FENOMENOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO*

El problema de la constitución del objeto en la Filosofía de Husserl

A Lucía

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Quien aspire a filosofar por cuenta propia debe aprender –necesaria y previamente– a filosofar con un maestro: dialogando con su pensamiento, escuchando el soterrado discurrir de sus intelecciones, apresando y descubriendo el ritmo y la melodía con los que van naciendo sus ideas. Para ello es indispensable introducirse en la atmósfera de aquella creación, participar de su universo, comulgar con las raíces y supuestos que la hicieron posible en un momento estelar de la historia y de la vida de un hombre.

Todo ello implica un estudio paciente, riguroso y pormenorizado –palabra por palabra, idea por idea– de la obra de aquel a quien hemos escogido como ductor o guía para que nos enseñe la difícil tarea de aprender a pensar. Tras de cada idea, de cada palabra, o incluso de la propia puntuación de cada frase, debemos detenernos y buscar una reviviscencia del acto creador: de su intención, significado y trascendencia, de su razón dentro del contexto, de las consecuencias que arroja para lo sabido y por saber. Es una tarea larga, dura y penosa, que pone el temple que se requiere para otras aventuras, aún más difíciles: la soledad que aguarda a todo genuino creador cuando se enfrente, ya sin más ayuda a sus propias fuerzas, al enigmático silencio en que se revelan para cada hombre los nuevos rostros de la verdad...

Pero, sin haber vivido aún esa experiencia, la actitud discipular, para no desfallecer ni desmayar, debe creer, o al menos admitir confiadamente, que en el maestro se expresa una verdad, aferrándose a ella cuando trata de revivir el acto creador que posibilita su diálogo con aquel pensamiento. Sin esta incertidumbre –cuya ausencia haría fracasar el diálogo– sería también imposible una actitud semejante. Por eso, toda actitud discipular supone que

---

* *Nota del Archivo E.M.V.:* La presente versión corresponde a la última edición, publicada el año 1976, que fue corregida por el propio autor y difiere de algunos aspectos, estilísticos o de contenido, en relación con la precedente.

El lector interesado puede advertir los cambios introducidos comparando con la edición publicada en el año 1956.

cualquier intento de naturaleza se encuentre acompañado del más acendrado respeto hacia la obra que se estudia, buscando en ellla, más que una ocasión para ejercitar la discrepencia, una senda que propicie el propio aprendizaje del pensar en ciernes...

*Este libro, escrito en plena juventud y con la intención de ser presentado como "*Tesis Doctoral*" en la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, testimonia esa actitud que describimos. Sus posibles virtudes, así como sus naturales limitaciones, son frutos de ella y fue a esto mismo que se debió –en un medio donde no existía tradición ni respeto para el rigor con que debe presentarse y analizarse un pensamiento– la buena acogida que tuvo en los círculos académicos.*

En el momento de ser publicado, no sólo en Latinoamérica sino en la propia Europa, se iniciaba el análisis sistemático y profundo de la obra de Husserl. Su aparición coincidió, por esto, con los primeros Congresos Fenomenológicos que se celebraron en el mundo y tuvo por ello la fortuna de ser utilizado como libro de consulta y estudio en las más renombradas universidades. Contemplada a distancia, creemos que nuestra obra encarna una aspiración que siempre hemos tenido: demostrar a otros pueblos, y demostrarnos a nosotros mismos, que nada impide, a los latinoamericanos, aprender a filosofar con el mismo rigor y exigencia con que puede hacerlo cualquier hombre de cualquiera otra latitud. Y, aunque ello no sea suficiente, al menos es el primer paso para ponernos en camino de pensar por cuenta propia...

Valle de Sartenejas, a 21 de septiembre de 1975

PRÓLOGO

La presente investigación es el fruto de un largo y arduo proceso de estudio que hemos realizado sobre la obra de Edmundo Husserl con la intención de exponer crítica y sistemáticamente los resultados fenomenológicos logrados por él en la región del conocimiento. Por ser el problema de la constitución del objeto la cuestión que le sirve de centro a la gnoseología husserliana, nuestra investigación ha tomado a ese problema como base fundamental de ella.

Como exposición de un problema, la investigación bordea inevitablemente los límites de una interpretación total del sentido de la obra husserliana y en especial de la concepción de una crítica del conocimiento como fundamento de su filosofía.

A pesar de esto, y de contemplar originales facetas del pensamiento husserliano que hasta ahora habían permanecido inéditas al comentario de otros autores, la investigación se ha propuesto siempre, como ideal normativo, el no mezclar en las labores de hermenéutica ninguna opinión subjetiva con las doctrinas expuestas por el propio Husserl. Allí donde la

exposición bordea los límites de la interpretación, cualquiera afirmación se encuentra respaldada por la autoridad inobjetable de los textos. Fiel a este primordial propósito, la investigación ha creído moverse siempre dentro de los límites de una sana ortodoxia, y aunque ha tratado de desentrañar con mucho esfuerzo lo que hay de original e inédito dentro de la gnoseología crítica de Husserl, su norma de fidelidad doctrinaria le ha impedido caer en esa suerte de exageraciones hermenéuticas tan queridas de aquellos, que no pudiendo ser originales por sus propios medios, desvirtúan los pensamientos ajenos mediante la conjugación de sospechosas interpretaciones, en las que difícilmente se reconoce el pensamiento del autor comentado.

Nuestra labor, como lo dice el título de esta investigación, se ha centrado fundamentalmente en el examen del problema de la constitución del objeto y en base de tal problema nos hemos introducido en el estudio de la gnoseología crítica de Husserl, tratando de dar un esbozo de sus rasgos generales y planteando las cuestiones sustantivas que su pensamiento confrontó principalmente en el momento de escribir su obra "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie" *(Ideas relativas a una Fenomenología pura y una Filosofía fenomenológica), la cual, a nuestro juicio, contiene las últimas y más fundamentales afirmaciones que pueden servir para delinear una fenomenología del conocimiento. El cuerpo central de la presente investigación versa principalmente sobre esta obra, y de manera especial sobre el primer libro de ella, ya que el segundo y tercer libros, por razones ajenas a nuestra voluntad, no han podido ser incluidos en el examen de su pensamiento. Aparecidos recientemente, dentro de la serie de obras extraídas del rico archivo husserliano que reposa en Louvain, sin duda alguna ellos podrán aportar valiosísimas indicaciones para aumentar o corregir en el futuro lo que nuestra actual perspectiva abarca de la obra de Husserl.*

No obstante de esta primordial referencia al libro primero de "Ideen"*, los problemas gnoseológicos en él contenidos nos han puesto en la necesidad de buscar su lógica conexión, y hasta su aclaración más detallada, en referencia con algunos pensamientos expresados originalmente en otros libros del autor. En esta forma, nuestra investigación ha tenido necesidad de tomar en consideración aquellas obras que fueron publicadas o concebidas con anterioridad o posteriormente a* "Ideen". *Entre tales obras hemos utilizado las siguientes*: "Logische Untersuchungen" *(Investigaciones lógicas);* "Cartesianische Meditationen" *(Meditaciones cartesianas);* "Philosophie als strenge Wissenschaft" *(Filosofía como Ciencia rigurosa);* "Formale und Transzendentale Logik" *(Lógica formal y trascendental); y algunas Lecciones dictadas por Husserl en Göttingen, durante el año de 1907, que han sido recogidas y publicadas recientemente en volumen con el título de* "Die Idee der Phänomenologie" *(La idea de la Fenomenología).*

Las obras mencionadas han sido estudiadas en las ediciones más acreditadas que se conocen de ellas. En cuanto se refiere a "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie"*, hemos utilizado la edición hecha en 1950 por Walter Biemel, elaborada en base de la cuidadosa revisión y ampliación del texto original de las primeras ediciones –aparecidas en 1913, 1922 y 1928 respectivamente– dirigida por el Profesor H. L. van Breda, Director del Archivo husserliano en Louvain. Esta edición, la más cuidadosa y acreditada de todas, contiene no sólo el texto original de las primeras ediciones, sino una serie de correcciones, anexos y ampliaciones, efectuadas por Husserl mismo en los textos de tres de sus ejemplares personales del citado libro que se encuentran en el archivo de Louvain. En cuanto se refiere a la traducción, hemos puesto un cuidadoso empeño en ser lo más fieles posible al texto husserliano y, siempre que hemos podido, nos hemos documentado en la excelente traducción hecha por José Gaos de la obra de Husserl. La citada traducción exhibe, en tal sentido, la más loable exactitud y fidelidad terminológica. Esta traducción, sin embargo, está hecha en base de las primeras ediciones alemanas de* "Ideen" *(aparecidas en Halle y editadas por Max Niemeyer), y, como se comprende, ella ha sido respetada hasta donde las circunstancias anotadas imponían su reforma. La edición en español a que nos referimos, y que ha sido utilizada para dar al lector de nuestro idioma la necesaria referencia de los textos, es la aparecida en México, bajo el pie editorial del "Fondo de Cultura Económica", 1949.*

La edición de "Logische Untersuchungen*" que hemos utilizado es la 4ª de esta obra, aparecida en Halle en 1928, y la cual es reedición fiel e inalterada de la 2ª, hecha por Max Niemeyer.* "Formale und Transzendentale Logik" *corresponde al "Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung", Bd. X, editada también por M. Niemeyer, en Halle, 1929, y bajo la dirección del propio Husserl. Las* "Meditaciones Cartesianas" *han sido consultadas en la edición publicada en 1950 –edit. Martinus Nijhoff, en Haag– y dirigida por el Profesor Dr. S. Strasser, de acuerdo al archivo husserliano de Louvain. Esta obra lleva como título original* "Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge"*. La edición de* "Die Idee der Phänomenologie*" consultada, es la hecha por Walter Biemel (Edit. M. Nijhoff, Haage, 1950) de acuerdo también a los citados archivos. Por no estar a nuestro alcance el texto alemán de* "Philosophie als strenge Wissenschaft"*, hemos utilizado una traducción española, hecha por J. Rovira Armengol, publicada en Buenos Aires, Argentina, en 1951.*

En las citas de los nombres de las mencionadas obras hemos utilizado casi siempre un sistema de abreviaturas, las cuales sin embargo son perfectamente comprensibles. Tales abreviaturas son las siguientes:

1) *"Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie" = "Ideen"*.

2) *"Logische Untersuchungen"* = "Log. Unters." *o* "Inv. Log."
3) *"Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge"* = "Medit. cart." *o* "Cart. Medit."
4) *"Formale und Transzendentale Logik"* = "Form. u. Transz. Log."
5) *"Philosophie als strenge Wissenschaft"* = "Phil. als st. Wiss."

***

Al atrevernos a publicar esta investigación, nos acompaña el más íntimo convencimiento de que nuestro esfuerzo ha respondido siempre a un acendrado propósito de honestidad intelectual que nos ha impedido caer en la peligrosa actitud de una originalidad prematura y carente de radicalismo. Esto no impide, sin embargo, que desde ahora sintamos la íntima necesidad de alcanzar, por esfuerzo propio, el verdadero camino de una filosofía que se enraíce en un auténtico comienzo.

Husserl mismo nos ha dicho en el "Epílogo" *(Nachwort) de* "Ideen": *"Esta obra no podrá ayudar a aquel que no haya experimentado nunca la desesperación que acomete al desgraciado que, amando la filosofía y encontrándose desde el comienzo de sus estudios puesto ante la necesidad de elegir entre la maraña de las filosofías, se percata de que no cabe realmente elegir, ya que ninguna de esas filosofías se ha cuidado de estar verdaderamente libre de supuestos, y ninguna ha brotado del radicalismo de la responsabilidad autónoma que requiere la filosofía. ¿Han cambiado mucho las cosas en la actualidad? Quien crea poder acogerse al fecundo* pathos *de la experiencia en el sentido corriente, o a los 'seguros resultados' de las ciencias exactas, o a la psicología experimental o fisiológica, o a la lógica constantemente corregida, o a las matemáticas, etc., para sacar de ellas premisas filosóficas, éste no puede tener mucha receptividad para este libro. Sobre todo si, presa del escepticismo científico de nuestro tiempo, ha dejado de considerar como válida la meta de una filosofía como ciencia rigurosa. Tal individuo no puede aportar el intenso interés, ni tener por bien empleado el gran esfuerzo y mucho tiempo que requiere el comprender por él mismo este camino inicial que yo le he diseñado. Sólo aquel que luche por sí mismo por alcanzar el comienzo de una filosofía se conducirá aquí de otra manera, pues él debe decirse*: "tua res agitur".

Caracas, enero de 1954

INTRODUCCIÓN GENERAL

I

Toda filosofía nace y se desarrolla enmarcada dentro de un horizonte de requerimientos históricos. La obra de Edmundo Husserl, si es que se desea comprenderla verdaderamente en sus orígenes y significado, debe ser referida a aquellas exigencias que en el comienzo de nuestro siglo constituían los problemas e ideales que la época debatía apasionadamente a la altura de sus horizontes histórico-culturales. Desde ellos, y a partir de sus premisas implícitas –no todas las veces tenidas como temas conscientes en la polémica– emerge y se desarrolla el pensamiento husserliano con su fecunda carga de novedades e incitaciones filosóficas.

La aspiración más radical que signa y define el sentido de la obra husserliana a partir de 1911 –fecha en que aparece en *"Logos"* su opúsculo *"Philosophie als strenge Wissenschaft"*– es su expreso afán por fundar una filosofía como *ciencia rigurosa*. Este ideal, como bien lo dice el propio autor, no se imponía a la época, ni a él mismo quien lo expresaba, como un requerimiento novedoso. Era, más bien, y así lo comprendía Husserl, el siempre renovado aunque infructuoso deseo de la filosofía, y al cual su tentativa daba sólo una nueva expresión en nuestra época, como en la suya Platón, Kant, o bien Descartes. Ciertamente, según Husserl, tal aspiración era posible encontrarla formulada en el nuevo rumbo que marcó en la antigüedad la transición socrático-platónica, así como indeleblemente presente era posible hallarla –quizás formulada por vez postrera en el horizonte del pensamiento moderno– tanto en el sentido del filosofar cartesiano como en el afán criticista de Kant, prolongado aún, pero ya debilitado, dentro de las repercusiones que este último tuvo dentro de la filosofía de Fichte. Desgraciadamente, tal afán por conservar a la filosofía dentro de los imperativos de una *ciencia* en sentido riguroso, se debilitó extraordinariamente en Hegel. A partir de él, acentuándose la completa pérdida de conexión entre la metafísica y la ciencia, el resto de carácter científico que podía aún hallarse vivo en aquélla sufrió una completa y radical adulteración, la cual determinó el definitivo alejamiento de la filosofía del afán originario con que se revestía su sentido en los comienzos.

Nuestra época, según Husserl, debía proponerse rescatar aquella elevada aspiración y para esto, según sus palabras, debía imponerse un cambio de rumbo en el sentido del filosofar dominante, ya que, si bien era cierto que dentro del *naturalismo* imperante –imperante en la ciencia positiva con derechos propios; aunque no legítimos, en su opinión, en las pseudofilosofías naturalistas de la época– era posible rastrear una marcada tendencia cientificista, "todo eso se hace –considerándolo en principio– en una forma que teóricamente

está equivocada desde el fundamento, a la vez que constituye un peligro creciente para nuestra cultura"[1].

Ahora bien ¿en qué consistía este cambio de rumbo que reclamaba Husserl para el nuevo sentido del filosofar que debía definir el quehacer de nuestra época? La tarea, como es posible notar desde ahora, aparecía notificada por una doble aspiración: la de desembarazar a la filosofía de la falsa dirección que imponía en ella el cientificismo naturalista de la época –ya que éste, por cuestiones de principio, tal como se ha dicho, no podía interpretarse como el riguroso afán *científico* que reclamaba para sí la filosofía– y, en segundo lugar, fundamentar este nuevo carácter de "filosofía como ciencia rigurosa" sobre bases que no estuviesen viciadas de defectos en sus propios *principios*. Así lo expresa Husserl en el citado opúsculo "*Philosophie als strenge Wissenschaft"*: "Al principio –dice– toda la energía del pensamiento se concentra en poner decididamente en claro, mediante reflexión sistemática, las condiciones de ciencia rigurosa ingenuamente olvidadas o mal interpretadas por la filosofía hasta entonces, para intentar luego la nueva construcción de un edificio de la doctrina filosófica"[2].

Para llevar a cabo la primera tarea, Husserl comprende que es necesario realizar una "crítica positiva de los fundamentos y métodos" de la ciencia natural, ya que de su examen ha de brotar la certidumbre de que, por principio, tal manifestación "cientificista" está imposibilitada radicalmente para servir de *modelo* o *fundamento* al afán de la filosofía por convertirse en una *ciencia rigurosa*. Para realizar la segunda, como irá comprendiéndose a medida que avance nuestra exposición, cree ver en la fenomenología –que como simple instrumento metódico había perfilado en sus *"Logische Untersuchungen"*– la nueva filosofía que había necesidad de fundamentar y desarrollar precisamente en el sentido de una nueva *ciencia rigurosa*. Para fundamentar y desarrollar a la fenomenología como c*iencia rigurosa*, publica Husserl en 1913 sus *"Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie"*. Completado en *"Ideen"* el diseño programático de esta nueva *filosofía como ciencia rigurosa*, Husserl cree ver en ella –según propias palabras– "el secreto anhelo de toda la filosofía moderna" [3].

II

En esta introducción –cuya índole la obliga a ser muy general– pretendemos mostrar y hacer comprensible la importancia que reviste el problema de la *constitución del objeto*, al que hemos elegido como tema central de nuestra investigación, en referencia al propósito

---

1 *Philosophie als strenge Wissenschaft*, ed. cit., pág. 18.
2 *Phil. als st. Wiss*., pág. 16.
3 *"Ideen",* N° 62, pág. 142; ed. al., pág. 148, líneas 15, 16.

central que parece definir y orientar el pensamiento de Husserl a partir de 1911: fundamentar y desarrollar una filosofía como *ciencia rigurosa*.

Para empezar a delinear el ámbito de cuestiones que nos llevarán a comprender la importancia que le asignamos a nuestro tema dentro de la filosofía husserliana, debemos comenzar esbozando una situación que nos pondrá en vías de acercarnos hasta un punto en el cual el problema anunciado –la constitución del objeto– cobra en pleno su valor en cuanto problema gnoseológico y en base de ello se propicia la comprensión de la fundamental importancia que reviste, como tema capital de una crítica del conocimiento, dentro del concierto de pensamientos que integran en tal sentido el intracuerpo ideológico de "*Ideen*". Obra que hemos escogido fundamentalmente para desarrollar nuestro trabajo ya que en ella se encuentra condensada, a nuestro juicio, la formulación definitiva del sentido fundamental del método fenomenológico en Husserl: la de ser el paso decisivo de una *crítica del conocimiento* instaurada como base fundamental y previa para la edificación de una *filosofía en cuanto ciencia rigurosa*.

Para cumplir y esclarecer estos propósitos e ideas, que así quedan formulados programáticamente, debemos comenzar este breve inicio introductorio estudiando la apasionada polémica que sostuvo Husserl con las ciencias naturales de su época, ya que, además de serle fiel en el orden de cuestiones que él mismo proponía para llevar a cabo su pensamiento básico[4], tal examen de la disputa sostenida nos permitirá fijar una primera situación que nos hará avanzar un paso decisivo en la comprensión de este programa. No pretende, sin embargo, esta Introducción –en la que recalcamos nuevamente su marcada índole general y una presentación hasta cierto punto libre de temas y cuestiones aparentemente desconexas en el contexto del ideario husserliano– ocuparse detallada y minuciosamente con los varios y singulares aspectos que revistió aquella célebre disputa, sino, antes bien, señalar tan sólo de la manera más general posible, pero indicando siempre lo fundamental, aquellas *razones de principio* que el propio Husserl señaló como tales y en las que hacía hincapié para demostrar la inoperancia del modelo *científico-natural* dentro del ámbito de un verdadero y originario quehacer filosófico. Se trata de mostrar, en síntesis, por cuáles *razones de principio* cualquiera afirmación *cientificista* proveniente de la esfera de las ciencias naturales, y por tanto cosechada y fundada según sus propios métodos, no puede ser utilizada como *objeto* de predicación dentro de la filosofía. O dicho en otra forma, y extremando la generalización hasta los fundamentos: por cuáles *razones de principio* cualquiera ciencia natural, y cualquier *objeto* científico-natural, no puede servir de fundamento para iniciar desde ellos la instauración de una *filosofía como ciencia rigurosa*.

---

4 Véase el texto de *Phil. als st. Wiss.* (pág. 16), que hemos citado en el anterior parágrafo.

Dentro de este orden de razones –muy generales pero a la vez poseedoras de un esencial radicalismo para comprender el problema de la *fundamentación* de la filosofía como *ciencia rigurosa*– se impone la siguiente serie de pensamientos husserlianos:

La idea de una *filosofía como ciencia rigurosa* debe entrañar en su fundamentación más radical una absoluta carencia de s*upuestos*, vale decir, un suelo original en donde las primeras y últimas afirmaciones que sostienen el edificio de la doctrina filosófica reposen, antes que en algo subyacente dado o postulado como "comprensible de suyo" (*selbstverständlich*), sobre evidencias últimas de carácter apodíctico y comprobables en cuanto tales por medio de un riguroso y reiterable examen[5].

Para realizar un tal programa, como se nota claramente, la filosofía en tanto que desee convertirse o empezar a ser ciencia en sentido riguroso debe, antes que nada, despojarse de toda *ingenuidad* en su proceder y empezar su tarea reflexionando precisamente sobre la posibilidad de alcanzar un tipo de conocimiento o de nociones –que le sirvan de *base* o *fundamento*– en el cual se encuentre firmemente garantizado un punto o un sistema de *evidencias apodícticas* que legitimen posteriormente con esta cualidad el carácter de rigurosidad radical a que se aspira.

Si desde este punto de vista se examina el proceder de las llamadas ciencias naturales, hay que convenir que tales ciencias, a pesar de arrogarse la pretensión de ser *ciencias de estilo riguroso*, no cumplen en verdad con la radical exigencia postulada en relación a este modelo típico de *fundamentación*. Las ciencias naturales proceden con total *ingenuidad* en lo que se refiere a su *fundamentación*, y como en el caso de las ciencias positivas, "se instalan en el terreno de la experiencia del mundo previamente dado y presupuesto como existiendo en forma comprensible de suyo"[6]. Sobre este *mundo* previamente dado y tomando su total existencia simplemente como un hecho, cuya evidencia parecería estar garantizada por la *comprensibilidad* de la misma, las ciencias naturales no se hacen cuestión acerca de la posible validez que se encierra en ésta su primera y más fundamental *suposición*: la de asentar como de suyo comprensible y verdadera la *existencia* del mundo, y tomar a ésta, con ciega ingenuidad, como *base* de su investigar. Dando por supuesta esta *existencia* y revistiéndola de una *evidencia* indiscutida, ellas levantan todo el edificio de sus afirmaciones teoréticas o técnicas desde semejante punto y aceptan al mundo en general, a sus fenómenos, a sus hechos, a sus procesos de

---

[5] Esta caracterización puede encontrarse formulada repetidamente en Husserl. Como ejemplo baste citar: "*Meditaciones Cartesianas"*, Introducción, N° 2; Medit I, núms. 4, 5, y especialmente 6. "*Ideen*", en el "Nachwort" (Epílogo), N° 7. El "Nachwort" a "*Ideen*" está colocado en la edición española al final del texto, y publicado en la edición de Marly Biemel al final del tercer libro de "*Ideen*", pág. 160.

[6] "*Ideen"* (Nachwort), N° 7; pág. 393; ed. al., pág. 160, líneas 5-10. Cfr. también "*Die Idee der Phänomenologie"* (Fünf Vorlesungen) I Vorlesung; pág. 17 y sgs. ed. Walter Biemel, 1950.

comportamiento, como *base* segura de su experimentación y *fundamento objetivo* de su investigar.

Mas no sólo por obra de esta suposición acerca de la validez objetiva del mundo es que Husserl califica de *ingenuas* a las ciencias naturales. También por lo que respecta a sus *métodos* de investigación –y a los supuestos en ellos implícitos– es posible, según Husserl, descubrir en ellas algunas cuestiones que obligan a calificarlas de *ingenuas* en su proceder y a concluir con respecto a su estilo de fundamentación una imposibilidad *de principio* que las invalida en su pretensión de convertirse en ciencias radicalmente rigurosas.

Ciertamente que de primer momento, y frente a los ingentes resultados positivos de las ciencias naturales, se hace difícil comprender el reproche que formula Husserl, y es cosa de creer –observando aquellos resultados e incluso examinando el proceder empírico-crítico de las ciencias naturales– que tal reproche es o exagerado o infundado. En todo caso –es de advertir– Husserl no hace incidir su crítica sobre el valor del procedimiento experimental que utilizan las ciencias naturales, sino más bien sobre los *supuestos* implícitos (cuya validez apodíctica no está realmente comprobada) en los que se apoyan tales procedimientos metodológicos. "La ciencia natural –admite Husserl– es muy crítica a *su* manera. La mera experiencia aislada, aunque esté acumulada, tiene muy poco valor para ella. En la metódica disposición y concatenación de las experiencias, en la acción recíproca entre experimentar y pensar, que tiene sus reglas lógicamente firmes, hallan su separación la experiencia válida y la no válida, adquiere toda experiencia su valor gradual, y se elabora así en general un conocimiento de validez objetiva, un conocimiento natural"[7]. ¿No es esto, pues, razón suficiente para invalidar cualquier reproche y asegurar que la ciencia natural puede servir como prototipo o modelo de conocimiento *evidente*, vale decir, como fundamento de toda verdad que desee ser el comienzo de una filosofía en cuanto ciencia rigurosa?

Desgraciadamente no, ya que, a pesar de que un tal tipo de crítica discriminatoria de las experiencias pueda ser útil para cosechar ciertas *verdades* que en su generalidad podrían ser calificadas de *objetivas*, y las cuales, sin duda, dentro del plan técnico de la ciencia natural aplicada poseen una respetable utilidad pragmática, esas mismas *verdades*, enjuiciadas desde otras perspectivas, tienen necesariamente que ser calificadas de *ingenuas* en lo que se refiere a su pretensión de convertirse en *evidencias apodícticas*, ya que los fundamentos de todas ellas –los supuestos que informan el intracuerpo del proceder metodológico por medio del cual han sido obtenidas– reposan sobre *datos* y *suposiciones* aceptados tan sólo porque son o aparecen como *comprensibles de suyo*, sin poseer más valor de *evidencia* que aquel que le otorga su *comprensibilidad de hecho*. "Comprensibilidad"

---

7 *Phil. als st. Wiss.*, pág. 28.

que, en tanto se somete a un examen verdaderamente crítico, se torna altamente problemática.

En efecto, dice Husserl, en postura radicalmente crítica con respecto a la *experiencia* que funciona como fundamento de la metodología de las ciencias naturales: "De qué modo la experiencia en cuanto conciencia pueda dar o afectar un objeto, cómo las experiencias se justifiquen mutuamente o puedan ser rectificadas por otras experiencias, sin que se limiten a suprimirse subjetivamente o a confirmarse subjetivamente; cómo un juego de la conciencia empírico-lógica debe enunciar lo objetivamente válido, válido para cosas que existen en sí y por sí; por qué, por ejemplo, las reglas de juego de la conciencia no son sin importancia para las cosas; cómo la ciencia natural haya de ser comprensible en todas y cada una de las cosas, en tanto cree que en todo paso pone y conoce la naturaleza existente en sí –existente en sí frente al subjetivo fluir de la conciencia–: *todo eso resulta un enigma para la reflexión que lo estudie en serio*"[8].

Mas la ciencia natural no se ha ocupado nunca –y al parecer no ha de ocuparse en tanto siga fiel a su estricto programa y no se inmiscuya en problemas ajenos a su limitada esfera– de semejantes reflexiones. La ciencia natural, como se dijo, se instala en el mundo previamente dado y presupuesto como *existente* en forma comprensible de suyo. Allí dentro de esa esfera existe, por una parte, la *naturaleza* –como objeto de suyo comprensible y *dado*, al que hay que investigar– y, por otra parte, la *experiencia* como medio natural gracias al cual, aparentemente, es posible cosechar un conocimiento *objetivo* (bastando para ello cierto procedimiento discriminatorio y valorativo de los *conocimientos*) de aquella naturaleza dada. La ciencia natural toma a ambos términos con "inmortal ingenuidad" y simplemente los utiliza, tal como son dados, para los fines propios de toda ciencia, sin pretender buscar en ellos las últimas verdades que los garantizan y legitiman justo en su pretensión de ser *conocimientos objetivos*, o sin tratar de saber si ellos encierran o no las condiciones suficientes para ser calificados de comienzos radicalmente apodícticos y si pueden servir de verdaderos *fundamentos* para erigir una ciencia de estilo realmente *riguroso*.

No quiere decir esto –y entiéndase bien– que la ciencia natural no busque verdades que sean válidas y continúen siéndolo *de una vez por todas y para todos*. En realidad, la ciencia natural se afana por alcanzar tal tipo de verdad universal y objetiva, pero de lo que no se ocupa es de desentrañar *críticamente* el *fundamento* mismo sobre el cual descansan tales verdades universales y objetivas. El *fundamento* de todas ellas –la naturaleza, como objeto en sí y por sí existente, y la experiencia, como fuente *perfeccionable* de

---

8 *Phil. als st. Wiss.*, págs. 28, 29. El subrayado es nuestro.

conocimientos sobre aquélla– reposan intocadas y vírgenes de crítica al fondo de todo quehacer científico-natural. De aquí, pues, que a tales *fundamentos* se les denomine con el nombre de s*upuestos*, y dada la peculiar función que se les asigna en el proceso mismo del conocimiento natural-científico, es de notar que se suponen y utilizan como *fundamentos* "*comprensibles de suyo*".

Justo a alterar este orden de cosas es a lo que se dirige el intento husserliano en su pretensión de fundar una ciencia rigurosa. Se trata, en síntesis, de lograr para ella un punto de partida en el cual no se dé como *supuesto* ninguna afirmación, ningún saber, ningún conocimiento, que no sea en sí y por sí una evidencia de naturaleza apodíctica comprobable en su valor de tal y reiterable *in infinitum* en ésta su propiedad fundamental.

Por la propia crítica que Husserl le infiere a los fundamentos de la ciencia natural, esta aspiración de establecer una ciencia de estilo riguroso no podía encontrar en el modelo de ellas una ocasión adecuada para realizarse. Husserl mismo estaba consciente de que las ciencias naturales, por su inveterado proceder y por la dirección fundamental que las impulsa en su afán de conocimientos, eran, por así decirlo, ciencias irreformables que, incluso, exhibían en su *pathos* científico una marcada satisfacción por los resultados que les era posible obtener aplicando consecuentemente su *metodología*. La instauración de una ciencia de estilo radicalmente riguroso debía, pues, provenir justo de aquella órbita en donde era capaz de florecer y valorarse en su exacto sentido una posición *crítica* en referencia a la validez de los fundamentos. Al proponerse conscientemente instaurar como aspiración de su época este programa, Husserl piensa que la única ciencia capaz de realizarlo, por ser la única capaz de reflexionar sobre sí y asegurarse con esto un radical comienzo *crítico*, era la filosofía. La filosofía debía convertirse, por medio de esta original reflexión sobre la validez de las verdades que debían constituir el patrimonio de su conocimiento, en *ciencia rigurosa*. Con esto se rescataría para ella su primigenia y esencial condición histórica en el concierto de las ciencias: la de ser "la más elevada y rigurosa de todas las ciencias" [9].

Justo así, Husserl asienta el postulado máximo que separa, diversifica y caracteriza a una filosofía con aspiraciones de ser ciencia rigurosa frente a todo modelo de ciencia natural: "Una filosofía en trance de realización no tiene la índole de una ciencia imperfecta que va corrigiéndose a medida que sigue su camino natural. En su sentido de filosofía está entrañado un radicalismo de la fundamentación, una reducción a una absoluta falta de supuestos, un método fundamental con el que el filósofo incipiente se asegure a sí mismo un terreno absoluto como supuesto absolutamente evidenciable de todos los supuestos comprensible de suyo en sentido vulgar"[10].

---

9 *Phil. als st. Wiss.*, pág. 12.

10 "*Ideen*" (Nachwort), pág. 394; ed. al., págs. 160, 161.

III

Esta radical exigencia de la filosofía en cuanto a su fundamentación hace que ella, en tanto que aspira a convertirse en ciencia rigurosa, se separe por principio de todo modelo o plan semejante al que impera dentro de la dirección científico-naturalista. Pues claramente se nota por lo antes apuntado que se trata aquí de dos modelos de fundamentación totalmente contrapuestos y que, asimismo, las ciencias que se erigen sobre uno u otro plan deben poseer un sentido totalmente diverso. En efecto, tenemos por una parte las ciencias naturales que vueltas ingenuamente hacia las cosas, partiendo del darse originario de éstas (y volviendo siempre a él para probar o demostrar sus conocimientos) preguntan directamente qué es lo que puede ser inferido sobre la base de ese darse originario y del modo natural de conocer que utilizan en su fundamentación. Tales ciencias, exentas de todo prejuicio cognoscitivo, ingenuas en su proceder, y fundadas sobre la base de una experiencia natural, son las que llama Husserl "ciencias de la actitud dogmática" (Wissenschaften der dogmatischen Einstellung)[11]. Frente a éstas, en cambio, se encuentran las ciencias de la actitud específicamente filosófica, las cuales en su proceder –esencialmente consciente de las dificultades y problemas que plantea la exigencia de un conocimiento absoluto y libre de supuestos– se ocupan de resolver primariamente y de manera fundamental las urgentes y enigmáticas tareas que atañen a la *posibilidad del propio conocer* que hay necesidad de utilizar para lograr cualquier resultado de índole científica.

Como es de notarse, este plan o modelo científico, postulado como base inicial de todo método genuinamente filosófico, entraña fundamentalmente un interés de tipo gnoseológico, y ha de ser una crítica del conocimiento la disciplina que necesariamente debe encontrarse a la base de él. Toda filosofía que desee convertirse en *ciencia rigurosa* debe, según Husserl, entregarse a "la elaboración sistemática del método que pregunta retroactivamente por los últimos supuestos concebibles del conocimiento"[12], pues sin antes realizar esta tarea, y adoleciendo de "una absoluta evidencia intelectual en la reflexión sobre sí misma"[13], no puede cumplir con la exigencia radical que postula su aspiración de convertirse en ciencia rigurosa. "Justo por esto las ciencias positivas no filosóficas no son ciencias últimas, absolutas, que se justifiquen por últimos fundamentos cognocitivos. Una filosofía con bases problemáticas, con paradojas que descansen en la falta de claridad de los conceptos fundamentales, no es una filosofía, se contradice con su propio sentido como filosofía"[14]. De aquí la radical importancia de la crítica del conocimiento en la

---

11 *"Ideen",* N° 26, pág. 62; ed. al., pág. 55, líneas 34-35.
12 *"Ideen"* (Nachwort) (Preliminar), pág. 373; ed. al., pág. 139, líneas 25-28.
13 *"Ideen"* N° 63, pág. 146; ed. al., pág. 151, línea 14.
14 *"Ideen"* (Nachwort), Nº 7, pág. 393; ed. al., pág. 160, líneas 15-18.

fundamentación de la nueva filosofía. Husserl mismo la denomina, alguna vez, la primera y fundamental parte de la fenomenología en general, vale decir, de la nueva ciencia filosófica[15].

Mas afirmado esto debemos en seguida preguntar lo siguiente: ¿podían las teorías del conocimiento dominantes y existentes en el tiempo en que se formulaba la anterior afirmación ejercer y realizar esta función clarificadora y crítica tan necesaria como fundamental para las aspiraciones de la filosofía de convertirse en ciencia? La respuesta, según Husserl, debía ser absolutamente negativa. Las teorías que sobre el conocimiento existían por aquel tiempo eran en su generalidad *teorías* cuyas bases estaban constituidas por doctrinas y afirmaciones psicologistas, respondiendo éstas, a su vez, a una dirección cuya índole fundamental estaba adscrita a la dirección *positivista* imperante en las ciencias de la época. Bajo la forma de una psicología experimental o de laboratorio, exenta al parecer de supuestos metafísicos, tales intentos doctrinarios creían encarnar el ideal científico-natural del llamado "radicalismo positivo", desarrollando en sus métodos de investigación e imprimiendo en sus resultados las normas programáticas que informaban los supuestos estrictamente teóricos de aquel positivismo. Según tal plan o dirección, la psicología debía tender hacia el ideal de su *naturificación* y hacia la meta de convertirse resueltamente en una verdadera y auténtica ciencia natural. Para lograr tales fines, según podía inferirse de la pirámide clasificatoria de las ciencias propuesta como Comte, debía converger hacia el modelo supremo y absoluto del conocimiento *positivo*, es decir, hacia la física. La psicología se concebía entonces, al menos en su dirección más positiva, como *psico-física*.

Bajo la impresión de esta psicología como ciencia natural, que servía de fundamento doctrinario a la gnoseología, el objeto fundamental de ésta, es decir, el conocimiento o la conciencia, se concebía como un hecho y una realidad de índole precisamente psicofísica. Sometido, en cuanto tal, al imperio de leyes naturales y a relaciones de causalidad, se lo concebía inserto, como a todo hecho y realidad natural, en las condiciones espacio-temporales que constituían el horizonte de su presencia fenoménica. Asimismo, dominada la psicología por los mismos *supuestos* que se han detectado en relación a la ciencia natural, la existencia de una conciencia o de un conocimiento se tomaba y se aceptaba simplemente como un *dato* natural, y adscrito a él, como características naturales suyas, el hecho de que tal *dato* viniese acompañado por la existencia de una *objetividad*, no causaba la menor extrañeza a los investigadores naturalistas. Ellos, en su plan de absoluta *ingenuidad*, lo aceptaban y concebían tal como se presentaba: como un *dato* tan existente

---

15 Cfr. "*Die Idee der Phänomenologie"*, Vorlesung I, pág. 23, líneas 12-18.

como cierto, como algo que, al hablar de la conciencia o del conocimiento, debía aceptarse como un "supuesto comprensible de suyo". De tal forma, el hecho primordial de la conciencia, su problema más grávido de enigmas, no representaba para las gnoseologías de aquel tiempo un verdadero y radical problema; era, más bien, como se ha dicho, un *supuesto* indiscutido que venía adscrito como *característica natural* al *hecho real* que representaba la conciencia. La existencia de una franja o de una zona de elementos *característicos* de ella, merecía cuando más la denominación de *epifenómeno* La *objetividad* en la conciencia, dentro de este plan, no pasaba de ser eso: un fenómeno o un epifenómeno de índole eminentemente natural –real y fáctico– que se podía constatar mediante un procedimiento empírico. Explicar el origen psíquico de este *epifenómeno*, o buscar simplemente las leyes naturales que regulaban el curso de su aparición, era, en síntesis, lo único que importaba –fiel a sus postulados doctrinarios– a la ciencia natural *positivista*. Sumergirse en discusiones acerca de la "posibilidad del conocimiento", de la "posibilidad de la objetividad" del mismo, existiendo tan patente y naturalmente el *dato* mismo de su existencia real y empírica, era para la ciencia radicalmente positiva, atenida sólo a la presencia comprobada de los fenómenos, una ocupación realmente sin sentido. Preguntar retroactivamente, como rezaba el ideal de Husserl, acerca de los últimos supuestos concebibles del conocimiento, debía parecerle a ella una banalidad insulsa.

