos». Tengo que poder contemplar. «Es imposible deducir a partir de existencias meramente sabidas y no contempladas» [*ibid.*]

Al llegar a este punto decisivo se habla también de «contemplación» («*Schau*»), una forma de receptividad que excluye todas las operaciones de fundamentación espontánea. Esta receptividad trascendental designa la posibilidad experiencial de la configuración trascendente del conocimiento, en tanto ella es inmanentemente aprehensible en las relaciones trascendentales de la capacidad cognoscitiva misma. Se trata, por lo tanto, de una receptividad mediada, es decir, de la capacidad de aprehensión de las referencias trascendentes en las acciones trascendentales propias.

47. *El positivismo trascendental de Husserl.* Esta situación nos obliga a repensar a partir de la fenomenología todos los términos tradicionales. Se ha hecho notar a menudo, con intención crítica, que la fenomenología es, realmente, un positivismo extremo. Aquí es

decisiva la aseveración de Husserl: «Si positivismo quiere decir tanto como fundación absolutamente imparcial de todas las ciencias en lo "positivo", o sea, en lo originariamente aprehensible, entonces somos nosotros los auténticos positivistas» [*Id.*, vol. I, pág. 38; *Hua*, vol. 3, pág. 46]. Sin embargo, debemos hacer una distinción. El positivismo ingenuo, que conocemos en la historia de la filosofía, está guiado por el supuesto acrítico de que el mundo, excluyendo la cuestión de la trascendencia, es tal como se presenta a la consideración ingenua. Husserl no alude a ese positivismo ingenuo, al cual en cambio critica apasionadamente y de modo particular en cuanto se inspira en la ingenuidad psicológica de las ciencias respectivas. El positivismo psicológico es para él la fuente de todas las posiciones ingenuas del mundo en unión con la interpretación naturalista del mundo. El positivismo de Husserl atañe a las estructuras trascendentales del yo que han pasado por la reducción, y a los contenidos del ego puro. Es un positivismo trascendental. Es decir, que la filosofía se refiere a algo positivo, pero no a algo puesto de modo ingenuo, sino a lo positivo obtenido en las reducciones, o sea al objeto (*Objekt*) trascendente que la conciencia ha purificado y convertido así en algo enfrentado (*Gegenstand*) receptible. Encontramos de nuevo, por lo tanto, la unión de caracteres opuestos en grado extremo. Así como ocurrió antes entre la espontaneidad y la receptividad, se produce ahora la unidad entre positivismo y filosofía trascendental. Por eso, en la fenomenología trascendental, todas las acciones de la conciencia son de tal modo que aprehenden lo trascendente. También se ha criticado la palabra «aprehender» (*erfassen*) por ser demasiado plástica. Con ella se alude a la recepción trascendente, es decir, la manera de captar el ente en sí, a la cual la conciencia se adapta en sus acciones. La recep-

ción trascendente prepara lo ajeno a la conciencia convirtiéndolo en propio de la conciencia y lo concibe en esa preparación. Toda concepción «subjetiva» en el sentido de la relativización queda eliminada.

48. *La nueva significación del término «trascendente».* Con lo anterior, la denominación «trascendente» pierde su significación originaria. Lo trascendente no es aquello de lo cual no se puede tener ninguna experiencia sino aquello de lo cual no hay experiencia *inmediata*. Lo único inmediato es la percepción corporal originaria. Todas las otras formas de captación son «fundadas».

También esta expresión padece malentendidos. «Fundado» significa la seriación de las acciones de la conciencia, en la cual lo que está mezclado en forma creciente con elementos trascendentes, hasta llegar a lo trascendente puro, se constituye, de acuerdo con su estructura cósmica, como lo captable. La fundación en el grado cada vez más alto perfecciona la posibilidad de la experiencia de lo trascendente. La perfección, es decir, la entelequia, es la más profunda peculiaridad de la conciencia; es su propia manera de ser (lo mismo que para Leibniz).

Es aquí donde cambia el sentido de la distinción entre inmanente y trascendente. Dicha distinción se relativiza. Nos encontramos con la expresión «*inmanente-mente trascendente*». Sería mejor hablar de «trascendente de manera inmanente», y, como su paralelo, de «trascendente de manera trascendente».

El nexo de esas dos determinaciones permite ver con toda claridad cómo ellas se vinculan con la constitución. En *Lógica formal y trascendental* [FTL, pág. 222] dice Husserl: «El mundo, juntamente con todas sus realidades, entre las que se halla también mi ser humano real, es un universo de trascendencias

constituidas». La constitución aprehende trascendencias, y ello no se modifica por el hecho de que el ego puro, entendido como subjetividad constituyente última (es decir, que hace su experiencia de modo constitutivo) preceda a ese mundo constituido. Esto es de suyo comprensible.

Más sorprendente aún es la vinculación de oposiciones tales como «racional» e «irracional». Husserl no admite la validez de la distinción habitual según la cual solo la *ratio* puede efectuar la evidencia clara e inteligible; no admite que ella logre más evidencia que la intuición, que renuncia a demostraciones. Por el contrario: él localiza la fuente de toda evidencia en la simple contemplación. Esta no se desarrolla en inferencias lógicas sino siguiendo las referencias que se hallan en ella y que a su vez solo pueden experimentarse por medio de la contemplación. La contemplación no es una acción racional ni se la puede entender racionalmente sino, a su vez, solo mediante contemplación.

Un rasgo irracional atraviesa toda la representación constitutiva de la conciencia, la cual se realiza constituyendo trascendencias, es decir, constituyendo lo que le es más extraño, y lo hace mediante «receptividad espontánea», como dice Husserl. El trascender es tan radical que la conciencia en cierto modo se rebasa a sí misma. Al seguir los pasos constitutivos, el fenomenólogo se encuentra de pronto fuera de la conciencia, como una segunda conciencia, un segundo yo observador. Este nuevo observador no está dotado de una nueva conciencia trans-yoica. Él se va constituyendo a sí mismo en la medida en que va rebasando todo lo que cierra el paso a la conciencia.

La mejor manera de comprender las intenciones últimas de Husserl es a partir de la vinculación audaz que él establece entre todas las determinaciones contrapuestas que antes habían correspondido a los límites



dentro de los cuales se orientaba la tradición filosófica. Sentía su obra como un recomienzo radical, libre de influencias de todo lo que, antes de él, había sido dogmatizado por la especulación filosófica. Con frecuencia expresó este sentimiento, y, a veces, de un modo demasiado pleno de *pathos*. Pero el sentimiento no lo engañó. Su pasión por el pensar desprejuiciado era, al mismo tiempo, indiferencia frente a las distinciones fundamentales, que, según pensaba, habían impedido a la filosofía ser una ciencia estricta. No entendía por tal una ciencia junto a las otras sino el control del común acuerdo que debe ser obligatorio para todos los pensadores. Su actitud es caracterizable como indiferencia trascendental, y su efectuación lo es como positivismo trascendental, si se tienen en cuenta las oposiciones extremas que él ha vinculado con una consecuencia digna de admiración.

También tenía razón en pensar que había abierto un amplio campo de investigación, demasiado amplio para poder estudiarlo a fondo él solo. La unión de los contrarios implica una extraordinaria dialéctica. El no consiguió exponer esta dialéctica latente. Es cierto que se sentía obligado a hacerlo, pero su aversión por la deducción lo hizo abstenerse de llevarlo a cabo. En general, no confiaba en las leyes formales del pensar. Su mayor talento era entre otros, la descripción, así como aquel rasgo positivista-trascendental —que tiene tan poco que ver con lo empírico natural como las descripciones mismas—. Pero la exposición de la dialéctica espera a futuros investigadores. Yo quisiera añadir algo más, particularmente con respecto a la fundamentación de la investigación científica. Pero antes hay que acometer otra tarea.

49. *Afinidad con la monadología de Leibniz.* Trataremos de aprovechar las referencias que hace Hus-

serl a la monadología leibniziana para interpretar su propio concepto de trascendencia. Para una mejor comprensión tengo que retomar algo de lo ya tratado. Vimos en qué sentido la fenomenología de las constituciones es fenomenología genética. Con respecto a ello hay que considerar ahora lo siguiente. A pesar de todos los equívocos de Husserl, tenemos que aferrarnos a una terminología estricta y conforme al sentido. El primer estrato que se destaca concierne al yo empírico. Este es un *factum*, y lo es entendido como mi propio vivir, como un particular tipo individual, una corriente en la que todos los elementos se siguen motivadamente unos a otros en un desarrollo que muestra distintos tipos dentro de mis conexiones vitales. Mi infancia es una conexión genética con detalles típicos que le pertenecen. Mi vida científica es una conexión fluvente de otros tipos hacia la cual se ha desarrollado mi vida infantil sin que en su conexión hayan sido constitutivas las mismas motivaciones que en mi vida científica. Todos estos *facta* empírico-trascendentales retornan en el grado superior del yo trascendental. Husserl piensa, incluso, que se trata de los mismos contenidos. Si queremos restringir esto, podemos decir que se trata de las mismas posibilidades. La reducción ha invalidado todos los acontecimientos fácticos y toda conexión fáctica de motivaciones. Por eso se hacen visibles las leyes esenciales de la composibilidad: las reglas del coexistir-simultáneamente, del sucederse-uno-al-otro, del poder-coexistir-simultáneamente y del poder-sucederse-uno-al-otro. La riqueza genética, en la cual está constituida mi propia vida, está reducida, en la región de la subjetividad trascendental, al universo de las conexiones de reglas. En estas tienen su legalidad formal, por un lado, las concreciones vitales empíricas, según tipos y posibilidades de coexistencia de los tipos, y, por otro lado, también el desarrollo del

uno desde el otro, con todas las formaciones de habitualidades. El contenido de ser real del yo trascendental es la forma de unidad componible y universal, propia del fluir, en la cual todas las particularidades se clasifican a sí mismas como fluyendo en él. Con la reducción logramos la legalidad formal de una génesis universal. Dentro de esa forma transcurre el vivir.

El grado más profundo que se revela a la reducción es el ego puro. Este puede destacarse del sujeto trascendental, del yo, o del ego, en la medida en que permite mantener el eidos ego frente a la facticidad empírica de mi yo trascendental. Ambos son idénticos, si solo atendemos al hecho de que toda conciencia trascendental realiza fácticamente un determinado tipo a partir de una selección posible de posibles variaciones. Mediante la autovariación de mi yo trascendental, logro el eidos ego y puedo llevar a cabo una fenomenología puramente eidética. Así resulta comprensible que la reducción y la intuición eidética sean los instrumentos más importantes de la fenomenología. El ego puro, en cuanto eidos, expresa la base unitaria de todas las posibles variaciones que corresponden a cada yo trascendental de una manera determinada. El ego puro no designa por lo tanto *mi* yo trascendental, sino que es el que lo revela y lo hace comprensible —según las reglas de las posibilidades de variación— como algo determinado. «Aunque mi verdadero interés, después de la reducción trascendental, esté dirigido a mi ego puro, al develamiento de este ego fáctico, dicho develamiento sólo puede volverse auténticamente científico recurriendo (...) a los principios apodícticos pertenecientes al ego, es decir, a las generalidades esenciales y a las necesidades por medio de las cuales el *factum* [del sujeto trascendental] está referido (...) a sus fundamentos racionales, con lo cual se vuelve objeto de ciencia» [CM, pág. 106].

Volviendo la mirada desde el yo puro, a través del sujeto trascendental, hacia el yo empírico del vivir, resulta evidente que la fuente de las reglas de la constitución es el ego puro. Desde él es comprensible la completa constitución del yo como mónada. «Yo me estoy dado para mí mismo y a mí mismo continuamente por medio de la evidencia experiencial. Esto es válido para el ego trascendental y para el ego en todo sentido [o sea, también para el ego psicológico, es decir, para el yo empírico]. Puesto que el ego monádico concreto [alude al yo empírico] abarca todo el vivir efectivo y potencial de la conciencia, es entonces claro que el problema de la explicitación fenomenológica de este ego monádico [es decir] el problema de su constitución para sí mismo, debe abarcar en sí todos los problemas constitutivos en general. Como resultado de esto, se sigue la coincidencia de la fenomenología de esta autoconstitución con la fenomenología en general» [CM, parág. 33, pág. 102].

Estas exposiciones son sumamente esclarecedoras. Tenemos que referirnos ahora a lo que se sigue de ellas.

*50. Consecuencias de esa afinidad.* La consideración que estamos haciendo tiene a la vista la conciencia en su unidad. Las diferencias de estratificación solo tienen significación genético-funcional. La conciencia, en su unidad de acontecimientos históricos, tiene residuos, no consecuencias que desaparecen. Esos residuos no permanecen rígidos sino que siguen participando en cada acontecer. Lo que conocemos de modo empírico es históricamente distinto entre un individuo y otro. La determinación que es propia de cada individuo lleva a Husserl a hablar de mónadas en sentido leibniziano. La especificidad de cada corriente monádica de vivencias es provocada por la constitución particular de la mónada. Incluso dentro de su constitución

unitaria se separan corrientes individuales que son vinculadas mediante nuevas reglas de constitución. El ego puro, en cuanto eidos, revela que las distintas configuraciones constituidas son variaciones adecuadas al tipo, que pertenecen a un eidos invariable y que solo son comprensibles desde él. La afinidad con la teoría de las mónadas se manifiesta en que todo universo empírico del yo sólo es concebible como un tipo «de lo mismo», al igual que toda mónada leibniziana simple expresa lo mismo desde su propia perspectiva. Esto «mismo» determina para cada mónada lo que le es absolutamente propio, poniéndola en el lugar que le corresponde dentro de la organización universal. Esto «mismo» une en sí a todas las posibilidades constitutivas.