Pero el *supuesto* de la *naturificación de la conciencia* –de donde se siguen todas las consecuencias del posterior tratamiento que recibe el objeto de la ciencia gnoseológica– no era, según Husserl, un *supuesto* que resistía una verdadera y radical crítica. El error de las gnoseologías hasta entonces existentes era el aceptar por objeto, sin demorarse en hacer la crítica correspondiente, a una conciencia o a un conocimiento en cuanto *hecho* y *realidad*, derivándose de aquí una consecuencia igualmente errónea: el concebir que toda posible *objetividad de conciencia* debía ser explicada como secuela y característica *natural* del mismo *hecho* o de la misma *realidad*. Toda la obra de Husserl, de manera primordial y decisiva, se centra y desarrolla a partir de una crítica radical de semejantes *supuestos*, haciendo ver que lo que era aceptado por las ciencias naturales (positivas) de su época como algo "evidente de suyo", se tornaba eminentemente problemático y perdía su consistencia de *dato* indiscutible tan pronto como se lo sometía a un verdadero y radical examen crítico. Ya en "*Logische Untersuchungen"*, escritas en el tiempo de mayor boga del positivismo, sus esfuerzos por rescatar a la lógica y a sus objetos del psicologismo empirista reinante, si bien no encaraban tal problema con ánimo de solventar directamente aquellos *supuestos*, no obstante señalaban, de manera inequívoca, que en la separación que establecía Husserl entre la lógica y la psicología –concebida esta última, según el modelo de su tiempo, como ciencia de los hechos naturales psicofísicos– se encontraban latentes los

gérmenes que posteriormente informarían de manera sustancial sus argumentos críticos tanto en "*Philosophie als strenge Wissenschaft"* como en el primer libro de "*Ideen*"[16]. En la primera de estas dos obras citadas encontramos una discusión explícita y directa del máximo *supuesto* naturalista de las ciencias psicológicas de aquel tiempo, vale decir, el *supuesto* de la *naturificación* de la conciencia, y toda la primera parte de este opúsculo no es otra cosa que el examen crítico de semejante punto, para arribar a la conclusión de que toda concepción naturalizante de la conciencia y del *dato* de su capacidad *objetivante*, estriba en un error de principio del cual comulgan –proviniendo de aquí su incapacidad para convertirse en ciencias sobre las cuales poder basar una filosofía en plan de *ciencia rigurosa*– todas las psicologías empiristas y las teorías gnoseológicas que de tal suelo cobren fundamento[17]. El mismo motivo de pensamiento, pero tratado aún con mayor radicalismo y abonando las conclusiones con resultados obtenidos mediante prolijos análisis de cariz fenomenológico, informa toda la sección segunda del libro primero de "*Ideen*". Principalmente en el capítulo II de la sección citada, tratando acerca del problema de la conciencia y la realidad natural, luego de prolongados y exhaustivos análisis, Husserl arriba a la conclusión del examen de aquel *supuesto* que era el meollo de la doctrina naturalista de la conciencia y del conocimiento. A la luz de los resultados fenomenológicos, gracias a los cuales quedan nítidamente diferenciadas la conciencia (las vivencias como entes inmanentes) y la realidad natural en sentido estricto (como una pura trascendencia que cobra su sentido a partir de la intencionalidad de la conciencia), semejante *supuesto comprensible de suyo* quedaba radical y definitivamente desvanecido en su opinión. "Así, pues, –dice en '*Ideen'*– resulta claro que a pesar de cuanto se habla, en su sentido seguramente no sin fundamento, de un ser real en sentido estricto del yo *humano* y de sus vivencias de conciencia *en* el mundo, y de cuanto tiene relación con esto por respeto a las conexiones 'psicofísicas' –a pesar de todo esto, la conciencia considerada en su '*pureza*', debe tenerse por un *orden del ser encerrado en sí*, (*ein für sich geschlossener Seinszusammenhang*), como un orden de *ser absoluto* (*ein Zusammenhang absoluten Seins*) en que nada puede entrar (*hineindringen*) ni del que nada puede escapar (*entschlüpfen*); que no tiene un exterior espacio-temporal ni puede estar dentro de ningún orden espacio-temporal; que no puede experimentar causalidad por parte de ninguna cosa ni sobre ninguna cosa puede ejercer causalidad– supuesto que la causalidad tenga el sentido normal de causalidad natural o de una relación de dependencia entre realidades en sentido estricto"[18].

---

16 Cfr. *Log. Unters*. Introducción, Caps. V y VIII.

17 Cfr. "*Philosophie als strenge Wissenschaft"*. ed. cit., pág. 19 y sgs.

18 *"Ideen",* N° 49, pág. 114; ed. al., pág. 117, líneas 21-33

Mas tan pronto como se ha llegado a esta conclusión es cuando se plantea en toda su múltiple gravidez el problema que se había sólo esbozado al comienzo. Supuesto que la conciencia y su objetividad no puedan ya ser concebidas simplemente como la *realidad* natural y fáctica que postulaba la psicología empírica de comienzos del siglo, y que, por tanto, para fundar una "filosofía como ciencia rigurosa" sea menester ahora una nueva gnoseología que posea como objeto suyo a esa conciencia o conocimiento como el ser absoluto que es en toda su *pureza*, justo el problema que se plantea es el de disponer de un instrumento que permita abordar, en plan rigurosamente científico, vale decir, sin utilizar *supuestos* de ninguna especie, ese nuevo objeto o región de la gnoseología. Se trata, como ahora se entrevé claramente, de entregarse a "la elaboración sistemática del método que pregunta retroactivamente por los últimos supuestos concebibles del conocimiento"[19] ya que en el conocimiento –en la conciencia– es en donde debe buscarse radicalmente fundar de manera apodíctica las nuevas bases *científicas* de la filosofía.

Para entender esta afirmación es menester que recordemos que la nueva dirección o rumbo que Husserl le asignaba a la filosofía nacía del afán de fundar a ésta como una nueva *ciencia*, que antes de reposar –al igual que las ciencias naturales de la época– en una actitud *ingenua*, dogmática y acriticista, en que se aceptaban al mundo natural y a la experiencia como "supuestos comprensibles de suyo", debía comenzar en una actitud *crítica* de raigambre epistemológica o específicamente filosófica, preguntándose reiteradamente *qué* era lo que propiamente constituía, y *cómo* se constituía, el ser del objeto que llamamos *naturaleza* o mundo natural y, además, qué tipo de validez tenía el conocimiento o experiencia natural por medio del cual nosotros aprehendemos o percibimos directamente aquel objeto. Dentro de la meditación husserliana, iniciada y desarrollada en "*Ideen*" a partir de la reflexión egológica inserta dentro del contexto primario de la actitud natural que circunscribe la vida prefilosófica y precientífica, pronto aparece el convencimiento (cosechado en base de *datos* a los que sólo se describe fiel y objetivamente)[20] que todo lo trascendente en cuanto tal, y toda experiencia por medio de la cual yo como sujeto me relaciono con eso trascendente, no son otra cosa que correlatos y actos de mi propia y personal conciencia. Es, en efecto, algo cierto y absolutamente evidente por sí mismo, que todo objeto del que sabemos algo, del que podemos hablar, es un objeto sabido de nuestro saber, un objeto experimentado por nuestra experiencia, un objeto consciente de nuestra conciencia. "A este mundo –como dice Husserl– *el mundo en que me encuentro y que es a la vez mi mundo circundante*, se refieren, pues, los complejos de las múltiples y cambiantes espontaneidades de mi conciencia"[21]. "Continuando así esta reflexión sobre mí –añade en otro sitio– me percato también de que mi propia esencia, cerrada fenomenológicamente en sí[22], es susceptible de ser puesta absolutamente, como el yo que soy, que presta valor de

---

19 "*Ideen*" (Nachwort) (Preliminar), pág. 373; ed. al., pág. 139, líneas 25-28.

20 Véase vgr. "*Ideen*", sección II, capítulo I, como un ejemplo de lo que decimos.

21 "*Ideen*", Nº 28, pág. 66; ed. al. pág. 60, líneas 4-7.

22 Sobre este punto véase "*Ideen*", Nº 46.

ser al ser del mundo de que hablo en cada caso. Este mundo existe para mí y es lo que es para mí sólo en tanto cobra sentido y valor verificado por obra de mi propia vida pura y de la vida de los demás que se franquea en la mía. Yo, en cuanto soy esta esencia propia absolutamente, en cuanto soy el campo infinitamente abierto de los datos fenomenológicos puros y de la indivisible unidad de estos datos, soy un 'yo trascendental'; la posición absoluta quiere decir que yo no tengo 'dado' de antemano, o con el valor de ser pura y simplemente el mundo, sino dado exclusivamente (por obra de mi nueva actitud) mi yo puramente como un yo existente en sí y que en sí tiene experiencia del mundo, verifica, etc."[23].

Así nace, con impávida consecuencia de esta meditación, tal como dice Husserl, el *idealismo fenomenológico-trascendental*: aquél en el que la conciencia trascendental, como ser constituyente absoluto, es el centro de toda actividad humana: fuente del conocer y diseñadora del objeto.

La filosofía, pues, habiendo obtenido (ya sea por precedentes conocimientos de otros filósofos, o por la personal aportación de Husserl, lo cual no ha de ser aquí objeto de disputa) este horizonte de *datos* evidentes y apodícticos, no podría ya instalarse en una dimensión idéntica a la que definía la posición de las ciencias naturales, sino que, en consecuencia con la radical posición *idealista* en que la colocaban los *datos* primigenios de su meditación, debía arrancar en su marcha original desde la altura de ellos para imprimir al sentido de su investigación aquella dirección que es propia y fundamental de todo idealismo: preguntar e investigar por aquello que existe por necesidad como primero en sí: la conciencia[24].

---

[23] *"Ideen"* (Nachwort), N° 4, págs. 382, 383; ed. al., pág. 149, líneas 20-34.

[24] Es de hacer notar contra las torcidas interpretaciones –por ejemplo la de Th. Celms: *"El idealismo fenomenológico de Husserl"*, págs. 8 y 77; ed. Revista de Occidente, edición 1931; traducción J. Gaos– que pretenden exponer al método fenomenológico, y en general a la fenomenología, como algo perfectamente separable del *idealismo*, que tales "interpretaciones" –en tanto tomen al *idealismo* tal como lo entiende Husserl– contrarían absolutamente lo expresado por el propio Husserl en sus concepciones.

El método fenomenológico, fundado para establecer e investigar las nuevas bases de la filosofía en cuanto ciencia rigurosa, si bien no puede partir de una posición *idealista* –ya que semejante *supuesto* iría en contra de las exigencias mismas del método– alcanza a demostrar, no obstante, en su consecuente aplicación y desarrollo, el radical *fundamento idealista* (en sentido fenomenológico-trascendental) que ha de asumir todo genuino filosofar. Por tal razón, a pesar de que la fenomenología no se hace cuestión previa ni del *realismo*, ni tampoco de cualquier forma de argumentación *idealista* que se oponga a aquél, como una rigurosa e impávida consecuencia de la meditación fenomenológica nace y se impone el *idealismo fenomenológico-trascendental* cual un resultado inseparable del método y, en general, de la filosofía fenomenológica.

Frente a las eventuales "interpretaciones", que como las de Th. Celms pretendan en sus puntos de vista ir más allá de las propias afirmaciones del autor interpretado, o incluso (como es ciertamente el caso) aspiren a desvirtuar lo que el propio autor ha declarado expresamente –en este caso la inseparabilidad de la fenomenología y del idealismo fenomenológico-trascendental– no queda más recurso que remitirse a la inobjetable autoridad de aquellos textos que, por su claridad, no dejan margen de dudas ni posibilidad de "interpretaciones" a base de "sentidos" pretendidamente ocultos.

Para testificar la opinión del propio Husserl –lo que ya, en sí, es redundante– sean citados sus propios textos del "*Nachwort*" (Epílogo). Tienen éstos una doble ventaja. En primer lugar, la inobjetable claridad de su declaración. Y, además, la de ser no simples textos de una exposición doctrinaria original (expuestos a una fortuita mala redacción, o a defectos de cualquier índole que pudiesen hacer modificable su sentido), sino que tales textos son el resultado de la prolongada meditación que el propio Husserl hizo acerca de las doctrinas expuestas por él mismo en "*Ideen*" y justamente a la luz de aquellas críticas que se le formularon a esta obra por su marcada, y al parecer "injustificada", dirección "*idealista*". Esta meditación del propio Husserl duró desde 1913 –fecha de la aparición de "*Ideen*"– hasta 1930, cuando fue publicado, en el "*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung"*, el texto del "*Nachwort*". No es dudable, entonces, que Husserl haya tenido oportunidad de pensar y repensar dos veces lo que con tanta decisión y claridad expresa en los textos que siguen:

Pero ya se ha visto cómo al abordar el estudio de la conciencia, la filosofía se encontraba con que la imagen *naturalista* de la conciencia era inservible para sus fines, pues en ella se encontraban presentes, de manera subrepticia, aquellos prejuicios que invalidaban a toda afirmación proveniente de las ciencias naturales para convertirse en fundamento de un sistema de saber que aspirase a ser, con absoluta rigurosidad, y en estricto sentido, *científico*. Frente a aquella imagen *naturalista* en que la conciencia aparecía transformada por obra de los *supuestos* en una *realidad natural*, e inserta por esto dentro de un horizonte de coordenadas espacio-temporales, la nueva y posible imagen de la conciencia que se trataba de delinear ahora, partiendo de una absoluta carencia de prejuicios, no podía aparecer caracterizada como una *realidad* o como un *algo* que portara *ad hoc* tales o cuales características naturales. Tratándose de evitar la presencia subrepticia de este *supuesto* la nueva actitud epistemológica debía comenzar por detectar, comprobar y expresar fielmente los productos de las primeras y originarias evidencias cosechadas en la descripción de los *datos* inmanentes del conocimiento –es decir, de la conciencia pura como *constituyente*– aun cuando esta su actividad constituyente transcurriera en la plena actividad natural. En semejante plan, como se ha dicho, la conciencia aparecía notificada evidente y directamente como un campo de actividad constituyente: como el ser, mediante el cual, al producirse la actividad consciente, se constituía inmediatamente un objeto para mí[25]. En tal actividad

---

"No quiero dejar de declarar aquí expresamente –dice– que con respecto al idealismo fenomenológico-trascendental no tengo absolutamente nada que retirar". (*Nachwort*, N° 5, pág. 384; ed. al., pág. 150, línea 31 y sgs.).

"Lo mostrado fenomenológicamente en las esencias y en las motivaciones en el sentido de un 'idealismo' subsistirá cualesquiera que puedan ser las necesarias correcciones y adiciones, lo mismo que subsistirá la realidad de las cordilleras y ríos realmente vistos y descritos por el primer viajero a pesar de las correcciones y adiciones que en sus descripciones lleven a cabo posteriores viajeros" (*Idem*, pág. 385; ed. al., págs. 151, 152).

Su declaración más expresiva es la siguiente:

"Por lo demás, no es la fenomenología trascendental una teoría que esté ahí simplemente para responder al problema histórico del idealismo; ella es una ciencia fundada sobre sí misma y absolutamente independiente, más aún, la única absolutamente independiente. Sólo que, desarrollada consecuentemente (como ya resulta visible en la parte final del libro, tan importante para la comprensión), conduce a los 'problemas constitutivos' y a las teorías que abarcan todos los objetos concebibles con que podemos encontrarnos –o sea, el mundo real y dado con todas sus categorías de objetos, e igualmente todos los mundos 'ideales'– haciéndolos comprensibles como correlatos trascendentales. Pero esto implica: que el idealismo fenomenológico-trascendental no es una tesis ni una teoría filosófica particular entre otras, sino que la fenomenología trascendental en cuanto ciencia concreta, y aunque no se diga una palabra acerca del idealismo, es en sí misma un *idealismo universal* desarrollado como ciencia. La fenomenología demuestra este idealismo por obra de su propio sentido, como ciencia trascendental, en cada uno de sus dominios constitutivos en particular" ("*Idem*", págs. 385, 386; ed. al., pág. 152, líneas 10-29).

[25] La declaración expresa del idealismo husserliano es posible encontrarla diseminada a lo largo de *"Ideen",* pero existen dos parágrafos –a los que con mucha exactitud ha escogido Th. Celms para sus citas– en los que Husserl formula de una manera radical su idealismo. No hay que olvidar, sin embargo, que en tal formulación no se trata de una mera enunciación de carácter teorético, sino que, todo cuanto en ella se expresa, es el resumen de *datos* cosechados con innegable evidencia e inmediatez en el campo de la experiencia natural. Las citas a que nos referimos se hallan insertas, la primera en el parágrafo N° 47, pág. 109; ed. al., págs. 111, 112. En ella textualmente se dice: "Jamás es un objeto existente en sí un objeto tal que no le afecten para nada la conciencia y el yo de la conciencia". La otra, inserta en el parágrafo N° 49, reza: "Es el *mundo espacio-temporal* entero, en el que figuran el hombre y el yo humano como realidades en sentido estricto singulares y subordinadas, *un mero ser intencional por su sentido* o un ser tal que tiene el mero sentido secundario y relativo de ser *para* una conciencia. Es un ser al que pone la conciencia en sus experiencias, un ser que por principio sólo es intuible y determinable en cuanto es el algo idéntico de multiplicidades motivadas de apariencias –pero que *además de esto* no es nada". Pág. 114; ed. al., pág. 117.

constitutiva y objetivante de la conciencia se entrañaba y ocultaba el máximo problema de toda filosofía que aspirase a sentar las bases evidentes y apodícticas de una ciencia

---

Tal declaración, radical y expresa, de un idealismo, debe sin embargo ser interpretada en estricto sentido. El estricto sentido del idealismo husserliano –como es de observar claramente en el "*Nachwort*"– permite distinguir entre un idealismo *psicológico* y un idealismo *fenomenológico-trascendental* (así denominado por el propio Husserl), que es precisamente aquel cuyo sentido se defiende en el "*Nachwort*" por hallarse impreso en todas las afirmaciones de dirección *idealista* que dominan el desarrollo total de *"Ideen"*.

No es cuestión de entrar aquí a comentar explícitamente las diferencias que existen entre estos "matices" de la posición idealista en general. Queremos, sin embargo, anotar aunque sea algunos de estos rasgos primordiales del idealismo *fenomenológico-trascendental* (y contraponerlos de tal suerte a los del idealismo *psicológico-empírico*, e incluso a los del idealismo *psicológico-trascendental*) para evitar más adelante de este modo algunos infundados reproches que pudieran hacérsele a nuestra interpretación si no se comprenden en todo su significado tales distinciones. Semejante cuestión pudiera hacer creer que nuestra interpretación reposa sobre un abultado y palpable *contrasentido*. Provendría éste –sea adelantado el problema– de que, a pesar de la expresa declaración de un idealismo (entendido en sentido fenomenológico-trascendental), no obstante la investigación tiene necesidad de suponer como *dada* la existencia de los entes o correlatos *naturales* (el mundo y sus entes categoriales específicos), deduciendo de allí la modalización de ciertos actos de videncia por obra de la estructura categorial –natural y dada– de tales correlatos *naturales*. (Cfr. capítulo III, N° 3, de nuestra investigación). Tal *contrasentido*, una vez comprendido el verdadero significado del idealismo fenomenológico-trascendental preconizado por Husserl, queda *eo ipso* desvirtuado.

Pues justamente uno de los rasgos fundamentales del idealismo fenomenológico-trascendental (y en esto se diferencia de cualquier modalidad del idealismo psicológico) es que aquél "no niega la existencia real del mundo real en sentido estricto (y ante todo de la naturaleza) como si pensara que él fuera una apariencia" ("*Nachwort*", N° 5, pág. 386; ed. al., pág. 152). Para el idealismo fenomenológico-trascendental "es absolutamente indudable que el mundo existe, que él se da como universo existente en la experiencia que marcha sin solución de continuidad hacia una concordancia universal" ("*Nachwort*", idem).

En verdad, la meta suprema del idealismo fenomenológico-trascendental es "aclarar el sentido de este mundo, exactamente el sentido en que este mundo vale para cualquier hombre como verdaderamente existente y vale, pues, con auténtico derecho" en esa suerte de "*concordancia universal*" sobre la cual se articula la experiencia del mundo en plan o actitud de espontánea naturalidad. Viviendo y planeando desde esta *actitud* no habría motivo alguno para pasar a cualquier dimensión *trascendental* o *fenomenológica*, puesto que el mundo *está ahí* y existe... no como una mera *apariencia* o *fenómeno apariencial* (*Schein*), ni tampoco como un mero ser que se descubra a cada paso como una mera construcción de cada conciencia psicológica individual y empírica. Al contrario, desde la *actitud natural*... "el idealismo es un contrasentido: es el idealismo psicológico; el combatido por el realismo que es igualmente un contrasentido". ("*Nachwort*", idem, pág. 387; ed. al., pág. 154).

La posibilidad de un idealismo, en sentido fenomenológico-trascendental (el único en el cual el *idealismo* no es un contrasentido), nace de querer explicarse el derecho o la legitimidad del mundo en cuanto horizonte de *concordancia universal* dado en la *actitud natural*. Con esto lo que se hace *no es* transformar al mundo en una mera apariencia, o discutir si él es o no es un mero correlato de la mente. Dada su indubitabilidad como un *eso*, *allí-existente*, que se deja a cada paso comprobar y experimentar en una suerte de *concordancia universal* empírica *indudable*, se trata ahora "de comprender esta indubitabilidad básica para la vida y la ciencia positiva, y tratar de esclarecer su fundamento de derecho (Rechtsgrund). ("*Nachwort*", idem, pág. 386; ed. al., pág. 153).

"En este respecto" –dice Husserl, y obsérvese que ya no nos movemos en *plan* o *actitud* simplemente natural– "es, según lo expuesto en el texto de las *Ideas*, algo filosóficamente fundamental el que el avance continuo de la experiencia en esta forma de concordancia universal es una mera presunción, aunque una presunción legítimamente válida. De acuerdo con ella resulta continuamente concebible la inexistencia del mundo, mientras que hasta aquí y ahora se tiene experiencia realmente concordante de este último. El resultado de la aclaración fenomenológica del sentido del modo de ser del mundo real, y de un mundo real concebible en general, es el de que *sólo la subjetividad trascendental tiene el sentido del ser absoluto*, que sólo ella es 'irrelativa' (es decir, relativa sólo a sí misma), mientras que el mundo real existe sin duda, *pero tiene una esencial relatividad a la subjetividad trascendental*, puesto que sólo puede tener el sentido de existente *como producto intencional* (als intentionales Sinngebilde) de la subjetividad trascendental". ("*Nachwort*", ibidem).

Revelada fenomenológicamente esta radical y posible *in-existencia* del mundo, y, por el contrario, esclarecido el fundamento de absoluta indubitabilidad de la subjetividad trascendental, surge como una consecuencia la concepción de un idealismo fenomenologico-trascendental, en el cual se revela esta *subjetividad trascendental* –e incluso, más profundamente, la *intersubjetividad trascendental*– como el fundamento de derecho de la existencia de un mundo real objetivo. "La intersubjetividad trascendental –dice Husserl en el '*Nachwort*'– es, pues, aquélla en que se constituye el mundo real, como objetivo, para 'todo el mundo' (für 'jedermann'). Este sentido lo tiene el mundo real, lo mismo si tenemos o no tenemos de esto un saber explícito" ("*Nachwort*", pág. 387; ed. al., pág. 153).

Las características y detalles que acusa este idealismo *fenomenológico-trascendental* frente a cualquier tipo de idealismo *psicológico* –incluso, como hemos observado, frente a un idealismo *psicológico-trascendental*– no son cuestiones propias de esta nota.

Con lo que se ha destacado por medio de los textos citados y las aclaraciones hechas, hay suficiente margen para vislumbrar las diferencias esenciales y aprehender el sentido con que hay necesidad de interpretar la afirmación citada de que además del mero sentido de un ser *intencional* el mundo "*es nada*". (Cfr. *"Ideen",* pág. 114; ed. al., pág. 117).

rigurosa: el de desentrañar y desvelar *qué* era y *cómo* era ese proceso por medio del cual la conciencia constituía, al parecer según leyes universales y necesarias, un objeto del conocimiento.

Dentro de este plan, dominado por una radical dirección idealista, debía de ahora en adelante bosquejarse un método que permitiera el acceso libre y directo hacia la región constituyente de la conciencia. Tal método debía contar con la expresa e ineludible condición de que no era legítimo utilizar otros supuestos programáticos que no fuesen aquellos que hacían evidentemente apodícticos los principios del idealismo.

IV

La fenomenología, o para decirlo más exactamente, el método fenomenológico, tal como Husserl lo concibe en *"Ideen"* –obra que puede considerarse como la auténtica expresión de su madurez de pensamiento– se origina, motiva y desarrolla como un intento doctrinario destinado a fundar una ciencia, o a reunir los principios fundamentales de un saber objetivamente válido, acerca de una conciencia que, a diferencia de la meramente *subjetiva* que era el objeto de la psicología y gnoseología *naturalista*, es designada por Husserl con el nombre de *trascendental*, o de *trascendentalmente purificada*[26]. Esta conciencia, en cuanto es objeto del método fenomenológico, es concebida bajo los lineamientos generales y programáticos del *idealismo*.

---

[26] Es de notar que no existe en Husserl, a este respecto, un verdadero rigorismo terminológico ni en lo que se refiere a la denominación de la conciencia, ni en referencia a la ciencia que sobre ella ha de versar. A veces designa la conciencia con el término de "*pura*" (rein); a veces con el de "*trascendental*" (transzendental) –Cfr. *"Ideen",* N° 33, pág. 77; ed. al., pág. 73, líneas 27-29–; otras con el de "*fenomenológicamente purificada*" (phänomenologische gereinigten Bewusstseins); o, aún más precisamente, con el de "*conciencia trascendentalmente purificada*" (transzendental gereinigten Bewusstseins). Cfr., *"Ideen",* N° 60, pág. 137; ed. al., pág. 141, línea 39.

Con respecto a la ciencia de semejantes tipos o modalidades de conciencia –la cual es, como se sabe, la fenomenología en general– ora es llamada por Husserl fenomenología *eidética*, *pura*, o bien *trascendental*.

En general, la aparente carencia de una terminología unívoca sobre estos puntos es –según nos atrevemos a creer– consecuencia de una cierta ambigüedad (en verdad sólo superficial y aparente) que es constatable en relación al concepto de *reducción fenomenológica* y a sus matices de *reducción eidética* y *reducción trascendental*.

Semejante ambigüedad –sólo, repetimos, en apariencia tal, y en rigor perfectamente discernida por Husserl– es causa no obstante de que puedan producirse ciertos equívocos en la comprensión del texto. Dada la multiplicidad de modalidades que puede asumir la conciencia –en cuanto objeto general sobre el cual ha de recaer la consideración científica– y las correspondientes direcciones que asume la fenomenología –o ciencia de la conciencia– según varíe la estructura óntica de su peculiar objeto, cada uno de los términos debería fijarse con rigurosa exactitud para evitar equívocos. Dándose perfecta cuenta de que la redacción original de *"Ideen"* dejaba margen a posibles confusiones, es de notar que el propio Husserl trató de corregirla, como lo atestiguan las múltiples anotaciones y observaciones que sobre este punto de la terminología hiciera expresamente sobre el texto de los ejemplares de *"Ideen"* que utilizaba personalmente. Una recopilación de tales observaciones y anotaciones –cuya consulta es de gran utilidad y provecho, ya que revela el grado de rigor, tecnicismo y claridad con que repensaba Husserl su propio pensamiento– corre inserta al final de la edición alemana que utilizamos en el presente trabajo.

Como el concepto de donde se origina la vacilación terminológica es, según hemos expresado, el de *reducción fenomenológica*, remitimos al lector al capítulo I, N° 3, de este trabajo, y recomendamos atender especialmente a la observación N° 89 de la pág. 126; versión digital, pág. 70, donde se encontrarán algunos detalles que facilitarán la comprensión de estas sutiles cuestiones.

Método quiere decir, en la acepción más original del término, *camino*. Un *camino* es o bien una *vía de acceso*, o bien, a la vez, un *procedimiento* para acercarse y tratar con aquello hacia lo que se apunta al iniciar la marcha estando ya en la vía. La fenomenología, en cuanto genuino *método*, abarca en verdad estos dos aspectos señalados y es posible hallarlos en ella, si se la estudia detenidamente, ya fundidos indisolublemente, ya perfectamente separados, según sea la ocasión de que se trate. La preeminencia de uno sobre otro no es cuestión que en Husserl llegó a formularse con toda precisión, sino que él utiliza ambos aspectos del *método* –bien el señalar directamente y de manera intuitiva la *vía de acceso*, o bien iniciar el tratamiento del objeto de manera fenomenológica antes de *señalarlo*– tan sólo de acuerdo a la ocasión y buscando siempre la máxima claridad expositiva.

La *vía de acceso* a la conciencia no era, en verdad, antes de Husserl, una cuestión que permaneciera totalmente extraña a las investigaciones filosóficas. En toda doctrina dominada por un interés de tipo epistemológico es de rigor hallar un explícito conato de abordar a la conciencia como tema central de la investigación y, a veces, como tema fundamental de ella. Mas tales conatos, si bien es cierto que señalaban esta dirección en el tema de su inquirir, no obstante tomaban a la conciencia bajo el aspecto de un ente al que, a pesar de adscribirle una categoría preeminente, o, por así decirlo, fundamental, continuaban concibiéndola como algo que moraba exclusivamente en una dimensión idéntica a la de cualquier otro ente natural: dentro del mundo de la actitud natural (*natürliche Einstellung*) en la que los entes están ahí y se los aprehende mediante la propia conciencia o conocimiento. La exageración que hemos detectado en las ciencias naturales, así como en todas las gnoseologías que seguían semejante dirección, no era tan sólo el tomar a la conciencia en una dimensión idéntica a la de todo ente natural, sino incluso el extender radicalmente esta consideración (ya, por principio, viciosa) hasta hacer de la conciencia un ente que ontológicamente parecía estar compuesto e integrado exclusivamente por los mismos elementos *espacio-temporales* que constituían los entes naturales de índole *real* en sentido estricto.

Mas sea por razones de genealogía histórica –recuérdese que Husserl se ha declarado repetidas veces deudor de Descartes– o por razones teóricas enraizadas en su propia concepción idealista, a Husserl se le reveló tempranamente que la conciencia, en cuanto objeto de una investigación e incluso por su misma índole característica, no podía seguir siendo considerada ni tratada en una dimensión de idéntico rango ontológico a la de aquélla en que moraban los entes naturales en general. En efecto, si los entes naturales, y el mundo natural todo, es aquel objeto que aprehendemos y conocemos en actitud natural –ejercitando nuestra conciencia mediante juicios, percepciones, voliciones, etc., que

constituyen posicionalmente su horizonte objetivo– no obstante, al ejercitarnos en experimentos de conciencia tales como la duda (en los que el mundo natural se aniquila o niega en cuanto tesis o posición), a pesar de que esto ocurra, nuestra conciencia permanece incólume e intocada en su ser pleno. Este hecho o dato –el que la conciencia no sucumba a una posible aniquilación del mundo natural[27]– nos está indicando que, en verdad, ella no se encuentra compuesta exclusivamente por una índole de entes similares a aquellos que integran el horizonte del mundo natural (ya que si así no fuera debería también sucumbir a la aniquilación de la tesis de éste efectuada por obra de la duda), y que, asimismo, colocándonos en otra actitud –contraria o diferente de aquélla en la que, en cuanto sujetos humanos, vivimos planeando *naturalmente* el mundo– ella subsiste íntegramente a pesar de que esa *actitud natural* no actúe ya como fondo u horizonte sobre el cual se constituyen los entes. En efecto, a pesar de que la conciencia ingenuamente constitutiva del mundo natural y de sus entes se ponga en duda (lo cual implica ya un cambio en la *actitud natural*), y sufra con esto cierta negación de su propia tesis, no obstante la conciencia misma de la duda, el acto consciente del dudar, tiene necesariamente que existir justamente como aquello que posibilita la anterior aniquilación de la tesis de la *actitud natural*, incluyendo, por supuesto, la correspondiente conciencia *natural* colocada "en duda". La conciencia, pues, se revela como un ente que, a pesar de que no exista la dimensión característica de la *actitud natural* (en la que ella actúa como polo constitutivo de las *objetividades naturales*), no obstante, en todo cuanto se refiere a su ser propio, ella subsiste íntegramente y de manera necesaria aunque ciertamente *modificada* o *modalizada* en su primitiva estructura de conciencia *natural*[28].

Partiendo de estas premisas (poseedoras de una indiscutible y comprobable validez o evidencia apodíctica) y conjugándose en su pensamiento aquellos motivos que se han examinado precedentemente de querer crear una nueva ciencia de la conciencia, Husserl inicia su obra –que es radicalmente un método destinado a abordar su *región*– instaurando las bases o principios de un *camino* que, a su modo de ver, era capaz de *revelar* o *hacer accesible* el nuevo campo de la conciencia, a la vez que otorgaba todos los instrumentos necesarios para tratar *objetivamente* a tan peculiar ente justo dentro de su propia y original dimensión entitativa, radicalmente diversa por principio, como se ha visto, de toda *dimensión natural*. Precisamente a esclarecer estas cuestiones se enderezan los siguientes puntos.

La epojé fenomenológica –cuyo parentesco con la duda cartesiana el mismo Husserl admite, señalando no obstante sus profundas diferencias[29]– es, según él, aquella "operación

---

[27] Cfr. *"Ideen",* parágrafo N° 49. El título de este parágrafo es justamente el de "La conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo".

[28] Cfr. *"Ideen",* parágrafos núms. 30, 31, 32, 33.

[29] Cfr. *"Ideen",* núms. 32 y 109, así como el parágrafo N° 3 del capítulo I de esta investigación.

necesaria para *hacernos accesible la conciencia 'pura' y a continuación la región fenomenológica entera*"[30]. Por medio de ella lo que se hace, en síntesis, es utilizar un procedimiento de *reducciones progresivas* realizadas mediante el recurso de *poner entre paréntesis* o de *desconectar*[31] todas aquellas *realidades* o *entes* que no son propiamente la conciencia sino que, en cuanto que son entes pertenecientes al *mundo natural*, caen dentro de la órbita u horizonte caracterizado por la *actitud natural*, morando en la dimensión de ésta como entes cuya *trascendencia* posibilita el que sean conocidos mediante la conciencia en cuanto tales *entes naturales*.

Gracias al sistema de tales *reducciones trascendentales* de que se compone el *ars operandi* de la *epojé trascendental*, el mundo natural entero, las ciencias referentes a este mundo natural, y, en síntesis, "la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural"[32], quedan (para una investigación que desee abordar el estudio de la conciencia) sin valor, fuera de juego, desconectadas del foco de su atención, en el que ahora surge en cambio, bajo la forma de un *residuo fenomenológico* (als phänomenologisches Residuum)[33], la conciencia *pura* como *conciencia trascendental*[34]: vale decir, como aquello que subsiste en su íntegro y propio ser después de haber desconectado a toda la tesis de la *actitud natural*. A pesar de que esta tesis y todos los entes que implica y encierra (en cuanto correlatos trascendentes constituidos por la *conciencia natural fundante*) no aparezcan ahora como verdaderos objetos de la investigación, sin embargo aquella conciencia, en tanto que es lo puramente *constituyente*, la pura actividad constitutiva, sigue estando presente frente a la mirada inquiriente de la investigación fenomenológica justo en aquel aspecto que define su *pureza*: bajo la forma de un *residuo* que sintetiza su sola función *constituyente*, vale decir, como el contenido *a priori* con el que se objetivan y diseñan todos los posibles entes de

---

30 "*Ideen",* N° 33, pág. 76; ed. al., pág. 73, línea 10 y sgs. Hemos de advertir que en la edición alemana que utilizamos se encuentra esta expresión corregida por el propio Husserl. En la primera edición, no obstante, rezaba tal como la traducimos. La modificación hecha por Husserl consiste principalmente en reemplazar la expresión "conciencia pura" por la de "eigenständige Subjetivität". A nuestro juicio, tal modificación no entraña un cambio sustantivo o radical en el sentido de la frase, aun cuando los pensamientos, que posteriormente añadió Husserl en el párrafo, puedan ser diversos. Mas aquí no tratamos de estos. Véase la edición alemana, y compárese la nueva redacción con la del original inserta al final de la edición en el lugar destinado a las *Textkritische Anmerkungen*.

31 Cfr. "*Ideen",* N° 33, pág. 77; ed. al., pág. 73, línea 31 y sgs. Sea advertido que aquí sólo se trata de mostrar la operación que se realiza mediante el recurso de la epojé, y no –corno pudiera pensarse– de describir las sutiles estructuras vivenciales que, en cuanto acto de conciencia, intervienen en la epojé. Tal cuestión haría demasiado extensa esta introducción general e incluso desbordaría sus designios. Cfr. sobre este punto especial los indicados parágrafos de "*Ideen",* núms 32 y 109, así como el capítulo I de nuestra investigación.

32 "*Ideen",* N° 32, pág. 73; ed. al., pág. 67, líneas 15-17.

33 "*Ideen",* N° 33, pág. 76; ed. al., pág. 72, línea 21 y sgs.

34 En el parágrafo N° 33 de "*Ideen",* Husserl designa las expresiones de *epojé*, *reducción* y *conciencia* con el calificativo de *trascendentales*, para señalar precisamente el sentido *fenomenológico* de la nueva actitud y anteponerla así con la *actitud natural* donde tales objetos –al menos en el sentido de *entes trascendentales*– no se hallan. Allí la conciencia, antes que ser *trascendental*, es meramente empírica, psicológica y subjetiva. Sobre estas cuestiones volveremos a insistir más adelante, pero no obstante, advirtamos con Husserl que "tienen que entenderse estos términos y *todos* los nuestros exclusivamente en el sentido que les dará *nuestra* exposición, y no en ningún otro que sugieran la historia o los hábitos terminológicos del lector". "*Ideen",* N° 33; pág. 77; ed. al., pág. 74, líneas 1-7. El subrayado es del propio Husserl.

naturaleza *trascendente* que no son –justo por ser *trascendentes*–[35] la conciencia misma en su acepción *trascendental*[36].

Lo que es ahora objeto de la investigación fenomenológica es precisamente esta esfera de contenidos propiamente *trascendentales* y a describirlos analíticamente en su esencia –practicando consecuentemente la necesaria reducción eidética que es exigida para ello– es a lo que se encamina fundamentalmente la fenomenología en cuanto *ciencia eidética* de la conciencia *trascendentalmente purificada*. Así, expresa y radicalmente, lo dice el propio Husserl: "Por lo que toca a la fenomenología, quiere ella ser una ciencia *descriptiva* de las esencias de las vivencias puras trascendentales en actitud fenomenológica"[37].

Ahora bien, para realizar tal labor analítica y descriptiva de los contenidos de la conciencia –de las vivencias, en el más amplio sentido– es menester que se haga conocimiento de ellas justo en la esfera y en la dimensión en que por obra de la epojé se han colocado. El conocimiento que ha de realizarse de esa esfera de vivencias trascendentales se debe efectuar por medio de un recurso en el cual resulte "apresable con evidencia y analizable la corriente de vivencias con todo cuanto de variado sobreviene en ella (componentes de las vivencias, correlatos intencionales)"[38]. Tal es la *reflexión*. "La reflexión es –añade Husserl– así podemos decirlo también, el método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general"[39]. Por ser la conciencia la región propia de la fenomenología, "el método fenomenológico muévese constantemente en actos de reflexión"[40].

---

35 Cfr. esta investigación en el capítulo I, parágrafo N° 4.

36 Sobre esta oposición entre *trascendente* y *trascendental* véase *"Ideen",* N° 76.

37 *"Ideen",* N° 75, pág. 166; ed. al., pág. 171, líneas 20-24.

38 *"Ideen",* N° 78, pág. 176; ed. al., pág. 181, líneas 5-7. Los términos alemanes correspondientes a "componentes vivenciales" y a "correlatos intencionales" son, respectivamente, "*Erlebnismomente*" e "*Intentionales*".

39 *"Ideen",* N° 78, pág. 176; ed. al., pág. 181, líneas 7-9.

40 *"Ideen",* N° 77, pág. 172; ed. al., pág. 177, líneas 17-18. No es cuestión aquí la de insistir y esclarecer todos los problemas inherentes a la *reflexión* en cuanto instrumento característico del método fenomenológico. Su estudio pormenorizado ampliaría considerablemente los propósitos perseguidos en la presente Introducción. Para más detalles sobre el tema de la *reflexión* –y en especial de los problemas epistemológicos que plantea su necesaria utilización en la fenomenología– cfr. *"Ideen"* en los siguientes parágrafos: 50, 51, 77, 78, 79 y 150. Así como también "*Log*. *Unters*.", ed. esp., tomo II, Introducción, N° 3, pág. 14 y sgs.; ed. al., II Band. I Teil. *Einleitung* 3, pág. 9.

Especialmente importantes son los parágrafos 78 y 79 de *"Ideen",* en los cuales plantea Husserl precisamente los reparos que, ya en su tiempo, se le formularon a este aspecto metodológico de la fenomenología.

Por nuestra parte sólo quisiéramos advertir que, en el curso de las *"Ideen",* Husserl menciona diversas modalidades de la reflexión. Así, en efecto, de la lectura detallada de los parágrafos núms. 50 y 51 –págs. 115-116; ed. al., págs. 118, 119, especialmente de los textos contenidos entre las líneas 8 a 30, y todavía más entre las líneas 30 y 34 de la pág. 119– es posible colegir que Husserl distinguía entre un acto de mera reflexión (o sea, según creemos entender, una simple vivencia natural reflexiva) y otro tipo de reflexión, la cual designa con el nombre de *reflexión fenomenológica* (phänomenologische Reflexion). Esta última modalidad de reflexión supone –como se desprende de los últimos textos citados– una radical alteración de la *actitud natural*, coligiéndose por tanto que, mediante ella, se realiza un acto de reflexión cognocitiva que posee como objetos a vivencias que ya no pueden hallarse insertas dentro del horizonte característico de la *actitud natural*. Por tal razón nos explicamos que Husserl diga: "Una reflexión es algo que cualquiera puede realizar y practicar en la conciencia con su mirada aprehensiva; pero con esto no se ha realizado todavía una reflexión fenomenológica, ni la conciencia aprehendida es una conciencia pura. Son, pues, necesarias consideraciones radicales de la índole que hemos hecho (a nuestro juicio cfr. *"Ideen",* N° 50, pág. 116; ed. al., pág. 119, líneas 8-29) para llegar a conocer que puede haber algo como el campo trascendental de la conciencia pura que no es parte de la naturaleza, del mundo real".