El recurso de Husserl a la teoría de las mónadas alcanza, empero, su verdadero rigor solo cuando tenemos en cuenta que, según Leibniz, no hay otra realidad que el universo de las mónadas. Aun cuando para cada mónada individual las otras mónadas constituyen una realidad trascendente y a la inversa, su trascendencia mutua se consume completamente en el reflejo mutuo, o en la expresión «de lo mismo». La trascendencia de las otras es inmanente a cada una. Cada una refleja lo en-sí, pues cada una refleja las mónadas que la reflejan a ella misma. La historia de la filosofía designa, según esto (aunque inexactamente), la posición leibniziana como «realismo trascendental».

Pero para Husserl hay aún otro aspecto de suma importancia en la referencia a la monadología. Cada mónada es para sí no solo sustancia simple, sino también el sujeto simple de sus actividades. El reflejo mutuo y la posición de las mónadas individuales simples, mantenida por medio de ese reflejo, es la constitución básica, aún acósica, aún no-objetual (*ungegenständlich*) de las perspectivas. La constitución de los

agregados de mónadas, en la cual se constituyen cuerpo-alma, unidad psicofísica y también la naturaleza y los procesos naturales [carta a Des Bosses, del 19 de agosto de 1715; *Gerh. phil.*, vol. II, pág. 294], es comprensible a partir de las reglas de constitución que se cumplen en las mónadas simples.

La intelección de estas relaciones eidéticas fundamenta la citada aseveración de Husserl según la cual es claro «que el problema de la explicitación fenomenológica de este ego monádico [el problema de su constitución para sí mismo, o, en otras palabras, su autoconstitución] debe abarcar en sí todos los problemas constitutivos en general».

En la medida en que Husserl contempla el ego puro y ve en él la fundación originaria de las constituciones tiene derecho a denominar su modo de consideración «idealismo fenomenológico» (lo que, a este respecto, hizo por primera vez en la cuarta Meditación cartesiana). Este idealismo se distingue por el hecho de que no contiene ninguna oposición. Ha incluido en sí al positivismo trascendental; su aclaración lo pone en marcha.

## 5. Fundamentación filosófica de la ciencia

51. *La idea de la ciencia.* Refiriéndose particularmente al eidos «ego» dice Husserl en la cuarta Meditación [parág. 34]: «El eidos mismo es algo general contemplado, o contemplable, puro, incondicionado, es decir, no condicionado por ningún *factum*... Precede a todos los conceptos en el sentido de significaciones, que más bien deben formarse como conceptos puros adecuándose a él» [pág. 105]. En este contexto se nombra la palabra «cientificación» (*Verwissenschaftlichung*) [CM, págs. 105-106]. Alúdese con ella al recurso a los principios apodícticos del sistema de reglas de la constitución contenido en el *eidos* ego. Ahora se añade la afirmación de que los conceptos deben formarse adecuándose al *eidos* ego. ¿Qué clase de ciencia es la que sirve aquí de fundamento?

Quedémonos en el marco de la fenomenología. De ella se sigue una fundamentación radical de la ciencia que parte de las determinaciones de ser de la mónada y que tiene como hilo conductor las posibilidades de apropiación inmanente de lo trascendente. Ella se nos presenta del modo más ostensible en la fundamentación de la biología científica. Para Leibniz, la ciencia natural no tiene la tarea de comprobar nexos mensurables entre magnitudes mensurables sino que es, en primer lugar, constructiva. Para la experiencia constructiva tienen que encontrarse medios matemáticos propios, tal como estaba planeado en la *Characteristica magna*. Las constituciones de la experiencia se

adecuan a la construcción del ser en sí del nexo de las mónadas.

Según los propósitos expresados por Husserl muy a menudo con gran énfasis, la fenomenología debe fundamentar todas las ciencias a partir de evidencias últimas. Falta, sin embargo, la ejemplificación coherente de la nueva fundamentación. Disponemos de muy pocas perspectivas, si no es que la doctrina de la esencia de la conciencia trascendentalmente depurada —que Husserl ha desarrollado— contiene en sí, de modo inexplicito las normas de fundamentación, habilitándolas para la práctica científica del futuro (de modo similar a como la *Crítica de la razón pura*\* debía hacerlo para casi doscientos años). Solamente la fundamentación de una psicología fenomenológica ha sido expuesta detalladamente, y ello porque, en primer lugar, Husserl intentó distinguir la psicología de la fenomenología.

Atendiendo a la importancia de la cuestión y al hecho de que hoy lamentablemente carecemos de una fundación de las ciencias, que se desarrollan tumultuosamente, voy a tratar de exponer, con espíritu fenomenológico, algunos rasgos básicos de una fundamentación de la ciencia. No es necesario insistir expresamente en el hecho de que, para esta tarea, debe tenerse presente la teoría trascendental de la conciencia, tanto en su totalidad como en cada uno de sus pasos. Husserl dice: «La fenomenología (...) como ciencia de la conciencia trascendental en el marco de la intuición inmediata de esencias es el gran *organon* del conocimiento trascendental en general (...) de todo conocimiento en general, que, más allá de lo inmediatamente contemplado, exprese verdades para la conciencia trascendental, o que disuelva contenidos dog-

\* Madrid: Ibéricas, 1970.



máticos de las ciencias, o incluso ciencias enteras, como las ciencias físicas de la naturaleza y la psicología, en regulaciones fácticas, acordes con la esencia, propias de la conciencia trascendental» [*Hua*, vol. 5, pág. 78]. Por «dogmático» tenemos que entender aquí textualmente aquello que ya se ha convertido en dogma tradicional de la ciencia. El término «disolución» (*Auflösung*) se aclara en las exposiciones siguientes.

52. *La marcha gradual del saber.* Tenemos que hacer, sin embargo, algunas observaciones previas. Ya nos referimos a lo que hay que entender por «realidad trascendentalmente objetiva» (*objektiv*). Al trabajo científico le corresponde lograr «juicios de realidad objetivamente (*objektiv*) válidos». También hemos visto que esta designación de tareas tiene para Husserl una significación distinta que la tradicional.

Sin embargo, con su esquema de la génesis de la ciencia sigue Husserl, por lo pronto, la concepción aristotélica. Todo saber parte del saber de la experiencia; todas las ciencias dependen de la experiencia. Aristóteles establece su ordenación gradual según el predominio relativo del carácter teórico. La escala es: experiencia, orientación técnica, orientación en asuntos humanos, teoría, ciencia, filosofía. El grado supremo es para Aristóteles el *nous*, o sea la intelección espiritual, que, para Husserl entendida como intuición noética, desempeña a su vez un importante papel. Lo mismo que para Aristóteles, es también para Husserl obvio que la filosofía fundamenta el carácter científico del saber. La manera de interpretar el ser del ente determina la correspondiente teoría en cuanto al modo en que las particulares aspiraciones al saber definen su campo temático y en que forman conceptos básicos —o axiomas básicos— adecuados a la definición. De las intelecciones teóricas se siguen necesariamente

las prescripciones metódicas. El esquema de la fundamentación de la ciencia vincula por lo tanto, la ontología, la teoría del ámbito temático, la donación básica a través de conceptos básicos y axiomas y la elaboración de los métodos correspondientes. Pero hay que tener en cuenta, en sentido inverso, que el tipo de saber modelado por la filosofía plantea a la experiencia exigencias nuevas en cada estadio del desarrollo.

Husserl se atiene a este esquema de las transiciones. Al igual que la *Metafísica* de Aristóteles, el sistema de la fenomenología vuelve comprensibles los pasos mediante los cuales la aprehensión ingenua, natural, es conducida —en Husserl, por cierto, siguiendo el hilo conductor de las reducciones y reflexiones— hasta las intelecciones filosóficas puras.

Para nuestra tarea debemos invertir esa génesis. Manteniendo a la vista la experiencia trascendentalmente constitutiva ya formada, tenemos que volver a contemplar la experiencia científico-natural y la experiencia científico-técnica. Al hacerlo, es necesario mantener el añadido del adjetivo «científico» dentro de la fenomenología, aun cuando él, aparentemente, ya nos anticipa aquello que debe ser aclarado. Pero la experiencia natural tal como sirve a la ciencia —en comparación con la experiencia natural «ingenua»— está ya modificada por el hecho de que no precisa presuponer un mundo dado, pero se atiene a un continuo del campo de experiencia que está constituido por las referencias propias de las intencionalidades. De modo que la experiencia natural es, desde el principio, ingenua, pero metódica. Esta distinción no ha sido observada en ninguna otra fundamentación filosófica de la ciencia, porque siempre faltó la visión para la estructura intencional propia de la experiencia natural, para sus referencias y relaciones de fundación. El procedimiento metódico de la experiencia natural inter-

pretada por Husserl se crea siempre un campo continuo. Tal experiencia contiene, asimismo, caracteres apriorísticos de referencias que señalan primero hacia ámbitos experienciales aislados ingenuamente y, luego, a ámbitos de saber aislados de modo precientífico y que solo una reflexión ulterior determina como ámbitos científicos. Es necesario añadir desde un comienzo a cada ámbito del saber constituido en las referencias intencionales una particular experiencia natural metódica. Ello es también preciso en el caso de que la experiencia originaria sea ingenua, es decir, que carezca de reflexión sobre las particularidades que solo pueden ser interpretadas por una teoría de las ciencias respectivas. Esa experiencia natural metódicamente regulada se encuentra, sin duda, en toda vida profesional, aunque prescindamos de todo elemento del saber que trasciende la experiencia inmediata. Incluso dejando de lado las articulaciones de la vida profesional, descubrimos la misma condición metódica previa en el modo como, por ejemplo, un hombre habla psicológicamente acerca de otro o de cuestiones políticas de su comunidad. En ambos casos lo hace sin intelección científica, pero sobre la base de experiencias ordenadas. Si continuamos examinando los fundamentos de la experiencia que son aclarados por la fenomenología trascendental constitutiva como tal, y que son encontrados de manera inmediata como campo de experiencia por el científico, tenemos que comprobar entonces lo siguiente:

La experiencia, de la cual depende toda ciencia, se refiere ya de antemano al terreno de experiencia formado en la constitución. La continuidad de este terreno está formada y limitada de un lado por una necesidad ingenua de causalidad y, del otro, por una ingenua necesidad de teleología. La continuidad es completamente homogénea. En cada lugar pueden

señalarse índices. Se trata de índices funcionales que rotulan los lugares como determinadamente causados, determinadamente causantes, determinadamente servidores y determinadamente servidos. Bien entendido: estas maneras homogéneas de vinculación de un continuo corresponden a la constitución del campo natural de experiencia determinado del cual se ocupa la ciencia respectiva. La experiencia exigida por la ciencia no se identifica con la experiencia ingenua de cada cual. A ello se agrega que la experiencia científica se lleva a cabo, en cada ciencia especial, en esquemas reducidos de maneras diferentes.

*53. El saber científico. Delimitación de ontologías regionales.* Vamos a pasar por alto el grado correspondiente al saber técnico. Lo decisivo es la caracterización por la cual el saber científico, considerado desde la fenomenología constitutiva, se distingue de las maneras naturales de experiencia. Ante todo, no nos es lícito hablar de ciencia en general. La experiencia total efectuada por la labor científica separa unos de otros, ya en el proceso de la constitución, los ámbitos particulares de la ciencia. Solo la fenomenología trascendental efectúa la división misma, o sea, la clasificación de las ciencias. Cada ciencia se ocupa, de modo temático, de otros entes, o bien —en caso de que haya una relación con el mismo ente desde distintas perspectivas— toma en cuenta al mismo ente desde distintos ámbitos de constitución. Considerando conjuntamente esta determinación y esta movilidad, Husserl da a las distintas ciencias, diferenciadas por teorías constitutivas específicas y por los métodos que de estas dependen, el nombre de «ontologías regionales». Esta denominación se legitima por el hecho de que se trata de ámbitos distintos (constitutivamente establecidos) de entes (*onta*) y, en consecuencia, todo lo que ya

está asentado sobre ellos en la diferenciación de las constituciones tiene que aclararse, en cuanto a la teoría y el método de la ciencia, en una ontología de ámbitos. Dice Husserl: «Todo lo que nos ofrecen las ciencias de los *onta*, las ciencias racionales y las empíricas (en sentido amplio todas ellas pueden llamarse ontologías en cuanto se advierte que están referidas a unidades de la constitución), se resuelve en lo fenomenológico» [*Hua*, vol. 5, pág. 78].

Con ello queda dicho lo siguiente: Toda ciencia es una particular ontología de ámbito. La mutua separación entre las ciencias no es casual. Sin embargo, las clasificaciones de las ciencias según factores casuales son inevitables cuando falta la consideración fenomenológica. La fenomenología constitutivo-trascendental debe mostrar que las ontologías de ámbitos, en cierto modo, se separan por sí mismas y, en el fondo, tienen que ser meramente aprehendidas por la razón científica en su propia circunscripción fija.

Dicho de un modo general: La separación de las ciencias particulares «corresponde con exactitud a la fundación de las realidades respectivas» [*Hua*, vol. 5, pág. 19]. Estas nos son ya conocidas como efectuaciones del ego puro, en la manera en que fueron descubiertas por medio de la fenomenología de la constitución.

*54. La clasificación de las ciencias.* Ya nos hemos referido a esas categorías de la realidad que se fundan unas en otras, como por ejemplo esta serie de fundación: materia - cuerpo - cuerpo orgánico - unidad psicofísica - alma - yo anímico. Cada una de estas categorías de la realidad es una categoría de ámbito, propia de una ontología regional, es decir, de una ciencia particular. No hay una teoría única (un pensar teórico de fundamentación) que valga para todas las

ciencias, como tampoco hay un método único. «Su tema propio consiste en discutir cuáles métodos han de exigirse para lograr juicios de realidad objetivamente (*objektiv*) válidos (y cuáles condiciones de posibilidad de tales juicios tienen que estar trazadas de antemano en la esencia de la experiencia misma)» [*Hua*, vol. 5, pág. 5].