La *reflexión*, en cuanto función característica del método fenomenológico, es propiamente el instrumento o el procedimiento por medio del cual se posibilita un tratamiento *objetivo* de la conciencia trascendental en cuanto tal. En tanto que ella es un conocimiento que ejerce la conciencia sobre sus propios contenidos, inmediatamente después de que éstos han sido absueltos de su referencia a lo *trascendente* gracias a la reducción practicada por la epojé, ella no opera ni sobre los entes naturales propiamente tales, ni aún sobre una conciencia concebida en cuanto ente natural, vale decir, como *realidad psicofísica*. En justo sentido ella opera precisamente sobre una conciencia trascendental y en tal operación se aplica a estudiar y a hacer objeto de sí a aquella *actividad pura*, a aquellos *contenidos puros* y *a priori*, mediante los cuales la conciencia –supuesto siempre como marco de esta indagación los principios de una concepción idealista– es el fundamento constituyente y diseñador de todo posible objeto y de sus modalidades.

Ahora bien, al hacerlo así, como se ha dicho, la conciencia trascendental aparece como el nuevo y pleno tema de la investigación bajo la forma de un *residuo fenomenológico* sobre el cual, incidiendo la *reflexión* y haciéndolo su "*objeto*"[41], es posible realizar una labor descriptiva de naturaleza *eidética*, vale decir: una *descripción eidética*, paso final con el cual culmina el *procedimiento metodológico* de la fenomenología como ciencia de la conciencia.

Mas este *residuo* que ahora se torna el tema de la investigación no es meramente una *estructura formal* y *vacía de contenido*, sino que en él se encuentran, justamente por ser nada más ni nada menos que la estructura de una conciencia constituyente, todos los "*contenidos objetivos"* por medio de los cuales la conciencia intendía hacia los objetos trascendentes y los constituía precisamente como "*objetos*" suyos. Ciertamente, como también se ha dicho, tales "*contenidos objetivos*" no se encuentran ahora bajo la forma o aspecto de contenidos *trascendentes*, y en cuanto tales, inmersos dentro de la dimensión entitativa propia de la *actitud natural*, sino que, al ser "*contenidos objetivos*" absueltos de todo lastre natural, ellos son propiamente contenidos "*objetivos*" de naturaleza *trascendental*, en los que la reflexión apresa el *diseño trascendental* –cuestión que ha de ocuparnos próximamente– por medio del cual la conciencia se refiere a los *objetos trascendentes* al intender hacia ellos en su función *trascendental constituyente*.

Queda entonces precisado y esclarecido en esta forma que, cuando nos referimos a la *reflexión* en cuanto método característico del conocimiento fenomenológico, lo hacemos con Husserl aludiendo exclusivamente a la *reflexión* de modalidad o índole *fenomenológica*, o sea, a aquélla en la cual la mirada reflexiva incide sobre vivencias reducidas a una pura inmanencia trascendental. En tal sentido deben entenderse –para evitar equívocos– tanto la cita textual hecha anteriormente –"el método fenomenológico muévese constantemente en actos de reflexión"– como también la siguiente: "La reflexión es, así podemos también expresarlo, el título que designa el método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general". *"Ideen",* N° 78, pág. 176; ed. al., pág. 181, líneas 7-9.

Cuando haya necesidad de distinguir entre esta modalidad *fenomenológica* de la reflexión y otra cualquiera, se precisará explícitamente semejante cuestión. De resto, por *reflexión* se entenderá la comentada reflexión *fenomenológica* y su característica índole.

[41] Repárese que escribimos, al igual que Husserl, "*objeto*" entre comillas. Tal signo está indicando que se trata de un "objeto" de nueva índole: *no trascendente*, *sino justamente trascendental*.

En efecto, del sentido de la exposición que se ha realizado puede inferirse que, al practicar la epojé con respecto a lo *trascendente*, a pesar de que esto sucumba a la desconexión, resta sin embargo –y eso es lo que propiamente define el término de *residuo fenomenológico*– la pura estructura de la conciencia *trascendental*. Esta estructura de la conciencia trascendental, al incidir sobre ella la descripción eidética que la analiza temáticamente, revela a la mirada que la contempla reflexivamente que ella posee como nota fundamental de su estructura un sentido de *intencionalidad* característico, por medio del cual se posibilita de manera necesaria el tránsito y la fusión de los elementos puramente trascendentales de la conciencia con las notas trascendentes de las objetividades constituidas mediante ellas. La *intencionalidad*, como dice Husserl, es la propiedad fundamental y radical de toda conciencia y justo el rasgo por medio del cual se realiza la función más decisiva de todo conocimiento: el *dato* de que toda conciencia es, en absoluto, "*conciencia de*".

Por lo que toca a nuestros propósitos, y sin entrar a considerar los múltiples problemas que tal enunciado encierra, sea por lo pronto señalado que dentro de ese elemento trascendental que constituye la *intencionalidad* de la conciencia –siendo la base en que se funda la conciencia para ser precisamente "*conciencia de*"– es posible que la descripción eidética encuentre ocasión de puntualizar no sólo ese rasgo general de la conciencia de ser una estructura que intiende y apunta hacia *algo*, sino que incluso es posible describir ahora la forma en que se efectúa ese intender, las variantes, fusiones y síntesis en que ya, desplegándose en plena *intención* hacia lo trascendente, la conciencia *constituye* la *objetividad*. Hay ocasión, pues, de describir eidéticamente y de hacer accesible todos los modos en que lo trascendente es "*objeto consciente*" en la conciencia.

No se trata, pues, tal como se ha dicho, de estudiar la conciencia –que es ahora el tema de la reflexión y de la descripción luego de haber sido trascendentalmente *purificada* por medio de las progresivas reducciones de la epojé– como una estructura vacía o un residuo meramente formal, sino de hacerla justamente objeto de la investigación en tanto que ella es "*conciencia de*" y por eso en cuanto alberga en su seno, transformados ahora en *contenidos trascendentales*, los "*contenidos objetivos trascendentes*"[42], así como también, por otra parte, las "*condiciones de posibilidad*", los cuales vistos desde la *actitud natural*, aparecían fundidos en la unidad del objeto trascendente constituido.

Mas justo si ahora se vuelve la atención hacia los motivos que se indicaron al comienzo de este parágrafo se puede comprender plenamente lo que el método que

---

[42] El signo de las comillas está indicando precisamente que se trata aquí de contenidos trascendentes puestos, de antemano, entre paréntesis.

bosquejó Husserl, y al que brevemente se ha delineado en su generalidad, representaba para sus intenciones. Por medio de él, ante todo, se abría el acceso hacia la región de la conciencia pura y, fundamentalmente, se evitaban asimismo aquellos graves peligros que por obra de la *naturificación* de la conciencia –fruto de concebirla como un ente inserto dentro del mundo natural y de considerarla, en cuanto tal, integrada ontológicamente por *realidades* en sentido estricto– se cernían sobre las investigaciones que aspiraban a hacerla el objeto de sus estudios.

Por medio del método fenomenológico no sólo se evitaban tales peligros y extravíos, sino que, en opinión de Husserl, se abría por vez primera el camino –el *método*– que permitía el acceso a la región conciencia en su dimensión propiamente *trascendental*[43]. La epojé fenomenológica era, frente al procedimiento ingenuo de las ciencias naturales (de la gnoseología y de la psicología naturalistas) que tomaban a la conciencia como un ente natural entre los entes, vale decir como una realidad psicofísica, "la operación necesaria para *hacernos accesible la conciencia 'pura' y a continuación la región fenomenológica entera*. Justo con ello resultará comprensible por qué esta región y la nueva ciencia que le está coordinada tenían que permanecer desconocidas. En la actitud natural no puede verse justamente nada más que el mundo natural. Mientras no se descubrió la posibilidad de la actitud fenomenológica, ni se desarrolló el método para aprehender originariamente las objetividades que brotan con ella, tenía que permanecer el mundo fenomenológico siendo un mundo desconocido, incluso apenas sospechado"[44].

V

Más ya es hora de indicar, sirviéndonos del marco que brinda esta Introducción para comprender en sus fundamentos generales la dirección básica del pensamiento husserliano, cuáles son las razones que nos han impulsado a escoger el problema de la *constitución del objeto* como tema central de la presente investigación. Antes de querer con esto lograr una justificación para nuestros propósitos personales, desearíamos hacer comprensible cómo en el tema elegido por nuestra investigación se resume y concretiza el paso más decisivo y fundamental que era necesario a la fenomenología para realizar su máxima aspiración: la de

---

[43] Dentro de una Introducción de carácter general como ésta, y aunque el tema se imponga por sí solo, no nos es posible detenernos a señalar tanto las coincidencias como las diferencias que es posible encontrar entre las concepciones de Husserl y de Kant. Quede señalada la aplicación de un método *trascendental* para hacer accesible la región de una conciencia *pura* (no meramente *psicológica* sino *trascendental*), como punto de partida de una profunda afinidad de pensamiento entre ambos.

[44] *"Ideen",* N° 33, pág. 76; ed. al., pág. 73. Como ha sido indicado en otra observación, el texto original de *"Ideen"* fue ligeramente modificado por Husserl mismo en una posterior reelaboración. El sentido de ambos textos, sin embargo, permaneció siendo sustancialmente el mismo. Como cuestión interesante sea indicado que, en el segundo, en lugar de decir "el mundo fenomenológico siendo un mundo desconocido", el texto reza: "la esfera del ser trascendental una esfera desconocida", etc.

convertirse en el modelo de una *ciencia rigurosa* y justificar con ello el elevado designio con el cual su propio creador la revestía: la de ser "el secreto anhelo de toda la filosofía moderna"[45].

Recapitulemos, aunque sea brevemente, los pasos que se han dado en esta Introducción, para mostrar y esclarecer la anterior afirmación. Frente a las ciencias propias de la actitud natural –dogmáticas en su proceder y apoyadas inveteradamente en "*supuestos comprensibles de suyo*"– la nueva filosofía que aspiraba a convertirse en ciencia de estilo riguroso necesitaba, en la opinión de Husserl, de una actitud fundamentalmente *crítica*, por medio de la cual se posibilitara un inicio de radical originariedad en el que no existiese el peligro subrepticio de apoyarse sobre bases poco firmes o de una firmeza sólo garantizada por la apariencia de una *evidencia* no justificadamente *apodíctica* sino meramente "*comprensible de suyo*". En vista de estos fines –que de por sí revelan una marcada afinidad con los propósitos metodológicos cartesianos– el paso preliminar de toda auténtica filosofía debía ser, según Husserl, el examinar los últimos supuestos concebibles del conocimiento en que había necesidad de apoyar cualquiera afirmación que pretendiera arrogarse la categoría de *comienzo* o *fundamento* filosófico. Justo así, como se ha visto, el *comienzo* de una filosofía con pretensiones de ciencia rigurosa se revertía a ser una radical *crítica del conocimiento* desde la cual, y con fundamentalidad manifiesta, debía iniciarse aquélla (parágrafo II). Mas las teorías del conocimiento hasta entonces existentes, y en las que hubiese podido pensarse como auxiliares para llevar a cabo una labor de crítica en el terreno de la gnoseología fundamental, pecaban en su generalidad del error de principio que representaba en ellas el concebir a la conciencia –al conocimiento– bajo los *supuestos* del naturalismo imperante de la época. Rechazados críticamente tales *supuestos* –como es de notarse en todo el trabajo preliminar que se acumula en las obras de Husserl a partir de sus "*Logische Untersuchungen*", "*Philosophie als strenge Wissenschaft*", y en la primera parte de *"Ideen"*– era necesario establecer como base o principio con que llevar a cabo una verdadera c*rítica del conocimiento*, un nuevo *método* que permitiera el acceso hacia la propia región de la conciencia (parágrafo III). La conciencia pura, trascendentalmente purificada, aparecía ahora, gracias al nuevo *método* que despejaba los obstáculos y oscuridades del naturalismo, como el preciso campo en el cual la investigación debía centrar su tarea justamente entregándose a la labor de hacer la crítica a los últimos supuestos concebibles del conocimiento, para lograr así un radical inicio que permitiera construir sobre bases firmes y reiterables una filosofía como *ciencia rigurosa* (parágrafo IV).

---

45 *"Ideen",* N° 62, pág. 142; ed. al., pág. 148, líneas 15, 16.

Al encararse con semejante tarea en *"Ideen",* y con la plena conciencia de que se trataba de un punto cuya investigación "abarca prácticamente la esfera fenomenológica entera"[46], a Husserl se le reveló que "los problemas mayores de todos son los *problemas funcionales* o los de la '*constitución de las objetividades de la conciencia*' "[47], ya que en tales problemas se encierra "la fuente original de la única solución concebible de los problemas más profundos del conocimiento, los concernientes a la esencia y la posibilidad de un conocimiento objetivamente válido de lo trascendente"[48].

Bajo el título de *constitución* –o de *constitución funcional*– se agrupan fundamentalmente, tal como puede inferirse desde ahora por lo anterior, los problemas íntimamente conectados con el *dato* máximo de todo conocimiento, y al que toda *crítica* del mismo, que desee ocuparse realmente con él (sea en plan fenomenológico, como en el caso de Husserl, o en cualquiera otro plan), debe dar una preeminencia fundamental y decisiva, a saber: que toda "*conciencia de*" es poseedora de una instancia "*objetiva*", de un "*objeto*", hacia el cual tiende y en base del cual sus multiformes continuos de actividad consciente se funden y sintetizan en un unitario foco de s*entido*, por medio del cual se garantiza un substrato funcional de permanente identidad por sobre el discontinuo enlace de vivencias de toda índole.

El problema máximo que aquí se plantea, tal como lo esboza Husserl, es averiguar y describir, con toda la precisión característica de la fenomenología, *qué es y cómo es posible* ese substrato fundamental del "*objeto*" en la conciencia: cómo surge, cómo se desarrolla, qué lo integra y, en síntesis, tal como reza el título del problema general, qué enigmas se ocultan bajo el *proceso* que se designa con la denominación de "*constitución de las objetividades*".

Es claro que al plantearse bajo esta forma la problemática –por medio de la cual se resume la clara y decisiva orientación que revierte al método fenomenológico a ser fundamentalmente una *crítica* del conocimiento– aparecen de hecho toda una serie de cuestiones a las que hay que resolver inicialmente de una manera radical para abordar en su plenitud el problema total oculto bajo el título de "*constitución*". Dentro de tales cuestiones, la que parece exigir por su rango y naturaleza, la consideración más fundamental de todas es, según se ha visto, la concerniente "a la esencia y posibilidad de un conocimiento objetivamente válido de lo trascendente"[49]. Se trata de averiguar cómo es posible que la conciencia sea capaz de poseer correlatos *objetivos* cuya naturaleza esencial –tal como es

---

46 *"Ideen",* N° 86, pág. 207; ed. al., pág. 213, líneas 15-17.
47 *"Ideen",* N° 86, pág. 207; ed. al., pág. 212, líneas 26-28.
48 *"Ideen",* N° 97, pág. 239; ed. al., pág. 245, líneas 11-14.
49 *"Ideen",* N° 97, pág. 239; ed. al., pág. 245, líneas 11-14.

posible mostrarlo mediante un análisis fenomenológico de sus componentes–[50] no es en forma alguna idéntica con la índole de los propios ingredientes de la conciencia y sus vivencias. Justo, como se ha visto, al practicar la reducción fenomenológica se ha encontrado que el llamado *residuo fenomenológico* lo integraban exclusivamente formas puras de conciencia que se han designado bajo la denominación de elementos *trascendentales*. De lo que ahora se trata es de considerar –y justo aquí reside la clave más fundamental de este aspecto problemático– cómo a tales formas de conciencia pura, reveladas bajo su faz trascendental, "es inherente este maravilloso ser conscientes de algo determinado o determinable y dado de tal o cual manera, que es a la conciencia misma algo frontero, en principio extraño, no ingrediente, trascendente"[51]. Cómo en síntesis, y tal cual lo enuncia Husserl con meridiana claridad en su aspecto problemático, "unidades objetivas, de toda índole, no inmanentes, en el sentido de ingredientes, resultan 'conscientes', 'mentadas' "[52], justo al integrarse y constituirse en "*objetos*" de una "*conciencia de*".

Pero al lado de este fundamental y general problema –que resume, por así decirlo, el centro de convergencia de todas las indagaciones gnoseológicas que integran el intracuerpo teórico de *"Ideen"*– aparecen, en íntima conexión con él, una serie de cuestiones adyacentes poseedoras también de una capital importancia como aspectos de una *crítica* del conocimiento. También a ellas es justo que mencionemos, aunque sea brevemente, en este delineamiento general de la problemática gnoseológica de Husserl, pues a su consideración están dedicadas largas y extraordinarias investigaciones en las páginas de *"Ideen".* Tales cuestiones, a las que consecuentemente dirigiremos nuestra atención en el curso de esta exposición del pensamiento husserliano, son aquéllas referentes al modo en que pertenecen a la identidad de "*lo mentado*", en cuanto tal, productos heterogéneos de una conciencia, los cuales, sin embargo, se funden y sintetizan entre sí, sin acusar fisuras ni hiatos por obra de su radical diversidad, exhibiendo antes bien una sorprendente homogeneidad unitaria y constituyendo un todo bien ligado a pesar de la diversidad que se acusa entre sus naturalezas esenciales. Se trata de averiguar, pues, cómo se fusionan entre sí –justo por obra de la unidad propia de la *objetividad constituida*– los diversos estratos integrantes de la conciencia, ya bajo la forma de *datos hyléticos* fundidos en la intencionalidad de las nóesis, ya bajo la forma de síntesis paralelas de nóesis y nóemas, integrados en la suprema unidad que representa el *objeto constituido* en cuanto tal.

Otro aspecto problemático no menos importante que éste –y el cual ha de encontrar también su correspondiente sitio en nuestra investigación ya que lo tiene asimismo en la

---

50 Sobre este punto cfr. el capítulo I de esta investigación, parágrafo N° 4; así como capítulo II, parágrafo N° 1.

51 *"Ideen",* N° 97, págs. 238, 239; ed. al., pág. 245, líneas 8-11.

52 *"Ideen",* N° 86, pág. 208; ed. al., pág. 213, líneas 35-36.

gnoseología husserliana– es el referente a la *identidad* del objeto y el cual, justo si se considera lo anterior críticamente, se reviste de una fundamental importancia para los fines de un análisis del conocimiento. Pues de lo que se trata es de averiguar cómo es posible que el multiforme continuo de la conciencia, integrado, como se ha dicho, por capas de elementos de naturaleza esencialmente heterogénea, pueda presentar la característica de referirse y fundirse en uno y el mismo *objeto* y hacerlo justamente por esto el centro de sus múltiples y variadas predicaciones constitutivas, tal como si él fuera una *unidad idéntica* que permaneciera invariable en medio del constante fluir de las multiformes actividades constituyentes de la conciencia.

No pretende esta Introducción, en la cual hemos recalcado su carácter general, adelantar en forma alguna lo que ha de ser materia de profundos y singulares estudios. Ni siquiera pretende ella presentar los problemas referentes a la crítica del conocimiento husserliano justo en su lugar ni con todas las cuestiones a que ha de hacerse oportuna referencia cuando de ellos se trate como materia especial de la investigación. Se busca tan sólo presentarlos y mencionarlos como tales problemas, para así dar una idea general y coherente de lo que será precisamente el tema principal de nuestro trabajo.

Creemos sí, habiendo delineado la estructura de nuestra investigación a partir de las motivaciones íntimas del pensamiento husserliano, que dentro del contexto de exigencias en que se ve ahora surgir el tema central que proponemos, puede comprenderse la fundamental importancia que le asignamos a éste para entender en toda su profundidad la intención que animó a Husserl a esbozar en *"Ideen"* toda una *crítica* del conocimiento como base preliminar y fundamental de una filosofía con aspiraciones de convertirse en *ciencia rigurosa*.

No dudamos que este modo que tenemos de considerar a *"Ideen"* –como obra destinada a fundamentar una *crítica del conocimiento*– mueva a controversias a algunos que no estén dispuestos a aceptar esta interpretación como justa o valedera. Si así fuese, cada quien está en el derecho, en tanto que aporte pruebas para ello, de defender su personal punto de vista y sus apreciaciones. Creemos, por nuestra parte, haber aportado algunas de esas pruebas –extraídas con plena legitimidad del texto husserliano– que justifican nuestra personal interpretación del sentido de su obra. Y estamos asimismo convencidos de que tanto más se confirma aquella interpretación cuanto más se va descubriendo, al familiarizarse en la lectura de Husserl, aquella intención primordial que parecía guiar desde las profundidades de su espíritu, a veces explícita, a veces inexplícitamente, su fecundo y original pensamiento.

La exposición de los problemas que integran el cuerpo total de nuestra investigación está concebida y desarrollada, de acuerdo a la propia clave del pensamiento husserliano, desde dos planos distintos aunque complementarios:

1º) Ella está concebida, en primer término, como un estudio –realizado bajo un método descriptivo-fenomenológico– de las estructuras *subjetivas* de la conciencia;

2º) Ella es una verdadera y original *deducción trascendental* de la validez *objetiva* de tales conexiones y estructuras *subjetivas* en relación a un o*bjeto*. Un *objeto* que, en primer término, y según el propio pensamiento husserliano, aparece caracterizado simplemente como una mera estructura formal, como una X vacía, para luego adquirir la determinación fundamental que se le adscribe al caracterizarlo de *real* o e*xistente*.

Con tal programa se cumple una de las tareas capitales que Husserl le asignaba a la fenomenología en cuanto ciencia descriptiva de la esencia de la conciencia pura trascendental: "Estudiar y hacer evidente con universalidad eidética y pureza fenomenológica todas las formas fundamentales de posible conciencia y las variantes, fusiones y síntesis inherentes a ella; (estudiar) *cómo ellas diseñan por su propia esencia todas las posibilidades del ser* (*y las imposibilidades*); *cómo según leyes esenciales absolutamente fijas es un objeto existente el correlato de complejos de conciencia de un contenido esencial perfectamente determinado*, *así como*, *a la inversa*, *el ser de complejos de tal índole es equivalente a un objeto existente*; y esto, referido siempre a todas las regiones del ser y a todos los grados de universalidad hasta descender a la concreción del ser"[53].

Tal programa lo veremos realizarse en la investigación que sigue y la cual, respondiendo justamente a este enunciado husserliano, hemos denominado "*El problema de la constitución del objeto*".

CAPÍTULO I

LOS MÉTODOS Y LOS PRINCIPIOS

§ 1 El Problema y su Enunciado

Se ha visto que la fenomenología es una ciencia cuyo objeto queda circunscrito, en cuanto "ciencia esencial de la conciencia trascendental purificada"[54], precisamente a la región de la conciencia. (Introducción, IV). Apenas iniciada la caracterización de ésta, separada radicalmente de toda conexión ontológica con la dimensión propia del *mundo*

---

53 "*Ideen",* N° 86, pág. 209; ed. al., pág. 214, líneas 23-34. El subrayado de este párrafo es nuestro; en el texto se encuentra subrayada sólo la expresión "*propia esencia*".

54 "*Ideen"*, Nº 60, pág. 137; ed. al., pág. 142, líneas 35-36. Nº 33, págs. 75, 76; ed. al., págs. 72, 73.

natural, ella y sus entes característicos –las vivencias– se revelaron como una región del ser *sui géneris*, cuyas peculiaridades esenciales se exhiben como radicalmente opuestas a las de cualquier otro ente y, en especial, a las características de todo ente *trascendente* a ella y que posea un estilo ontológico de *cosa* (Ding), o, como también podemos decir, de *realidad en sentido estricto* (Realität)[55].

---

[55] Sea advertida, desde un comienzo, la peculiaridad de esta terminología.

A) En efecto, cuando se dice *entes trascendentes*, se alude con ello –gracias a una identificación terminológica debida al propio Husserl, cfr. *"Ideen"* en los parágrafos núms. 39 a 46 inclusive– a aquellos entes que, *por principio*, no son entes *inmanentes* a la conciencia misma. Gracias a esta caracterización, Husserl entiende por entes *trascendentes* –y en oposición a las vivencias de la propia conciencia, que son entes *inmanentes*– a aquellos entes con estilo de *cosa material* (Ding), cuya naturaleza ontológica es la de la *realidad en sentido estricto* (Realität), es decir, la de la *realidad natural* (Naturwirklichkeit).

En tal forma, cuando en nuestra investigación se usa el término de *ente trascendente* se alude *eo ipso* a la *cosa material* (Ding), a la *realidad en sentido estricto* (Realität).

A-1) Ahora bien, esta *trascendencia* de la *cosa* (Ding) distingue –como se ha dicho– a semejante tipo de ser de todo ser con estilo de *inmanente*. En esta forma quedan diferenciadas las *cosas* y las *vivencias*, en tanto que éstas se conciben puramente en su ser más propio: *el ser-conscientes*. En cuanto que seres conscientes, las vivencias son *inmanentes* a la conciencia misma; las cosas materiales, al contrario, no pueden *darse inmanentemente* a la conciencia, ni ser *inmanentes* a ella misma. (Cfr. sobre este punto el parágrafo N° 4 del presente capítulo de nuestra investigación, donde podrá hallarse ampliamente tratado este problema. Véanse allí las citas correspondientes a los lugares de *"Ideen"* en los cuales se desarrollan los temas).

A-2) Pero Husserl, a pesar de establecer la anterior diferencia, insiste en verificar incluso otra distinción haciendo una salvedad en lo general de ella. Para mayores detalles, que ahorran fatigosos comentarios, transcribimos el texto original donde se encuentra mencionada la salvedad a que nos hemos referido. En efecto, dice Husserl, "antes de ocuparnos algo más con esta oposición de inmanencia y trascendencia, intercalemos las siguientes observaciones. Prescindiendo de la percepción, encontramos muchas clases de vivencias intencionales que por su esencia excluyen la inmanencia, en el sentido del ingrediente, de sus objetos intencionales, cualesquiera que estos objetos, por lo demás, puedan ser. Así pasa, por ejemplo, con toda representación, con todo recuerdo, con la aprehensión intrafectiva de la conciencia ajena, etc. Naturalmente, no debemos mezclar esta trascendencia con aquella que nos ocupa aquí. A la cosa en cuanto tal, a toda realidad en su auténtico sentido estricto, que todavía tenemos que explicar y fijar, es inherente, por esencia y de todo punto 'por principio', la incapacidad de ser inmanentemente perceptible y, por ende, de encontrarse con ella dentro de la complexión de las vivencias en general. En este sentido se dice que la cosa es, en sí y absolutamente, trascendente. En esto se delata justamente la diversidad que hay por principio entre los modos del ser, la más cardinal que hay en general, la que hay entre la *conciencia* y la *realidad* en sentido estricto. (Realität)" (*"Ideen",* N° 42, págs. 95, 96; ed. al., pág. 96, líneas 4-21. Cfr. también *"Ideen",* N° 38, pág. 87; ed. al., pág. 86, línea 10 y sgs.).

El lector atento sabrá tolerar benévolamente si estos difíciles matices del pensamiento husserliano arrojan forzosamente cierta dificultad en nuestra exposición, la cual desea reflejar lo más fielmente posible los detalles de su pensamiento.

No obstante creemos que, mediante la presente observación, y el preciso significado que se ha logrado asignar al término de "ser trascendente" –ser *real* en sentido estricto (Realität)– podrán evitarse las ambigüedades.

Pero justamente debido al empleo del término *realidad* es necesario que el lector permanezca atento al riguroso significado que recibirá este último término dentro del contexto de nuestra exposición del pensamiento husserliano. Para evitar desde el comienzo las ambigüedades –que son el mayor peligro en cualquier tarea filosófica– sea aquí anexada una observación acerca del susodicho término, aun a costa de pecar por exceso en los detalles.

B) En alemán existen dos términos para designar "*lo real*", y, en consecuencia, "*la realidad*". Tales términos son: "*Wirklich*" y "*Real*" así como respectivamente, "*Wirklichkeit*" y "*Realität*".

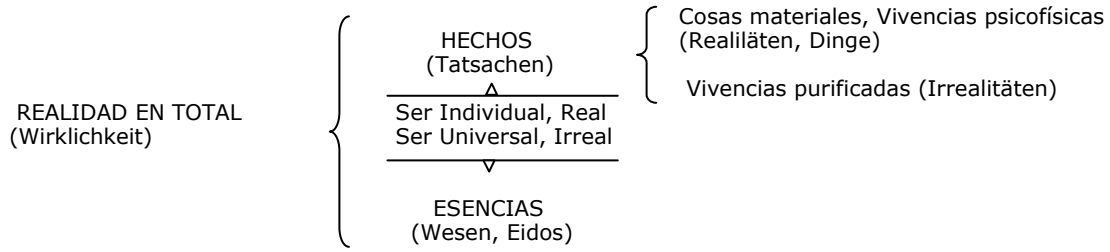
Semejante posibilidad idiomática es utilizada por Husserl a lo largo de todo el desarrollo de *"Ideen"*. En efecto, Husserl establece un riguroso matiz distintivo entre ambos términos utilizando el término de "*real*" –y asimismo el de "*Realität*"– para designar exclusivamente la realidad material de las cosas espacio-temporales, así como también –por tener un componente psicofísico espacio temporal– a las vivencias en sentido psicológico. En cambio, "*Wirklich*" y "*Wirklichkeit*", son usados por Husserl para designar la *realidad* en su sentido más amplio. Dentro de esta *realidad en total*, o en sentido amplio, se hallan incluidos como *modos* o *regiones* de ella, tanto lo "real" (Realität) –lo real fáctico– como esa otra realidad, contrapuesta a la anterior, que es peculiar del modo de existir que tienen, por ejemplo, las esencias (las cuales pertenecen *a la* "*Wirklichkeit*" pero no a la "*Realität*") o, incluso, las vivencias en tanto que "*reducidas trascendentalmente*", por cuanto, al perder su inserción en el mundo real, son "*irreales*", perteneciendo, no obstante, a la "Wirklichkeit". "*Irreal*" es, así, "*Wirklich*" pero no "*real*" .

En un sentido diferente –que se esclarecerá más adelante, cfr. infra, B-1 (a, b)– Husserl llama "*irreales*" (pero ahora no por simple oposición a *lo real*, sino a lo individualizado espacio temporal de los *hechos*) a las *esencias* (Wesen, Eidos). Cfr. especialmente *"Ideen",* núms. 19 y 22, págs. 48, 49 y 54; ed. al., págs. 42, 43 y 48, así como nuestra propia investigación, en el capítulo III, en unas "*Observaciones generales*" que están insertas al final del parágrafo N° 1 del capítulo citado.

Pero el haber puesto en claro esta diversidad no constituye ciertamente meta alguna. Ello ha servido solamente para orientar la investigación hacia su propio campo, ayudando en

---

Como siempre queda un cierto margen de equivocidad –el cual se refleja patentemente en ciertas dificultades de comprensión que incluso el más atento lector sufre ante la obra husserliana– podría tener alguna utilidad el siguiente cuadro sinóptico, el cual trata de esquematizar las cuestiones que hemos bosquejado:



En este esquema se notarán, sin duda, ciertas ambigüedades que son, no obstante, perfectamente comprensibles. En efecto, repárese en lo siguiente:

B-1) Que el término *irreal* está usado en dos sentidos diferentes. En efecto, Husserl distingue dos matices, a saber:

B-1-a) *Irreales* son las vivencias purificadas frente a las no reducidas. Esta *irrealidad* alude aquí a su desconexión de los vínculos de la *realidad natural*.

B-1-b) *Irreal* es también la *esencia* frente al *hecho*. Husserl, en efecto, la designa con semejante calificativo. Ahora bien, el término de *irreal*, en cuanto designa el modo de existir la *esencia*, es utilizado para significar –como se dijo en "B" supra– que este *modo de existir* no es el de una existencia individual y fáctica (determinada y circunscrita por un "*hic et nunc*" único e irrepetible) sino un modo de existir que asume la modalidad de una *posibilidad ideal*, la cual es universal y no está sujeta a las condiciones espacio-temporales que limitan la *existencia real* de los hechos individuales.

B-2) Una cuestión que se hace necesario advertir también es la referente a las *vivencias purificadas*. Estas son seres individuales (cuya individuación no se podría, en verdad, realizar en un tiempo y en un espacio cósmicos –cfr. *"Ideen",* núms 53, 54, y especialmente el Nº 81, dedicado al concepto del tiempo fenomenológico–) sino en un horizonte o dimensión puramente inmanente a la conciencia. En tal sentido, siguiendo rigurosamente a Husserl, no nos atreveríamos a hablar –a pesar de las precisas indicaciones que es posible hallar en el Nº 81 de *"Ideen",* págs. 191 y 192; ed. al., pág. 197, líneas 7-30– de un *espacio inmanente*, pero sí de una *temporalidad inmanente* (immanenten Zeitlichkeit), tal como lo hace Husserl. Cfr. *"Ideen",* Nº 33, pág. 72, línea 3, en una corrección inserta en la edición alemana que utilizamos.

Semejante *temporalidad imnanente* es el horizonte del *tiempo fenomenológico*. Sobre tal horizonte de *temporalidad inmanente* se individualizarían las *vivencias puras*.

Por eso había dicho Husserl ya en la *Introducción* de *"Ideen"*: "Se mostrará cómo el concepto de realidad (Realität) ha menester de una fundamental restricción, en virtud de la cual hay que establecer una distinción entre ser real (real Sein) y ser individual (individuell Sein), el cual es ser temporal pura y absolutamente" (zeitlich Sein schlechthin). *"Ideen",* "Einleitung" (Introducción), pág. 10; ed. al., pág. 7, líneas 8-11.

Por su especial constitución, una vivencia semejante sería entonces: *b-2-a*) *individual*; y *b-2-b*) *irreal* (ya que no estaría inserta en la *realidad en sentido estricto*).

Para más detalles sobre este problema cfr. nuestra investigación, capítulo I, parágrafo 3, pág. 114, observación Nº 78; versión digital, pág. 62.

C) Un último punto que quisiéramos incluir en esta observación es el siguiente:

Husserl advierte –cfr. "*Medit. Cart.*" Nº 34– que "las descripciones trascendentales tienen una significación empírica". Y esto por la razón siguiente: porque las vivencias purificadas trascendentalmente son –como hemos dicho– *fenómenos puros* pero, a la vez, *individuos*. Lo cual, como se comprende, las diferencia radicalmente de las *esencias*.

Ahora bien ¿justifica el carácter de *individuos* que tienen las vivencias trascendentalmente reducidas, que en referencia a ellas se hable de una descripción "*con significación empírica*"? ¿No sería más acertado decir que se trata de una descripción con una significación o con una dimensión *no universal*? O simplemente: ¿No se trata de una descripción de *seres individuales en sentido trascendental*?

El *fenómeno puro* no es *esencia*. Es un individuo *hic et nunc*. Una singularidad eidética, por el contrario, a pesar de su singularidad, "no podría, como ninguna esencia, individualizarse sólo *hie et nunc*, sino en innúmeros ejemplares" (*"Ideen",* Nº 75, pág. 167; ed. al., pág. 172, línea 15 y sgs.). Pero esto sólo se lograría mediante una reducción específicamente *eidética* de aquel *fenómeno puro* o *trascendentalmente reducido*.

Por no ser *esencial* o *eidética*, la descripción que versa sobre una región de vivencias sólo trascendentalmente reducida, sería, entonces, una *descripción empírica*.

Pero esta *descripción empírica* de algo *irreal* no podría ser confundida ahora con una *descripción empírica* de algo *real*.

La importancia de estas distinciones –que pudieran ser confundidas con meras sutilezas– se confirmará en todo lo que sigue para cuya exacta y rigurosa comprensión es necesario tener presente todo cuanto aquí se ha intentado esclarecer.

verdad a plantear ocasionalmente aquel problema y revelando asimismo que es imposible justificar desde ahora todas las tentativas *naturalistas* que por medio de un proceder *ingenuo*, y apoyando sus teorías en *supuestos* meramente "comprensibles de suyo", tratan de establecer un sincretismo entre la conciencia y los entes que son *trascendentes* con respecto a ella.

Al contrario, por medio de la justa caracterización de las esencias de ambos dominios ontológicos –cuestión que ha de ocuparnos aún muy largamente y a la que aquí se utiliza sólo provisionalmente aprovechando las nociones generales conquistadas en la Introducción– ambas regiones han quedado pulcramente deslindadas y justo la visión que de ellas ahora se posee las hace aparecer como dos campos entitativos que moran uno junto a otro sin confundirse ya que se les ha asignado una radical diversidad ontológica.

Mas precisamente asegurada la comprensión de esta radical diversidad entre los entes trascendentes y la región de la conciencia, a toda indagación acerca del conocimiento se le plantea en su absoluta fuerza problemática –y desde los inicios mismos de la investigación– un *dato* fundamental y decisivo que se impone por su propio peso y hace crítica la situación problemática esbozada. En efecto, a pesar de que esencialmente queden separadas las regiones del ser real trascendente y la conciencia, y que, justo por esto, no haya t*eoría* alguna que pueda hacer errar en punto a esta radical diversidad, existe y se impone por su propia fuerza el *dato* primigenio y más fundamental de todo conocimiento natural: e*xiste un conocimiento*, *una conciencia*, *de los entes trascendentes reales*. Y de alguna manera esto expresa que la conciencia se funde en unidad con tales entes reales trascendentes en el acto del conocimiento.

A pesar, pues, de que esencialmente queden separadas las regiones, y de que no haya *teoría* alguna que satisfaga por medio de soluciones correctas la explicación del *dato*, lo que éste ofrece como un *factum* obliga a que por fuerza se reflexione sobre él. Sean cuales fueren las razones que sea posible dar para explicar su existencia –que hasta ahora ingenuamente se confiesa que se ignoran– el *dato* mismo existe de manera indubitable y esta existencia, justo como un *dato*, es posible afirmarla y comprobarla reiteradamente.

La faz problemática del mismo en relación con los resultados que hasta ahora se han cosechado en esta investigación puede expresarse escueta y fundamentalmente bajo el siguiente enunciado: si la región conciencia y la región de los entes reales del mundo natural existen como dos dominios ontológicos cuya radical diversidad es comprobable, existe sin embargo un *factum* al parecer contradictorio con aquello, el cual está expresando en alguna forma la existencia de una conciencia de los entes trascendentes reales. Esto significaría que, de cierta manera, la región conciencia y la región de los entes materiales del mundo natural gozarían de una comunidad de esencias, ya que "¿puede la unidad de un todo ser de

otra manera que debida a la esencia propia de sus partes, que, por tanto, necesitarán tener alguna *comunidad de esencia*, en lugar de ser heterogéneas por principio?"[56].

Esta cuestión es justo la que nos sume en el problema fundamental que trata de abordar esta investigación. Sin embargo, la dirección del preguntar no se dirigirá ahora a separar y a analizar las cosas, ni a plantear el problema como hasta aquí se ha hecho mediante la diversificación de sus elementos. Conscientes de la radical diversidad de éstos, y frente a un *dato* que parece negar desde las cosas mismas los resultados objetivos de los análisis que anteriormente se han llevado a cabo –negación que no implica en lo más mínimo falsedad de resultados sino que confirma su estructura problemática– se trata ahora, más bien, de dirigir la atención a la manera de *cómo sería posible* encontrar una solución para el problema que se halla en pie y, mediante esa solución, dar una explicación para el *factum* del conocimiento.

Pero incluso partiendo del *dato* mismo del conocimiento natural –es decir de la existencia en el repertorio de nuestra conducta general de nociones mentales por medio de las cuales se designa, se tratan y se orientan los objetos reales y trascendentes que caen bajo el círculo de nuestra actividad– no es posible ya olvidar que, bajo la aparente sencillez de cualquier acto de conocimiento que se realice, se oculta un gravísimo problema. En efecto: ¿cómo es posible tener conciencia de *algo* que por esencia es diverso a la conciencia? ¿Cómo es posible que *algo*, que es *trascendente* a mí mismo, venga a ser *inmanente* en mi conciencia? ¿En qué forma y bajo cuáles posibilidades se realiza un acto por medio del cual, instantánea, y, por decirlo así, casi automáticamente, se logra tener conocimiento de un *algo* como el de una unidad objetiva inmanente a la cual se designa, se trata, se menciona, con indefectible certitud y seguridad?

Bajo un enunciado tan general de este problema se ocultan cuestiones que no se pueden tratar indiferenciadamente. Todo, es cierto, constituye una sola cuestión y un problema único, pero se debe renunciar a querer tratar los aspectos parciales globalmente so pena de que su excesiva complicación impida descubrir los grupos de problemas especiales y tomar de ellos una visión aproximadamente clara. El acercamiento al problema debe hacerse separando las cuestiones, dividiendo los aspectos, analizando las zonas en que él se desarrolla y a la vez se integra. El problema total que se propone, y que está de pie frente a nosotros, no es otro que el de la *constitución del objeto intencional*. Las cuestiones

---

[56] *"Ideen",* N° 39. Refiriéndose a este tema Husserl mismo advierte: "*Son la conciencia y las cosas* (a las cuales nosotros denominamos aquí *entes reales*) *un todo bien ligado*, bien ligado en las distintas unidades psicofísicas que llamamos seres animados, bien ligado supremamente en *la unidad real en sentido estricto del mundo entero*". Cfr. *"Ideen",* N° 39, pág. 88; ed al., pág. 88, líneas 3-8.

fundamentales que se tratarán para lograr un acceso al problema de aquella *constitución* son las siguientes: 1) ¿Cómo es posible que lo *trascendente* llegue a ser *inmanente*? y 2) ¿Cómo se constituye la *unidad objetiva* en una conciencia?