La primera dificultad —y la mayor— es clasificar las ciencias de modo evidente, es decir, obtener la totalidad de las ontologías de ámbitos. Ello no se consigue por medio de ninguna deducción, ni siquiera de la deducción trascendental. La única posibilidad de clasificar ámbitos esenciales consiste en indagar las relaciones fenomenológicas de fundamentación. Con las nuevas fundaciones surgen nuevos tipos básicos de intuiciones donantes. Toda fundación remite a actos de conciencia originariamente donantes. En la esencia de estos arraigan separaciones cardinales según tipos básicos que pueden investigarse sistemáticamente. A cada uno de esos tipos básicos corresponde patentemente un concepto regional (que delimita la forma sensible de la intuición donante) y también en consecuencia, una región de objetos.

Las clasificaciones anteriores de las distintas ciencias especializadas se habían realizado sobre la base del nexo lógico de los conceptos respectivos. Esa sistematización del «pensar lógico» proporcionaba conceptos comunes, articulados según género y especie. La exigencia lógica queda satisfecha si los conceptos comunes solo contienen componentes tales que «se ajusten como expresión pura de un componente del *noema* intuitivamente dado» [*Hua*, vol. 5, pág. 26]. Los componentes posibilitan una clasificación según el dominio respectivo.

Esta validez lógica no debe confundirse con la validez ontológica, que solo entra en consideración «cuando

la experiencia actual, es decir, la intuición originariamente donante e indiscutiblemente donante pone una realidad individual» [*ibid*]. Prescindiendo del hecho de que toda la sistemática conceptual lógica —entendida como una sistemática no fundada mediante la intuición originariamente donante— cae bajo la *epojé*, ella admite, a pesar de todo su rigor, la arbitrariedad del punto de partida. Es fácil hallar pruebas de esto en todas las construcciones sistemáticas, tan frecuentes y tan difundidas, y a las que la ciencia viva repudia como no científicas: la gran serie de pseudociencias, cuya estructuración y cuyas consecuencias son, por lo común, más rigurosas que las de las ciencias estrictas. Es muy instructivo estudiar este tipo de construcción arbitraria, propio de las pseudociencias. Lo característico en ellas es el hecho de que algunos componentes que se muestran en la intuición originaria varían en la fantasía libre, y por este camino conducen a la integridad lógica, sin que los elementos sean investigados en la experiencia originaria ni delimitados en su integridad como un tipo básico de experiencia de modo tal que el ámbito contuviera en sí todas las determinaciones particulares en referencias originarias [*Hua*, vol. 5, pág. 33].

Nuestras clasificaciones corrientes de las ciencias comienzan con determinaciones particulares generalizadas, o sea, utilizan lo múltiple, lo diverso, a partir de lo cual las realidades se constituyen como una unidad. Como este procedimiento es *a posteriori*, no hay garantía contra el empleo de distinciones accidentales como fundamento de la sistemática. Necesarias *a priori* son solamente las realidades que se vuelven comprensibles en la fundación, que obtienen su necesidad y su evidencia apodíctica a partir de la aprehensión de lo objetivamente (*objektiv*) trascendente. Las separaciones a las que nos atenemos con las distintas ca-

tegorías de ámbitos deben ser halladas en la constitución trascendental.

55. *Fundamentación de la ciencia: Inversión de las reducciones, puesta entre paréntesis de lo no trascendente.* El trazado de ese nuevo mapa del saber humano es una tarea reservada al futuro. Nosotros solo podemos concretarlo provisionalmente, volviendo a dirigir nuestra atención, en lo que respecta a la fundamentación de la ciencia, hacia el curso de la constitución fenomenológico-trascendental. Disponemos de los recursos ya conocidos: *epojé*, reducción, reflexión. Sin embargo, ahora el sentido en que han de aplicarse es otro. Husserl dice: «La *epojé* puede tener dos direcciones: puede ser puesto algo trascendente [es decir, todo lo que no es en sí una vivencia o un correlato de vivencias] poniendo luego entre paréntesis toda toma de posición (*Stellungnahme*)». Esta dirección es la que viene al caso para la fundamentación de la ciencia: a ella corresponden todas las ontologías. En cambio, si «la reflexión se dirige a la vivencia misma y al yo que tiene la vivencia, ella encuentra entonces al sujeto psíquico y a los estados psíquicos» [*Hua*, vol. 5, pág. 76]. Estos caen bajo la reducción.

He aquí un recurso brillante. En la descripción de la conciencia hemos puesto entre paréntesis, paso a paso, los momentos que trascienden la corriente de vivencias, para volver así visibles las actividades puras de la conciencia. Por medio de la *epojé* obtuvimos esas actividades de modo puro, pero referidas a lo trascendente, porque la puesta entre paréntesis no corta esas ligaduras. De otro modo, ninguna relación noemática sería comprensible.

Para interpretar la *praxis* científica del yo empírico debemos proceder a la inversa, es decir, desplazar el acento. Ahora nos ocupa justamente aquello que antes



estaba entre paréntesis: lo trascendente. Transitoriamente, por lo tanto, pondremos entre paréntesis todo lo puramente concienzial, aunque sin eliminarlo. En lo noemático (es decir, en el objeto [*Objekt*] trascendente aludido) permanecen visibles las referencias a las actividades de la conciencia, pues de otro modo sería incomprensible toda relación noética. En tal caso, en definitiva, no podríamos interpretar las ciencias como empeño humano total, en el cual participan la conciencia en su totalidad (no solo las capacidades particulares), el yo físico, psicofísico, anímico y espiritual, el sujeto trascendental y el ego puro. Hay que comprender perfectamente que la ciencia no consiste en una actividad aislada, ya sea intuición, identificación, conjunción o disyunción, pero tampoco solo en la escala de las reducciones con las reflexiones correspondientes, sino que es todo ello en su unidad, incluyendo la fundamentación trascendental y la crítica egológica pura.

En todo este campo, por lo tanto, debe ponerse entre paréntesis lo noético. Con el propósito de comprender la fundamentación de las ciencias, y con miras a la *epojé*, reunimos todas las estructuras de la conciencia caracterizándolas como «noéticas», o bien —valiéndonos de la denominación ingenua— como aspectos «subjetivos», y las ponemos entre paréntesis.

Conservamos solo lo noemático, con todos los estratos que en ello han constituido los diversos estratos de las actividades ahora puestas entre paréntesis. Partimos del objeto-noema (*Objekt-Noema*) total que hemos obtenido desde lo noético cada vez más depurado en sucesivos pasos, y lo desmontamos estrato por estrato. Este desmontaje se llama análisis.

Tratamos analíticamente los objetos (*Objekte*) noemáticos. Nuestro camino conduce, por lo tanto, desde las imágenes de la representación en las cuales es cap-

tado inmanentemente todo lo trascendente que se ha vuelto comprensible de modo trascendental, hacia atrás, hacia los trascendentes puros que están aún contenidos como cuerpos extraños en las intenciones de la conciencia, para indagar así la estructuración noemática de los objetos (*Objekte*) de la ciencia. De este modo podemos volver inteligible la fundamentación absoluta que parte de la fenomenología constitutivo-trascendental.

La fenomenología se desprende, en su primer paso, de todas las ontologías, para recuperarlas luego siguiendo la síntesis completa de los estratos del objeto noemático que primero se habían separado analíticamente.

Este procedimiento tiene ventajas inmensas. Todos los grandes dilemas que agitan constantemente la aspiración humana de conocimiento, como por ejemplo, si la explicación causal o la interpretación teleológica nos acercan más a la verdad de la Naturaleza, caen bajo la *epojé* provisional. Ambas son —para calificarlas sumariamente— aspectos subjetivos de la experiencia natural. Ambas —tanto la causalidad como la teleología— son puntos de vista de la actividad humana. A pesar de su consagración teológica (Dios creador, Dios planificador, Dios dominador) solo han alcanzado pseudo-objetividad (*Pseudoobjektivität*). Otra cosa, sin embargo, ocurre allí donde ellas fundamentan la composibilidad.

Bajo la *epojé* subjetiva (puesta entre paréntesis de lo inmanente a la conciencia con respecto a lo trascendente) cae toda sistematización efectuada por el pensamiento como logización o —también podría decirse— como racionalización. Todo sistema puesto ingenuamente se apoya en deducciones lógicas. Las delimitaciones son más o menos contingentes como ocurre por ejemplo con la sistematización de las cien-

cias naturales como orgánicas e inorgánicas. Es también contingente la sistematización morfológica en las biología, como lo es la sistematización según concepto de sustancia y atributos.

Incluso en las ontologías que la fenomenología proporciona hay que descubrir los elementos noético-subjetivos y someterlos a la *epojé*.

A lo objetivo (*objektive*) más nudamente real lo podríamos llamar, paradójicamente, lo inmanente a la cosa, pues la reducción aplicada ahora pone entre paréntesis justamente los elementos inmanentes a la conciencia como elementos extraños a los objetos (*Objekte*) reales. Por ejemplo: el ser percibido es extraño respecto del ser luz. Ahora bien, si en los fenómenos percibidos ponemos entre paréntesis el percibir, los aprehendemos en su pureza, en su pureza constitutiva ciertamente, en la medida en que seguimos la cadena de reducciones y tenemos en cuenta que ella sirve para poner entre paréntesis lo «subjetivo». Al percibir, en su carácter de noesis, tenemos que considerarlo como lo extraño en lo «percibido», del mismo modo que al proceder descriptivo en los «hechos descriptos», o a la constitución de los estados de cosas en los «estados de cosas constituidos». Tenemos que poner todas estas denominaciones entre comillas porque carecemos de un nombre para designar los «objetos para la conciencia» desprendidos de las operaciones de la conciencia. «En la Ontología, por el contrario, efectuamos posiciones actuales, que, en lugar de estar dirigidas a los correlatos y objetos entre comillas, lo están a los objetos sin más» [*Hua*, vol. 5, pág. 88].

56. ¿Qué está fuera de la puesta entre paréntesis? *Perspectiva de la fundamentación de la ciencia.* Con respecto a estas puestas entre paréntesis que hemos ido efectuando desde el grado o nivel integral de la

fenomenología trascendental hasta aquellos actos que tienen una carga máxima de elementos trascendentes, podemos preguntar: ¿Qué resta fuera de la puesta entre paréntesis? Un indicio en relación con ello nos lo proporcionan las designaciones ontológicas de ámbitos, tal, ante todo, «cosa» (*Ding*). «Cosa» no significa ahora la cosa mentada, lo mismo que «esencia» no significa la esencia mentada. Cosa es la denominación de lo trascendente en su máxima pureza. «Poner cosas de modo actual no es poner lo mentado de la cosa, no es poner lo puesto de la cosa como tal. De igual manera: Poner esencias de modo actual no es poner lo mentado de la esencia como tal» [*Hua*, vol. 5, pág. 88]. Por eso *res* es, en Descartes, una designación para el ámbito ontológico total. Por eso también la posición límite para la efectuación trascendental es en Kant la «cosa en sí».

Pero no nos es lícito detenernos en esta caracterización ontológica. Nuestras ontologías solo admiten ser consideradas en el dominio total de la fenomenología trascendental. Debemos tener siempre en cuenta que lo que llamamos cosa muestra su objetividad (*Objekthaftigkeit*) trascendental-real en la *epojé* que pone entre paréntesis los elementos inmanentes de la conciencia. Por lo tanto tal como ya lo hicimos en la dirección originaria, tenemos ahora que ejercer la reflexión correspondiente sobre la *epojé*. «Cosa», en esta reflexión, no es una categoría de ámbito, sino lo absolutamente autónomo, de modo tal que todos sus momentos vuelven posible el desmontaje para una explicación inmanente en las ciencias. «Cosa» es, dentro de la plenitud de percepción propia de la mónada individual, lo reflejo, es decir, algo no material ni animado. Esta distinción científica aparentemente decisiva desaparece por efecto de la fenomenología, lo mismo que ocurre con toda la serie de las otras distinciones

tradicionales. Ya Leibniz las suprime, oponiéndose así a Descartes. Es muy tentador recurrir al ejemplo de Leibniz y trazar una analogía entre la «cosa» y una laguna llena de peces. El agua que está allí «entre los peces» no es un agua «animada», pero se encuentra en una relación unitaria de animación con los peces, en la medida en que «sirve» dentro de ese todo orgánico. «Cosa», en tal sentido, es una designación del complejo autónomo de relaciones entre el servir y el ser-servido. Pero el mismo término puede también designar otros complejos de relaciones, correspondientes, en cada caso, al tipo de la concreción, es decir, de la unificación de las determinaciones que se han separado conceptualmente.

Si tenemos esto en cuenta podemos dar otro paso. En esta fundamentación de la ciencia, hecha a partir del noema, las ciencias particulares comienzan por no estar separadas, como tampoco lo están lo animado y lo inanimado en la Monadología de Leibniz. El universo entero es entendido como complejos estructurales de complejos diversos que, a su vez, están ya estructurados. Para exponer las conexiones estructuradas entre unidades cualitativamente estructuradas hay que elaborar un nuevo tipo de *mathesis*, una *characteristica universalis* que caracterice de modo cualitativo. Las modernas ciencias naturales ya la insinúan.

Pero no continuaremos ocupándonos de esta vaga consecuencia. Baste con decir que la cosa no es una sustancia; ante todo, no es una sustancia separada, y, por tanto, tampoco es sustrato de atributos. «Cosa» significa, en la medida en que reflexionamos sobre la *epoché* de las acciones subjetivas del conocimiento (es decir, sobre los hilos no cortados sino solo invalidados de la noesis en la fenomenología trascendental) lo que se objetiva (*Objektivierende*) a sí mismo. En el autoobjetivar (*Selbstobjektivieren*) tenemos un hilo con-

ductor que muestra cómo la cosa debe ser empleada en cuanto aclaración y factor de elucidación para la fundamentación rigurosa de la ciencia [*Hua*, vol. 5, pág. 25]. Trátase de todos los «conceptos objetuales regionales». Estos no pueden ser inferidos «en el sentido de una deducción trascendental a partir de algún postulado (...) y, sin embargo, sí según un claro hilo conductor trascendental. Siguiendo este, no podemos deducirlos sino *hallarlos* a ellos mismos y captarlos paso a paso en actitud *contemplativa*». El hilo conductor de las acciones de la objetificación (*Verobjektivierung*), mantenida en la autonomía, conduce a determinaciones de esencia, tales como extensión, configuración espacial, posición espacial, lugar, cambio de lugar, movimiento, aspiración (*appetitio*); todas ellas categorías de ámbito. Todo momento esencial así designado es una fundamentación absoluta de una ciencia determinada. Las categorías de ámbito son las designaciones para diversas ontologías de ámbito, libres de las contingencias a que están sometidas las clasificaciones corrientes de las ciencias.