Se trata, pues, en términos generales, de ver cómo algo no inmanente, en el sentido de que no es ingrediente de la vivencia (Erlebnis), llega a ser consciente y a revestir el carácter de una unidad objetiva. Se busca averiguar cómo se *constituyen conscientemente* las unidades objetivas de toda región y categoría. Se trata de mostrar sistemáticamente cómo están diseñadas por su *esencia* todas las relaciones de una real y posible conciencia de ellas –justo como posibilidades esenciales–: las intuiciones simples o fundadas referentes intencionalmente a ellas, las formas lógicas de rango inferior y superior, las formas confusas o claras, expresas o no expresas, precientíficas y científicas, hasta llegar a las más altas, las de la ciencia teórica rigurosa. Todas las formas fundamentales de posible conciencia y las variantes, fusiones y síntesis esencialmente inherentes a ellas, es lo que se trata de estudiar y hacer evidente con universalidad eidética y pureza fenomenológica; cómo ellas diseñan por su *propia* esencia todas las posibilidades del ser (y las imposibilidades); cómo según leyes esenciales absolutamente fijas es un objeto existente el correlato de complejos de conciencia de un contenido esencial perfectamente determinado, así como, a la inversa, el ser de complejos de tal índole es equivalente a un objeto existente; y esto, referido siempre a todas las regiones del ser y a todos los grados de universalidad hasta descender a la concreción del ser[57].

Queda así enunciado, en toda su generalidad y sobre la base de un tema fundamental, el problema principal y sus cuestiones. Pero sin duda que la diversidad de las direcciones apuntadas, la amplitud y profundidad de las cuestiones que se esbozan consecuentemente y los enigmas que en cada una de ellas se sospechan contenidas, producen un sobrecogimiento ante la dimensión de la tarea y el enmarañamiento de sus faces. Ante todo, pues, lo que hay que buscar es una vertiente o hilo conductor que oriente con seguridad, justeza y originalidad, en tan variado campo temático. Debe ser este hilo guiador de tal naturaleza que, además de resultar el fundamento mismo de todos los problemas, introduzca asimismo al suelo en donde ellos –enraizándose– se originan.

En efecto: cuando se plantea el problema total bajo el título general de la *constitución del objeto intencional*, se dirige ya de antemano la atención de todas las posibles reflexiones al campo de la conciencia. Y si así es, aquel hilo conductor no puede ser otro que la corriente misma de las vivencias que integran el proceso de la conciencia, ya que así como la *extensión* es la nota esencial característica de lo real trascendente, la *vivencia* (Erlebnis), la *cogitatio*, es la esencia de eso que se llama conciencia.

---

57 *"Ideen",* N° 86, págs. 208, 209; ed. al., pág. 214, líneas 13-34.

Pero hay que cuidarse de avanzar con pasos prematuros en la ansiedad de adueñarse del tema propio que guíe en estas indagaciones. Pasos como el anterior, justificados como meras indicaciones hacia el tema, podrían ser a la postre perjudiciales para los verdaderos propósitos de una investigación original y justa. En efecto: afirmar lo anterior –diversificar ya, desde ahora, y repitiendo lo sabido, las esencias de la conciencia y de lo real–, ¿no es cerrar el paso a todo posible intento de solución? ¿No quedan con esto radicalmente separados *inmanencia* y *trascendencia*?

Si se quiere ver exactamente qué es lo que hay de verdad en todo este enigma, antes de avanzar cualquier afirmación teórica, se debe preguntar insistentemente a las cosas mismas en que se encierran los enigmas. Quiere decir esto: atenerse a las cosas mismas que se ofrecen en los *datos* y atenerse exclusivamente a lo que allí se ofrece: incluso a los enigmas. No hay que olvidar, pues, el *dato* que se ha impuesto por su propia fuerza: existe una conciencia de los entes reales.

Pero así dado: ¿qué ofrece ese *dato* como cosa que se pueda describir fielmente sin temor a equivocaciones, y sin errar sobre ella desviados por el engaño? Entregado a conocer en *actitud natural* yo puedo, simplemente reflexionando sobre mi propio acto de conocimiento, y sin tener en mientes teoría alguna ni propósito de ninguna clase, comprobar un *factum* indubitable: y*o pienso*[58].

Pero seamos más exactos en la descripción del hecho: he de decir para describir con toda fidelidad lo visto en el *dato* de mi acto: y*o pienso algo*.

He aquí que esta fórmula encierra todo cuanto se necesita para sumirse en los análisis que se han propuesto en esta indagación y es ella misma la expresión del más fundamental *dato* que pueda cosecharse. Es, asimismo, un *dato* que no da margen a la duda acerca de su existencia, ni al temor de sufrir equivocaciones acerca de su realidad objetiva, si se lo comprende en su estructura esencial. Sin duda que este *yo pienso algo* es una vivencia –o una infinita serie de ellas, lo cual no modificaría la situación– y de aquí que sea justo que se utilice como el fundamental hilo conductor, y también como el origen, para adentrarse al terreno de la conciencia y acercarse a sus problemas, lo que es justo lo anunciado como tema.

---

[58] Dos cuestiones quisiéramos puntualizar aquí: 1º) Que el *yo pienso* es entendido en el sentido cartesiano. Dentro de esta concepción, en el *cogitare* no se incluye tan sólo al estricto *pensar*, sino que *cogitare* quiere decir por extensión, "percibo", "recuerdo" "fantaseo", "juzgo", "dudo", "siento", "apetezco", "quiero", "me engaño", etc. 2º) Por este último aspecto que puede revestir el *cogitare* –donde el que "yo me engaño" es una *cogitatio*, en la cual, a pesar de que su *cogitatum* pueda ser falso, siempre queda unida inmediatamente como *cogitare* al *yo*– no hay posibilidad de que la cualidad "engañosa" del *cogitare* invalide la certeza indubitable que se adscribe al factum *yo pienso*. Esa cualidad de ser un "engaño" el *cogitare* –que podría aducirse para debilitar la categoría de indubitable que se le asigna al factum *yo pienso*– no atenta en nada contra la afirmada existencia del *cogito*, ya que para engañarme (para tener una *cogitatio* engañosa) debo ser yo mismo quien realice tal acción, vale decir, debo realizar el *cogitare*": el *yo pienso* queda, pues, asegurado indubitablemente.

Hay que sumirse, pues, en el análisis de esta vivencia. Ante todo, y sin perder la conciencia de lo que ella representa, se separarán sus elementos para facilitar la tarea. Se dice que no se debe perder la noción de lo que tal separación representa, ya que, en justo tratamiento, una desunión de aquellos elementos (a los que se denomina de nuevo impropiamente) es imposible. Mas como aquí no se trata de forzar una *teoría* por medio de esta separación, sino de lograr un acceso simplificado a las cuestiones, no reviste tal separación metódica importancia alguna para las consecuencias.

El *yo pienso algo* tiene, dicho con la mayor generalidad posible y sin entrar a ver por lo pronto en lo más hondo de sus infinitas facetas, tres elementos: *yo*, *pienso*, *algo*.

Se separan –según lo anunciado– provisional y metódicamente estos elementos para considerar en general qué representan. Con la más universal formulación se puede decir: en la vivencia *yo pienso algo*: *yo* es aquel que (o quien) vive la vivencia; *pienso*, es el modo de vivir ese yo en lo vivido; *algo* es, en alguna forma, un "elemento" de lo vivido.

Pero ahora que se ha logrado llevar a cabo esta separación, sin perder la noción de lo que se hace, se busca analizar estos "elementos" por medio de una nueva operación, a la que se recurre, otra vez más, simplemente como expediente metódico. Es posible convencerse de que –sin querer prescindir realmente de cualquiera de ellos– se puede establecer una separación exclusivamente metódica entre el *yo* y el *pienso algo*. En efecto: si es cierto que nada justificaría el hecho de que se quisiera separar el *modo de vivir* de aquel *quien lo vive* –pues en alguna forma se afectaría la conexión real efectivamente existente entre estas cosas, siendo que además es imposible concebir que una pudiera existir sin la otra– sin embargo nada parece oponerse ni desvirtuar en lo más mínimo el rigor de nuestras reflexiones si hacemos del *yo* un presupuesto tácito (es decir, no expreso) para todo posible *modo de vivir*, y, por esto mismo, antes que hacerlo tema explícito de nuestra consideración, lo *neutralizamos*, al poner como tema expreso de nuestros estudios, el *modo de vivir*. Es claro, no obstante, que ya no se podrá olvidar que ese *modo de vivir* es en último término el de aquel *yo*.

Y así resulta ahora que al sumergirnos reflexivamente en este tema que se propone, se encuentra que, al dejar tácitamente acallado el *yo*, la vivencia, como *modo de vivir*, y correspondientemente el *algo* que entra en *lo vivido*, quedan perfectamente delimitados en una nueva expresión que sintetiza el significado de nuestras reflexiones: toda posible vivencia que se tome como hilo conductor para iniciar estas pesquisas es una *conciencia de algo*.

Pero se ha llegado a una expresión que, a pesar de su exacta justeza para designar lo que efectivamente es una vivencia consciente, proporciona sin embargo un gran margen de equívocos si no se limita con la mayor pulcritud y con la más estricta univocidad su sentido

expresivo. *Conciencia de algo* es una expresión muy comprensible de suyo, y no obstante, al mismo tiempo, la más incomprensible[59]. Se trata, pues, de partir desde lo comprensible para llegar hasta el punto en donde comienzan las dificultades que oscurecen el sentido de tal expresión.

Todos, sin duda, comprendemos lo que en general esa expresión nos dice, tanto más cuanto ella no es gramaticalmente una expresión ambigua. Se dice en ella que toda conciencia, en cuanto tal, tiene una referencia a algo. Si por conciencia se entiende cualquier vivencia –lo que es justo con tal que se recuerde que toda vivencia, en cuanto tal, es consciente– se puede decir que toda vivencia es vivencia de algo: la percepción, percepción de algo; el juzgar, juzgar de algo; el fantasear, fantasear de algo; y así por donde quiera en esta esfera. Tal hecho se designa diciendo –empleando la expresión que ya se conoce– que toda vivencia es intencional. Con ello se indica que toda vivencia en cuanto tal, y en su estricto sentido de vivencia consciente, tiene una referencia hacia algo, una dirección a algo[60].

Pero lo que hasta ahora es tan comprensible de suyo se torna lleno de dificultades si se formula la pregunta que ya se impone en toda su fuerza: ¿qué es ese *algo*?

Pero antes de introducir respuesta alguna que conteste esa pregunta es justo que se quiera saber qué importancia tiene para los propósitos de esta indagación el formularla y contestarla claramente. Asimismo es correcto que, por tratarse de una pregunta que surge simplemente de interrogar acerca de *algo comprensible de suyo*, se expliciten en la forma más unívoca posible los sentidos correctos que contiene tal preguntar, así como se rechacen aquellos que resulten erróneos o superfluos. Pues pudiera suceder que tal pregunta, a la postre, resultase sólo una pregunta ociosa, o simplemente una pregunta que se originara de una obstinada incomprensión para lo que de suyo es por sí mismo comprensible. Con lo cual, en verdad, no tendría sentido alguno el haberla formulado.

Mas asimismo –y como aquí, en realidad, las cuestiones no están planteadas en suelo firme, y todo, en verdad, no pasa de ser una mera suposición– no hay que obstinarse en rechazar *a priori* la utilidad de semejante preguntar. Pues bien podría resultar que interrogando por aquello que parece *comprensible de suyo*, este mismo preguntar, al hacer incidir nuestra atención sobre cierto círculo de cuestiones hacia las que apunta, nos revelara

---

59 "*Ideen",* N° 87, pág. 212; ed. al., pág. 217, líneas 22-23.

60 Hay que puntualizar aquí, para evitar confusiones, que en algunos textos de "*Ideen",* Husserl extiende la acepción de *vivencia* incluso hasta los llamados *ingredientes hyléticos* –(Cfr. "*Ideen",* N° 85, pág. 202 y sgs.; ed. al., pág. 207 y sgs.; asimismo el parágrafo N° 5 de este capítulo)– en los cuales, a decir verdad, no existe una verdadera *intencionalidad*. Hecha la salvedad de este equívoco terminológico, a excepción de tales *vivencias* –a las cuales, ciertamente, Husserl ha denominado en "*Logische Untersuchungen*" bajo el nombre de "*contenidos primarios*", justo para evitar la citada confusión con las vivencias o elementos de vivencias que llevan en sí lo específico de la *intencionalidad*– nada se opone a que entendamos por *vivencia intencional* a todas las vivencias (*actos*, en el sentido amplio de "*Log*. *Unters*."), incluyendo aquéllas donde los *contenidos hyléticos* sirvan como de base sensible a la verdadera función de la *intencionalidad* que los *anima*. Cfr. "*Ideen",* N° 85, pág. 203; ed. al., pág. 208.

de pronto que en las respuestas que se dan a otro tipo de preguntas –que realmente no están hechas en un sentido correcto a pesar de su aparente sensatez– existe una carencia radical de recursos para predicar algo acerca de lo que en la primera hubiese podido ser preguntado con toda corrección y legitimidad.

Y así resultaría que lo ocioso no sería entonces aquella pregunta que se ha atrevido a interrogar por lo *comprensible de suyo*, sino todas aquellas respuestas que se dan a base de un preguntar que, amparado por la aureola de una aparente sensatez, empieza por considerar al *dato* del conocimiento como *algo de suyo comprensible*, en lo cual, ciertamente, se ocultaría un *supuesto* aceptado sin legitimidad ni corrección metodológica.

En tal forma, la importancia que tendría este preguntar por lo *comprensible de suyo* en una investigación como la presente sería, en primer término, no considerar al *dato* –por más evidente que parezca o que en sí mismo sea, y por más que se tome y acepte cual un fundamento– como algo *comprensible de suyo*, sino más bien como algo cuestionable en su comprensión, aunque él mismo como *dato* –en su existencia y en su realidad objetiva– sea indudable e incuestionable.

Que a este *dato* no se puede preguntar de cualquier manera –ni forzando en lo más mínimo las cosas mismas, que en él se ofrecen como evidentes, a que den una respuesta– se verá en todo lo que sigue, que es un intento de aclarar el correcto sentido del preguntar que se ha hecho. La cuestión concreta de la importancia que tiene para esta indagación el contestar claramente una pregunta que interroga acerca del *algo* contenido en la *conciencia de algo* se revelará, por vía de indicación, inmediatamente.

La dirección de nuestras reflexiones se mueve sobre la problemática de la constitución de las objetividades por la conciencia. Cuestión fundamental en ellas es averiguar qué relación existe entre la conciencia y sus objetos, qué enigmas se encierran en el "*de*" característico de la expresión "*conciencia de algo*". Contestar qué sea ese *algo*, es casi contestar qué sea aquel *de*, y si se estuviese desde ahora en posesión de tal conocimiento, se habría avanzado un trecho lleno de las más graves dificultades. Mas no es así. Precisamente aquí radica la precipitada ingenuidad de muchas *teorías*, cuyos resultados a la postre se revelan prematuros, y por eso mismo inconsistentes, para responder a los ingentes problemas que plantea un intento radicalmente *crítico* de abordar el tema de la conciencia y sus objetividades constituidas. Partiendo de una escasa y parcial notificación del *algo* propio de la referencia intencional, confundiéndolo con aspectos que le son ajenos por esencia, ignorando las *capas objetivas* que en él se superponen y se constituyen –las que definen el sentido que se encierra en el genitivo funcional *de*– arrastran esas *teorías* tras de sí tal carga de presupuestos e hipótesis falsamente correctos, que es común a todas ellas terminar identificando el *algo* o bien con la simple realidad trascendente o bien con la

conciencia psicológica, cuando no hacen de él una mezcla híbrida de esencias radicalmente heterogéneas. Todo esto hay que evitar con el mayor cuidado, y sin embargo arriesgarse a emplear una expresión que, justo siendo la correcta, se presta a ser mal interpretada si no se intenta responder con toda claridad qué es ese *algo*.

Se dice, pues, que la conciencia es *conciencia de algo* y que ese *algo* le *pertenece* a la conciencia esencialmente.

Mas, justo de la recta y unívoca inteligencia de este enunciado, depende el que venga a la luz, o el que siga sumido en confusas oscuridades, el problema más fundamental de todos cuantos puedan plantearse en este campo: llegar a ver en una intuición esencial cómo la conciencia posee formas o posibilidades determinadas por una necesidad (esencial) inmanente, a las cuales "es inherente este maravilloso ser conscientes de algo determinado o determinable y dado de tal o cual manera, que es relativamente a la conciencia misma algo frontero, en principio extraño, no ingrediente, trascendente. Y (ver) que aquí radica la fuente original de la única solución concebible de los problemas más profundos del conocimiento, los concernientes a la esencia y posibilidad de un conocimiento absolutamente válido de lo trascendente"[61].

Por esto se pregunta nuevamente ahora: ¿qué es ese *algo*?

En verdad que pudiera ahora creerse que ya se sabe, al menos en una forma general, qué es ese *algo*; pues además de todo cuanto se ha venido apuntando desde el comienzo, la frase transcrita anteriormente lo expresa con cierta claridad. Ese *algo*, se dice en ella, es "relativamente a la conciencia misma algo frontero" (*ein Gegenüber*), en principio extraño (*ein prinzipiell Anders*), no ingrediente, trascendente. ¿No es así, entonces, que ya con estas determinaciones se puede saber de lo que aquí se trata y de lo que se designa en ese *algo* de la expresión *conciencia de algo*?

En verdad que no es así. Y en la frase transcrita anteriormente se oculta por entero el nudo del problema. Ella, en realidad, hace *evidente* este problema y al presentarlo en cuanto tal hace caer en cuenta a la atención sobre el hecho de que en él existen cuestiones que no son, ni mucho menos, *comprensibles de suyo*. Pues el *algo* propio de las objetividades de la conciencia –se dice allí– es *algo* en principio *extraño* a la conciencia misma, *algo* que no es *ingrediente* de ella misma, y que, al contrario, es una instancia *trascendente* y frontera a su propia dimensión entitativa y estructura esencial. Sin embargo, al mismo tiempo, en ella se expresa que tal *algo*, a pesar de poseer estas características, puede llegar repentinamente a ser, justo al incidir la conciencia sobre él y al transformarlo en *objetividad* suya, *algo* determinado o determinable cuya índole más esencial sería entonces *consciente*, es decir,

---

61 *"Ideen",* N° 97, págs. 238, 239; ed. al., pág. 245, líneas 7-14.

algo en que estarían fundidas indisolublemente sin hiatos ni fisuras esenciales –y a pesar de aquella diversidad apuntada– las formas mismas de la conciencia constituyente[62].

Justamente en esta transmutación de caracteres esenciales que experimenta el *algo* de la *conciencia de* es donde se oculta lo que hace evidentes en el problema en cuanto tal toda una serie de cuestiones que no pueden parecer *comprensibles de suyo* a la mirada crítica que incida sobre él. Pues, en efecto, ¿resulta de suyo comprensible tal transformación de los caracteres del *algo* correlativo a la conciencia? ¿Se entiende, sin más, cómo un término en principio extraño puede venir a ser intraño a la conciencia? ¿Se comprende claramente cuál es la transformación que debe sufrir *algo* no ingrediente para llegar a ser parte esencial de la conciencia y con eso ser, a su vez, consciente? Pero el no entenderse todo esto es sólo una consecuencia de una cuestión que afirma el convencimiento de que aún no se sabe, a pesar de las precisas indicaciones que se han dado, qué es el *algo* por el cual se ha preguntado, ni menos aún cuál es su especial naturaleza. Y así, es justo que se advierta nuevamente que en este campo, so pena de prevaricar, no se debe avanzar precipitadamente hacia la determinación del *algo* que se mienta en la expresión *conciencia de algo*, dejándose guiar sólo de una perspectiva a primera vista *comprensible de suyo* pero que se presta a ser mal comprendida. Esa frase transcrita –si bien encierra la clave del problema– sume por lo pronto más en él. Y así es justo que se pregunte nuevamente: ¿qué es ese *algo*?

Ciertamente que ya aquí hay alguna orientación hacia el problema pero en forma alguna se ha llegado a ver la solución de estos asuntos. La orientación la ha proporcionado precisamente la estructura del problema mismo y sus aristas contrapuestas, a las cuales nosotros hemos aludido repetidamente. Se sabe ya, en la forma más vaga que pueda imaginarse, que el nudo de la cosa radica precisamente en esto: que en principio hay *algo* antepuesto a la conciencia, que a la postre, cuando se torna objeto del conocimiento, resulta ser consciente. Se pregunta ahora decididamente: ¿qué es ese *algo*?

Mas responder esta pregunta implica, antes que nada, apresar una primera noción acerca de la constitución de las objetividades de la conciencia. Pero el solo acto del apresamiento representa ya un peligro en cuanto que las vías que puedan seguirse para hacerse de la presa, por más que sean las usuales y traficadas, no por esto quedan libres de la posibilidad de ser asimismo las más desviadas y las que más alejen de la posibilidad de capturar las *objetividades* de la conciencia tal *cómo* en sí mismas sean y en lo *qué* en sí mismas sean. Precisamente la pregunta que se ha formulado, por cuanto en ella está implicada la relación de la mente con la cosa, invita a que se la considere una pregunta psicológica, y nada resultaría aquí más extraviado que seguir la vía de la psicología. Por ello –se comprende de suyo– un rechazo semejante requiere alguna explicación.

---

62 Cfr. *"Ideen",* Nº 86, pág. 207 y sgs.; ed. al., pág. 212 y siguientes.

§ 2 Discusión Metodológica

La Incapacidad de la Psicología Empírica, en cuanto Ciencia Natural, para abordar el Problema de las Objetividades de la Conciencia

Se ha hecho una pregunta y se trata ahora de contestarla. El responderla, no obstante, es una labor llena de dificultades. Por todas partes acecha el peligro del extravío y nada es más fácil en este terreno que extraviarse a pesar de todos los cuidados que se tomen. Si así fuese, nuestros esfuerzos a la postre resultarían vanos, justamente por haberse encaminado erróneamente en los comienzos.

Bajo esta perspectiva, el sentido común nos dice que un sano comienzo sería aquel que se iniciase simplemente constatando y fijando la presencia y el aspecto exterior del *objeto* que se desea estudiar y en base de ello –sabiendo ya lo que se encierra de problemático en él por la anterior enunciación que se hizo (§ 1)– busque orientarse en las vías, o simplemente descubrir los caminos que conduzcan hacia una posible solución de las dificultades. Para lograr esto, y para evitar los errores propios de toda iniciación, la investigación debe atenerse sólo a los datos y conocimientos que sean capaces de brindar aquella constatación y fijación preliminares. Con el fin de llevar a cabo éstas, por ser la forma que se adapta más fielmente a sus propósitos, se impone aquí la utilización de un arte descriptivo.

Antes que nada, pues, para lograr la máxima evidencia en todo y confiar en que las cosas propias del tema no estén matizadas de contenido teorético alguno que pudiera forzar las reflexiones de nuestro estudio en una determinada dirección, lo primero que debe hacerse es efectuar una descripción de algún acto de conocimiento natural y espontáneo para constatar de este modo su presencia objetiva y fijar los contornos de su exterior aspecto.

En base de esta descripción –que debe tratar de ser lo más objetiva y fiel posible– se deben analizar los datos encontrados, sin poner ni quitar nada de ellos mismos, sino aceptándolos tal como se nos ofrecen en la mera observación, y, por decirlo así, volviéndolos a describir. "Análisis" no quiere decir más, en este sentido, que observación y descripción de lo observado y descrito primeramente y en nada altera él, por esto, los propósitos iniciales que se han postulado de simplemente constatar la presencia objetiva y el aspecto exterior del tema que se desea estudiar en la investigación.

Pero hay que advertir por adelantado una simple cuestión metodológica. No se trata aquí, por ahora, de emplear los recursos de la fenomenología, y sus característicos métodos descriptivos y analíticos, para lograr los propósitos anunciados. Al contrario, para adentrarse

aquí al análisis-descriptivo del *factum* de un acto de conocimiento cualquiera, se procederá simplemente a la usanza de los observadores e investigadores de la *actitud natural*, tal como si fuésemos científicos-naturalistas que pretendiéramos observar y describir un fenómeno o un acontecimiento natural, o, en nuestro caso específico, psicólogos-descriptivos que tratáramos de relatar un experimento psicológico. En cuanto tales, la tarea por realizar se centra en observar y en describir, con la mayor fidelidad posible, el contenido de un acto de conocimiento natural y espontáneo, y, en base de esta observación descriptiva, en analizar consecuentemente aquel acto en sus elementos y partes integrantes. Si acaso hubiese necesidad de elevarse posteriormente a alguna reflexión sobre los *datos* así cosechados, pondremos todo nuestro cuidado en que ella no afecte, contradiga, o transgreda, en lo más mínimo, el testimonio *objetivo* ofrecido por aquéllos.

Mas dicho lo anterior –que es la enunciación del credo de una loable actitud *positivista*– debe sin embargo advertirse lo siguiente. A pesar de todo el cuidadoso empeño que se ponga en observar, describir y analizar el *factum* del conocimiento, no obstante pudiera suceder que, por ser esta labor de naturaleza estrictamente empírica, poseyera algunos defectos –insuperables por principio– que le impidiesen ser absolutamente objetiva, exacta, y, por decirlo así, exhaustiva. Debido a tal cuestión –que hasta ahora, en verdad, no tenemos ningún derecho de afirmar, pero que tampoco debemos desechar completamente ya que no poseemos pruebas que acrediten lo contrario– la investigación debe mantenerse alerta ante todo resultado y no aceptar ninguno hasta que su *evidencia* cumpla todos los requisitos exigidos. Si acaso, como pudiera suceder, los resultados que se logren mediante la descripción empírica contrariasen, o se hallasen en pugna, con aquellos otros que han sido aceptados provisionalmente como valederos en la *Introducción*, tal estado de cosas debe prevenir la atención hacia la necesidad en que se encuentra la investigación de revisar críticamente los supuestos metodológicos de la psicología empírica, para así confirmar o negar sus pretensiones de ciencia en este terreno. Baste esta observación para precaver el ánimo en lo que sigue.

Describamos, pues, una situación concreta en que se realiza un conocimiento:

Estoy sentado actualmente a mediodía frente a mi mesa de trabajo y tengo por delante de mis ojos la hoja de papel en la que voy escribiendo lo que pienso en este instante. Se destacan frente a mí ciertas cualidades visuales las cuales me parece que pertenecen al objeto que está delante de mí. Veo el color blanco de la superficie de la hoja, que se destaca sobre el fondo verdinegro de la mesa en que está extendida. Percibo el color azul de los trazos que escribo con mi pluma; oigo el leve sonido que se produce al deslizarse el metal de ésta sobre el papel; distingo las líneas escritas extendidas en forma paralela hasta la mitad del pliego. Veo la figura rectangular de la hoja, su posición ligeramente inclinada de derecha a izquierda, la menor o mayor claridad que hay en los diversos puntos de su superficie. Experimento sobre mi mano la lisura del papel, etc., etc., etc...

Basten estas meras indicaciones para señalar los rasgos primordiales de una experiencia de conocimiento estrictamente limitada. La descripción de ella nos revela que, como tal experiencia, a ella la disfruto en su aspecto sensible por medio de mis órganos sensoriales (sin entrar para nada aquí problemas de otra índole, los cuales afectan otro plano y no el de la simple descripción). Limitada a sus aspectos esencialmente sensibles se puede decir que ella es una *percepción sensible*, y, en cuanto tal, mediante ella se me hacen conocidos los aspectos objetivos que se han descrito ateniéndose a lo ofrecido por la mera observación.

Mas se debe ahora puntualizar lo siguiente para completar el aspecto anecdótico de la mera descripción: la observación de los datos que ella arroja, y el análisis de éstos, conduce a la certeza de que, en ese acto realizado, yo, como sujeto, he tenido ciertamente un conocimiento del objeto que tenía enfrente. Ha provenido este conocimiento del hecho de que, en alguna forma, mi yo, en cuanto sujeto cognoscente, se ha apropiado de las características propias del objeto y de que en mi representación total –la hoja con sus colores extendida en cierta posición sobre la mesa– están contenidos esos mismos colores, está la hoja con sus características de forma, extensión, posición, etc. Si se quiere ser lo más exacto posible en la descripción *objetiva* de la situación total que define el anterior acto de conocimiento efectuado, hablando estrictamente se debe describir la verdadera percepción que se ha efectuado diciendo: se ha percibido la hoja en lo que ella *es*, tal como *es*: es ella misma en persona la que está ahora en mi percepción, es su color, su figura, la posición de ella la que se ha percibido en cuanto tal. En este sentido, nada parece más evidente que decir entonces: en el acto del conocimiento sensible por medio de percepciones, adjunto a la estructura de la vivencia, en cuanto actividad psíquica, se halla un correlato exterior que se da en presencia personal como objeto *suyo*. "Veo y cojo la cosa misma en persona (Leibhaftigkeit). Sin duda que a veces me engaño, y no sólo respecto a las propiedades percibidas, sino también de la existencia misma. Sucumbo a una ilusión o alucinación. La percepción no es entonces una 'auténtica' percepción. Pero si lo es, y esto quiere decir que se deja 'confirmar' en el curso actual de la experiencia, eventualmente con la ayuda del correcto pensar empírico, entonces *existe* (wirklich) la cosa percibida *realmente* y está dada en la percepción ella misma y en persona"[63].

---

[63] *"Ideen",* Nº 39, pág. 89; ed. al., pág. 89, líneas 10-20. La traducción del texto alemán hecha por Gaos, a pesar de su loable fidelidad, se ve imposibilitada aquí de reflejar cierto matiz idiomático que es muy importante de observar dado el empleo del término "*Wirklich*". Por esta razón creemos conveniente transcribir el citado texto :

"Ich sehe und fasse das Ding selbst in seiner Leibhaftigkeit. Freilich täusche ich mich mitunter und nicht nur hinsichtlich der wahrgenommenen Beschaffenheiten, sondern auch hinsichtlich des Daseins selbst. Ich unterliege einer Illusion oder Halluzination. Die Wahrnehmung ist dann nicht "echte" Wahrnehmung. Ist sie es aber, und das sagt: lässt sie sich im aktuellen Erfahrungszusammenhange, ev. unter Mithilfe korrekten Erfahrungsdenkens "bestätigen" und immer wieder bestätigen, dann *ist* das wahrgenommene Ding *wirklich* und in der Wahrnehmung wirklich selbst, und zwar leibhaftig gegeben".

Mas a pesar de lograr esta "evidencia" no hay que sucumbir a la tentación de tomarla como definitiva a pesar de que se esté inclinado a otorgarle crédito al "sentimiento de evidencia" que despierta la natural correspondencia de su descripción y del resultado de su análisis con los de cualquiera otra experiencia similar del mismo tipo. Pues podría ser que ella haya arrojado ese resultado sólo como consecuencia de que el testimonio que ofrecen los *datos* no haya sido suficiente y correctamente analizado, o que involuntariamente se haya deslizado un defecto en la descripción de aquéllos.

Tal, en verdad, debiera ser, pues es menester que no se olvide que ya anteriormente sentamos como válida una otra evidencia que se antepone a ésta y que parece contrariarla en la forma más radical. En efecto, del análisis introductorio que hemos efectuado de la conciencia (*Introducción*, IV) resultó ésta un ser en principio de distinto género al mundo material, y éste a su vez resultó excluido por sus notas esenciales características de la esfera propia de las vivencias. "Y si es esto, si frente a toda vivencia y a la esencia propia de ésta, es (el mundo material) lo 'extraño' (das Fremde), el 'ser otro' (das Anderssein), ¿cómo puede entretejerse (verflechten) con él la vivencia y por consiguiente con el mundo entero extraño a la vivencia?"[64].

Pero a esto precisamente –que resume la contradicción entre ambas esferas– parece oponerse, al menos según la forma en que se ha desarrollado la descripción y las consecuentes observaciones y el análisis de la misma, el hecho de que en *mi* percepción, en *mi* conocimiento sensible, se encuentran contenidos elementos que son esencialmente pertenecientes a la estructura del *objeto* mismo de ella. Se ha señalado, en efecto, que en ella percibo los colores, la forma, la posición, etc., *de* la *hoja misma* y que son estos elementos mismos, como determinaciones *constitutivas* del objeto, y el *objeto mismo* en total, como suma o agregado de ellas, los que tengo *contenidos* en mi representación perceptiva "*la hoja en persona*".

Debe haber, entonces, un error y sin duda que él debe provenir de alguna imprecisión cometida, ya en la descripción, ya en la observación o en el análisis del *factum* del conocimiento, puesto que ninguna otra cosa puede explicar el que nos hallemos ahora sumidos en una contradicción tan palpable como la que se descubre entre estos resultados descriptivos y las afirmaciones que se hicieron al comienzo.

Pero ante tal discrepancia de criterios es imposible que se permanezca indiferente. Y no es cuestión de seguir adelante en el trayecto sin asignarle al escollo con que tropieza la investigación la verdadera importancia que merece. En efecto, anticipando esta dificultad, en las líneas finales del parágrafo anterior consignamos una apreciación que se refería a lo que ahora nos ha salido al encuentro. Allí dijimos –ciertamente que sin dar razones y sólo

---

64 *"Ideen",* N° 39, pág. 88; ed. al., pág. 87, líneas 32-36.

previendo futuros problemas– que nada resultaría más extraviado para determinar con exactitud científica lo que fuera el *algo* de la *conciencia de* que seguir una vía de indagación psicológica, ya que esta vía, por razones de principio, no es propiamente la indicada para realizar una tarea semejante.

Mas el escoger una vía, y rechazar otra, no es cuestión que pueda resolverse por una mera simpatía o un movimiento arbitrario de repulsa. Es exigible, al contrario, que aquí, ante todo, se fundamenten y clarifiquen las razones que se tienen para adoptar tal actitud y para afirmar –tal como reza el título de este parágrafo– que la psicología empírica, en cuanto ciencia natural, está incapacitada para abordar el problema de las *objetividades de conciencia*, vale decir, para determinar con exactitud y exhaustivamente qué es el *algo* característico de la *conciencia de*.

Si según esto –y adelantando el designio de las próximas reflexiones– resultase que la psicología (empírica) no estuviera en capacidad de abordar una esfera de problemas semejantes, ya porque sus métodos careciesen esencialmente de recursos para estudiar adecuadamente esas *objetividades de conciencia*, ya porque los *objetos* que ella estudia son radicalmente diversos en su índole esencial a los *objetos* característicos de la región de la conciencia, habría entonces que rechazar todo lo que de ella proviniese –hechos, descripciones, teorías, direcciones, problemas, etc.– para lograr una genuina evidencia al preguntarnos qué es ese *algo* que entra en el conocimiento[65].

---

[65] La polémica de Husserl con el *psicologismo* se plantea dentro del contexto de su obra desde las más variadas perspectivas. De una manera en extremo general podríamos decir que ante todo reviste dos aspectos: la discusión *metodológica* y la polémica acerca de la naturaleza del *objeto* de la psicología. Ambos aspectos, como de suyo se comprende, tienen mutuas implicaciones y en la obra de Husserl rara vez se plantean estos problemas por separado. Sin embargo, en "*Logische Untersuchungen*" prevalece la dirección de la crítica *metodológica*, mientras que en sus obras posteriores, sobre todo en "*Philosophie als strenge Wissenschaft*", la meditación husserliana parece inclinarse más a la crítica de la naturaleza y concepción del *objeto* de la psicología, tal como si tal aspecto constituyera el paso previo, y por demás complementario, para fundamentar las discusiones propiamente *metodológicas.*

En ambos aspectos de la polémica el punto central de ésta lo constituye el afán de Husserl por demostrar la inoperancia del modelo *científico-natural* aplicado a la psicología. Este punto de vista lo podemos ver resumido en "*Philosophie als strenge Wissenschaft*", en donde, habiendo deslindado el concepto de *fenómeno psíquico*, se concluye de la siguiente manera: "en la esfera psíquica no hay diferencia alguna entre fenómeno y ser, y si la naturaleza es una existencia que aparece en fenómenos, los fenómenos mismos (que el psicólogo incluye en lo psíquico) no son, a su vez, un ser que aparezca por medio de fenómenos situados detrás, como hace evidente toda reflexión sobre la percepción de cualquier fenómeno. Así resulta ya claro: hablando propiamente, no hay sino una naturaleza, que es la que aparece en los fenómenos de las cosas. Todo cuanto en el sentido amplísimo de la psicología calificamos de fenómeno psíquico es, considerado en sí mismo, precisamente fenómeno, *no* naturaleza. Por consiguiente, un fenómeno no es una unidad 'sustancial', no tiene 'propiedades reales', no sabe de partes reales, de mutaciones reales ni de causalidad, entendidas todas estas palabras en el sentido de la ciencia natural. Atribuir una naturaleza a los fenómenos, ponerse a investigar sus partes determinantes, sus conexiones causales, es un puro contrasentido". (*Phil*. *als st*. *Wiss.*, pág. 49. Cfr. también, de manera general, toda la parte de esta obra destinada a la "filosofía naturalista", en donde se trata el citado problema, especialmente en la pág. 63 y sgs.).

Tanto en "*Philosophie als strenge Wissenschaft*" como en "*Ideen"*, el pensamiento de Husserl parece resumir la opinión de que la psicología, al menos según se concebía ésta en su época, es decir, como *psicología empírica*, no era una verdadera ciencia –en sentido estricto– y que para lograr su auténtico carácter de tal era necesario otorgarle otros fundamentos –por medio de una nueva concepción de sus *objetos* y de una consecuente modificación de sus *métodos*– capaces de hacerla enrumbar definitivamente por los caminos de una verdadera ciencia. En cuanto tal la psicología debía ser *psicología eidética*, o aún más radicalmente, *fenomenología*, o *psicología fenomenológica*. (Cfr.más adelante la observación Nº 73, de la pág. 103; versión digital, pág. 56).

Ahora bien: ¿cuáles son esas razones o principios, o razones de principio, que imposibilitan a la psicología empírica, en cuanto ciencia natural, para abordar el estudio de las *objetividades de conciencia* constituidas? En nuestra exposición de este problema –tratando de ser lo más fieles posibles a Husserl, pero al mismo tiempo tratando de esclarecer lo más profundo de su pensamiento, que a veces resulta difícil de descubrir, o es expuesto apenas superficialmente aduciendo sus ya clásicos argumentos antipsicologistas– contemplaremos meramente aquellas razones y principios, así como los principios de las razones, que expuestos sintéticamente revelan algunos *defectos* y *supuestos* metodológicos, que al constituir los fundamentos del intracuerpo de la psicología, en cuanto ciencia natural-empírica, invalidan en el proceder de ella su posibilidad de convertirse en verdadera ciencia de la conciencia y de sus *objetividades* y *procesos*.

1er. DEFECTO: *Por medio de la "observación" psicológica-empírica de las objetividades de conciencia constituidas*, *no se garantiza que en el conocimiento que de ellas se obtenga haya ninguna objetividad*[66].

Cuando se intenta estudiar psicológicamente cualquiera *objetividad* de conciencia constituida –vgr., y refiriéndonos al ejemplo anterior, la *objetividad* propia de la percepción de la hoja de papel que se hallaba por delante y de la que se tenía conciencia (conocimiento) de que "estaba allí" con todas sus características– la descripción empírica que se hacía de semejante momento no era suficiente para lograr un conocimiento plenamente objetivo de la situación total en que se resumía y sintetizaba la *objetividad* constituida.

A pesar de que aparentemente no existía ninguna complicación en el modo de darse a la conciencia su *objeto* –ya que éste se ofrecía a aquélla simplemente como "estando allí"– ni que tampoco, por parte del sujeto, existían mayores dificultades en cuanto se refería a la

---

Por nuestra parte no pretendemos, en el presente parágrafo, agotar los múltiples aspectos que revistió la polémica de Husserl con la psicología de su época, sino que trataremos tan sólo de hacer comprensibles aquellos reparos *de principio* que Husserl mismo le hacía a ella y en los cuales creía ver la razón de la invalidez de la psicología, en cuanto ciencia natural, para abordar el estudio de las *objetividades* de la conciencia.

Nuestra exposición, en tal sentido, no se reduce a la mera repetición de los ya clásicos textos husserlianos que resumen sus argumentos antipsicologistas en la esfera de la lógica, sino que trataremos de hacer comprensible y esclarecer en toda su profundidad tanto el sentido de algunos de éstos, como de otros que han pasado desgraciadamente inadvertidos hasta ahora a pesar de tener una importancia decisiva para comprender su pensamiento. Trataremos de llevar a cabo esto, en lo posible, insertando tales argumentos al tema de nuestra investigación.