Será arduo desarrollar esas ontologías de ámbito, particularmente si tenemos en cuenta que hacerlo requiere la marcha de la fenomenología trascendental desde la experiencia originariamente donante hasta las efectuaciones constitutivas del ego puro. La tarea consiste, con otras palabras, en seguir estas fundamentaciones de los objetos (*Objekte*) reales en los nexos de fundación que forman paralelo con los nexos noéticos de fundación.

Cuestiones análogas se plantean con respecto a las ciencias del espíritu y a sus correspondientes ontologías.

Pero lo más importante, y que no se debe olvidar, es que todas las ontologías se disuelven finalmente regresando a la conciencia constituyente en la fenome-

nología constitutiva. «La fenomenología, en nuestro sentido, es la ciencia de los “orígenes”, de las “matrices” de todo conocimiento, y es el suelo materno de todos los métodos filosóficos . . .». En cuanto «los conceptos básicos de todas las ciencias (dogmáticas) necesitan una aclaración, una vuelta a sus orígenes, todo lo que aquí se siente como carencia encuentra siempre su cumplimiento último en la fenomenología, y tal aclaración conceptual problemática es solo un paso para la aclaración fenomenológica y para la investigación de esencias que se desarrolla fenomenológicamente dentro del marco de los problemas de la constitución fenomenológica» [*Hua*, vol. 5, pág. 80 y sigs.].

## 6. Conclusiones

En mis exposiciones he querido dejar establecido que la marcha de las investigaciones de Husserl solo es comprensible en su totalidad. Propónese indagar exclusivamente la actividad consecuente y demostrable en cada paso de la capacidad cognoscitiva. Surge de la trama real misma el que las otras actividades igualmente importantes de la conciencia sigan el mismo curso. El método para estudiar ese curso parte de la experiencia ingenua del mundo, ya dada, e investiga sus condiciones en la experiencia trascendental que, por su parte, es una investigación de la *arjé* (a Husserl le gustaba usar en la conversación la expresión *arjelogía*). Y con el conocimiento de las condiciones regresa al punto de partida. En este regreso, la experiencia natural se vuelve —mediante su enlace con la experiencia constitutiva— comprensible y evidente de una manera totalmente distinta a como lo era antes del trabajo de las reducciones y reflexiones. Estas hacen visible la legitimación del «empleo» de la experiencia trascendental dentro de la experiencia mundana. Nos familiarizamos así con la actividad de la capacidad cognoscitiva y tenemos un panorama de sus funciones en el contexto formado por la experiencia misma. En esta familiaridad —y no antes— comprendemos la efectuación objetiva (*Objektiv*) del conocer, y ello en el sentido de la positividad trascendental. Solo en esta autolegitimación puede plantearse la pregunta por la verdad. No nos es lícito, por lo tanto, partir de



un concepto preconcebido de la verdad para medir según el las funciones del conocimiento, ni tampoco partir de discusiones formales de distinto origen. Obtenemos los criterios de verdad inmediatamente en las funciones de conocimiento que se legitiman a sí mismas, es decir, partiendo del cosmos total de las efectuaciones de conciencia que regresan a sí mismas. Estas, captándose a sí mismas, captan a la vez las posibilidades de juzgar según criterios autónomos.

Ningún argumento aplicado desde afuera puede aquí alterar nada. Ni las cuestiones tradicionales ni las propias de una especulación de vasto alcance son capaces de romper ese carácter de totalidad cerrada. Si una meditación más profunda encontrara nuevas posibilidades de fundamentación para responder la pregunta por el saber, no quedaría afectado con ello el *globus* husserliano de la conciencia. Tales nuevas cuestiones podrían tratarse también sobre la base establecida por Husserl. Esta unidad total de actividad, propia de la conciencia, es similar a la de un ser viviente elemental. Es posible introducir en ella todas las cuestiones no contenidas en sus contornos ya delineados. Ella las admitirá orgánicamente en la organización de la conciencia.

Esta autointerpretación del propio Husserl era correcta. La fenomenología trascendental constituye algo viviente, cuya eficacia se puede probar en todas las nuevas tareas de las que ella se apropia. La crítica solo puede ser, por así decir, una crítica biológica. Se trata de probar si y cómo están concertadas las partes de organización que ejecutan tal apropiación, en qué estadios intermedios y mediante qué transformaciones ocurre esta. Solo las pruebas así entendidas son cuestiones críticas adecuadas.

La fundación originaria efectuada en la fenomenología trascendental —aun cuando solo de manera esque-

mática— no se desbarata, sino que, en un nuevo medio, es conducida a nuevas cuestiones para las cuales su organización está ya preconfigurada. Es probable que con ello se simplifiquen indebidamente todas las cuestiones futuras a fin de assimilarlas. Desde el punto de vista de la fenomenología trascendental, podría darse una doble respuesta a esta posible objeción: En primer lugar, una simplificación de los momentos de la conciencia que se han vuelto nebulosos en la literatura filosófica actual por obra de una complicación continua sería provechosa para la investigación. En segundo lugar, la unidad de la conciencia, habilitada para una actividad múltiple, se enriquecerá sin menoscabo de su estructura, o bien se podrá acrecentar de acuerdo con la autenticidad de las cuestiones que se le planteen. Pero tal autenticidad implica la correspondencia entre las cuestiones y la estructura básica de la unidad total de los motivos de ejercicio de la conciencia que se fundamentan mutuamente.

Se podría pensar que toda la concepción está presentada de modo excesivamente naturalista. A ese respecto hay que decir que la fenomenología trascendental, en su esclarecimiento de la estructura de la experiencia, o de la conciencia, muestra cada paso como el resultado necesario del paso anterior. Su seguridad sólo resultaría afectada si a tal necesidad le faltara la comprobación exigida y si se pudiese comprobar su inexistencia. Incluso en esos casos, la fenomenología podría controlarse a sí misma y reorganizar las deformaciones sin dañar su unidad estructural. Esta, tal como está delineada por la fenomenología trascendental, presenta un carácter tan puramente nuclear, que es susceptible de incremento según su propia entelequia. Este núcleo, por cierto, no está desarrollado. Carece aún de una gran diferenciación de caracteres, pero se trata de un núcleo sólido e indisoluble.

Podríase también objetar que la conciencia, en este bosquejo propio, parece ser ahistórica. A esto hay que contestar que ella debe hacer su historia: está por sí misma predispuesta para eso.

Esa historia es dialéctica, no solo en la secuencia histórica, sino también según el propio acaecer fáctico. Ello está condicionado por el hecho de que lo contradictorio no es el pensar sino las cosas, tal como ellas, en su ambigüedad derivada de su imprecisión, enfrentan a la conciencia. Justamente el hecho de que el pensar haga frente a esa ambigua imprecisión muestra su aptitud trascendente. El medio propio de su confirmación es la historia biográfica de la conciencia, es decir, la historia de lo experimentado en la experiencia, de lo pensado en el pensar.



# Indice

7	A modo de homenaje a Wilhelm Szilasi, <i>Gerhard Funke</i>
11	Prólogo del traductor
17	Introducción
23	1. La fenomenología descriptiva
74	2. La fenomenología trascendental
121	3. La fenomenología de la constitución trascendental
146	4. El problema de la trascendencia
159	5. Fundamentación filosófica de la ciencia
176	6. Conclusiones

# Biblioteca de filosofía

- Theodor W. Adorno*, Consignas  
*Henri Arvon*, La estética marxista  
*Kostas Axelos*, Introducción a un pensar futuro  
*Gaston Bachelard*, La filosofía del no  
*Gregory Bateson*, Espíritu y naturaleza  
*Ludwig Binswanger*, Tres formas de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manerismo  
*Otto F. Bollnow*, Introducción a la filosofía del conocimiento  
*Bernard Bourgeois*, El pensamiento político de Hegel  
*Bruce Brown*, Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana. Hacia una revolución cultural permanente  
*Gilles Deleuze*, Diferencia y repetición  
*Rolf Denker*, Elucidaciones sobre la agresión  
*Jacques D'Hont*, De Hegel a Marx  
*Jacques D'Hont*, Hegel, filósofo de la historia viviente  
*Gilbert Durand*, La imaginación simbólica  
*Theodor Geiger*, Ideología y verdad  
*Lucien Goldmann*, Introducción a la filosofía de Kant  
*Lucien Goldmann*, Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva  
*Lucien Goldmann*, Marxismo y ciencias humanas  
*Max Horkheimer*, Teoría crítica  
*Marc Jimenez*, Theodor Adorno. Arte, ideología y teoría del arte  
*Leo Kofler*, Historia y dialéctica  
*Leszek Kolakowski*, La presencia del mito  
*Leszek Kolakowski*, Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas  
*Kurt Lenk*, El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos  
*Alasdair C. MacIntyre*, El concepto de inconciente  
*Mihailo Markovic*, Dialéctica de la praxis  
*Pierre Masset*, El pensamiento de Marcuse  
*Roland Mousnier*, Las jerarquías sociales  
*Bertell Ollman*, Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista  
*Maximilien Rubel*, Páginas escogidas de Marx para una ética socialista, 2 vols.  
*Lucien Sève*, Marxismo y teoría de la personalidad  
*Wilhelm Szilasi*, Fantasía y conocimiento  
*Wilhelm Szilasi*, Introducción a la fenomenología de Husserl  
*Paul Tillich*, Teología de la cultura y otros ensayos  
*Peter Winch*, Ciencia social y filosofía

# Biblioteca de antropología y religión

*Roger Bastide*, Antropología aplicada

*Roger Bastide*, El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones

*Roger Bastide*, El sueño, el trance y la locura

*Peter L. Berger*, El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión

*Remo Cantoni*, El pensamiento de los primitivos

*Jean Cazeneuve*, Sociología del rito

*Maurice Corvez*, Los estructuralistas

*Georges Devereux*, Etnopsicoanálisis complementarista

*Annemarie de Waal Malefijt*, Imágenes del hombre. Historia del pensamiento antropológico

*Mircea Eliade*, Introducción a las religiones de Australia

*Jean-Baptiste Fages*, Para comprender a Lévi-Strauss

*Raymond Hostie*, Del mito a la religión en la psicología analítica de C. G. Jung

*Robert H. Lowie*, La sociedad primitiva

*Lucy Mair*, El gobierno primitivo

*Jeanne Parain-Vial*, Análisis estructurales e ideologías estructuralistas

## NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

### **Para otras publicaciones visite:**

[www.lecturasinegoismo.com](http://www.lecturasinegoismo.com)

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escríbanos a:

[lecturasinegoismo@gmail.com](mailto:lecturasinegoismo@gmail.com)

Referencia libro: 4196





Husserl remata la línea filosófica que pasa por Descartes, Leibniz y Kant. En efecto, es rasgo característico de la filosofía moderna considerar la fundamentación de las ciencias como su tarea principal. En este libro se pone el acento en los propósitos epistemológicos de las investigaciones husserlianas y en su aspiración a alcanzar una *scientia prima*. Esto es congruente con toda la obra de Szilasi, en la que se manifiesta su interés por la investigación de los esquemas actuales de la física, la fisiología, la biología, la psiquiatría y el psicoanálisis, reconsiderados en sus estructuras *a priori*, a partir de una crítica de la conciencia de inspiración husserliana, abierta al método hermenéutico de Heidegger, y de una analítica existencial.

Husserl se propone —explica el autor— indagar la actividad de la capacidad cognoscitiva. Arranca para ello de la experiencia ingenua del mundo, ya dada, e investiga sus condiciones en la experiencia trascendental, para volver, una vez conocidas estas, al punto de partida. En este regreso, la experiencia natural se vuelve (por su enlace con la experiencia constitutiva) comprensible y evidente de una manera totalmente distinta de como lo era antes del trabajo de las reducciones y reflexiones. Estas hacen visible la legitimación del empleo de la experiencia trascendental dentro de la experiencia mundana.

Especial interés reviste el análisis del *Lebenswelt* (mundo de la vida) y de la intersubjetividad, conceptos característicos de la última época de Husserl, cuya obra abarca este libro en su totalidad.

F I L O S O F I A

# Wilhelm Szilasi

## Introducción a la fenomenología de Husserl



*Tras haber emigrado a Suiza durante el nacional-socialismo, Wilhelm Szilasi ocupó, entre 1947 y 1961, la cátedra que el sucesor de Husserl –Heidegger– debió abandonar al concluir la Segunda Guerra Mundial. Esta Introducción a la fenomenología de Husserl es el compendio de un curso dictado en 1958 en Friburgo. Proporciona una guía para la lectura de Husserl, la marcha de cuyas investigaciones sólo se hace comprensible en su totalidad si se recorren los tres períodos sucesivos de su fenomenología: descriptivo, trascendental y constitutivo.*

*Un libro didáctico, directo, completo que dista mucho de ser un simple manual de vulgarización, pues su autor es un pensador original que no elude las complejidades del tema y que, a través de los vaivenes del pensamiento de Husserl, escoge los pasajes más representativos, extrae sus consecuencias y retoma el hilo de la investigación fenomenológica para continuarlo en su dirección originaria.*

ISBN 950-518-310-0



Amorrortu/editores

Cubierta: Diseño A