Tal vez por esto nuestra exposición no resulte del todo ortodoxa en cuanto se refiera a la elección de los argumentos; mas por las razones que se expondrán será fácil comprender la dignidad e importancia que nosotros le asignamos a los argumentos escogidos para hacer comprender el más profundo pensamiento de Husserl, inadvertido muchas veces en sus más radicales consecuencias.

[66] Adviértase lo siguiente: la palabra *objetividad* está empleada aquí en dos sentidos diferentes que no deben confundirse. El primero designa la *objetividad de la conciencia* –los objetos y entes característicos de la región conciencia, vale decir, las vivencias objetivadas u objetivas. En el segundo sentido la palabra *objetividad* se aplica para designar la característica que le falta al conocimiento de naturaleza psicológico-empírico al pretender estudiar aquellas *objetividades de conciencia*. Hecha esta advertencia, creemos que no haya dificultad para asignarle a este término su sentido correspondiente según se utilice en la exposición.

descripción de su actividad constituyente –pues yo, como sujeto, todo lo que hacía era recibir por medio de los sentidos las cualidades del objeto y transformarlas en cualidades de mi *objetividad*– no obstante, como se ha visto, en nuestra descripción se hallaban presentes al parecer graves faltas y esto a pesar del cuidadoso empeño que pusimos en describir lo más fiel y objetivamente posible la situación que presenciábamos.

Mas esto, en verdad, no sólo es un defecto propio de nuestra incapacidad descriptiva. En realidad, como dice el enunciado de este título, a toda observación psicológica de carácter empírico –y por ende a toda descripción que sobre ella se base– le está vedado en principio garantizar la plena objetividad de su conocimiento.

En efecto, la naturaleza misma de la *situación empírica* que debe contemplar toda descripción psicológica de este tipo y en la cual se trate de abordar el estudio de las *objetividades* de conciencia, deja *en principio* abierta la posibilidad de que cualquiera otra investigación psicológica-empírica, realizada de la misma manera según la cual se ha conducido la nuestra, desvirtúe (y sin duda que con justo derecho) las pretensiones de validez objetiva que ésta crea poseer al atenerse a la mera observación y descripción empírica de *lo constatable*.

En efecto, toda *observación empírica* trata de observar un objeto (es decir, la situación total que se pretende describir) y esta *observación* la realiza un sujeto (es decir, yo, que soy el que describo). Ahora bien, tanto por parte del objeto que se trata de observar, como por parte del sujeto que observa, nada garantiza necesariamente que en la observación haya una verdadera objetividad en los resultados que se logren.

El objeto, que observo y describo cuando trato de estudiar el conocimiento que se realiza mediante la percepción de la hoja de papel por un sujeto, es en total una *situación empírica*. A esta *situación empírica* la observo y describo situado –como espectador– desde una determinada perspectiva de observador.

Ahora bien, al igual que en mi caso, puede suponerse que otro observador cualquiera –situado desde una perspectiva diferente de la mía– puede describir la que denominamos *situación empírica* del objeto. A resultas de ello, como de suyo se comprende, al variar la perspectiva y con ella el enfoque de aquella *situación empírica*, ha de producirse automáticamente una variación concomitante en el aspecto objetivo que presenta al espectador la aludida *situación empírica* –ya que el objeto muestra entonces nuevos escorzos a la mirada que lo observa– por lo cual la descripción que de ello se efectúe ha de ser necesariamente diversa de otra cualquiera que –colocado desde una perspectiva diferente y captando otros escorzos del objeto– hubiese sido efectuada por mí anteriormente. Pues, en verdad, la *situación empírica* del objeto que se observa y describe –como es posible comprobar en cualquier experimento de este tipo que se realice– no impone necesariamente una perspectiva única y determinada para su apreciación, sino que,

como es justo notar, en toda *situación empírica* que se observa y describe queda siempre la libre posibilidad de variar o alterar la *perspectiva* desde la que se enfoca el objeto, abriéndose con ello un margen de posibilidades concomitantes para la apreciación subjetiva de las múltiples facetas de aquella situación empírica desde la cual, y siempre renovadamente, el objeto exhibe una serie infinita de escorzamientos. Así, pues, es justo concluir de aquí que el cambio, la alteración, o variación *ab infinitum* de las *perspectivas* de la observación empírica, implica necesariamente un margen de posibilidades infinitas de cambio y variabilidad en el escorzamiento del objeto y por ende en los resultados de la descripción que de aquél se efectúe.

Pero, a la vez, tampoco por parte del sujeto que lleva a cabo la observación y descripción nada garantiza la existencia de una verdadera objetividad en los resultados que se obtengan. En efecto: ¿cómo podría garantizarse que yo –como observador y descriptor– no haya sucumbido simplemente a un engaño, a una alucinación, o que los resultados que obtenga no estén condicionados por cualquier tipo de defectos en mis órganos perceptivos?

Sin duda que tales objeciones pueden ser fácilmente combatidas aduciendo que la observación psicológica empírica –en el momento de convertirse en recurso metodológico científico– se precave conscientemente de tales dificultades, provenientes de la posibilidad de variación y cambio en la *observación*, utilizando el procedimiento de multiplicar las observaciones, de no confiar en una sola observación sino en múltiples observaciones coincidentes, etc., etc., para lograr así –y fundamentalmente en base de una *generalización* de los resultados subjetivos parciales examinados críticamente– un resultado único (una *observación general*) que pueda servir de *fundamento objetivo* del saber científico.

Mas justo la imposibilidad de derivar por medio de un procedimiento generalizante (inductivo), basado en la reiteración y acumulación de observaciones empíricas singulares, un conocimiento verdaderamente científico, es lo que combatiremos sistemáticamente al estudiar los *supuestos* metodológicos de la psicología en cuanto ciencia empírica. Con ello se complementará el rechazo de esta "ciencia" en sus pretensiones de ser una ciencia de resultados objetivos para la *región de la conciencia* y sus *objetividades*.

2º DEFECTO: *La experiencia* (*observación empírica*) *no garantiza incluso la existencia del objeto sobre el cual versa su conocimiento*.

Pero al lado del anterior argumento debemos incluso acumular otra razón que también demuestra que la observación empírica de los fenómenos psíquicos no puede gozar de una perfecta objetividad o exactitud, puesto que ella incluso no es capaz de garantizar la necesaria existencia del objeto que observa y describe.

En efecto, supuesto que a la usanza de los científicos-naturalistas tratásemos de relatar los pormenores del "experimento" que hacemos al mirar la hoja de papel que

tenemos enfrente, siempre queda abierta, según Husserl, la posibilidad *de principio* de que los resultados que logremos mediante ese procedimiento empírico sean sólo parcialmente exactos u objetivos –incluso en cuanto se refieran al mero hecho de la constatación de la *existencia* del fenómeno– ya que a toda fuerza empírica –a todo conocimiento empírico que se apoye en una fuerza empírica como es la observación– "por grande que sea, puede contrapesársela, superársela paulatinamente"[67]. Con esto se está expresando que el objeto sobre el que verse una observación empírica tiene, en verdad, una *existencia* sólo *probable*, y que, por consiguiente, la duda que sobre esa *existencia* recae, si bien puede ocultarse hasta cierto punto aduciendo la enorme fuerza de posibles experiencias coherentes que demuestren que aquél "verdaderamente" *existe*, no obstante, es siempre y necesariamente concebible desde un punto de vista estrictamente filosófico, tal como el que sostiene Husserl en este caso que nosotros comentamos.

Pues es siempre posible concebir una duda acerca de la *existencia* de todo objeto empírico "y lo es, porque jamás queda excluida la posibilidad de su no existencia por ser una posibilidad de principio"[68]. En efecto, la *existencia* del objeto que observo y describo es una *existencia* que, al fin de cuentas, postulo como "existente" –como objeto real de mi conocimiento– sólo por su *darse*, es decir, por la inmediata constatación que puedo experimentar de su presencia empírica frente a mí. Ahora bien, como dice Husserl, "ley esencial es la que expresa: *la existencia de una cosa no es nunca una existencia requerida como necesaria por su darse*, sino siempre *contingente* en cierta forma. Lo que quiere decir, siempre puede ser que el curso ulterior de la experiencia fuerce a abandonar lo ya afirmado con derecho empírico"[69].

De aquí, pues, es fácil concluir con Husserl que la *observación empírica*, al no encerrar en sí la absoluta posibilidad de garantizar incluso la *existencia indudable* y necesaria del objeto sobre el que versa, menos aún puede ofrecer la necesaria objetividad en los resultados de su conocimiento.

Mas tanto este argumento como el anterior, según hemos dicho, se combaten aduciendo razones que tratan de demostrar que la *observación empírica* –que es sólo el momento inicial de la metodología científica-natural– podría, no obstante aquellas indudables fallas, servir de base para lograr un conocimiento objetivo de las *objetividades de conciencia*, en tanto ella se inserte dentro de todo un aparato metódico capaz de subsanar esos errores. En opinión de Husserl tal afirmación o pretensión es absolutamente infundada, pues incluso el aparato de la metodología científica-natural se basa en *supuestos* que no

---

67 *"Ideen",* Nº 46, pág. 107; ed. al., pág. 109, líneas 28-29.
68 *"Ideen",* Nº 46, pág. 107; ed. al., pág. 109, líneas 27-28.
69 *"Ideen",* Nº 46, pág. 106; ed. al., pág. 108, líneas 9-16.

sólo confirman la invalidez de la *observación empírica* como recurso para lograr un conocimiento objetivo, sino que, examinados críticamente, tales *supuestos* ponen en tela de juicio la legítima posibilidad que asiste a la aludida metodología para lograr un conocimiento objetivo, universal y necesario, de los *objetos* y *relaciones objetivas* de la región de la conciencia.

A estudiar tales *supuestos* metodológicos dedicaremos las siguientes reflexiones, que pueden servir de complemento a las anteriores para fundamentar la opinión sostenida por Husserl de que a la psicología, en su aspecto empírico, le está vedada su pretensión de ser o convertirse en *ciencia de la conciencia* y de sus *objetividades*.

Las imposibilidades metodológicas de la psicología empírica para convertirse en ciencia de las *objetividades de conciencia* se derivan de su fundamentación en cuanto "*ciencia de hechos y de realidades*"[70]. La psicología empírica considera que su objeto propio son las vivencias, pero estas vivencias las concibe la psicología empírica –dada la significación del término *experiencia*– en cuanto *hechos* (Tatsachen) –*matters of facts*, en el sentido de Hume– y *realidades* (Realitäten). Los objetos de ella –las vivencias– son así, pues, *hechos* y *realidades*.

Arrancando de este fundamento preliminar, por medio del cual los objetos de la ciencia psicológica quedan determinados en el sentido expresado, los métodos de la psicología empírica, al proceder de acuerdo a las características y naturaleza de sus objetos, resultan básicamente imposibilitados para abordar el estudio de las *objetividades de conciencia* y lograr un conocimiento objetivo de ellas. Y esto en dos sentidos primordiales: 1°) Porque en cuanto *hechos*, las vivencias que resumen las *objetividades de conciencia* no garantizan en absoluto la existencia de una objetividad; y 2°) Porque, en cuanto *realidades*, sobre tales vivencias no se puede tener ningún conocimiento verdaderamente objetivo –que exprese y defina una legalidad universal y necesaria– sino simplemente un saber empírico vago y general.

Al examen de ambas cuestiones –que son, en verdad, de difícil comprensión en sus matices– dedicaremos las siguientes reflexiones.

1er. Supuesto anulatorio de la psicología empírica en cuanto ciencia de la conciencia.

Nuestra argumentación se encamina –permítasenos comenzar así para lograr, a fuerza de pecar en contra de la elegancia, la mayor claridad posible en estos difíciles terrenos– a demostrar que, consideradas en cuanto *hechos*, las *objetividades de conciencia* no ofrecen *en sí mismas* ninguna objetividad (*necesidad de su estructura óntica*) sino que resultan entes sólo *contingentes*, sobre los cuales es imposible predicar verdades que gocen

---

[70] Así la define Husserl en cuanto psicología empírica. Cfr. *"Ideen"*, Introducción (Einleitung), pág. 10; ed. al., pág. 6, línea 4 y sgs.

de una validez legal incondicionada[71]. Y esto, precisamente, por ser aquellas *objetividades* consideradas *hechos*, es decir, por tener una estructura entitativa similar a la de los objetos característicos de la ciencia natural-empírica.

"Las ciencias empíricas –dice Husserl, refiriéndose al modelo de estas ciencias de las cuales la psicología comulga– son *ciencias de hechos*. Los actos de conocimiento del experimentar que les sirven de fundamento sientan lo real como *individual*, lo sientan como existente en el espacio y en el tiempo, como algo que existe en *este* punto del tiempo, tiene esta duración y un contenido de realidad que por esencia hubiera podido existir igualmente bien en cualquier otro punto del tiempo; y también como algo que existe en este lugar, en esta forma física (o que se da a una con un cuerpo de esta forma), pudiendo la misma cosa real, considerada bajo el punto de vista de su esencia peculiar, existir igualmente bien en cualquier lugar, con cualquier forma, como asimismo alterarse, mientras que de hecho no se ha alterado, o alterarse de otra manera que de aquella que se ha alterado de hecho. El ser individual de toda índole es, para decirlo en los términos más generales posibles, '*contingente*' "[72].

Ahora bien, como se ha dicho, la psicología es una ciencia de *hechos*. En su quehacer científico, por medio de la observación empírica y experimentación, ella ante todo se preocupa por fijar la existencia de los *hechos* que pretende estudiar e investigar. En tal sentido, al *fijar* así los *hechos*, éstos adquieren –justo en estrecha concordancia con la reflexión husserliana que acabamos de transcribir– una estructura entitativa radicalmente *contingente*, es decir, un tipo de existencia que se produce aquí y ahora (*hic et nunc*) fácticamente, vale decir, *de hecho*, y determinada sólo por la presencia coactual de otros *hechos* a su vez puramente *contingentes*.

Pues bien, considerada así la situación, no existe imposibilidad determinada alguna para que esos *hechos* coactuales, que determinan la existencia contingente del objeto, puedan variar o alterarse, lo cual, como de suyo se comprende, reportaría una variación concomitante en la esfera de la existencia del bjeto.

Al ser así, al considerarse un *hecho* sólo como el producto de relaciones contingentes, la *objetividad de conciencia* constituida –que es la que aquí ha sido fijada en cuanto *hecho*– resulta ser poseedora de una *existencia* meramente *contingente*, que en cuanto tal puede existir o no existir, ya que su *existencia* (que es un *hecho*) depende íntegramente de los factores coactuales que la determinan, los cuales, a su vez, pueden también existir o no existir, actuar o no sobre ella, determinarla en una forma o indeterminarla en otra, y siempre con el mayor margen de contingencia concebible.

---

[71] Es de advertir que esta argumentación no debe confundirse –ya que se refiere a un plano radicalmente diverso– con la que efectuamos en referencia a la *observación empírica* en lo tocante a su primer *defecto*. Allí se trataba de demostrar que *el conocimiento* sobre las *objetividades* de la conciencia no era "objetivo". Ahora se trata de ver que la *objetividad de conciencia en sí misma* y *por sí misma* no garantiza la "objetividad" del conocimiento. Como se nota son aspectos radicalmente diversos, aunque necesariamente complementarios. Se realiza así el programa que habíamos anunciado al final de la exposición de aquel primer *defecto*.

[72] *"Ideen",* N° 2, pág. 19; ed. al., pág. 12, líneas 1-15

En base de tales afirmaciones podemos ahora extraer sistemáticamente la enunciación siguiente: considerada como un *hecho*, una vivencia que resuma una *objetividad de conciencia* constituida resulta ser sólo la consecuencia o el producto de ciertos factores coactuales, también de suyo fácticos, los cuales al alterarse producen una variación concomitante en la *existencia contingente* de la *objetividad*, incluso hasta el punto de hacerla desaparecer. Una *objetividad de conciencia* no garantiza, en tal forma, una estructura óntica inalterable en ella misma, sino que, considerada en cuanto *hecho*, define sólo una situación fáctica que ora puede producirse, ora puede no existir, y sobre la cual –por el hecho mismo de su esencial *contingencia*– sólo puede saberse que ella se produjo una vez en determinadas circunstancias, revestida de ciertas cualidades y con cierto aspecto, sin que el hecho de que existan esas determinadas circunstancias postule necesariamente el hecho de su repetida producción. Pues además de estar todo aquí atenido al más esencial *contingentismo*[73], nada garantiza tampoco –como hubo ocasión de asentar

---

[73] Hemos de advertir que es sobre semejante *contingentismo de principio* en lo que se apoya toda posible argumentación de este tipo. Nosotros lo destacamos tan repetidamente pues él es necesario para comprender el pensamiento husserliano en uno de sus más difíciles aspectos y conclusiones. Todas las *leyes naturales* –si bien gozan de cierta "universalidad ilimitada" ("*Ideen",* N° 6) no pasan de ser la expresión de meras "regulaciones fácticas", que por versar sobre *hechos*, "ya presuponen, como inherente de antemano a la *esencia* de los objetos de la experiencia posible, el que esos objetos regulados por ellas, considerados en sí mismos, son contingentes" ("*Ideen"*, N° 2, pág. 19; ed. al., pág. 12, líneas 20-23). Tal es el argumento decisivo en que se apoya nuestro comentario.

Mas ya que se ha esbozado este punto, sirva esta ocasión para bosquejar por contraste, y a grandes trazos, el pensamiento de Husserl sobre lo que debería ser una verdadera cencia psicológica que pretendiera excluir tal contingencia de sus objetos y asegurarse con ello de una predicación legal –de una legalidad sobre y en sus objetos– que poseyera una auténtica universalidad y necesidad. (Universalidad y necesidad eidéticas, las llama Husserl. "*Ideen",* N° 6).

La psicología pudiera ser una ciencia de este tipo en tanto se despreocupara de los *hechos* y *realidades* y se dedicase a investigar y a describir la *esencia* de ellos: la esencia –en su caso específico– de los actos psíquicos. Como tal la psicología sería también una ciencia eidética, es decir, *psicología eidética*. Tal paso y conversión de ciencia empírica a ciencia eidética está garantizado y posibilitado por el *dato* de la inseparabilidad del *hecho* y de la *esencia*. ("*Ideen"*, N° 2).

La psicología eidética no es una ciencia de *hechos* psíquicos, sino una ciencia de las *esencias* de los actos (vivencias) psíquicos. ("*Ideen",* "*Nachwort*", N° 3, pág. 378; ed. al., pág. 144). Ella no pregunta ni indaga por las circunstancias singulares que acompañan a toda *objetividad de conciencia* constituida, sino que en su investigación "se pregunta por las estructuras invariantes y peculiarmente esenciales de un alma", es decir, "se pregunta por el *a priori* de éstas" ("*Ideen",* pág. 378; ed. al., pág. 144).

Ahora bien, esta *psicología eidética* no debe ser confundida con la *fenomenología trascendental*, a pesar de que ambas se dediquen a la descripción de las estructuras esenciales de los actos psíquicos. Entre la psicología eidética y la fenomenología trascendental el paso decisivo que las diferencia radicalmente reside en la aplicación sistemática de la *epojé trascendental*, característica y exclusiva de la fenomenología ("*Ideen",* "*Nachwort*", pág. 378; ed. al., pág. 145), y por medio de la cual resulta por primera vez posible una consideración teórica de la *subjetividad pura*. (Véase "*Ideen"* para completar el conocimiento de estas difíciles cuestiones que apenas se puntualizan en esta observación, así como "*Philosophie als strenge Wissenschaft*", ed. cit., pág. 63 y sgs.).

Mas ya sea la *psicología eidética*, o la *fenomenología trascendental*, se impone preguntarse por el ideal –y en cierta forma por los métodos– de estas ciencias eidéticas de las vivencias. ¿Es este ideal –ya que las disciplinas eidéticas supremas son las matemáticas– el de la *matematización*? ("*Ideen",* N° 7). ¿Es posible concebir a la fenomenología trascendental, en su expresión más acabada e ideal, como una "*geometría de las vivencias*"? ("*Ideen"*, N° 72). A estudiar este problema dedica Husserl los parágrafos números 73, 74 y 75 de "*Ideen"*, donde se indica que la fenomenología, en cuanto ciencia descriptiva de las vivencias puras, no puede adoptar para sí el modelo matemático de la "definición exacta" de vivencias. "La fenomenología trascendental –dice Husserl, al concluir un esbozo programático de este problema– como ciencia descriptiva de esencias pertenece a *una clase fundamental de ciencias eidéticas totalmente distinta* de las ciencias matemáticas". ("*Ideen",* N° 75, pág. 168; ed. al., págs. 173, 174).

Así creemos dejar planteadas las bases de este problema.

anteriormente– que haya una segura prueba que permita afirmar con absoluta validez objetiva que esas circunstancias existieron verdaderamente, ya que la constatación de su existencia ha podido ser solamente un error de nuestra observación empírica, determinada ya por los propios *defectos* de ésta, ya –según la dirección de este nuevo argumento– por el *contingentismo radical* a que se encuentra sometido el objeto mismo.

¿Qué resulta, pues, de todo esto? Resulta que, desde el punto de vista que hemos esbozado, la aplicación de los métodos de la ciencia natural, de los cuales participa la psicología empírica, viene a ser inapropiada, e incluso invalida a aquellos mismos métodos en sus pretensiones científicas para abordar el estudio de las *objetividades conscientes constituidas*, y esto porque, en resumen, la fijación de las *objetividades de conciencia* –en cuanto *hechos* naturales– expone a que esta *objetividad* se reduzca a ser una simple consecuencia de factores coactuales que no garantizan en ella un aspecto autónomo (libre del *contingentismo radical* en que está inmerso todo lo fáctico-empírico) susceptible de ser reducido a leyes esenciales universales y necesarias.

Sería un error de principio creer que la psicología empírica responde a este aspecto estableciendo por su parte leyes psicológicas –de índole semejante a las leyes de las otras ciencias naturales– que partiendo de los resultados experimentales establecen una *legalidad* en los fenómenos del conocimiento en tanto regulan el *hecho* de su producción y fijan el esquema del necesario y universal desenvolvimiento de los procesos psíquicos. Y un error más grave todavía sería creer que tales "leyes" psicológicas naturalistas garantizan necesaria y universalmente un aspecto autonómico, o si se quiere un *a apriori esencial*, en la esfera de la *objetividad de conciencia* constituida.

Además de reducir toda la estructura óntica de las *objetividades de conciencia* a la simple correlación de factores subjetivos y externos –considerados en su faz de meros *hechos*–, las "leyes" psicológicas (en cuanto leyes naturales) no garantizan, en verdad, un tipo de universalidad y necesidad esenciales en los procesos que ellas legislan, puesto que los objetos de los cuales ellas expresan un comportamiento "legal" son por naturaleza *contingentes*, ya que así ha resultado del acto mismo de su fijación como *hechos*. Veamos estos aspectos complementarios de la cuestión.

Una ley psicológica –de índole natural-empírica– no es más que una regulación fáctica de *hechos* contingentes, y cualquiera que sea el intento de establecer mediante ella las verdaderas *leyes* del conocimiento y garantizar por medio de esto la existencia –universal y necesaria– de una *objetividad de conciencia*, tiene que ser visto como una tentativa, todo lo respetable que se quiera, pero que no ha comprendido la situación *de principio* que le impide llegar a realizar aquella meta. "Aún cuando sean válidas determinadas leyes naturales –dice Husserl, con plena conciencia del problema– por virtud de las cuales, cuando

son fácticas tales o cuales circunstancias reales, no pueden menos de ser fácticas tales o cuales consecuencias, tales leyes se limitan a expresar regulaciones fácticas, que de suyo pudieran sonar enteramente de otra manera y que ya presuponen, como inherente de antemano a la *esencia* de los objetos de la experiencia posible, el que esos objetos regulados por ellas, considerados en sí mismos, son contingentes"[74].

Resultados semejantes a los que arroja esta reflexión se obtienen al puntualizar las consecuencias que determina el concebir a las vivencias –a las *objetividades conscientes*– como *realidades* o *fenómenos reales* en sentido estricto. En cuanto tales, como *sucesos reales* que son, ellos se insertan con los sujetos reales (psicológicos, en sentido empírico) a que pertenecen dentro del orden del mundo natural, es decir, en la *omnitudo realitatis*. Considerados así –y en ninguna otra forma le está permitido a la psicología empírica el considerar a los fenómenos psíquicos– ellos necesitan de una causa real para existir y esta causa será la que determine íntegramente su *ser* y su *modo de ser*. Justa conclusión de esto es que toda posible *objetividad consciente* debe ser considerada, dentro de la psicología empírica, como un *proceso natural* que se desarrolla entre un sujeto psíquico –que ocupa un determinado tiempo y un determinado espacio– y un mundo de cualidades físicas –también espacio-temporales– sometidos recíprocamente a un nexo de naturaleza causal. Toda *objetividad consciente* es, según esto, nada más que el simple producto de un proceso psico-físico y por cuanto en este proceso las circunstancias que actúan como causas determinantes de aquella producción –el sujeto real psicológico con sus características individuales y el mundo real externo con sus cualidades físicas actuales– no gozan en sí mismos de una naturaleza necesaria, nada puede garantizar tampoco que su producto posea una necesidad, puesto que resulta imposible derivarla de su linaje. Así, pues, si las *objetividades conscientes* constituidas son consideradas *realidades*, *fenómenos reales*, insertos dentro del mundo natural, ellas resultan *eo ipso* carentes de cualquier tipo de autonomía que les garantice una posible *necesidad* puesto que quedan reducidas, en su ser más propio y original, a simples *consecuencias* o *productos* de factores coactuales de naturaleza estrictamente contingente. Como tales *consecuencias*, ellas deben variar en tanto se alteren los factores que integran su producción genética, y al ser esta variación de factores por naturaleza ilimitada, las "leyes" que la regulan sólo pueden constituir meras *reglas fácticas* sobre objetos esencialmente contingentes.

Pero si la reflexión crítica sobre este primer *supuesto* metodológico arroja tales resultados, muy diferente parece ser la opinión que prevalece entre los psicólogos empíricos al juzgar sobre la naturaleza de las leyes que ellos pretenden establecer sobre los procesos y

---

[74] *"Ideen"*, N° 2, pág. 19; ed. al., pág. 12, líneas 16-24.

productos de la conciencia. Nuestra exposición aspira a haber puesto de relieve el error en que incurren al juzgar *ingenuamente* de tal modo, así como pretende también haber esclarecido en sus contornos más fundamentales el *supuesto* metodológico principal que anula, básicamente, toda tentativa semejante.

Pero, incluso, deseamos insistir aún sobre un segundo *supuesto anulatorio*, para demostrar, con argumentos de otra especie, la incapacidad en que se encuentran las "leyes" de la psicología empírica para poder dar un conocimiento universal y necesario sobre las *objetividades* de la conciencia.

2º Supuesto anulatorio de la psicología empírica como ciencia.

Admitamos por un momento –aunque resulte absurdo después de todo cuanto se ha dicho– que la psicología empírica estuviese en capacidad de garantizar la objetividad de las vivencias de conciencia y que, en base de tal objetividad, formulara leyes con pretensiones de universalidad y necesidad sobre aquellas vivencias. Tales leyes, sin embargo, y aún admitiendo la garantía de objetividad en todos los entes sobre los cuales versasen, habrían sido obtenidas por medio de un procedimiento que *eo ipso* anula en ellas toda pretensión de ser verdaderamente universales y necesarias.

En efecto, la psicología empírica tiene como *objetos* propiamente suyos a entes cuya estructura óntica, según se ha visto, es la de los *hechos* y la de las *realidades* en sentido estricto. En cuanto tales, la psicología, al ser ciencia empírica, sienta a sus *objetos* –justo por ser *hecho* o *realidades* –como *individuos*, es decir, los funda como existentes en un punto del espacio y en un instante del tiempo, irrepetibles y únicos[75]. El *objeto* de la psicología empírica resulta así ser, en todo caso, un ente con el carácter de *individuo*, pues, como dice Husserl, "la experiencia directa (es decir la que constituye el fondo del quehacer por medio del cual la psicología fija a sus *objetos* en un punto del espacio y en un instante del tiempo) sólo da cosas y casos singulares"[76].

Ahora bien, el proceder de la psicología empírica es aquí claro y terminante cuando pretende, partiendo desde esta base, convertirse en ciencia y dictar "leyes" sobre sus *objetos*. Arrancando de la fijación de los caracteres de tales objetos individuales, comparando empíricamente sus comportamientos y anotando las "regularidades" que aparecen entre ellos, la psicología empírica –empleando como *ars operandi* un procedimiento inductivo– realiza una generalización de sus "experiencias" (en donde, a pesar de todo, los *objetos* siguen siendo y poseyendo la característica de *individuos*) y llama "leyes" a tales generalizaciones inductivas sobre el comportamiento y los caracteres de ellos.

---

75 *"Ideen",* Nº 2, págs. 18, 19; ed. al., pág. 12, línea 2 y sgs.

76 *"Ideen",* Nº 20, pág. 51; ed. al., pág. 45, líneas 8-9. El paréntesis explicativo es nuestro.

Mas tales "leyes", a pesar de ser así llamadas, no pueden pretender pasar ante nosotros por genuinas y auténticas *leyes*. Tales "leyes" no son ni mucho menos exactas, universales y necesarias –en el sentido de cualquier genuina *ley*– sino vagas generalizaciones inductivas sobre el comportamiento fenoménico de una serie limitada de *individuos*. En la psicología empírica –como dice Husserl– no hay ni puede hablarse, en razón precisamente de esto que anotamos, de *leyes* en auténtico sentido. Leyes exactas no las hay, y lo que en ella se llaman "leyes" son sólo vagas generalizaciones (*Verallgemeinerungen*) de la experiencia sobre casos y fenómenos individuales. Tales "leyes" se limitan a expresar enunciaciones sobre regularidades aproximadas de la coexistencia y de la sucesión individualmente descritas y observadas en un fenómeno o en una serie limitada de ellos, y en forma alguna pueden pretender fijar por esto lo que con absoluta precisión debe coexistir y seguirse, universal y necesariamente, bajo circunstancias exactamente descritas. El ejemplo más adecuado para entender esto y comprender la razón de semejante crítica –dice Husserl– se tiene en las "leyes" de la asociación de ideas, las cuales pretenden poseer la significación de "leyes fundamentales" dentro de la psicología asociacionista de base empírica. Apenas se trata de formular el justo carácter de ley que poseen aquéllas, en seguida pierden su pretendida índole de tal y tienen que verse reducidas a ser sólo el enunciamiento de *regularidades fácticas* de coexistencia y de sucesión entre fenómenos individuales bajo circunstancias meramente aproximadas[77]. Por medio de ellas –en justo sentido crítico– no se puede pretender que se posea, en relación a los fenómenos psíquicos, un saber de estricta universalidad y necesidad, y ellas en sí mismas no pueden ser aplicadas al curso de aquellos fenómenos con la rigurosidad absoluta de unas auténticas *leyes* que previeran todas las posibilidades esenciales y legislaran con absoluta exactitud aquel proceso.

Tal situación nos demuestra justo aquello que pretendemos apuntar cuando calificamos a esto de s*upuesto anulatorio* de la psicología como ciencia. Al concebir a las vivencias –a las *objetividades* de la conciencia– como *hechos* o *realidades*, y al asignarle en cuanto tales su estructura óntica de *individuos*, la psicología se autoanula, al menos en opinión de Husserl, en sus posibilidades de verdadera ciencia, vale decir, en cuanto se refiera a la posibilidad de convertir los resultados de sus experiencias en auténticos fundamentos de un conocimiento estrictamente universal y necesario sobre los *procesos* y *objetos* propios de la región conciencia.

Pero ya es hora de que se extraigan las consecuencias de esta larga serie de reflexiones metodológicas. Por ellas se ha llegado, ante todo, a un punto exclusivamente

---

77 "*Log. Untersuchungen*", Einleitung, capítulo IV, N° 21; ed. al., pág. 60.

negativo: se han rechazado a los métodos de la psicología empírica, y con ello a esta "ciencia", en sus pretensiones de ser o de poder ser una ciencia capaz de abordar con éxito el estudio de las *objetividades conscientes*.

Queda en pie, no obstante, el problema del estudio e investigación de tales *objetividades*. Según Husserl esta tarea sólo es capaz de llevarla a cabo la fenomenología, la ciencia fenomenológica, justo por ser la única ciencia que posee un método –el fenomenológico-trascendental– que abre el acceso a la conciencia (a sus *objetividades* y *procesos*) desvelando en ellos su faz de *datos eidéticos irreales*.

Se mostrará en el transcurso de las próximas reflexiones, en justo contraste con los defectos y vicios señalados en relación al intento psicologista, cómo el nuevo método –el fenomenológico– es el único que puede garantizar que no haya vicios, ni que surjan dificultades insuperables, para un intento que trate de investigar de qué manera existe una *legalidad* –que pueda expresarse a su vez en una *ley* que goce de *necesidad* y *universalidad esenciales*– en la constitución del objeto intencional.

Nuestra reflexión se halla ahora, pues, urgida de ver qué es lo que encierra esta nueva vía que se ha señalado. Hay por fuerza que indagar cómo es que en ella, y mediante sus recursos (que sin duda habrán de ser novedosos), pueden superarse los peligros que constantemente acechan los resultados de la psicología empírica. Se trata, asimismo, de ver y de mostrar cómo en esta superación de los peligros se trascienden las imposibilidades de *principio* con que la psicología empírica se hallaba en su intento de abordar el estudio de las *objetividades* de la conciencia.

No antes de delimitar prolijamente los contornos de esta nueva vía se puede responder a la pregunta que interroga acerca del *algo* que entra en la expresión *conciencia de algo*, pues ni siquiera está libre el camino para acercarse a ello portando una ciencia adecuada.

§ 3 El Método Fenomenológico

Primera Referencia al Ser de las Objetividades Conscientes

Se ha llegado –hemos dicho– a un punto exclusivamente negativo. Los métodos de la ciencia natural, incorporados en el proceder la psicología empírica, están radicalmente incapacitados para abordar un problema de naturaleza tal cual el que plantea el *dato* del conocimiento. Ahora bien, si se recapitulan los resultados negativos que se puntualizaron en

los intentos psicologistas que trataban de abordar el estudio de las *objetividades constituidas* desde su peculiar punto de vista, se verá claramente que el error fundamental de todo –el cual se origina desde el estrato mismo de la concepción de la ciencia natural y de sus respectivos métodos– consiste en suponer que el conocimiento en cuanto tal, y toda posible *objetividad* que en él se desarrolle, debiera ser considerado como un *hecho* y una *realidad*.

Consciente de este error de principio, o al menos de las imposibilidades que de él se derivan, una tentativa que deseara abordar de nuevo el problema y extraer por medio de ello un balance de consecuencias más fructíferas que las que arroja el intento psicologista, debería proponerse como principio fundamental la consideración del *dato* mismo del conocimiento no sólo bajo su faz de *hecho* y de *suceso real*, que extravía tanto la indagación y proporciona tan menguados resultados, sino bajo una nueva faz que, borrando de él aquellas características, lo hiciera sin embargo objeto de un nuevo tipo de consideración científica. Tal sería, en síntesis, una tentativa que considerase al *dato* del conocimiento bajo sus aspectos no reales y lo sometiera en cuanto *irrealidad* a la consideración de una ciencia eidética mediante la aplicación de una adecuada metodología[78]. Pero una cuestión semejante –la consideración del *dato* del conocimiento bajo su faz de *irrealidad* y su tratamiento por

---

[78] Es menester hacer en este punto una advertencia que es de suma importancia para comprender el desarrollo subsiguiente.

Según lo acabado de expresar, para verificar el conocimiento fenomenológico habría que dejar fuera de consideración, dentro de la esfera total del fenómeno del conocimiento, sus aspectos de *hecho* y de *realidad*.

En efecto, tal es el programa de una genuina metodología fenomenológica. Por medio de una reducción fenomenológica –la genuinamente *trascendental*, cfr. nuestra investigación, en capítulo I, número 1, pág. 126, observación Nº 89; versión digital, pág. 70– se anularía en el fenómeno del conocimiento su faz de *realidad*, de *suceso real*, desconectándolo del horizonte del mundo natural y desvirtuando así su vinculación de *trascendencia* con respecto a la conciencia. Como estas *trascendencias* (con estilo de *cosas*) son *realidades en sentido estricto* (Realität), el *residuo* que se obtiene mediante esta primera *reducción* sería, por una parte, un ser *inmanente* a la conciencia, y, además, una *irrealidad*. Tales son, en efecto, las vivencias trascendentalmente purificadas. Expresado en otros términos, las vivencias reducidas trascendentalmente son *hechos* (por cuanto la reducción específicamente trascendental no actúa en relación a su carácter de tal), con estructura individual, pero *inmanentes* e *irreales*. (Una excelente ilustración de semejante pensamiento puede hallarse en "*Cart*. *Medit.*", Medit IV, Nº 34, pág. 125; ed. al., pág. 104).

Una segunda reducción es la *eidética*, mediante la cual se reduce todo aspecto de *hecho* (y, por ende, todo cariz ontológico *individual*) en el fenómeno del conocimiento, quedando como *residuo* correspondiente la pura faz eidética del fenómeno: su *esencia pura*. Practicada la reducción eidética sobre las vivencias purificadas trascendentalmente, lo que se obtiene es la *esencia* (*irreal* ya de por sí, cfr. "*Ideen",* Nº 19, pág. 48; ed. al., pág. 42; así como esta investigación, capítulo I, Nº 1, pág. 65, observación Nº 55, letra B; versión digital, pág. 34) de aquellos *hechos* irreales e inmanentes.

Mediante ello, colocado entre paréntesis el carácter *individual* que en cuanto *hecho* tenía el fenómeno, es posible descubrir en él un aspecto *universal* –su faz eidética– por la cual ahora lo que aparece del fenómeno es como un *tipo ejemplar* cuya validez posee *universalidad* y *necesidad esenciales* en relación a todo caso fáctico particular. Acerca de esta función *desindividualizador y eidogenética* de la reducción específicamente eidética, cfr. "*Ideen",* Nº 75, pág. 167; ed. al., pág. 172, líneas 2-17; asimismo el Nº 62, pág. 143; ed. al., pág. 149, líneas 2-7, en una *observación* (Anmerkung), colocada al final del parágrafo citado. Véase también, sobre el mismo punto, el Nº 34 de las "*Meditaciones Cartesianas*", ya citado.

Por cuanto el puntualizar semejantes cuestiones a lo largo de la exposición haría en extremo demorado –y hasta confuso– el discurso, hemos creído que haciendo por adelantado esta observación y precaviendo el ánimo del lector atento, podrá éste seguir sin dificultad la exposición. Dispénsese, por tal motivo, algunas formas elípticas de la expresión, las cuales, por otra parte, quizás hagan menos fatigosa la exposición total.

medio de una metodología que apreciara sólo los aspectos eidéticos que en él pudieran encontrarse– le está vedada por principio a la concepción misma que alimenta la ciencia empírica de la naturaleza –y en especial, en este caso, a la psicología empírica– so pena de alterar fundamentalmente su naturaleza y de desvirtuar los postulados de su metodología.

Todo pensar o enunciar *hechos*, toda consideración de un fenómeno como *suceso real*, ha menester de la experiencia como *fundamento* (y esto no sólo "*de hecho*", sino en cuanto lo requiere la esencia de la justeza de semejante pensar)[79]. La ciencia natural al ocuparse de *hechos* y de *sucesos reales* está obligada a partir de la experiencia y a recurrir a ella como *fundamento* de todo saber sobre esos *hechos* y estas *realidades*. Los métodos, en cuanto permanezcan fieles a este principio de fundamentación, no pueden prescindir en absoluto de todos los aspectos fácticos contingentes de los *hechos* y de las *realidades*, sino que, al contrario, cualquiera que sea la relación de un *hecho* o de un *suceso real* con su *horizonte de existencia coactual*, aquella relación contingente y fáctica que determina al *hecho* o al *suceso real* debe entrar fundamentalmente en la consideración de quien los conozca como *objetos*.

Revélase, pues, qué contrario resulta a aquel postulado y a esta metodología un intento que quisiera considerar el *dato* del conocimiento como un *dato eidético irreal*[80].

Para lograr esto, para hacer que el *dato* del conocimiento de un *objeto* se revista en alguna forma de un aspecto irreal, y sea a la vez susceptible de convertirse en instancia de conocimiento eidético, habría que desembarazar al conocimiento en cuanto tal, y a cualquier posible *objetividad* de él, de toda posible inserción en el horizonte del mundo natural, es decir, de toda relación con las condiciones coactuales de su origen psicofísico, de su aparición empírica en un mundo espacial, de su desarrollo contingente en un tiempo cósmico, y, en síntesis, de toda posible *existencia empírica real*, tratando mediante semejante operación de hacer que él revelara su faz de *irrealidad*. A esta *irrealidad*, seguidamente, habría que someterla a una *reducción eidética* para que revelase su arquitectura esencial.

Claro que una tal transformación implica gravísimos problemas, nada fáciles de resolver. Mas ahora, como inicio introductorio a esos problemas, se trata sólo de saber si *en principio* es posible lograr tal transformación y *cómo* es posible llevarla a cabo. No se tratará aquí, sin embargo, al puntualizar la forma en que es posible llevar a efecto ese proceso de *purificación*, de fijar lo que éste implica en relación a todas las cuestiones de orden

---

79 "*Ideen*", N° 4, pág. 24; ed. al., pág. 17, líneas 20-23.

80 En referencia a esta expresión de *dato eidético* que utilizamos, es conveniente puntualizar que Husserl dice: "La esencia (eidos) es un objeto de nueva índole. Así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura". "*Ideen*", N° 3, pág. 21; ed. al., pág. 14, líneas 29-34.

metafísico que se encuentran necesariamente ligadas o conexas con él. Menos aún –se insiste en esta advertencia– se tratará de justificar estas cuestiones metafísicas con otras razones metafísicas de cualquier especie.

De lo que se trata es tan sólo de mostrar –como designio de este inicio introductorio– cuál es la vía a seguir y cómo se logra seguirla. Cuando se haya completado el trayecto habrá necesidad de ver qué resulta de todo ello y qué implica ese proceso de purificación fenomenológica –desrealizadora y eidogenética– que se ha desarrollado en relación al nudo *dato* del conocimiento. Pero ésta es una meta que supone el esclarecimiento de aquel designio.

Al tratar anteriormente de llevar a cabo la indagación siguiendo el camino de la psicología, lo primero que nos salió al encuentro, como era natural que sucediera, fue el proceso del conocimiento, el fenómeno de su origen, su aparición y desarrollo. Su consideración llevó hasta el punto de que él resultó ser una relación en que dos polos de referencia mutua se trenzaban en un acto: *yo* y *mundo* quedaban enlazados en cierta forma en el *acto* mismo de conocer el yo –en una vivencia suya– algo de ese mundo. Ahora bien, ese acto de conocimiento resultó ser una *realidad*, y era tal por su inserción en el horizonte del *mundo natural*. La vivencia resultó, según esto, "*ser en el mundo*", "*ser real*", y, en tanto que la vivencia era vivencia de algún hombre o animal (*yo*), y en algún sentido vivencia *de* este mundo, se pudo afirmar que tanto el *yo*, como el *mundo* a que se relacionaba aquél por medio de su vivencia actual, así como justamente esta misma, eran *sucesos reales* incluidos en la *omnitudo realitatis*, al horizonte donde se insertan todos los sujetos psíquicos dentro del orden espacio-temporal.

Ahora bien, si justo porque se inserta en el mundo resulta ser la vivencia –incluyendo los elementos que se han puesto de relieve– *suceso real*, es decir, *realidad* y si precisamente por ser tal *realidad* es de lo que se origina su incapacidad para ofrecer a la consideración científica una *objetividad de conciencia* libre de contingentismo y facticidad, lo que primero hay que proponerse es desvirtuar en esa *objetividad consciente* todas aquellas características que constituyen en ella algo *real*. Para lograr esto, es justo corolario, debe tratarse de desconectar su origen e inserción en el *mundo natural*. "Se caracterizan los fenómenos de la fenomenología trascendental –dice Husserl– como irreales"[81]. Por medio del procedimiento que ha de seguirse y avanzando por una nueva vía, se *purifican* los fenómenos psicológicos de lo que les presta *realidad* y por ende los inserta en el *mundo real*[82].

Mas dentro del concepto de *mundo real* o *mundo natural* no cae sólo el objeto del conocimiento, es decir, la cosa física exterior que se conoce. Tal como lo hemos entendido,

---

81 "*Ideen*", "Introducción" (Einleitung), pág. 10; ed. al., pág. 6, líneas 26-28.
82 "*Ideen*", "Introducción" (Einleitung), pág. 10; ed. al., pág. 6, líneas 29-32.

bajo él también se incluye todo sujeto psicofísico en cuanto conocedor de aquella cosa. En efecto, todo acto de conocimiento realizado por un sujeto psicofísico es, al igual que toda cosa física exterior, un *suceso real*, que en cuanto tal se desarrolla dentro del horizonte de un *aquí* y de un *ahora*, ya que así resulta del hecho de que la conciencia psicológica –que posibilita aquel acto de conocimiento– sólo puede existir, como humana o animal, en relación empírica con un cuerpo, ocupando éste un lugar en el espacio y en el tiempo de la naturaleza[83]. Por tal razón, el sujeto psicofísico, así como su acto de conocimiento y su conciencia, quedan *eo ipso* insertos dentro del orden del *mundo natural*.

Así, pues, que si lo que se trata es de desvirtuar todo nexo entre el conocimiento, sus *objetividades*, y el mundo natural, debe ante todo desvirtuarse la relación de esa *objetividad del conocimiento* tanto en su referencia al *objeto* (la cosa) físico exterior sobre el que versa, como asimismo en su referencia con el *sujeto psicológico* (psicofísico) desde el que se origina.

Mas para llevar a cabo esta dificilísima tarea hay que revestirse de sumas precauciones y no avanzar precipitadamente, so pena de caer en ingenuidades que, simplificando aparentemente el esquema de la operación, lo que hacen es conducir a laberintos de contradicciones de donde es ya imposible volver a salir. Ante todo, para concretizar el sentido de la operación, y avanzar en ella con referencias intuitivas, se trae a colación el ejemplo que ha servido anteriormente para realizar la *observación empírica* de significado psicológico. Frente a ella, y en contraste con su procedimiento, ahora se trata de ver en qué consiste la nueva operación y cuál método se aplica en ella. Asimismo –es cuestión que apenas hay que subrayarla– qué diferencias notables surgen al caracterizar a uno y el mismo *objeto* del conocimiento –al *dato* de la *objetividad* del conocimiento– psicológica y fenomenológicamente.

El ejemplo que se ha utilizado anteriormente era el siguiente: "Estoy sentado actualmente a mediodía frente a mi mesa de trabajo y tengo por delante de mis ojos la hoja de papel en la que voy escribiendo lo que pienso en este instante. Se destacan frente a mí ciertas cualidades visuales las cuales me parece que pertenecen al objeto que está delante de mí. Veo el color blanco de la superficie de la hoja, que se destaca sobre el fondo verdinegro de la mesa en que está extendida. Percibo el color azul de los trazos que escribo con mi pluma; oigo el leve sonido que se produce al deslizarse el metal de ésta sobre el papel; distingo las líneas escritas extendidas en forma paralela hasta la mitad del pliego. Veo la figura rectangular de la hoja, su posición ligeramente inclinada de derecha a izquierda, la menor o mayor claridad que hay en los diversos puntos de su superficie. Experimento sobre mi mano la lisura del papel, etc., etc.".

---

83 *"Ideen",* N° 53, pág. 126; ed. al., pág. 130, líneas 31-35.

Frente a tal ejemplo, que es la síntesis descriptiva de una experiencia actual que he realizado –es decir, un fenómeno psíquico vivido y realizado por mí como sujeto– iniciamos su tratamiento fenomenológico infligiéndole un paréntesis desconectador a todos los elementos que constituyen a ese fenómeno en cuanto *suceso real* que se inserta en el *mundo natural*. Lo que se trata, pues, es de desconectar sus vínculos con este *mundo*.

Pero apenas enunciado tal programa –que no pasa de ser esto, ya que todavía no se ha desarrollado actividad alguna que haga visible los efectos de la operación desconectante– surge la necesaria y casi inmediata interrogante: ¿Y si se lleva a cabo tal operación –si se desvincula tal *suceso* de toda la *realidad* con que se inserta en el *mundo natural*– qué puede quedar de él?

Justo es que surja esta pregunta de inmediato y que, asimismo, deba ser ella contestada previsivamente. Pero antes de poder hacerlo es necesario que se entienda precedentemente qué es lo que, en verdad, se ha colocado entre paréntesis, y, en justa consecuencia, qué resulta de ello. Que esto no es una mera redundancia se entenderá justo al final.

El "*colocar entre paréntesis*" (Einklammern) se sabe ya lo que de una manera general significa, pues ha sido comentado en el Nº IV de nuestra *Introducción* al tratar sobre los métodos de la fenomenología. Sin embargo, justo es que en este contexto, por tratarse de su concreta aplicación, se renueve su significado. El "*poner entre paréntesis*" un fenómeno, cualquiera que él sea, no significa en absoluto *aniquilar* ese fenómeno, o reducirlo a *nada*. Cuando se ha expresado hace un momento que la tarea propuesta en el seguimiento de esta vía –la fenomenológica– es la de desvirtuar todo nexo entre las *objetividades conscientes* y el *mundo natural*, se le ha dado expresión a dos cuestiones que importa subrayar atentamente: la primera cuestión es que la *desvirtuación* no es, en forma alguna, una destrucción o aniquilación del fenómeno mismo, tal como podría ser por ejemplo el caso de una posición que *negara* al fenómeno, y la cual como resultado lo convirtiera en un *no-ser*. Ante esto resulta esclarecido que el *desvirtuar* la *realidad* del fenómeno por medio de su colocación entre paréntesis –e inmediatamente veremos qué es lo que afecta esa operación de *desvirtuar*– es ciertamente una modificación que afecta la tesis del fenómeno –su *existencia*, precisamente, *real*– pero que, antes que negarla, lo que hace es precisamente abstenerse de hacer eso, de realizar tal acto –como asimismo lo contrario: es decir *afirmarla*– y se limita tan sólo a practicar esa *abstinencia de pensar*, tomando una *posición* radicalmente *neutral*. Se trata, pues "de una modificación que en cierto modo anula por completo, quita por completo su fuerza a toda modalidad dóxica sobre la cual se vierta –pero en un sentido totalmente distinto que la negación, la cual, como vimos, tiene en lo negado su efecto positivo–, un no-ser que es a su vez un ser. Esta modificación no tacha, no

'efectúa' nada; es en la conciencia el polo opuesto de todo efectuar: su *neutralización*. Está encerrada en todo abstenerse de efectuar, ponerlo fuera de juego, colocarlo entre paréntesis, 'dejarlo indeciso' y, sin embargo, tenerlo por 'indeciso', 'sumirse con el pensamiento' en el efectuar o 'limitarse a pensar' lo efectuado, sin 'cooperar' "[84].

Pero cuando se ha hablado de *desvirtuación*, el peso de esta operación –si se pone atención en el modo que se usó para expresar su funcionamiento– se notará que ha recaído ante todo en el *nexo* o *vínculo* del fenómeno con el mundo natural y ha afectado precisamente por esto a aquel *nexo*. El paréntesis lo que hace es desconectar del mundo al fenómeno mismo, dejando fuera de juego su vinculación con el horizonte espacio-temporal de aquel mundo. La vivencia es, inserta en el mundo natural, un "ser *en* el mundo". El paréntesis lo que hace es, precisamente, intercalar una desconexión que no afirma ni niega nada, que no justifica ni tacha, sino que "pone fuera de juego" o "fuera de acción" (*Ausser-Aktion-setzen*) al nexo que expresa el "*en*" –y también, por consecuencia, al término conexo "*el mundo*"– de la vivencia. Al hacerlo así "no por ello *niego* 'este mundo', como si yo fuera un sofista, ni *dudo de su existencia*, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la EPOJ⊘ 'fenomenológica' que me *cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y el tiempo*"[85]. Si se comprende pues lo que esto representa, se entenderá que se ha llevado a efecto una desvinculación de la vivencia por medio de la cual se ha desvirtuado una *modalidad* de su ser: la de "*ser en el mundo*", pero que, a pesar de esto, no se ha destruido ni aniquilado todo su ser. Pues además de aquélla, la vivencia puede tener otra modalidad.

Pero a pesar de que ya se ve con cierta claridad lo que significa la operación del *colocar entre paréntesis, desconexión* o *epojé* (en sentido trascendental específico), es conveniente que se redunde en algunos aspectos puestos de relieve para fijar y aclarar aun más exactamente su sentido, ya que en esta esfera acecha constantemente el peligro de

---

[84] Por parecernos de suma importancia los matices de pensamiento que deben comprenderse en este caso, transcribimos el texto husserliano, así como también el original alemán, ya que posee una riqueza extraordinaria de *nuances* idiomáticas:

"Es handelt sich uns jetzt um eine Modifikation, die jede doxische Modalität, auf die sie bezogen wird, in gewisser Weise völlig aufhebt, völlig entkräftet –aber in total anderem Sinne wie die Negation, die zudem, wie wir sahen, im Negat ihre positive Leistung hat, ein Nichtsein, das selbst wieder Sein ist. Sie durchstreicht nicht, sie 'leistet' nichts, sie ist das bewusstseinsmässige Gegenstück alles Leistens: dessen Neutralisierung. Sie liegt beschlossen in jedem sich-des-Leistens-enthalten, es-ausser-Aktion-setzen, es 'einklammern', 'dahingestellt-sein-lassen' und nun 'dahingestellt'-haben, sich-in-das-Leisten 'hineindenken', bzw. das Geleistete 'bloss denken', ohne 'mitzutum' ". (*"Ideen",* N° 109, pág. 258; ed. al., pág. 265, líneas 8-19).

Sobre este punto confróntese asimismo los parágrafos que siguen al citado donde se encuentra desarrollado en ciertos detalles este central pensamiento husserliano.

[85] *"Ideen",* N° 32, pág. 73; ed. al., págs. 67, 68. El término "*epojé*" está en el original escrito en caracteres griegos. Sea advertido que el texto que citamos se encuentra corregido en la edición de *"Ideen"* que utilizamos. Aunque en detalles las modificaciones introducidas por Husserl amplían y esclarecen el sentido del texto, lo sustantivo de él es precisamente lo que se contempla en lo citado, que está incluido modificadamente en la pág. 68, líneas 16-19 del texto corregido de nuestra edición. Por ser este significado sustantivo el que nos interesa fundamentalmente destacar, preferimos en este caso el texto de la primera edición, el cual, a nuestro juicio, lo resume admirablemente.

caer en confusiones –o en simplificaciones– que son de tal naturaleza que todo el celo que se ponga en evitarlas resulta útil a la postre, si es que se quiere interpretar con justicia un pensamiento que no es confuso, pero ni mucho menos simple.

Cuando colocamos entre paréntesis un fenómeno, no realizamos, por ejemplo, el mismo acto de conciencia que caracteriza al *dudar*, y lo cual lleva consigo un necesario aniquilamiento de la tesis misma del fenómeno; pues es claro que "no podemos dudar de un ser y en el mismo acto de conciencia (en la forma de unidad del "a la vez" –"zugleich"–) hacer partícipe de la tesis [de existencia] al sustrato de este ser o tener conciencia de él con el carácter de 'existente' 'ahí delante' (*Vorhanden*)"[86]. Cuestión eminentemente diversa sucede con el acto del *colocar entre paréntesis*. En tal acto "*no abandonamos la tesis que hemos practicado*, *no hacemos cambiar en nada nuestra convicción*", que sigue siendo la que es mientras no introducimos nuevas razones de juzgar, que es justo lo que no hacemos. Y, sin embargo, experimenta la *tesis* una modificación –mientras sigue siendo la que es, *la ponemos*, *por decirlo así*, "*fuera de juego*" (*ausser-Aktion*), *la* "*desconectamos*" (*schalten sie aus*), *la* "*colocamos entre paréntesis*" (*klammern sie ein*). La *tesis* sigue existiendo, como lo colocado entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis, como lo desconectado sigue existiendo fuera de la conexión[87].

Así, pues, en lugar de *aniquilar* al fenómeno, lo que hacemos por medio del paréntesis es *transformarlo*, desconectando de él todas las posiciones y nexos que lo unían con el *mundo natural* en que se insertaba como suceso *real*. Cierto es –y debe puntualizarse en esto y tomar exacta conciencia de lo que significa– que el "fenómeno" queda transformado, pero esta transformación no implica que, lo que está colocado entre paréntesis, sea una *negación* del fenómeno-real, y por esto un *no-ser*. El "fenómeno", colocado entre paréntesis, queda desvinculado de aquellos *nexos* que lo insertaban en el *mundo natural* y que le conferían su categoría de *ser-real*; al suprimirse esos vínculos, el "fenómeno", es decir, "la vivencia", no sigue estando inserta dentro de aquel *mundo natural*: *su ser es ahora un ser-irreal*, lo que en forma alguna es un *no-ser*.

Es, en verdad, no tan difícil representarse (incluso sirviéndose de un material intuitivo o imaginativo) la operación misma del colocar entre paréntesis, como el llegar a comprender racionalmente su significación en cuanto acto de conciencia. En extremo complejos son los esfuerzos que deben realizarse para llegar a comprender lo que, en cuanto tal acto, ella aporta en relación a la naturaleza misma de las vivencias a que se aplica. Al aplicarla al ejemplo que se ha traído a colación, además del aspecto puramente

---

86 "*Ideen",* N° 31, pág. 71; ed. al., pág. 64, líneas 31-35. Lo colocado entre corchetes es una adición nuestra, que hemos intercalado buscando aun una mayor claridad en la cita.

87 "*Ideen",* N° 31, pág. 71; ed. al., pág. 65, líneas 7-16.

descriptivo, debe puntualizarse todo cuanto se acaba de expresar y hacerlo más comprensible en su contenido filosófico propiamente tal.

¿Qué pasa, pues, cuando se aplica el paréntesis desconectador al *suceso real* que se describe en el anterior ejemplo? De hecho queda desvinculado él de todo nexo con la realidad exterior espacio-temporal, así como también de cualquier condición que lo vincule a mi yo, en cuanto sujeto activo de naturaleza empírica. Para esclarecer lo que esto significa –y a pesar de todo lo inelegante que resulte– nos dirigimos paso por paso a todo cuanto en el ejemplo se expresa como *suceso real* y lo colocamos entre paréntesis:

a) *Estoy sentado actualmente*: tal determinación de mi relativa posición en el espacio, en cuanto determinación espacio-temporal, queda sometida a la acción de los paréntesis. De hecho, pues, queda desconectada y como tal *sin ningún valor para nuestros fines de describir fenomenológicamente la* "*objetividad consciente*".

b) *a mediodía*: como determinación temporal[88] queda también parentizada.

c) *frente a*: en cuanto orientación espacial, sufre la misma acción.

d) *mi mesa de trabajo*: como cosa espacial –junto con su determinación de útil que no tiene razón de escaparse a la acción desconectadora de los paréntesis– sucumbe también a su aplicación.

e) *y tengo por delante*: *idem* a *frente a.*

f) *de mis ojos*: en cuanto *mis ojos* son órganos visuales de mi cuerpo físico, y éste se encuentra *en* el espacio y *en* el tiempo, o es por sí mismo espacio-temporal, mis ojos sucumben a la desconexión. Asimismo todas aquellas actividades psicofísicas que por medio de mis ojos se realizan y que a partir de ellos se desarrollan –impresiones visuales, procesos retinales, conducción de imágenes por filamentos nerviosos, respuestas cerebrales, etc.–, quedan automáticamente desconectadas por idéntica razón.

g) *la hoja de papel*: por ser un objeto físico-espacial, se le inflige también la acción de los paréntesis, etc., etc.

Baste con este desarrollo esquemático para describir la operación del *colocar entre paréntesis* y su amplísimo radio de acción. Si continuásemos en el ejercicio de ella, llegaríamos hasta el último elemento físico y psíco-físico que entra en el ejemplo y, en cuanto tal, también él sería automáticamente desconectado. Pero si así lo hiciéramos –lo cual se da por supuesto– ¿qué nos quedaría, entonces, del ejemplo? ¿Es que él, pues, no cumple los fines para los cuales se le ha utilizado y que no son otros que describir mediante sus elementos la "*objetividad consciente*" que, según dijimos desde el comienzo mismo, se presenta como un *dato* ineludible y cierto? Si todos sus elementos quedan en tal forma

---

[88] No es nuestro propósito entrar aquí al examen detallado de la naturaleza –precisando en detalle sus notas más específicas– de las *realidades*. Si así lo hiciésemos nos veríamos envueltos en muy sutiles aunque importantísimas cuestiones, pero que no son del caso ni siquiera esbozar en los actuales momentos.

eliminados y no tienen más significación ¿cómo es que ellos mismos pueden servir para describir una "objet*i*vidad"?

Las preguntas –intencionalmente– no pueden ser más capciosas. Pero también no menos oscuras. Ellas son –y hay que confesar que nos hemos esmerado en plasmar un tal efecto ya que ellas pueden pasar por ser simbólicas– las que se acostumbran a lanzar como reparos frente al método que preconiza la desconexión fenomenológica. Todo su efectismo proviene de una mezcla intencional de las cuestiones mediante el empleo de términos ambiguos que ora expresan una, ora otra cuestión, sembrando el desconcierto por medio de una falsa confusión de ellas. Restablecer pues la claridad es lo que aquí se necesita.

En absoluto, se contesta. En absoluto la "objetividad" constituida queda *eliminada* poniendo las *realidades* de ella entre paréntesis. Y es justo que desde ahora no se diga ni que la *realidad* ha sido *aniquilada*, ni que toda la "*objetividad*" constituida es exclusiva propiedad de la modalidad del *ser-real*. Habiendo colocado entre paréntesis todos sus vínculos con el mundo natural, con el horizonte espacio-temporal, es precisamente cuando se está en capacidad de obtener en forma prístina y absoluta un conocimiento verdaderamente *objetivo* de aquella "*objetividad consciente*", no existiendo ya el peligro ni las imposibilidades que impedían el acceso hasta ella en las consideraciones de tipo psicológico.

En efecto, se han suprimido todos y cada uno de los aspectos que caracterizaban al *dato* del conocimiento objetivo, que se expresa en el ejemplo, como un *hecho* y como una *realidad*[89]. ¿Mas qué, pues, es entonces lo que resta y que sin duda será la base que tomará la fenomenología para lograr acceso y estudiar las "*objetividades conscientes*"?

---

[89] En la "*Introducción*" y en otros sitios de "*Ideen"* (cfr. los parágrafos núms. 56 al 61, así como especialmente el "*Nachwort*", en el N° 3, págs. 377, 378; ed. al., págs. 144, 145, 146) señala Husserl una distinción con respecto a la índole o naturaleza de la *reducción fenomenológica* y, por ende, en referencia a los que son sus objetivos y métodos peculiares.

En efecto, la *reducción fenomenológica* –que es el procedimiento fundamental por medio del cual se busca en general proporcionarle un peculiar tipo de objeto a la ciencia fenomenológica, oponiéndola así a cualquier ciencia de la *actitud natural*– tiene dos modalidades diferentes aunque, sin duda, complementarias; a saber: la *reducción eidética* (eidetische Reduktion) y la específicamente *trascendental*.

Mediante la primera lo que se logra es pasar de la esfera nudamente fáctica, es decir, de los puros *hechos* (Tatsachen), a la correspondiente esfera eidética, donde los objetos son ahora *esencias* (Wesen). "La reducción correspondiente –dice Husserl– que conduce del fenómeno psicológico a la pura 'esencia', o bien, en el pensamiento que se encarna en juicios, desde la universalidad fáctica ('empírica') hasta la universalidad 'esencial', es la *reducción eidética*". (Cfr. "Introducción", pág. 10; ed. al., pág. 6).

La reducción específicamente *trascendental*, por su parte, es la que permite que los objetos propios de la ciencia fenomenológica sean, en estricto sentido, *irrealidades*. Su función es permitir la *purificación* o *desvirtuación* del carácter *real* de los fenómenos, mediante lo cual, anulando su inserción en el horizonte del mundo natural (de la *omnitudo realitatis*), aquéllos quedan transformados en fenómenos propiamente *irreales*. Por esto dice Husserl: "Se caracterizarán los fenómenos de la fenomenología trascendental como irreales". Y añade a continuación, refiriéndose concretamente a la reducción fenomenológica correspondiente, por la cual se obtiene semejante caracterización de *irreales* para los fenómenos: "Otras reducciones, las específicamente trascendentales, 'purifican' los fenómenos psicológicos de lo que les presta realidad y por ende los inserta en el 'mundo' real. No una ciencia eidética de fenómenos reales, sino de fenómenos trascendentalmente reducidos, es lo que nuestra fenomenología debe ser". (*Introducción*, pág. 10; ed. al., pág. 6. El texto original sufrió, en correcciones posteriores verificadas por el propio Husserl, algunos breves agregados que no modifican sustancialmente su sentido).

Queda, sin más, y hasta dicho rudamente, "*el contenido de mi conciencia*". Tal "*contenido de conciencia*" –fórmula que sin duda ha de aclararse en sus detalles– por no pertenecer al *mundo natural* (lo cual se nota ya al quedar subsistiendo después de las progresivas reducciones practicadas), es el que encierra y el que aporta el verdadero *dato* de la "*objetividad*" constituida, y es a ella precisamente a la que ha de dirigirse un intento que trate de esclarecer qué elementos integran y cómo se constituye tal "*objetividad*".

Pero mucho antes de poder llegar hasta ese punto es justo y necesario que se esclarezca el sentido de lo que se acaba de expresar, ya que si hasta ahora se ha comprendido la operación del colocar entre paréntesis, sin duda que no resulta del todo claro cómo es que desvirtuándose los vínculos de la vivencia con el mundo natural en que halla su *correlato* exterior (manera de hablar poco precisa pero que empleamos figuradamente) así como también su origen subjetivo-psicofísico, sin embargo el "*contenido de la conciencia*" subsiste y no queda afectado, pues a pesar de la operación a que ha sido sometido, parecería que él no tuviera razón alguna para haber sufrido cambios de ninguna especie, ni mucho menos para haber desaparecido o haber sido destruido. Mas para comprender esto es necesario que se vuelva a insistir sobre lo dicho y que, interpretando exactamente su significado, sirva ello mismo para iluminar los contornos de la conciencia en cuanto tal, que debe ser el tema de los próximos análisis, los cuales según lo anunciado tratarán de indagar acerca de sus elementos y de los problemas funcionales que acompañan la producción de las "*objetividades*" de ella.

Intentemos destacar, pues, cómo es que el "*contenido de conciencia*" queda subsistiendo cual un *residuo*, incluso después de ser practicadas las progresivas reducciones fenomenológicas por medio de las cuales se ha desconectado a la vivencia del mundo natural al ser suspendidas sus referencias tanto con los correlatos exteriores cuanto con sus orígenes empíricos-subjetivos.

Una distinción explícita de estos dos matices de la reducción fenomenológica es posible hallarla en el "*Nachwort*", Nº 3, págs. 377, 378; ed. al., págs. 144 , 145 –donde Husserl, con plena conciencia, distingue a la *psicología fenomenológica* de la *fenomenología trascendental* (las cuales habían sido confundidas muchas veces por sus críticos y aún por sus discípulos), aduciendo justamente que esta última aplica "aquella reducción fenomenológica trascendental", mientras que la *psicología fenomenológica* no es todavía *fenomenología trascendental* por carecer de una *epojé propiamente trascendental*. Para más detalles y aclaraciones sobre este punto cfr. el presente trabajo en su capítulo I, Nº 2, pág. 103, observación Nº 73, versión digital, pág. 56.

A pesar de tan explícita conciencia, la cual es posible comprobar en otros sitios –cfr. *"Ideen"*, Nº 60– *no siempre* Husserl separó metódicamente la significación de estos dos matices de la reducción, y bajo el nombre general de *reducción fenomenológica* es posible hallar mentado ora el significado de *reducción eidética* –o sea, el poner entre paréntesis lo fáctico para lograr la aparición de lo esencial– o bien, de *reducción trascendental*, por medio de la cual se busca que los fenómenos u objetos de la ciencia sean propiamente *irrealidades*. Semejante duplicidad de sentidos, la cual el propio Husserl admite indirectamente alguna vez y trata además de corregir en lo posible –cfr. como testimonio de lo que decimos las correcciones y observaciones que hizo el mismo Husserl al texto del Nº 33 de *"Ideen"*; ed. al., pág. 36; y, aún más precisamente, en el parágrafo Nº 34 de la misma obra, ed. al., pág. 74, línea 9, donde puede verse que trató de sustituir el término de *epojé fenomenológica* por el de *epojé trascendental*– se refleja a veces en nuestra exposición. No obstante, allí donde hemos creído que la distinción de los matices poseía una importancia fundamental para la comprensión del texto, hemos insistido en destacarla. De lo contrario, confiamos en que el lector atento pueda compensar con la tolerancia de un pequeño esfuerzo, nuestros posibles defectos.

En efecto, el acto de conocimiento que yo he realizado, y que describe el ejemplo que se ha traído a colación, puede sin duda ser caracterizado con toda evidencia en la siguiente fórmula esquemática, también de naturaleza descriptiva: sujeto ↔ conocimiento de ↔ objeto; o bien, bajo el siguiente enunciado que expresa concisamente lo anterior: *Yo tengo conciencia de la hoja*.

Ahora bien, por medio de las progresivas reducciones practicadas se han suprimido en este acto, en lo que afecta a su significación de *realidades*, los siguientes términos: la *hoja*, entendida como el correlato exterior, y *yo*, entendido como vertiente subjetiva-empírica de actividad psíquica. Queda, entonces, indudablemente, sin reducir aún, y, por decirlo así, *ileso*, el término medio del esquema: "*conocimiento de*" o –según lo expresado en la fórmula siguiente– la "*conciencia de*".

Ahora bien, en esta "*conciencia de*", sin embargo, están implicados –hay que entenderlo así pues de lo contrario la fenomenología sería un intento absurdo– la "hoja" y el "yo", precisamente "*entre comillas*", con lo cual se está expresando que aquí ya no se trata ni de la hoja ni del yo *reales trascendentes*, o *empíricos* –es decir, concebidos en cuanto *realidades* pertenecientes al mundo natural– sino que se trata ahora de sus *correlatos inmanentes objetivos*, vale decir, y hablando con toda precisión, de la "hoja" y del "sujeto" ("yo") en cuanto "c*ontenidos de conciencia*" trascendentalmente purificados.

Porque, en efecto, hay que afirmar que toda "*conciencia de*" tiene por esencia una necesaria referencia a un "*yo*", como asimismo una referencia hacia un "*objeto*", pero tales –hay que añadir taxativamente– no son el *yo* que representa el sujeto psicofísico, ni el *objeto* personificado en la cosa física exterior. El "*yo*" de que aquí se habla –el cual queda parentizado como indican los signos gráficos de las entre comillas– es ahora un *yo puro*, o como también podríamos decir, un *yo trascendental*, de todo punto distinto al *yo psicofísico*[90], así como el "*objeto*" es, antes que la nuda cosa real espacio-temporal, el correlato consciente de aquélla, incluido como término alusivo dentro de la vivencia misma[91].

Este "*contenido de conciencia*" es, como se ha dicho, de índole *trascendental* –y por tanto no *real* sino *irreal*– y es justamente lo que se encuentra como un *residuo* después de que se han llevado a cabo las progresivas reducciones desconectadoras de índole trascendental. La vivencia se desglosa del contexto *natural-empírico*, se desvirtúa en ella su carácter de *realidad*, y justamente mediante esta operación queda convertida en un "*contenido de conciencia*" purificado trascendentalmente, al cual se dirige ahora la investigación, libre ya el acceso hacia la "*objetividad*" de todos aquellos obstáculos que en ella representaba su textura de *realidad en sentido estricto*.

Pero sin duda que entender tal cuestión –y se trata sólo de entenderla antes de ver qué puede resultar de todo ello– tiene sus inconvenientes y sus dificultades. "*En la actitud*

---

90 Véase "*Ideen",* N° 57, pág. 132; ed. al., págs. 137-138.

91 Lo que aquí se expresa sin duda que ha de entenderse mejor posteriormente a la luz de un explícito tratamiento doctrinario del problema. Cfr. especialmente el N° 5 de este mismo capítulo.

natural no puede verse justamente nada más que el mundo natural"[92]. Viviendo inmersos dentro de tal *actitud* y dentro de todo el mecanismo de sus hábitos consolidados –y rara vez puestos en tela de juicio– hacemos ciencia natural y pensamos en ella con aquellos hábitos. En justo sentido, de acuerdo a los supuestos que informan el proceder metodológico de tal ciencia, las vivencias se ven reducidas a ser o a existir sólo en cuanto *realidades*, es decir, como *sucesos* y *fenómenos* del mundo natural. Viviendo inmerso dentro del horizonte que implica una *actitud* semejante, el científico-naturalista no tiene dificultad alguna –sin poner en tela de juicio las razones de su proceder– en concebir a las vivencias tan sólo como expresiones o productos de procesos reales que se suceden por la interacción causal de sujetos psicofísicos contingentes y cosas físicas exteriores también de naturaleza contingente. Mas justo lo que se ha propuesto la vía seguida, con su progresiva y sistemática reducción de todos estos elementos, es abrir un horizonte diferente a la visión: transformar la *actitud natural* en *actitud fenomenológica*, desconectar todos los elementos reales de donde se originaba la contingencia, y encontrar un *residuo* inalterable, que al quedar subsistiendo incólume de la desconexión, resuma y sintetice el "*contenido puro de la conciencia*": es decir, lo que resta en ella como ser propio y autárquico frente a toda *realidad*, y que, en cuanto tal, ha de ser lo que constituya su verdadera "*objetividad*".

Ahora bien, en semejante "*contenido de conciencia*" trascendentalmente reducido, si bien se ha logrado desvirtuar todo aspecto de *realidad en sentido estricto*, y se ha logrado purificar a la vivencia de su conexión con lo *trascendente* reduciéndola a una pura *inmanencia*, no obstante, el *residuo* mismo continúa siendo un *individuo* (aunque *irreal* o, si se quiere, *puro*) y, en cuanto tal *individuo*, posee las características del *ser individual*[93]. En efecto, la vivencia que se ha reducido trascendentalmente –volviendo al ejemplo que nos sirvió de base– era un acto de conocimiento que se realizaba en un punto del tiempo y en un lugar determinado del espacio. Semejantes horizontes espacio-temporales (el *hic et nunc*) configuran el perfil *individual* del *suceso real*. En cuanto *realidad*, la vivencia sucede en la *omnitudo realitatis*, vale decir, en el horizonte global del tiempo y del espacio cósmicos, pero en cuanto *hecho* cobra su perfil perfectamente *individual* ocupando sólo *este* aquí y *este* determinado ahora, que en cuanto únicos e irrepetibles, configuran su ser *esencialmente individual*[94].

Ahora bien, a pesar de desconectar a la vivencia del horizonte de la *actitud natural*, la desconexión trascendental no alcanza a desvirtuar en ella su cariz *individual*: su perfil de *singularidad fáctica* con la que se caracterizaba, en cuanto *hecho*, dentro del *mundo real*. La "vivencia" reducida de mi conocimiento –si bien no es ahora una vivencia psicofísica que siga

---

92 *"Ideen",* N° 33, pág. 76; ed. al., pág. 73, líneas 18-19. El subrayado es nuestro.

93 Cfr. nuestra investigación, capítulo I, N° 1, pág. 65, observación N° 55; versión digital, pág. 34. Allí se encuentra tratado ampliamente semejante punto.

94 Cfr. *"Ideen",* N° 2, págs. 18, 19; ed. al., pág. 12, líneas 1 a 5. Nótese el subrayado que es muy significativo.

morando dentro del mundo de la realidad espacio-temporal– sigue siendo, no obstante, una "vivencia" que es la expresión de un acto de conocimiento perfectamente *individualizado* o *individual*. Ella es, pues, un *individuo irreal*.

Ahora bien, si lo que se busca por medio de la metodología fenomenológica es evitar la *contingencia radical* a la que se hallan expuestos los resultados de la observación y descripción cuando las ciencias versan sobre entes con carácter de *individuos*[95], entonces se impone una consecuente reducción del aspecto de *individuo* –aunque sea *irreal* o *puro*– que poseen las vivencias trascendentalmente reducidas. Se buscará con esto que ellas revelen un aspecto *no fáctico* que garantice una cierta *universalidad* y *necesidad esenciales*[96].

Precisamente semejante reducción del *aspecto fáctico* –o, para hablar más generalmente, del *aspecto individual*– de los fenómenos, lo realiza la *reducción eidética*, por

---

[95] Sea aquí expuesto concisamente, en dos frases de Husserl, lo esencial de esta argumentación:

a) "Las ciencias empíricas son ciencias de *hechos*. Los actos de conocimiento del experimentar que les sirven de fundamento sientan lo real como *individual*". *"Ideen",* N° 2, pág. 18; ed. al., pág. 12, líneas 1-5.

b) "El ser individual de toda índole es, para decirlo en los términos más generales posibles, '*contingente*' (*zufällig*)". *"Ideen",* N° 2, pág. 19; ed. al., pág. 12, líneas 14, 15.

[96] Este propósito –el detectar una *universalidad* y una *necesidad esenciales*– es básico para comprender la función de la reducción eidética dentro de la fenomenología y como recurso metodológico peculiar de ella frente a las ciencias naturales.

En efecto, las ciencias naturales, por versar sobre *hechos* –que son los entes propios de un proceder que, arrancando de la actitud natural, utiliza la *experiencia empírica* (Erfahrung) para constatar los fenómenos– no pueden obtener universalidad ni necesidad en sus resultados. Por ser los *hechos* seres *individuales*, y por ser el ser *individual* de índole esencialmente *contingente*, los resultados de la ciencia natural (empírica) están signados de un *contingentismo* esencial.

Semejante conclusión parecería, en parte, contradecir un cierto matiz del modo de pensar de Husserl. Aclaremos esto y veamos el contraste.

En efecto, Husserl habla también de cierta "*universalidad fáctica*" ("*empírica*") –cfr. *"Ideen", "Einleitung*", pág. 10; ed. al., pág. 6, línea 23– o, incluso, de cierta "*universalidad ilimitada*" de las leyes de la naturaleza –cfr. *"Ideen",* N° 6, pág. 27; ed. al., pág. 20, líneas 19-21– entendiendo por tal a aquella propia de las ciencias de la realidad natural que, por un procedimiento determinado, logran que sus objetos no queden sentados o fundados en cuanto *individuos*.

Ahora bien, en tal forma se justificaría que hubiesen ciencias de la naturaleza que gozasen de cierto tipo de *universalidad* (empírica, ilimitada, o como quiera llamarse), la cual, según Husserl, debe distinguirse cuidadosamente de la "*universalidad esencial*" (*Wesensallgemeinheit*) característica de las ciencias eidéticas. (Para más detalles sobre este problema, cfr. nuestra investigación en el capítulo III, N° 3, pág. 304, observación N° 258; versión digital, pág. 174).

Ahora bien, a pesar de toda la sutileza con la cual Husserl pretende aminorar las consecuencias de su pensamiento, salvando cierta apariencia de *universalidad* en la ciencia natural, su comienzo radical –en el cual expresa que toda existencia individual es *contingente*– hace necesaria la consecuencia que ya había extraído en el N° 2 de *"Ideen",* a saber: que las leyes naturales "se limitan a expresar meras regulaciones fácticas" de índole esencialmente contingente. Cfr. *"Ideen",* Nº 2, pág. 19; ed. al., pág. 12, líneas 18 y 19.

Este radicalismo de pensamiento es el que se refleja en nuestra exposición. Lo cual quiere decir que tenemos necesidad de concebir que las vivencias –tanto las psicofísicas como las trascendentalmente purificadas– en tanto que *individuos*, son esencialmente *contingentes*. Por tanto, la expresión de Husserl –cfr. *"Ideen",* "Introducción", pág. 10; ed. al., pág. 6, líneas 22 a 25– al hablar de una cierta "*universalidad empírica*" (a la cual, por medio de un paralelismo con lo expresado por Husserl en el N° 6 de *"Ideen",* ed. al., pág. 19, líneas 25 a 28, pudiera y debería corresponder una cierta "*necesidad empírica*") no conforma con el *contingentismo radical* a que finalmente arriba su pensamiento al referirse al *mundo natural*, es decir, a la realidad natural de la naturaleza en cuanto tal.

Una *universalidad fáctica* ("empírica"), por referirse a *hechos*, o bien a seres de textura *individual* –tal como es la naturaleza espacio temporal concebida en cuanto objeto último y global de las ciencias naturales, cfr. *"Ideen",* N° 6, pág. 27; ed. al., pág. 20, líneas 19 a 27– es casi un concepto contradictorio.

Sólo –he aquí algo muy importante de ser observado– los *hechos irreales*, por no hallarse insertos en la *actitud natural*, podrían tener cierta apariencia de "*universalidad*" –en esta forma entenderíamos el pensamiento del parágrafo N° 6 de *"Ideen"*– aunque por seguir siendo *individuos* deberían ser (como todo ser *individual*) esencialmente *contingentes*.

Por todo cuanto hemos dicho, no nos parece que el pensamiento de Husserl siga en este caso una línea de consecuencias radicales.

la cual se pasa de los meros fenómenos no-reducidos (*hechos*), o ya reducidos trascendentalmente (*individuos puros*), a los correspondientes eidos o esencias. Lo que se busca mediante semejante reducción es desvirtuar el carácter *individual* del ser de los fenómenos para que pueda ser considerado, objetiva y temáticamente, el aspecto *universal* de la correspondiente esencia. Por eso dice Husserl: "*Tan sólo la individuación* omite la fenomenología, pero el contenido esencial entero, en la plenitud de su concreción, lo eleva al nivel de la conciencia eidética, tomándolo como una esencia idealmente idéntica que no podría, como ninguna esencia, individualizarse sólo *hic et nunc*, sino en innúmeros ejemplares"[97].

Ahora, pues, se comprende en toda su plenitud lo que quiere ser la fenomenología. "Por lo que toca a la fenomenología –escribe Husserl– ella quiere ser una ciencia esencial (Wesenslehre) *descriptiva* de las vivencias trascendentales puras en actitud fenomenológica[98]. Desde semejante comprensión de su sentido, la tarea fenomenológica que se ocupa en determinar que sea el *algo* de la *conciencia de*, recibe un peculiar significado. No se trata –como ahora se esclarece– de estudiar al proceso del conocimiento bajo su aspecto de *individuo*. Cuando aducimos –como ejemplo sobre el cual versa la investigación– un caso concreto de algún conocimiento que hayamos realizado, todo cuanto en él pueda considerarse *individual* ha de quedar fuera de nuestras metas de investigación. De aquel ejemplo –hablando estrictamente– sólo nos interesa lo que podamos aprehender en cuanto rasgo esencial poseedor de *universalidad esencial*. No los rasgos individuales de la percepción singular y fáctica que se concretiza en la descripción empírica del acto, sino aquello que, en tanto que *esencial*, es inherente a él y ha de estar presente en cualquier otro acto perceptivo –sea cual fuere el *hic et nunc* en que se realizare– con vigencia universal y necesaria. Por esto dice Husserl con meridiana claridad las siguientes palabras, que pueden aplicarse para comprender cómo ha de considerarse nuestro ejemplo y lo que en él se expresa: "Obsérvese bien que *aquí no se habla de una relación entre cierto proceso psicológico –llamado vivencia– y otra existencia real en sentido estricto* (*reales Dasein*) *–llamada objeto– o de un enlace psicofísico o de algún modo real que en la realidad objetiva* tuviera lugar entre lo uno y lo otro. Se habla, antes bien, de vivencias puras fenomenológicamente, o de su *esencia* y de lo que en estas esencias está *incluido a priori con absoluta necesidad*"[99].

---

97 "*Ideen",* N° 75, pág. 167; ed. al., pág. 172, líneas 13-17.

98 "*Ideen",* N° 75, pág. 166; ed. al., pág. 171, líneas 20-23.

99 "*Ideen",* N° 36, pág. 82; ed. al., pág. 80, líneas 6-17. El texto que transcribimos recoge las reformas introducidas por Husserl en uno de sus ejemplares. Por tal motivo se hallará un tanto alterado el sentido de la traducción española hecha por J. Gaos, la cual es literalmente la de la primera edición de "*Ideen".* Preferimos el nuevo texto ya que nos parece mucho más explícito e ilustrativo para los fines perseguidos en esta exposición.

Pero a la vez hay que observar una cuestión sumamente importante. En el texto citado se habla de *vivencias puras*, vale decir, *trascendentalmente purificadas*. En efecto, no podemos pasar por alto la cuestión de que nuestra *reducción eidética* versa ahora sobre vivencias puras, *trascendentalmente purificadas*.

Ahora bien, la *reducción trascendental* se ejercita desde el punto en que se supone que el ser de las vivencias, en tanto que puro "contenido de conciencia", es un ser *por principio* distinto al ser de las vivencias psicofísicas, vale decir, en cuanto que estas últimas participan de algún modo en el ser de las *realidades en sentido estricto* (Realität). Así, pues, la *reducción trascendental* se apoya –como en una base– en la tesis de que lo *inmanente* a la conciencia es algo de suyo radicalmente diverso a lo *real-trascendente*. Semejante diversidad de naturaleza posibilita que, practicada la *reducción trascendental*, lo *consciente* en cuanto tal, lo *inmanente puro*, permanezca ileso y cual un *residuo* de la reducción.

Ahora bien –preguntamos– ¿se ha conseguido esto?

Sin duda que, al parecer, habría razones para responder afirmativamente a tal pregunta. Mas asimismo nos resulta claro que a pesar de todo lo convincentes que pudieran parecer las operaciones que hemos llevado a cabo –y por medio de las cuales la vivencia ha sido desglosada de sus referencias con el horizonte del *mundo natural*– siempre en el ánimo de algunos quedará cierta duda acerca de los derechos y razones que legitiman nuestro proceder (es decir, el *ars operandi* del método fenomenológico) al postular como algo casi de suyo comprensible el que las vivencias, o mejor dicho, la *conciencia de*, tiene en sí misma una "*objetividad*" que, a pesar de ser de significación idéntica a los correlatos psicofísicos (a la *cosa* u *objeto físico* exterior y al *yo* en cuanto *sujeto empírico*), sin embargo no es ella misma una *realidad*, sino que, justamente, se deja reducir a una *irrealidad trascendental*.

Nuestra investigación, pues, debe tratar de esclarecer en lo posible este *supuesto*, ya que de él depende íntegramente el peso y la legitimidad de nuestras restantes afirmaciones, y sin iluminarlo suficientemente aquéllas podrían aparentar una sospechosa oscuridad teórica.

Iniciamos por lo pronto nuestra tentativa tratando de esclarecer estas difíciles cuestiones mediante una *mostración* descriptiva de las *cosas mismas* y en base justamente de aquello que podamos cosechar ateniéndonos fielmente a los datos extraídos de nuestro antiguo ejemplo[100]. Por esta *mostración* podrá deducirse claramente si hay o no razones suficientes que permitan afirmar –tal como lo hemos hecho– que los elementos propios de la

---

[100] Hacemos observar que en este paso, como en todos los anteriores, no se trata de ajustar los datos del ejemplo descrito con teorías de ninguna especie. Antes bien, todos los pasos fundamentales se desarrollan a partir de la pura descripción, o, como hemos dicho, ateniéndonos a lo que nos *muestran* las *cosas mismas.* Así puede comprobarse en lo que seguirá.

vivencia, cuando ésta ha sido reducida, a pesar de seguir siendo "los mismos" –vale decir, de seguir representando dentro de la esfera *reducida* una significación idéntica a la que tenían antes de practicarse la desconexión– no obstante son de suyo algo radicalmente independiente tanto del correlato físico exterior (de la *cosa* que era la instancia objetiva de la vivencia), como asimismo del sujeto psicofísico que realizaba la *actividad empírica* del conocer. Si así fuera, es decir, si existiese una radical diferencia entre los elementos psicofísicos (empíricos) de la vivencia y aquellos otros que constituyen el intracuerpo de la "*objetividad*" cuando ella es *reducida*, es justo suponer entonces que aquéllos y éstos no tienen una naturaleza idéntica, y como justo corolario que es posible y legítimo ensayar un procedimiento *reductivo*, que, desechando aquellos elementos, busque quedarse exclusivamente con estos otros momentos constituyentes de la vivencia que son los que integran su *irrealidad trascendental*.

Pero mostremos –apoyándonos en las *cosas mismas*– que los elementos propios de la "*objetividad consciente*" no son, a pesar de tener una significación idéntica, los elementos que constituyen lo que hay de *realidad estricta* en ella. En efecto:

Que la "hoja blanca", que es el "*contenido de mi conciencia*" cuando percibo, no es la misma hoja blanca que está ahí delante de mí como una cosa de la naturaleza, es una cuestión tan comprensible y tan evidente de suyo, que no es ni mucho menos comprensible por qué razón se olvida tan a menudo acusar tan visible diversidad. La hoja pura y simplemente, el objeto exterior con sus cualidades físicas, su relativa posición sobre el escritorio, etc., es todo menos el "*contenido puro de mi conciencia*" –es decir, "la hoja percibida" en cuanto *conscientemente percibida*. Ese objeto exterior, la hoja simplemente con todas sus cualidades físicas, puede, vgr., arder, descomponerse en sus elementos químicos, sufrir alteraciones. Ahora bien: ¿arde por esto "la hoja" que yo tengo como "*contenido consciente*" de mi percepción? O, aún más rudamente preguntado, ¿siento arder mi cerebro cuando arde la hoja que tengo por delante y que percibo ardiendo?

Tan evidente es esta cosa de por sí que, antes que cualquier otra afirmación, se impone el enunciar que el "*contenido de mi conciencia*" es radicalmente diverso y separado absolutamente de la naturaleza del *objeto exterior* que se percibe sensiblemente.

Sin embargo, de una manera o de otra, tampoco sería justo dejar de acusar al lado de éste, otro dato complementario, que se enuncia así: no obstante ser en absoluto diversos en su naturaleza mi conciencia y el objeto exterior, yo poseo "*conciencia de*" ese objeto y en mi conciencia están comprendidas todas sus cualidades. En efecto, en mi percepción yo percibo la hoja –esa "misma" que está ahí delante, tal como ella "es"– sea ya sobre el escritorio, en tal o cual posición, con tales o cuales características, ya sea incluso como una hoja que arde en el momento en que la percibo, etcétera.

Lo que no hay que confundir, pues, son estas cosas evidentes y tenerlas bien presentes si es que, posteriormente, se trata de comprender lo que ellas significan. Hay que recordar, sin embargo, que aquí no se trata todavía de comprender qué significan: se trata por ahora sólo de *mostrar*, y no de *demostrar*, qué es lo que de aquí puede inferirse.

Pero justo la misma situación se encuentra al referirse al lado del sujeto psicofísico, y si las dificultades de mostrarlo son mayores, no se debe esto a la naturaleza misma de las cosas –que en el fondo son semejantes a las anteriores– sino a que, para lograr el contraste y acusar la diversidad entre el sujeto psicofísico y el *correlato subjetivo-trascendental* de la conciencia (separando de hecho a la "*conciencia de*" de todo aspecto psicofísico) es necesario incluso martillar aún más rudamente sobre las cosas mismas.

De hecho "la cosa misma" es que yo tengo conciencia perceptiva de esta hoja que está por delante de mí. Esta conciencia perceptiva está constituida –tal como se ha descrito psicológicamente– de variados elementos, entre los cuales de manera primordial se encontraban las cualidades sensibles que por medio de mis órganos visuales yo cosechaba. Así, por ejemplo, por medio de los ojos yo veía el color blanco del papel, las dimensiones de la hoja, etc. De acuerdo además con la posición de mi cuerpo, e incluso de nuevo a la orientación de mi mirada, se destacaban frente a mí la relativa posición de la hoja, su sitio, etc. ¿Qué pasa, pues, se pregunta ahora, si yo cerrase los ojos? O, aún más rudamente preguntado, ¿si me volviera de espaldas a todo esto que tengo por delante? ¿Se alteraría el "*contenido de la conciencia*"? Por variar de posición mi cuerpo, girando de derecha a izquierda ¿sentiría variar, correlativamente de diestra a siniestra, "*la hoja percibida*"?

Tampoco aquí hay que dudar de que se está ante una diferencia tan notable que no admite confusión ninguna. El "*contenido de la conciencia*" es algo de suyo independiente al *sujeto psicofísico*: la naturaleza del "*contenido consciente de la percepción*" –de la conciencia perceptiva– precisamente en cuanto *percibido* es radicalmente diverso de la posible naturaleza psicofísica del acto de percibir como actividad de un sujeto-animal.

Baste con esto para los limitados propósitos perseguidos hasta aquí. Pero no así a nuestros propósitos finales con seguir este camino. En él lo que se ha conseguido es sólo *mostrar* descriptivamente que no es justo confundir el "*contenido de conciencia puro*" con las *cosas físicas externas* o con las variaciones *psicofísicas* del sujeto. No se han esbozado aún cuáles *razones de principio* –porque toda descripción está basada en una ley eidética– son las que fundamentan la legitimidad que en aquella descripción ya se transparenta. Se trata, pues, desde ahora, de indagar cuál es este *fundamento*. No hay que olvidar, por otra parte, que el designio central de todo el recorrido es destacar cómo el "*contenido de conciencia*" queda subsistiendo bajo la forma de un residuo inmodificado después de ser practicadas las progresivas reducciones fenomenológicas por medio de las cuales se

desconecta la vivencia del mundo natural. Tal paso y su correspondiente afirmación serían únicamente legítimos si se *demostrase* que el "*contenido de conciencia*" –por ser precisamente de *conciencia*, y no contenido del *mundo natural*– tiene una estructura ontológica radicalmente diversa de la del ser *real*, del de la *realidad*, por lo cual suprimiendo en la vivencia todo aquello que la constituye como "*ser-en-el-mundo*", es decir, como *realidad*, queda no obstante subsistiendo en ella un residuo de ser autárquico, de carácter absoluto. En cuanto tal, este nuevo ser no dependería de lo *real* para ser. O –dicho con mayor cercanía a nuestros propósitos– se trata de encontrar un ser, que por ser diverso al ser-*real*, no lo afecte la desconexión de este ser, que no es él mismo.

De lo que se trata, entonces, es de ver cómo la vivencia –y en un amplio sentido comprende la expresión *conciencia*, aunque no muy exactamente, todas las vivencias– tiene un ser absoluto que permanece inmodificado frente a la reducción que se practica del *ser real*. Con esto se designa una cuestión primordialmente importante: que el ser de las vivencias, el ser de la *conciencia*, no es sólo *ser-en-el-mundo* (lo cual es exclusivamente en tanto que la conciencia es sólo considerada conciencia psicofísica) y que, al no ser su ser total de una *modalidad* exclusiva, la conciencia puede existir dentro de un horizonte que no sea el *natural* y en el cual la modalidad ontológica de las vivencias que integran la conciencia no sea precisamente la *real*.

Esto, sin más, lleva a la conclusión de que al lado de la *actitud natural* –"en la cual no puede verse justamente más que el mundo natural"– y en la que se revela la vivencia como *ser-en-el-mundo*, es decir, como *ser-real*, hay otra *actitud* –la *fenomenológica-trascendental*– en la cual se revela el horizonte trascendental, resultando la conciencia (o, como también decimos, la vivencia) un ser de índole *irreal*. Como tal ser, resulta la conciencia (o la vivencia) un ser radicalmente diverso al ser propio de toda *realidad*. Y si es así, la desconexión que afecta a la estructura modal de este último no modifica necesariamente a la del otro. La existencia de las *realidades* que constituyen el *ser-en-el-mundo* de la vivencia, afecta y modifica a la vivencia precisamente en este aspecto, mas no en el otro. En cuanto *irrealidad* (lo que no es, en forma alguna, una manera de hablar con cierta jerga) permanece ella inalterable, y es a ella a la que debe dirigirse la descripción fenomenológica buscando determinar qué es y cómo se produce una "*objetividad consciente*".

No se buscará –como ya lo sabemos– el aspecto *individual* de la vivencia reducida trascendentalmente, sino que, a ella, en cuanto fenómeno puro aunque de textura individual, ha de aplicársele la reducción eidética para despojarla de todo aspecto particular y contingente con el fin de hacer que revele su faz eidética y pueda aprehenderse a través de ésta una estructura universal y necesaria.

Semejante *residuo* del fenómeno del conocimiento –en el cual se han desconectado todos los aspectos de *realidad* y de *hecho* que impedían un conocimiento universal y necesario de sus procesos– garantiza ahora a la investigación plenos resultados objetivos.

Así queda cumplido el designio de esta discusión metodológica.

Mas, entre las cosas que hemos debido suponer y acallar provisionalmente para llegar a la culminación de semejante recorrido, ha quedado una que, sin duda, debemos contestar y esclarecer para evitar suspicacias.

En efecto, hasta ahora, amparados por una simple *mostración*, hemos verificado la *reducción trascendental*. Pero hasta ahora no sabemos con absoluta seguridad qué razón nos garantiza el que podamos practicar con semejante radicalismo la desconexión de los puros "*contenidos de conciencia*" de todo posible aspecto que involucre una nota de *realidad en sentido estricto*.

A esclarecer las *razones de principio* que posibilitan y a la vez legitiman semejante *reducción* dedicaremos el próximo parágrafo.

§ 4 Los Principios Posibilitadores del Método

En el parágrafo precedente se ha logrado mostrar que no es justo confundir el aspecto psico-físico de una vivencia –valga decir, su correlato físico exterior y el sujeto empírico que realiza el acto de conocimiento de aquel correlato– con el verdadero *contenido* de la *conciencia de*, es decir, con los momentos constituyentes de la *objetividad* que definen el *contenido consciente* del *algo* característico de la expresión "*conciencia de*" cuando ésta se toma en un sentido puro o, como también podría decirse, trascendentalmente reducida.

Mas no basta a nuestros propósitos, tal como hemos dicho, el reducirse a practicar esta *mostración* y evitar por medio de ello las groseras confusiones que se realizan frecuentemente en esta esfera al identificar indiscriminadamente ambos aspectos. Nuestros propósitos, en verdad, apuntan más allá y su designio está centrado en esclarecer las *razones de principio* –así como los *principios* de tales *razones*– que garantizan esencialmente la posibilidad de esa distinción. O como también podríamos decirlo: se trata de fijar y esclarecer la *razón eidética* que en el fondo sostiene y da garantía de *ley* –otorgándole absoluta universalidad y necesidad– a esa distinción fundamental que se ha logrado puntualizar mediante aquella *mostración* preliminar.

De lo que se trata, pues, es de aportar los *criterios* eidéticos que posibilitan y garantizan la distinción que se ha esbozado entre el ser o naturaleza propio de todo ente psico-físico y el ser o naturaleza de los entes característicos de la región *conciencia*, que integran y constituyen el *contenido* de sus *objetividades trascendentales*.

Ahora bien, el propósito final que nos guía a justificar eidéticamente tal diversidad de naturaleza entre los correlatos psico-físicos de la vivencia y su *contenido trascendental*, no es sólo un afán de legitimar en sí misma la distinción efectuada, sino el ver que por medio de ella se justifica al propio tiempo la posibilidad de practicar la desconexión fenomenológica de aquellos elementos psico-físicos. Pues, en efecto, si éstos resultasen *por principio* –es decir, por *razones eidéticas*– de una naturaleza entitativa radicalmente diversa a los *contenidos de conciencia* propiamente dichos, sería legítimo pensar que al infligirle a aquellos correlatos psicofísicos la desconexión por medio del procedimiento de los paréntesis reductivos, estos otros elementos del *contenido consciente* puro, al ser de naturaleza radicalmente diversa, pueden quedar subsistiendo perfectamente, sin ser destruidos ni aniquilados, sino antes bien conservando incólume su ser más propio y característico: el ser entes significativos con una mención intencional hacia aquellos elementos desconectados. Si así fuera –es justo corolario de ello– la investigación estaría en capacidad de dirigirse a estos *contenidos trascendentales* como hacia los nuevos y auténticos *objetos* portadores de la *objetividad* del *algo* de la *conciencia de*[101].

---

[101] Permítasenos hacer la presente observación, que si en verdad puede parecer un tanto dilatada, reviste no obstante una importancia extraordinaria no sólo para comprender todo lo que sigue, sino también para establecer la verdadera finalidad que se persigue mediante ello.

En efecto: para comprender en todo su rigor lo que se proponen demostrar los presentes *criterios* , se deben mantener diferenciadas dos cuestiones, a saber: a) la diversidad que existe entre los *contenidos conscientes de índole trascendental* –los cuales son *residuos fenomenológicos*– y la *cosa física* en cuanto *realidad* y *hecho*; y b) la diversidad que existe entre los *contenidos conscientes esencialmente inmanentes a la conciencia misma* –o, como diremos con Husserl, las "*vivencias intencionales de referencia inmanente*" (immanent bezogene intentionale Erlebnisse, cfr. "*Ideen",* Nº 38, pág. 86; ed. al., pág. 85, líneas 20-21)– y todo cuanto en alguna forma sea *trascendente* a la esencia de la conciencia misma. (Cfr. "*Ideen",* Nº 60, pág. 137; ed. al., pág. 143).

Para lograr un propósito semejante ha de tenerse en cuenta que Husserl emplea la palabra *trascendencia* –y la determinación de *trascendente*– en dos sentidos diferentes, cuya diversidad es necesario fijar para mantener claramente establecidas las dos series de diferencias apuntadas.

En efecto: *trascendentes* a la conciencia misma no sólo son las *cosas* o *realidades en sentido estricto* (Realität), sino que *trascendentes* son, incluso, todos los *objetos* de "los actos dirigidos a esencias o a vivencias intencionales de otros egos con otras corrientes de vivencias". (Cfr. "*Ideen",* Nº 38, pág. 86; ed. al., pág. 85, línea 30 y sgs. y Nº 42, pág. 95; ed. al., pág. 96, línea 5 y sgs.). En general, y en el sentido de esta última noción de *trascendencia*, son *trascendentes* a la conciencia todas aquellas vivencias intencionales en las cuales sus objetos intencionales, si es que existen, no pertenecen a la propia corriente de conciencia que ellas mismas.

Así, pues, además de la nuda cosa física, son *trascendentes* –en el sentido peculiar en que se entiende ahora la *trascendencia*– muchas clases de vivencias intencionales que por su esencia excluyen la *inmanencia*, en el sentido de ingrediente, de sus "objetos intencionales" ("die ihrem Wesen nach –dice textualmente Husserl– die reelle Immanenz ihrer intentionalen Objekten ausschliessen"). "*Ideen",* Nº 42; ed. al., pág. 96, líneas 6-8.

Ahora bien –concédase gran atención a esto, que añade Husserl a continuación y cuya comprensión es esencial para el riguroso esclarecimiento de sus ideas– "*naturalmente, no debemos mezclar esta trascendencia con la que nos ocupa aquí*". ("*Ideen",* Nº 42, pág. 95; ed. al., pág. 96, líneas 11-13). La *trascendencia* que debe ocuparnos aquí –y a la cual debemos diferenciar radicalmente de la *inmanencia* de la conciencia pura– es la que, con respecto a esta última, caracteriza a la *realidad en sentido estricto* (Realität).

En tal forma, a pesar de que los contenidos de conciencia tengan por *objetos intencionales* a entes *trascendentes*, semejante circunstancia no debe dar pábulo para creer que tales actos, en cuanto actos de conciencia, no son *inmanentes* a esta misma. En tanto que *actos* –es decir, en cuanto *vivencias* que son– ellos transcurren en inmanencia dentro de la conciencia. Sus *objetos intencionales*, en cambio, son *trascendentes* con respecto a ella. A semejantes actos –por oposición a aquellos cuyos objetos intencionales pertenecen a la propia corriente de vivencias donde transcurren como actos– los denomina Husserl "*actos de dirección trascendente*", o, lo que es lo mismo, contenidos de conciencia de referencia intencional trascendente. En oposición a ellos –como se ha dicho hace un momento– Husserl entiende que vivencias intencionales de referencia inmanente "son aquéllas a cuya esencia es inherente que sus objetos intencionales, si es que existen, pertenecen a la propia corriente de vivencias que ellas mismas". ("*Ideen",* Nº 38, pág. 86; ed. al., pág. 85, líneas 19-25).

En este sentido, nuestra exposición buscará fijar, fundamentar y esclarecer, tres *criterios eidéticos* que resumen los *principios* o *razones de principio* que sostienen básicamente aquella distinción que hemos efectuado.

El primer *criterio* puede enunciarse así:

Posibilidad esencial de la vivencia (*contenido puro de conciencia*)[102] *de ser percibida en inmanencia*. *Imposibilidad esencial de la cosa espacial de ser percibida en inmanencia*.

Se hizo evidente en la *mostración*, efectuada en base del ejemplo, que no era justo confundir la hoja, con sus colores, cualidades, extensión, etc., –que es la simple cosa material o física– con el correspondiente, aunque por principio diverso *contenido de la conciencia*, es decir, con "la hoja percibida en cuanto tal". Pero en base de esta evidencia, lograda tan sólo por el método de una simple mostración descriptiva, ahora se trata de preguntar por la razón o fundamento que garantiza la validez de nuestra descripción. Pues

---

Ahora bien, en relación a semejante significado del término de "*trascendencia*", hemos de repetir que nuestros *criterios* no enderezan su argumentación tratando de hacer hincapié en la diferencia que puede existir entre la dirección *inmanente* o *trascendente* de los actos (*contenidos de conciencia*), sino que, al contrario, ellos pretenden argumentar partiendo de la radical diversidad establecida entre la *trascendencia* de la *realidad en sentido estricto* –la de la cosa física, por ejemplo– y la *inmanencia* propia de todos los *contenidos de conciencia* en general. Vale decir, se partirá en la argumentación desde la radical oposición de *inmanencia* y *trascendencia*, que en general existe entre la esencia regional *vivencia* –entendida en cuanto *cogitatio*– y la esencia regional *cosa* (Ding). (Cfr. *"Ideen",* N° 42, pág. 95; ed. al., pág. 95, y compruébese cómo Husserl verifica allí la oposición que comentamos en idéntico sentido al que refleja nuestra exposición).

Al detectar esta radical diversidad entre la *trascendencia* de la cosa física (Realität) y la *inmanencia* de los *contenidos de conciencia* (Erlebnis, Cogitatio), logramos separar, como es de notarse, dos regiones absolutamente distintas del ser: el ser de lo transcendente a la conciencia y el ser de lo inmanente a ella.

Habiendo identificado a lo trascendente con lo real en sentido estricto –cfr. nuestra investigación, capítulo I, § 1, pág. 65, observación N° 55; versión digital, pág. 34– buscamos diferenciar al ser de lo *real* del ser propio de lo *consciente*.

Ahora bien, como la *cosa espacial* puede ser considerada como prototipo esencial de lo *trascendente* en cuanto tal, nuestro primer *criterio eidético* versará sobre la oposición general entre *cosa* y *vivencia*.

Por cuanto las vivencias psicofísicas –las vivencias no-reducidas– son seres reales que, en alguna forma, participan de una realidad semejante a la de la cosa en general, es posible comprender que al posibilitar este *criterio* una separación entre dos regiones o modos de ser de la vivencia en general, se esté anunciando con él un *principio* que permite justificar la reducción trascendental y garantizar *eo ipso* la existencia absoluta de aquello que en la vivencia "*es*" cogitatio pura, o puro contenido consciente.

A pesar de que mediante la reducción trascendental se desconecte en la vivencia todo lo que de *realidad en sentido estricto* (Realität) pueda haber, o que de hecho haya en ella en cuanto *acto psicofísico*, no obstante el *contenido consciente puro* –la *pura cogitatio*– por ser una región radicalmente distinta a la de la *realidad estricta* (Realität), no tiene que sucumbir a la desconexión ni verse afectada, en su ser más propio, por obra de la misma. Lo que se verifica es, simplemente, su *desvelación* o *purificación* en cuanto *cogitatio pura*. Es decir, la tematización y objetivación de su más propio *modo de ser*, distinto radicalmente al de la nuda *realidad en sentido estricto* (Realität).

Justamente así queda esclarecido el designio no sólo de este primer *criterio eidético*, sino el de todos los incluidos en este parágrafo.

(Para más detalles sobre este último punto concerniente a la doble significación de las vivencias [en cuanto contenidos conscientes puros y realidades psicofísicas] el cual es de importancia decisiva para comprender rigurosamente el pensamiento husserliano– consúltense *"Ideen"* principalmente en los parágrafos núms. 53 y 54, donde se establece una radical distinción entre las vivencias psicológicas o psicofísicas –con estilo de "*estados*" [*Zustand*] y las vivencias puras [trascendentales], a las cuales en el curso de esta investigación llamamos también *contenidos conscientes* o *contenidos conscientes puros*).

[102] Por razones de fidelidad terminológica con Husserl usamos la palabra *vivencia* en este enunciado. Para evitar confusiones tenemos que puntualizar, como lo hemos tratado de hacer con el paréntesis explicativo intercalado, que en estricto sentido debería decirse, en lugar de *vivencia*, "*contenido consciente puro de la vivencia*", para sostener así la distinción terminológica que hemos hecho a lo largo de esta exposición. Creemos, sin embargo, que con esta aclaración y aquel paréntesis, cualquier confusión puede ser evitada y así en lo sucesivo donde se use el término *vivencia* se sabrá que ella se refiere al *contenido de la conciencia*, y que fuera de lugar queda toda *vivencia* entendida con cualquier clase de implicación psico-física. Por motivos semejantes nos ha parecido innecesario seguir usando las comillas, como signo gráfico, para referirnos a los contenidos de conciencia trascendentalmente purificados.

bien podría suceder –y el lector que haya seguido con atención el empleo sucesivo de los ejemplos tendrá ya sin duda en la mente esta cuestión– que la *mostración* haya arrojado tal resultado sólo a causa de que ella fuera una *interpretación* subjetiva o empírica del suceso real que resume aquel ejemplo, o que, simplemente, hubiese acusado o tomado falsamente uno de los datos descritos y, por esta causa, hubiese arrojado un resultado paralelamente falso. En vista de tales objeciones, se debe tratar de demostrar que, al contrario de ser aquélla una mera interpretación subjetiva, o de poseer cualquier error de apreciación, la evidencia que resume la anterior *mostración* se apoya y afirma en un fundamento eidético que le presta absoluta universalidad y necesidad.

Se comprende, pues, que de lo que aquí se trata –tal como se ha anunciado– es de desentrañar, desde la evidencia lograda en la *mostración*, los principios o razones eidéticas que la garantizan, confiriéndole el aspecto de una *ley* poseedora de universalidad y necesidad incondicionada, o –lo que es lo mismo– de un saber libre del contingentismo y de la facticidad de todo conocimiento psicológico empírico.

¿A qué obedece pues –se pregunta ahora– el que en la evidencia conseguida se hayan separado radicalmente la cosa material y el contenido de la conciencia? ¿Cuál es el *criterio* que garantiza la diversidad existente entre la naturaleza de todo lo real y de todo lo consciente en un sentido trascendental?

Si de lo que se trata –como ahora se ve– es de formular las diferencias entre lo real y lo consciente, entre la nuda cosa material y el contenido puro de la conciencia, se impone entonces acusar un primer *dato* –que como tal podemos cosecharlo acudiendo a la misma descripción que se ha efectuado– y que bien puede servir para establecer una diversidad radical entre la naturaleza de todo elemento *trascendental* y la índole característica de cualquier ente *real*. En efecto (como se enuncia en la formulación de este *criterio*) a lo real en cuanto tal, a la cosa material física-espacial, no es posible percibirla en un acto de *dirección inmanente*, sino justo cual objeto de un acto de *dirección trascendente*, mientras que, por el contrario, lo consciente en cuanto tal, vale decir, el contenido de una conciencia, puede esencialmente ser el objeto de un acto de *dirección inmanente*.

"Actos de *dirección inmanente*" –dice Husserl y tratemos con esto de explicar tan radical diversidad– "o tomadas las cosas en general, por *vivencias* intencionales de referencia inmanente, entendemos aquéllas a cuya *esencia* es inherente *que sus objetos intencionales*, *si es que existen*, *pertenecen a la propia corriente de vivencias que ellas mismas*". "Actos de *dirección trascendente* son las vivencias intencionales en que esto *no* tiene lugar"[103], es decir, aquellas cuyos objetos de referencia no pertenecen *por su esencia* a la misma corriente de vivencias en que se realiza el acto.

Como se ha dicho, todo contenido trascendental de conciencia tiene la posibilidad esencial –y esto lo diferencia radicalmente de todo posible objeto de naturaleza psico-física,

---

[103] *"Ideen",* N° 38, pág. 86; ed. al., pág. 85, línea 19 y sgs.

es decir, real– de ser el *objeto* de un acto de dirección inmanente, mientras que todo ente de naturaleza material tiene que ser el *objeto* de un acto de dirección trascendente.

Ahora bien, fijada esquemáticamente la estructura de este *dato* –que como tal se acusa– debemos preguntarnos en seguida qué razón eidética sostiene y legitima tal afirmación husserliana, por medio de la cual, como puede notarse, queda radicalmente diferenciada la estructura de lo real y lo consciente tomado en un sentido trascendental.

Dentro de las razones que ofrece Husserl en *"Ideen"* para apoyar la anterior afirmación se encuentran, por así decirlo, dos tipos primordiales de ellas, las cuales dada su especial naturaleza exigen que los argumentos en que se expongan sean divididos en dos series distintas aunque complementarias. Tales argumentos, esquemáticamente fijados, son los siguientes:

1er argumento: el referente a la diversa estructura de lo real y lo consciente (con acepción trascendental) en relación a su naturaleza ontológica en cuanto *partes* de la conciencia (*todo*); y

2do argumento: el referente a la ley ontológico-formal que constituye la *razón eidética* de lo anterior.

Justo esta segundo argumento –como se comprenderá cuando ella haya sido completamente desarrollada– es la que constituye el verdadero *fundamento eidético*, vale decir, la *razón de principio*, que legitima el enunciado temático y el contenido esencial de este primer *criterio*.

Se ha dicho que el *dato* de que un objeto pueda ser percibido en un *acto de dirección inmanente* obedece a la circunstancia de que tales objetos, en cuanto instancias a las que se dirige el acto, pertenecen a la propia corriente de vivencias del acto, es decir, son también *contenidos conscientes puros*, y en cuanto tales poseen una *comunidad de esencia* con la propia conciencia en la que se origina el acto. En efecto, el objeto intencional de un acto de dirección inmanente, si es que existe, al ser una vivencia de la propia corriente de conciencia a que pertenece el acto, tiene una esencia común a la conciencia y es por esto –como se ha dicho– un ente de naturaleza *consciente*.

A tal tipo de entes –que son *partes* o *contenidos* que gozan de una comunidad de esencia con el *todo* o *continente* del cual forman parte– los denomina Husserl con el término de *ingredientes*. Los contenidos conscientes puros son, según esta definición, *ingredientes* (*reelle Komponenten*) de la conciencia.

Frente a tales *ingredientes*, Husserl distingue los que él denomina *correlatos intencionales*, que son aquellos entes que no tienen *comunidad de esencia* con el *todo* en el cual se hallan *contenidos* como *partes*, sino que, antes bien, poseen una radical heterogeneidad en cuanto se refiere a su estructura esencial en relación a la del *todo*[104].

---

[104] Para la definición de *ingredientes* y *correlatos intencionales*, según este contexto extremadamente sintetizado que por fuerza hemos de dar en esta exposición, se remite a *"Ideen",* en los parágrafos siguientes: núms. 12, 15, 41 y 88. Asimismo a "*Logische Untersuchungen*", Inv. III.

Ahora bien, si en base de tal distinción nos referimos a los actos en que se perciben cosas reales y contenidos puros de conciencia, podemos comprobar, tal como lo dice Husserl, que "la percepción de una cosa no sólo no encierra entre sus ingredientes a la cosa misma, sino que *está fuera de toda unidad esencial con ella*, supuesta, naturalmente, la existencia de la cosa. *Unidad determinada por las esencias propias de la vivencia misma es exclusivamente la unidad de la corriente de vivencias*, o lo que es lo mismo, una vivencia sólo con vivencias puede estar combinada en un todo cuya esencia total abarque las esencias propias de estas vivencias y esté fundada en ellas"[105].

Pero ahora que hemos logrado fijar esta distinción entre *ingredientes* y *correlatos intencionales* –por la cual hemos visto diferenciarse radicalmente a los contenidos conscientes puros y a las cosas reales (incluyendo los correlatos psico-físicos de las vivencias de dirección trascendente)– retrotraigamos sus consecuencias hasta el problema que esbozamos en relación a la diversa estructura de los actos de dirección inmanente y de dirección trascendente.

En efecto, dice Husserl, "esta forma de '*estar encerrado*' *como un ingrediente* –lo que en rigor es sólo una manera de hablar metafóricamente[106]– es una característica distintiva de la percepción inmanente"[107], vale decir, de todo acto de dirección inmanente[108]. Todo acto de dirección inmanente necesita, pues, según esto, tener su objeto de referencia caracterizado como un *ingrediente*, ya que si no es tal –vale decir, si el objeto no es un *ingrediente* en relación al acto mismo y no posee así *comunidad de esencia* con él– el acto resulta necesariamente de dirección trascendente.

Mas justo ahora que hemos logrado conducir estas difíciles cuestiones hasta un punto en que la diferencia de *dirección* (*Richtung*) entre los respectivos actos se ve surgir como una consecuencia de la diversa estructura esencial de los correspondientes objetos –es decir, al ser en un caso el objeto un *ingrediente* y en el otro *un correlato intencional*– es justo que nos preguntemos, ya que así lo requieren las normas del discurso demostrativo que realizamos, por la *razón de principio* –por el *criterio eidético*– que imposibilita a las cosas reales psico-físicas para ser verdaderos *ingredientes* de las vivencias. Pues en esto, como se comprende, reside el nudo de estas argumentaciones que hemos conducido siguiendo los pensamientos husserlianos.

---

105 *"Ideen",* N° 38, pág. 87; ed. al., pág. 86, líneas 26-36. No se olvide aquí la observación, que hemos hecho hace un momento, referente a la terminología.

106 El texto alemán dice: "Diese Art reellen Beschlossenseins (was eigentlich nur ein Gleichnis ist)". Traducimos como lo hemos hecho para evitar el equívoco, existente también en el alemán, de que se crea que el ser *ingrediente* es sólo una metáfora o comparación. La manera de hablar metafórica se refiere al "estar encerrado" (Beschlossenseins). *"Ideen",* N° 38, pág. 87; ed. al., pág. 86, líneas 10-11.

107 *"Ideen",* N° 38, pág. 87; ed. al., pág. 86, líneas 10-12.

108 Sobre esta identificación entre *acto de dirección inmanente* y *percepción inmanente*, véase *"Ideen",* parágrafo N° 38, pág. 86; ed. al., pág. 85. Husserl, en verdad, promete en este texto suplantar un término por otro, pero, tal como se ve, su deseo resulta inconsecuente a la postre.

Digamos por lo pronto lo siguiente: si por *ingredientes* (*reelle* Komponenten) se entienden aquellos elementos *no-independientes*, que por tener comunidad de esencia con el *todo* del cual son las *partes* forman con él la unidad de una esencia, entonces hemos de afirmar que la cosa material no es, en absoluto, un *ingrediente* de la vivencia.

En efecto, *cosa material* y *vivencia en general* son, en sí misma, sumos géneros concretos[109]. Que estos dos sumos géneros se excluyen entre sí, y que por lo tanto no forman entre sí *una* región material, o la unidad de *una* máxima esencia, no es en verdad una cuestión fácil de ser comprendida desde un comienzo, aunque obedece a estructuras legales eidéticas que gozan de absoluta universalidad y necesidad y que, por medio de una adecuada intuición, se pueden revelar en cuanto tales. Asimismo, el que dada aquella universalidad y necesidad esto sea así y que no pueda ser en forma alguna diferente, garantiza que las *singularidades eidéticas*, que están contenidas bajo la generalidad de los *sumos géneros* como *diferencias específicas*, tienen que ser asimismo disyuntivas y en forma alguna puede una ser *ingrediente* de la otra. En efecto, siendo disyuntivas entre sí, es decir, no poseyendo entre sí comunidad de géneros, una *singularidad eidética* –tal como lo que pertenece cual *diferencia ínfima* al sumo género *cosa material*– está imposibilitada para ser *ingrediente* (reell) de otra *singularidad eidétiea* específica del sumo género *vivencia en genera*l, cuando se componen en un *concreto* tal como el que está representado por la "*vivencia-perceptiva-consciente-de-esta-hoja-blanca*, etc.".

Este razonamiento trabado de afirmaciones exclusivamente husserlianas –que bien puede parecer a primera vista una retahila de abstracciones sin fundamento– se aclarará y verificará concretamente en lo que sigue, para lo cual, sin embargo, hay que explicar y determinar el concepto o la definición husserliana de *región material*. "Una región no es otra cosa –dice el propio Husserl– *que la unidad total de sumos géneros inherentes a un concreto*, o la complexión, una por su esencia, de los sumos géneros que corresponden a las ínfimas diferencias dentro del concreto"[110].

Ahora bien, sucede con esos *sumos géneros* –que constituyen en unidad la *región*– que por ser "inherentes a un concreto" responden a la propia estructura de éste. Los *concretos*, que son esencias absolutamente independientes, tienen como contenido a *singularidades eidéticas* que son las ínfimas *diferencias específicas*. Ahora bien, estas últimas o ínfimas *diferencias específicas* pueden, o bien excluirse entre sí, o bien superponerse, conduciendo en un caso a *sumos géneros diversos* –cuya unidad total es una *región material* cerrada o independiente en sí– o bien a *sumos géneros* que, no siendo entre

---

109 Cfr. sobre este concepto *"Ideen",* en los parágrafos núms. 12 a 16.

110 *"Ideen",* N° 16, pág. 43; ed. al., pág. 37, líneas 20-24.

sí disyuntivos, se fundan unos sobre otros, resultando la estructura de la respectiva *región* semejante en su dibujo ontológico a la de aquellos *concretos* y *sumos géneros*. Tal es lo que dice exactamente Husserl: "La estructura del sumo género concreto (de la región), compuesta de géneros sumos que en parte se excluyen disyuntivamente, en parte se fundan unos sobre otros (y de este modo se abarcan unos a otros), corresponde a la estructura de los correspondientes casos concretos, compuestos de diferencias ínfimas que en parte se excluyen disyuntivamente, en parte se fundan unas en otras"[111].

Ahora bien, si en vista de tal estructura característica de las regiones de géneros concretos centramos nuestra consideración en el examen de la índole esencial del *concreto* que en nuestro ejemplo representa, tal como se ha dicho, la "*vivencia-perceptiva-consciente-de-esta-hoja-blanca, etc.*", veremos que sus elementos esenciales constituyentes, es decir, el acto de *conciencia* perceptiva y la *extensión* espacial de la hoja en cuanto precepto de aquel acto, resultan ser *diferencias ínfimas* que se excluyen disyuntivamente por sus características más esenciales[112]. En efecto, además de las notas que pueden señalarse y ya se han señalado[113] para diferenciar estas características, existe una ley ontológica-formal que dice textualmente: "dos singularidades eidéticas de uno y el mismo género no pueden combinarse en la unidad de *una* esencia o, como también se dice: ínfimas diferencias de un género son 'incompatibles' entre sí. Según esto, conduce toda singularidad inserta en un concreto y considerada como diferencia a un sistema aparte de especies y géneros, o sea también a sumos géneros aparte"[114].

Mas ahora, en vista de esto, estamos en capacidad de concluir nuestra argumentación y demostrar lo que deseábamos. Justamente por el hecho de excluirse mutuamente las características de la *extensión* (que constituye la nota esencial básica de todo lo empírico) y la *conciencia* (que constituye la esencialidad de todo contenido consciente en cuanto tal), necesariamente ha de concluirse para todo cuanto esté constituido esencialmente por la nota de *extensión* la imposibilidad de ser un *ingrediente* de la conciencia, pues en forma alguna entre una y otra esfera existe una *comunidad de esencias*, requisito característico con que se ha distinguido la naturaleza ontológica de los *ingredientes* en cuanto *partes* de un *todo*. Al no ser tales *ingredientes* –y al ser la nota característica de los actos de *dirección inmanente* el que sus objetos sean por necesidad

---

111 "*Ideen",* N° 72, pág. 160; ed. al., pág. 165, líneas 20-24.

112 La confirmación fenomenológica-eidética de este enunciado, así como la verificación de la ley ontológico-formal, serán cuestión explícita del 2do y 3er *criterios*, que en cuanto tales funcionan como complementos de éste. La exposición detallada de las múltiples cuestiones que hay necesidad de señalar en una exposición como ésta requiere que procedamos en tal forma, que aunque resulte inelegante, al menos es la más indicada para lograr claros resultados.

113 Nos referimos a la *mostración* que se hizo anteriormente.

114 "*Ideen",* N° 15, págs. 42, 43; ed. al., pág. 36, líneas 30-35.

ingredientes– se concluye asimismo que la *extensión* y todos los entes que comulguen de su peculiar esencia, están imposibilitados necesariamente para ser percibidos en inmanencia. Justo con este último paso queda demostrado el enunciado temático de nuestro primer *criterio*, en el cual se resume que existe una radical diversidad entre el ser de los *contenidos puros de conciencia* y el ser de los *entes reales* (incluidos los correlatos psico-físicos de las vivencias intencionales de dirección trascendente por ser objetos extensos de naturaleza *real*).

Husserl expresa esta cuestión con suma claridad cuando dice en un texto, que ahora se comprenderá en toda su profundidad, lo siguiente: "con universalidad o necesidad *rigurosamente absoluta*, no puede darse una cosa en ninguna percepción posible, en ninguna conciencia en general posible, como inmanente en el sentido de ingrediente. Una distinción de esencial radicalidad resalta, así, entre el *ser como vivencia* y el *ser como cosa*"[115].

Así, pues, este primer *criterio*, que hemos desarrollado en sus argumentos básicos, confirma con una razón de principio el proceder de nuestra descripción y la validez absolutamente objetiva de sus resultados. Asimismo, él esclarece la posibilidad que asiste a la descripción de emplear el recurso de desconectar todos los entes psico-físicos de aquellos otros elementos que constituyen propiamente los *contenidos de conciencia* en cuanto tales, ya que al ser la naturaleza o índole de unos y otros *por principio* diversa, es posible y legítimo desglosar ambas esferas para lograr mediante esta *reducción* que resalten en su pureza los *contenidos trascendentales de la conciencia* y hacer de ellos los auténticos objetos de la investigación fenomenológica.

El 2do *criterio* se origina, a la vez que es la expresión, de las notas peculiares que integran la *constitución ontológica* de las esencias regionales *cosa física* y *vivencia*. Por medio de él se trata de resumir las formas fundamentales del *comportamiento entitativo* de tales esencias –así como también de las *singularidades eidéticas* que caen bajo la órbita de las respectivas *regiones*– puesto que tal *comportamiento entitativo* es un *dato* que viene impuesto necesariamente por una diversa estructura en la constitución ontológica de aquellas dos esencias regionales. En cuanto expresión de las constituciones ontológicas de las respectivas regiones esenciales, es posible aprehender este *comportamiento entitativo* con evidencia apodíctica y basta tener una adecuada intuición eidética de aquellas dos esencias para que el *dato* que él resume se transparente por sí mismo.

Justo, pues, por medio de este *dato* se verán diferenciarse las *constituciones ontológicas* y los *comportamientos entitativos* de las respectivas esencias regionales y, en

---

115 *"Ideen",* N° 42, pág. 95; ed. al. pág. 95, líneas 22-27. Recomendamos leer este parágrafo así como los que siguen.

base de esto podrá resultar justificado el que la descripción que se ha efectuado no haya confundido –sino que antes bien haya separado radicalmente– los entes reales y los contenidos de conciencia, ensayando para esto el procedimiento de la *desconexión* fenomenológica. Pues –como se verá claramente hacia el final– hay razones para pensar que desglosando los contenidos de conciencia, propiamente tales, de los entes reales psico-físicos que le sirven de correlatos naturales, en nada se altera el ser propio de aquéllos, sino que, antes bien, resultan con esto purificados de elementos no pertenecientes a su propia esencia y mediante ello se muestran en lo que propiamente son, e insertos en la justa dimensión en que pueden ser objetos de una investigación que apunte a los propósitos de la nuestra.

Pero antes de enunciar este segundo *criterio* es necesario advertir una importante cuestión sobre él y justificar en cierto modo el que posteriormente el enunciado en total encuentre una doble manera de expresión. Este bivalente modo de expresión es, no obstante, la explicitación de una sola y misma realidad, y solamente resulta ésta dividida por el hecho de que, en un caso, la situación que se expresa es enjuiciada atendiendo al restringido punto de vista de la materia especial de la que versa el *criterio* –el cual se refiere en forma especial al *modo de darse* las cosas físicas y las vivencias– mientras que, en otro caso, la materia especial de este problema de los *modos de darse* se encuentra conjugada con aquélla de que versó el anterior *criterio* –vale decir, con el problema de lo percibido *inmanente* o *trascendentemente*– sintetizándose complementariamente ambos *criterios* y formando una sola unidad. Nuestra advertencia y modo de proceder, por lo demás, encuentran justificación en Husserl mismo, quien dice textualmente: "En general, es hora ya de ver, que el ser trascendente en general, de cualquier género que sea, entendido como ser *para* un yo, sólo puede llegar a darse en forma análoga a una *cosa*, sólo pues por medio de apareceres escorzados y matizados"[116]. Casi está demás decir que mediante la conexión

---

[116] *"Ideen",* Nº 44, pág. 100; ed. al., pág. 101, líneas 17-21. La edición española presenta un texto ligeramente diverso al transcrito, que es el que aporta la edición alemana que utilizamos y el cual está de acuerdo a una modificación efectuada por el propio Husserl, que en verdad esclarece el sentido de su pensamiento.

Mas sea esta ocasión para hacer la siguiente anotación crítica: Dentro del contexto de estos pensamientos surge inmediatamente el problema del *yo ajeno* y su *aprehensión*. El *yo ajeno*, en cuanto tal, es un *algo* trascendente a la conciencia que lo percibe. ¿Quiere decir esto que también el *yo ajeno* y sus vivencias se perciben sólo como una apariencia fenoménica real a través de matices y escorzos? Husserl –quizás influido por las agudas y penetrantes investigaciones que Max Scheler llevaba a efecto sobre este problema y que se encuentran condensadas en su genial obra "*Wesen und Formen der Sympathie*" (publicada originalmente en 1913 con el título de "*Phänomenologie der Sympathiegefühle*") –en el primer tomo de *"Ideen"* niega esto en una breve nota, u observación, colocada en el parágrafo Nº 44, pág. 101 (nota que por cierto no aparece en la edición española), aduciendo la razón de que *todo lo real no es una cosa* –que por lo tanto debe ofrecerse a través de los matices y escorzos– sino que el *yo ajeno*, aún siendo algo *real*, no aparece ni es dado a través de matices y escorzos.

Esta afirmación de Husserl –que todo lo *real* no sea una *cosa*– en verdad reporta una contradicción manifiesta con muchos otros textos de *"Ideen",* entre los cuales nos permitimos citar los contenidos en los siguientes parágrafos: Nº 3, pág. 20; ed. al., pág. 14; Nº 42, pág. 95; ed. al., pág. 96; Nº 143, pág. 342; ed. al., pág. 351.

de ambos *criterios*, se busca fundamentar y esclarecer definitivamente algunos puntos que quedaron pendientes, o sin tratamiento explícito, en la argumentación correspondiente al primero de ellos[117].

Como aquí se trata de dar expresión a las notas peculiares de una materia especial, cuyo fundamento son las esencias regionales *vivencia* y *cosa*, el primer enunciado del *criterio* reza:

Toda esencia referente a cosas –así como toda cosa o ser espacial– sólo puede darse a través de matices y escorzos. *Toda esencia referente a vivencias –así como toda vivencia o ser consciente– no puede darse a través de matices ni escorzos*.

La segunda enunciación del *criterio* dice:

Todo ser percibido en un acto de dirección trascendente sólo puede darse a través de matices y escorzos. *Todo ser percibido en un acto de dirección inmanente no puede darse a través de matices ni escorzos*.

Para esclarecer y justificar el primer enunciado de este *criterio* la indagación se orienta por lo pronto a fijar un *dato* incontrastable que se puede adquirir acudiendo a lo ofrecido por la *mostración* que hicimos anteriormente acerca de la descripción del acto de conocimiento que nos sirvió como ejemplo introductorio. En efecto, mediante aquella *mostración* nos resultó inmediatamente evidente que a una cosa física, a un ser espacial cualquiera –por ejemplo, a la hoja que tenía por delante como objeto de mi percepción– no puedo aprehenderla "por todos los lados a la vez". Su *presencia*, frente a mí, además de ofrecerse exhibiendo sólo un lado o una cara –ocultando ya de hecho otras– es a su vez sólo dada en una limitada perspectiva. Son *datos* incontrastables tanto una como otra cuestión: si veo el anverso de una cosa estoy imposibilitado para ver en el mismo acto percipiente el reverso de ella. Asimismo, por ejemplo, viendo el plano o superficie que tengo por delante de mí y que es el que mi visión aprehende ahora dentro de un campo circunscrito y limitado, esta visión que cosecho es sólo el fruto de una determinada perspectiva. Cambie yo de lugar

---

Pero incluso suponiendo que todo lo *real* no fuera una *cosa* –admitiendo que el *yo ajeno* no se comporta como una *cosa*, aún siendo *real*– no es justo coordinar lógicamente esta afirmación con la que se hace en el texto que se ha transcrito y el cual reza: "el ser trascendente en general, de cualquier género que sea, entendido como ser *para* un yo, sólo puede llegar a darse en forma análoga a una *cosa*, sólo pues por medio de apareceres escorzados y matizados". ("*Ideen",* N° 44, pág. 100; ed. al., pág. 101). Pues se pregunta: ¿No es el *yo ajeno* un ser *trascendente*? ¿No tiene que comportarse entonces como una *cosa*?

Frente a tan palpables contradicciones nosotros no queremos tomar posición de ninguna especie, sino simplemente ponerlas de manifiesto. El problema de la aprehensión del *yo ajeno* y su solución es tema tratado por Husserl largamente en el Libro II de *"Ideen",* en su 3er. capítulo, el cual, por razones ajenas a nuestra voluntad, no podemos considerar en esta exposición. Queden, pues, en pie la observaciones efectuadas y la necesidad de resolver las contradicciones anotadas. Husserl mismo parece haberse dado cuenta de ellas puesto que entre las observaciones que él hizo al texto original despues de su publicación puede hallarse una en la que dice que el parágrafo N° 44 –en donde se encuentra el núcleo de lo que hemos anotado– es completamente "*inutilizable*" o "*inservible*". Cfr. la edición alemana cit. (*Textkritische Anmerkungen*), pág. 472.

117 Véase *supra*, pág. 157, observación N° 112; versión digital, pág. 87.

en el espacio, o altere la posición de la hoja que veo, surge inmediatamente una nueva perspectiva y un nuevo escorzo que modifican mi visión o percepción del *mismo* objeto. De una manera general se puede afirmar entonces que en toda percepción sensible de cosas, este *perspectivismo* y *escorzamiento* con el que se presenta todo posible objeto espacial es inherente a su naturaleza esencial y a su modo de darse. "Por el momento –dice Husserl– bastará señalar que ya la simple forma espacial de la cosa física sólo puede darse, en principio, en meros 'escorzos' visibles por un solo lado"[118].

Pero esta cuestión –que hasta ahora sólo se describe y por medio de ello se muestra– debe llevar a señalar su *razón de ser* así y no de otra manera. La *razón de ser* de este *modo de darse* una cosa física, vale decir, su fundamento eidético, está enraizado en la índole misma de la constitución ontológica de la esencia *cosa material en general*. En tal sentido dice Husserl con perfecta claridad: "Es inherente a la peculiar índole de ciertas categorías esenciales el que las esencias correspondientes sólo *puedan darse* 'por un lado' ('einseitig'), o por 'varios lados' sucesivamente (im Nacheinander 'mehrseitig'), pero nunca por 'todos lados' ('Allseitig'); correlativamente, tampoco se puede tener experiencia de las respectivas singularizaciones individuales, ni representárselas, sino en intuiciones empíricas inadecuadas 'por *un* solo lado'. Esto vale para toda esencia referente a *cosas* y bajo todos los puntos de vista de los componentes de la extensión o de la materialidad; más aún, mirando mejor (los análisis ulteriores lo harán evidente así), vale para *todas las realidades* (en sentido estricto) en general"[119].

Pero ateniéndonos a nuestro método de aceptar sólo lo que nos ofrecen los datos de la descripción efectuada, se pregunta ahora: ¿Qué sucede, pues, con los *contenidos conscientes* de estas cosas así percibidas? Surge inmediatamente la cuestión, que ya se hizo observar una vez, de que no es justo confundir el *contenido de conciencia*, que es el correlato mental de la cosa percibida, con la *cosa percibida misma*. En efecto, justo aquí se ve una de las razones de ello cuando se cae en la cuenta de que, si bien no hay posibilidad de que se modifique el hecho de que las *cosas mismas* sólo se pueden dar bajo una cierta *perspectiva* que impone en ellas un sistema de matices y escorzos, el *contenido de conciencia*, por el contrario, y en cuanto no es una realidad ni ocupa por tanto espacio alguno, se ofrece en un *modo de darse* que carece en absoluto de tales características de presentación. En efecto, mi *vivencia* de "esta hoja inclinada de derecha a izquierda" –tal

---

118 *"Ideen",* N° 3, pág. 21; ed. al., pág. 14, líneas 15-17. Para la confirmación y extensión de esta cita cfr. las siguientes observaciones sobre el mismo tema, así como en *"Ideen",* los parágrafos N° 42, pág. 96; ed. al., pág. 97; N° 44, pág. 99; ed. al., pág. 100; N° 138, pág. 329 y sgs.; ed. al., pág. 338 y sgs.

119 *"Ideen",* N° 3, pág. 20; ed. al., págs. 13, 14.

como percibo a la hoja en mi acto de conocimiento en cuanto objeto real– no tiene asimismo, como *vivencia* que transcurre actualmente en mi conciencia, ninguna "posición espacial", ni "inclinación" de especie alguna. Como vivencia que es *de* esta hoja inclinada de derecha a izquierda, yo percibo mediante ella ciertamente tal inclinación *de* la hoja real, pero como vivencia *de* mi conciencia, no tiene ella sin embargo "inclinación", ni tiene razón alguna para guardar tal "posición espacial" dentro de mí y "junto a" otras vivencias de posibles hojas inclinadas contrariamente.

Justo asimismo es de notar otro hecho no menos evidente y que, a pesar de su brutal contundencia, no hay que omitir, ya que es una de esas "cuestiones banales" que se olvidan a menudo en las más rigurosas exposiciones y que evitaría, si se tuviese siempre en cuenta, muchas de las contorsionadas finuras de que hacen gala algunas teorías que no se atienen a las cosas mismas, y que, a la postre, para justificar sus erróneos comienzos, deben acudir al expediente siempre disponible de la construcción especulativa sobre datos inexistentes. En efecto, acusemos lo siguiente: el *contenido de mi percepción* de esta hoja, es decir, "*esta hoja percibida en cuanto tal*", no tiene anverso ni reverso. Si justo es constatar que la hoja real, que tengo por delante cuando la percibo como objeto físico, tiene por detrás (o sea en el reverso de la superficie que veo) otra cara, lado, o superficie, no menos incontrastable debe resultar la afirmación de que la *vivencia percibida*, cuyo *contenido* es "*esta hoja percibida en cuanto tal*", no tiene ni puede tener *reverso* de ninguna especie. Por lo tanto, aquéllo que se me presenta en mi conciencia no puede en forma alguna ser calificado de *anverso* de la percepción. Al *contenido de mi percepción*, pues, no puedo ir yo y por medio de una imaginaria contorsión hacerlo que me muestre nuevos lados. A pesar de ser estrictamente *vivencia de* "un lado" "de una hoja", él mismo, en cuanto *contenido de conciencia* no *es* la hoja física o real constituida por lados o superficies espaciales.

He aquí, pues, que por obra del hecho acusado, es decir, por *no ser* en absoluto el *contenido consciente* un ser *extenso* o expresado en relación a lo eidético: por el *dato* de excluir la *región conciencia* toda nota de espacialidad, y no poder en absoluto ser ontológicamente considerada como un *ser real*; surge ahora la necesaria consecuencia de la ley que expresa su *modo de darse* radicalmente diverso al de todo *ser real* y al de toda esencia o región correspondiente a las *singularidades eidéticas reales*. En efecto, ahora podemos decir: mientras éstas se matizan y escorzan en su modo de presentación, aquéllas se ofrecen con una necesaria imposibilidad de escorzarse y matizarse. "*Una vivencia* –dice Husserl al respecto y con extraordinaria claridad– *no se matiza ni escorza*. No es una caprichosa obstinación de la cosa o un capricho de 'nuestra humana constitución' el que 'nuestra' percepción sólo pueda acercarse a las cosas mismas a través de meros matices o

escorzos de ella. Es evidente, antes bien, y derivable de la esencia de la cosa espacial (incluso en su sentido más amplio, el que abraza la 'cosa visual'), que un ser de tal índole sólo pueda darse, por principio, en percepciones, a través del matiz o el escorzo; como, asimismo, de la esencia de las *cogitationes*, de las vivencias en general, que excluyan semejantes darse. Para entes de su región no tiene, en otras palabras, sentido alguno una expresión como 'aparecer', un exhibirse a través de matices o escorzos. Donde no hay ser espacial alguno, no tiene ningún sentido hablar de ver desde distintos puntos de vista, con una orientación cambiante, por diversos lados que se ofrezcan, según diversas perspectivas, hablar de maneras de aparecer, matices o escorzos. Por otra parte, es una necesidad esencial, en cuanto tal aprehensible con evidencia apodíctica, que un ser espacial en general sólo es perceptible para un yo (para todo yo posible) en la señalada forma de darse. Tal ser sólo puede 'aparecer' en una cierta 'orientación', con la cual están necesariamente trazadas de antemano posibilidades sistemáticas de orientaciones siempre nuevas a cada una de las cuales corresponde a su vez un cierto 'modo de aparecer' que expresamos diciendo que se da por tal o cual 'lado', etc."[120].

Mas acusadas todas estas cuestiones preliminares, que además de orientar señaladamente hacia la confirmación de los *datos* consignados en la descripción, indican su razón de ser así *objetivamente*, es justo que nuestra indagación se proponga ahora una generalización del contenido especial de este *criterio* y trate de anudar su fundamentación eidética con la materia característica del anteriormente argumentado, para en esta forma, además de lograr su mutua complementación, legitimar incluso más fundamentalmente –como se verá– la validez de las *razones de principio* esbozadas.

En efecto, se recordará que la argumentación de nuestro primer *criterio* se asentaba en la distinción, que se fundamentó con razones eidéticas, entre *vivencia* (contenido de conciencia) y *cosa* (realidad), en relación a sus respectivos *modos de percepción*. Mientras la *vivencia*, se dijo entonces, podía ser percibida en inmanencia, la *cosa real* estaba imposibilitada para ello. Cuando ahora, pues, se trata de demostrar que todo ser percibido por medio de un acto de dirección inmanente no se matiza ni escorza, y que, al contrario, todo ser percibido en un acto de dirección trascendente debe necesariamente escorzarse y matizarse, de lo que se trata es de completar aquel *criterio* aportando una nueva prueba de su validez. En efecto, así resultaría si se lograse demostrar que la distinta modalidad de ser percibidos los *contenidos de conciencia* y las *cosas reales* es una consecuencia inmediata de sus diversos *modos de darse* las respectivas esencias regionales –así como las singularidades eidéticas correspondientes– lo cual, en el fondo, viene establecido

---

120 *"Ideen",* N° 42, págs. 96, 97; ed. al., pág. 97, líneas 2-29.

fundamentalmente por existir una radical heterogeneidad en la *constitución ontológica* de aquellas dos esencias regionales. De lo que se trata, pues, y éste será el designio programático que contemplarán las siguientes reflexiones, es de hacer brotar y esclarecer *desde* la *constitución ontológica* de las dos regiones sus distintos *modos de darse* y, teniendo éstos a la vista, de confirmar la validez de aquel primer *criterio* en lo tocante a la radical diversidad existente entre los *modos de ser percibida* la vivencia y la cosa.

En este sentido se dice ahora, tal como reza la enunciación del presente *criterio*: *Todo ser percibido en un acto de dirección trascendente sólo puede darse a través de matices y escorzos*.

Pero apenas enunciado en tal forma este *criterio* surge de inmediato una inevitable interrogación acerca del sentido jerárquico de su fundamentación. En efecto –se pregunta– ¿cuál término es en él el fundamento y cuál es o funciona como simple consecuencia fundamentada? ¿Es ese ser sobre el que versa este enunciado un ser que sólo puede ser percibido en un acto de dirección trascendente *porque* sólo se da a través de matices y escorzos, o al contrario, es un ser que sólo se da a través de matices y escorzos *porque* el acto en que se percibe es de dirección trascendente?

Preguntas como éstas indagan por razones de tal jerarquía en el orden esencial que resulta inevitablemente incompleta cualquier respuesta que se dé a ellas. En la forma de una mera indicación se aporta la siguiente respuesta, y sus correspondientes razones, sin ánimo ni pretensión de agotar el tema, pero sí de aportar una señalada indicación hacia el problema y con ello tratando de completar el trayecto de la requerida fundamentación de éste y del anterior *criterio*.

Se dice, pues: en el orden de las esencias no hay una señalada razón para otorgar exclusivamente la categoría de fundamento a cualquiera de las dos notas consignadas. Ambas propiedades se dan como características constituyentes de la región y por sus necesarias implicaciones dependen entre sí como términos recíprocos de una relación impuesta por una *constitución ontológica* fundamental y fundamentante.

En efecto: un ser tal como el que se aprehende en un acto de dirección trascendente, se aprehende en un acto de semejante dirección (y está imposibilitado para ser aprehendido en otra forma) porque se da a través de matices y escorzos, lo cual, a su vez, en cuanto *modo de darse* de una esencia regional, es un *dato* impuesto por existir como fundamento de la *constitución ontológica* de aquella esencia la nota de *extensión* o *espacialidad*. O dicho en forma más concisa, y con ánimo de asentar la primera de cuatro proposiciones que definen las recíprocas relaciones entre ambos términos: 1º) Todo ser aprehendido en un acto de dirección trascendente es aprehendido en tal forma *porque* es espacial. Enunciada en tal forma sintética la proposición, lo que aquí se trata ahora de mostrar son las razones por las

que las notas de espacialidad, al imponer un *modo de darse* en la esencia regional cosa, imponen a su vez una determinada modalidad de acto en la aprehensión de los objetos que por esencia participan de la nota de *extensión*[121]. Para lograr ver esta razón hay que seguir los siguientes eslabones de un razonamiento que nos hará clara tal cuestión.

A las notas características del modo *sui géneris* de darse los objetos espaciales –que como se ha visto y mostrado con anterioridad no puede ser otro que a través de un sistema abierto de matices y escorzos– hay que aplicarle la denominación de *perspectivismo*. En efecto: toda perspectiva es el resumen sensible de un sistema determinado de matices y escorzos bajo el cual se presenta el objeto percibido. Ahora bien, todo *perspectivismo*, y con él naturalmente todo sistema de matices y escorzos, implica una cierta *distancia* entre el sujeto y el objeto. En efecto, es imposible concebir la perspectiva sin distancia. Pues bien, toda distancia implica a su vez una *trascendencia* del objeto con respecto al sujeto. Todo objeto trascendente al sujeto debe percibirse a su vez en un acto de dirección trascendente.

Pero mostrado esto interesa ahora insistir y hacer clara la relación contraria, es decir aquélla en la cual se postula que todo ser que se da sólo a través de matices y escorzos es de tal naturaleza porque el acto en que se percibe es de dirección trascendente; o expresado en forma de proposición: 2°) El ser espacial se matiza y escorza *porque* el acto por medio del cual se aprehende es de dirección trascendente. Para esclarecer esta cuestión es asimismo necesario que se ocurra a una serie de razonamientos cuya dirección es precisamente inversa a la de los anteriores. En efecto: se comienza por afirmar que todo acto de dirección trascendente implica una distancia entre el objeto que se percibe y el sujeto percipiente. Esta nota de distancia está claramente implícita en toda trascendencia. Ahora bien, toda distancia entre el objeto y el sujeto impone un sistema de perspectivismo, pues la perspectiva surge toda vez que existe una distancia entre el objeto y el espectador. Y es claro, por último, que al surgir esta perspectiva todo objeto que desde ella sea divisado no puede serlo más que a través de un sistema de matices y escorzos. Así, pues, queda mostrado que todo acto de dirección trascendente condiciona o impone que la manera en que se ofrezcan todos sus posibles objetos sea sólo a través del escorzo y del matiz.

Con esto queda demostrado la primera parte del segundo enunciado de este *criterio*, en el cual, según se recordará, se expresaba: *Todo ser percibido en un acto de dirección trascendente sólo puede darse a través de matices y escorzos*.

---

[121] A pesar de que, para lograr mayor claridad, usaremos de ahora en adelante el procedimiento de *sintetizar* los términos de que se compone el cuerpo de la argumentación –vale decir: a) los *modos de percepción*; b) los *modos de darse*; y c) la *constitución ontológica*– tal como podrá notarse, en el fondo del discurso siempre quedan presentes los tres términos y sus respectivas significaciones de *fundamento* y de *consecuencias* recíprocas. Lo mismo vale para el caso de la vivencia, sus *modos de darse* y sus *modos de percepción*. Este procedimiento que utilizaremos sólo tiene como finalidad el evitar innecesarias repeticiones que el lector atento podrá subsanar con un ligero esfuerzo.

Para demostrar la segunda parte de este mismo enunciado, que reza textualmente: "*Todo ser percibido en un acto de dirección inmanente no puede darse a través de matices y escorzos*" es necesario que se formulen dos proposiciones complementarias en relación a las anteriores.

La primera de ellas expresa lo siguiente: 3º) Todo ser percibido en inmanencia es percibido en tal forma *porque* en su *modo de darse* no se matiza ni escorza; o dicho en forma complementaria: *porque* es una *vivencia* (contenido de conciencia).

Enunciada la proposición en esta forma lo que se trata de mostrar son las razones por las cuales las notas esenciales, características de la *región vivencia*, imponen una determinada modalidad de acto en la aprehensión de los objetos –o más estrictamente dicho, de las *singularidades eidéticas*– que están bajo su esfera. Como en el anterior caso hay necesidad de seguir los eslabones de un razonamiento que esclarezca esta cuestión.

Partamos, por lo pronto, de lo que ya se ha puesto en claro en anteriores mostraciones, a saber: que una *vivencia*, cualquiera que ella sea, no se matiza ni escorza. Esto, en verdad, fue diseñado con toda claridad en anteriores reflexiones. Ahora bien, al no matizarse ni escorzarse no surge, en el caso de la *vivencia*, un sistema de perspectivismo y al no imposibilitar éste el acercamiento absoluto de la percepción del sujeto al objeto percibido, es posible suprimir toda distancia entre el sujeto y el objeto[122]. Al quedar esta distancia abolida, el objeto es inmanente al acto mismo de su percepción; la percepción entraña en tal forma su objeto que no es posible concebir una distancia entre ellos. (Lo cual, por otra parte, sería erróneo si se tiene en mente las notas esenciales –la espacialidad– de la *esencia vivencia*). Todo objeto inmanente al sujeto tiene que ser percibido primaria y originalmente en un acto de dirección inmanente. Queda demostrada así esta proposición.

Pero interesa demostrar ahora precisamente aquella que le es complementaria y que da la razón de la reciprocidad de la relación entre los términos. En efecto, la 4ª proposición se expresa en esta forma: Todo ser que no se matiza ni escorza en su *modo de darse* posee esta característica *porque* es aprehendido por medio de un acto de dirección inmanente.

Se ha afirmado, pues, que todo acto de dirección inmanente implica que el objeto de la percepción sea, a su vez, inmanente. Esto a su vez supone que toda distancia entre sujeto y objeto quede abolida por esencia. Ahora bien, al no existir distancia alguna entre el sujeto percipiente y el objeto percibido hay una imposibilidad esencial para el surgimiento de una perspectiva. En efecto, sólo es posible hablar de perspectiva allí donde existe una cierta distancia que condiciona su eclosión. Pero, a la vez, allí donde no hay perspectiva, es imposible también que exista sistema alguno en que los objetos puedan matizarse o

---

122 Para ilustrar esta afirmación piénsese, por ejemplo, en la estructura del clásico *cogito* cartesiano.

escorzarse. Precisamente era esto lo que se quería demostrar, es decir: que todo objeto aprehendido en un acto de dirección inmanente está imposibilitado para matizarse o escorzarse.

Con esta serie de proposiciones razonadas, que muestran la íntima conexión entre las notas ontológicas constitutivas de las respectivas regiones *vivencia* y *cosa* con los correspondientes *modos de darse* y sus respectivos *modos de ser percibidas*, queda terminado este 2º *criterio* que se ha traído a colación. El señala, antes que todo, la radical diversidad del ser de la *cosa material* y del ser de la *vivencia* (contenido de conciencia). Esto, a su vez, nos da una señalada prueba de la justeza –posibilidad y legitimidad– de la descripción fenomenológica efectuada en base de la *desconexión* que se practicó entre ambas esferas regionales.

Mas habiendo llegado a este punto, y estando ahora en posesión de ciertas cuestiones y conocimientos que eran indispensables para entender la formulación del 2º *criterio*, a la vez nos encontramos en una favorable situación para puntualizar un 3er *criterio eidético*, que siendo por su materia muy cercano al anterior, y pudiendo incluso parecer sólo una *consecuencia* de él, no obstante enuncia una particular propiedad de los *modos de darse*, y por ende de los *modos de aprehensión*, en las cosas materiales y en las vivencias.

También aquí –sea advertido esto antes de iniciar la exposición directa de los contenidos– nos encontramos en una situación semejante a la que existía con respecto a la formulación del anterior *criterio*, pues hallándose en íntima conexión ciertos caracteres de los actos de aprehensión correspondientes a las cosas y a las vivencias (lo que será materia específica de la consideración del presente *criterio*) con otras propiedades puestas anteriormente de relieve, un examen superficial de la situación que se confrontará podría inducir a pensar que las propiedades que aquí se pondrán de manifiesto tienen su origen y fundamento en las anteriores. Sin embargo, justo es insistir aquí en que, dentro de la órbita de esta esfera de fenómenos, es en extremo difícil atribuir y dilucidar la categoría de *fundamento* de una nota esencial con respecto a la otra. No obstante, pues, que en nuestra exposición de este 3er *criterio* –para evitar las excesivas complicaciones que con lo anteriormente dicho han quedado advertidas– procederemos a exponer sus propiedades y notas específicas tal como si se dedujeran consecuentemente de las características y notas del anterior, es justo tener en cuenta esta advertencia y guardar perfecta conciencia de que él deja sin resolver –pero sin duda advertida– la cuestión de si sus caracteres y propiedades son sólo unas *consecuencias* de las notas y características puestas antecedentemente de manifiesto, o si, por el contrario, las propiedades de los actos de aprehensión de las vivencias y de las cosas que él expresará son el primitivo y original *fundamento* de las otras.

Mas apartándonos del círculo de estas dificultades podemos enunciar este 3er *criterio* en la siguiente forma:

Toda cosa se percibe como un algo no-absoluto. *La vivencia* (*contenido de conciencia*) *se percibe como algo absoluto*[123].

Ocupémonos, pues, de determinar el sentido de los términos que definen las notas características de las percepciones de las cosas y de las vivencias[124]. En efecto, se ha visto ya, y ha sido precisamente la materia peculiar del 2º *criterio*, que una vivencia y una cosa física se diferencian radicalmente en su *modo de darse*. Si la cosa física es sólo perceptible a través de matices y escorzos, la vivencia, al contrario, no se matiza ni escorza en su modo de exhibirse. "Donde no hay ser espacial alguno –dice Husserl– no tiene ningún sentido hablar de ver desde distintos puntos de vista, con una orientación cambiante, por diversos lados que se ofrezcan, según diversas perspectivas, hablar de maneras de aparecer, matices o escorzos"[125]. Ahora bien, justo de esta disimilitud se origina otra característica en el *modo de percibir* respectivamente a las vivencias y a las cosas, lo cual, precisamente, es lo que hace que, en el caso de las cosas espaciales, la percepción de ellas sea *inadecuada*, mientras que, por el contrario, en el caso de las vivencias, la percepción sea *absoluta*. "A la percepción de cosas –dice Husserl– es inherente, y también esto es una necesidad esencial, una cierta inadecuación (*Inadäquatheit*). Una cosa sólo puede en principio darse 'por un lado' (einseitig), y esto no quiere decir sólo incompletamente, o imperfectamente en un sentido cualquiera, sino justo en el que impone la exhibición por medio de matices y escorzos. Una cosa se da necesariamente en meros '*modos de aparecer*' (*Erscheinungsweisen*), en que necesariamente hay un *núcleo de algo* '*realmente exhibido*', *rodeado*, por obra de apercepciones, *de un horizonte de algo co-dado impropiamente* y más o menos vagamente *indeterminado*. Y el sentido de esta indeterminación está trazado de antemano, una vez más, por el sentido de lo percibido en cuanto tal y en general, o por la esencia universal de este tipo de percepción que llamamos percepción de cosas (Dingwahrnehmung). La indeterminación significa, en efecto, necesariamente la *posibilidad de determinarse en un estilo rigurosamente prescrito*. Anuncia posibles multiplicidades de la percepción, que pasando sin solución de continuidad una a otra, se funden en la unidad de una percepción en que la cosa, que dura también sin solución de continuidad, muestra, en

---

[123] Es de advertir que, tal como habrá de notarse, en este enunciado del *criterio* la propiedad característica de los *modos de percepción* –acallado como queda tácitamente el fundamento ontológico de la *constitución* de las regiones– se hace derivar, cual una consecuencia, del diverso *modo de darse* de la cosa y la vivencia. Si el énfasis del enunciado se propusiera lo contrario (lo cual, según lo advertido, es perfectamente posible) el *criterio* adoptaría la siguiente expresión: *A toda percepción de cosas es inherente un objeto no-absoluto*. *Toda percepción de vivencias garantiza un objeto absoluto*.

[124] Por el solo enunciado se sospecha que nos encontramos ante un grave problema de terminología. En efecto, la dificultad mayor radica aquí en hallar los términos más estrictos en lo posible para expresar las cosas mismas; y, asimismo, que esos términos sean lo suficientemente neutralizados de sentidos ajenos a los que la exposición pretende darles. Sin ánimo de excusas hemos de expresar que la exposición de Husserl resulta gravemente afectada de equívocos y oscuridades en este punto. Siendo así, y siendo nuestra intención la de respetar su expresión original hasta donde sea posible, debemos dejar constancia de nuestra limitada responsabilidad en tal sentido. Por tal motivo nuestra exposición ha querido comenzar por fijar el significado de los términos usados por el propio Husserl.

[125] *"Ideen",* Nº 42, pág. 96; ed. al., pág. 97, líneas 15-20.

series siempre nuevas de matices o escorzos, 'lados' asimismo nuevos (o, regresivamente, los antiguos). Con ello vienen paulatinamente los factores de la cosa impropiamente co-aprehendidos a exhibirse realmente, o sea, a darse realmente, determinándose más las indeterminaciones, para convertirse ellas mismas en claros datos; en una dirección inversa, pasa, sin duda, lo claro de nuevo a oscuro, lo exhibido a no exhibido, etc. *Ser de este modo imperfecta* (*unvollkommen*) *in infinitum*, *es inherente a la esencia imborrable de la correlación cosa y percepción de cosas*[126].

Ahora bien, justamente así –y no osaremos agregar palabra alguna a esta magistral descripción del propio Husserl– queda fijado el sentido original de lo que ha de entenderse por *inadecuación* en referencia al *modo de ser percibidas* las cosas físicas. *Inadecuado* es aquel *modo de percibir* que, condicionado por la manera de darse las cosas a través de matices y escorzos, no da el objeto como algo *absoluto*, sino como un algo en cuyo horizonte de presencia actual permanece siempre abierta la posibilidad para nuevas percepciones determinativas de su aparecer, y esto –como lo dice Husserl– *in infinitum*.

Mas precisamente al querer desarrollar el contraste entre este *modo de percibir* las cosas y el característico de percibir las vivencias, nos asaltan serias dificultades que atentan en contra de la inteligibilidad del texto citado en cuestión. En efecto, justo al querer calificar la percepción de las vivencias como *absoluta* –vale decir, de percepción que en sí misma no es *inadecuada* por no tener que enfrentarse con el darse escorzado y matizado del objeto sobre el cual versa[127]– Husserl mismo nos advierte de dos dificultades que hay necesidad de esclarecer completamente si se quiere entender el sentido de esta percepción *absoluta* y no dejar margen de equívocos posibles en relación a la percepción de las cosas. Estas dos dificultades se originan de los siguientes puntos:

1°) De que también en la percepción de cosas –tal como puede inferirse del texto citado anteriormente– existe un margen para aprehender a la cosa con cierta totalidad unitaria... lo cual tiende a confundirse con la nota de *absoluta* que caracteriza a la percepción de vivencias; y

2°) Que tampoco las vivencias, en estricto sentido, se captan en su totalidad *absolutamente*, sino justo con cierta *inadecuación*[128].

A esclarecer en lo posible ambas dificultades, fijando aún más exactamente el significado de los términos usados, debemos dedicar las siguientes reflexiones.

---

126 *"Ideen",* N° 44, págs. 99, 100; ed. al., págs. 100, 101.

127 Sea citado el propio Husserl: "Una vivencia (afectiva) no se matiza ni escorza. Si miro a ella tengo algo absoluto, sin lados que pudieran exhibirse, etc.". *"Ideen",* N° 44, pág. 100; ed. al., pág. 102, líneas 3-6. Husserl añadió una pequeña corrección, contemplada en la edición alemana, que en verdad no altera el sentido del texto citado. El paréntesis intercalado es nuestro.

128 Insistimos en que se nos excuse si la exposición sobre este punto aparece matizada de imperfecciones que puedan inducir a pensar en contradicciones al parecer tan palpables como ésta. Idéntica impresión ha de experimentar el lector atento frente a los textos de *"Ideen"* en relación a los puntos que tratamos.

En efecto, aunque en base de la descripción husserliana pueda inferirse que por obra del *modo de darse* las cosas existe una *inadecuación* en el modo de ser ellas percibidas, hemos visto no obstante abrirse al par la posibilidad de que, a pesar de tal *inadecuación*, las percepciones parciales de la cosa –las cuales ofrecen sólo visiones restringidas de ella ya por un lado, ya por otro– puedan insertarse a la postre en una percepción *total* y *sintetizadora* que resumiría, en cuanto tal, la unidad de sentido que presenta toda cosa física en cualquier acto de percepción natural a pesar de la discontinuidad de las percepciones parciales. Mas de esta *identidad* del polo de referencia objetivo de todas las múltiples percepciones parciales (lo cual permite a la conciencia identificar a sus objetos como "*los mismos*" por sobre el fluente devenir de las multiplicidades de apareceres discontinuos) no es posible inferir la existencia de una percepción *absoluta* de la cosa, que posibilitara el surgimiento de aquel acto de identificación. Esta *identidad* del polo de referencia objetivo, vale decir, de la cosa en cuanto objeto intencional de la conciencia, no es propiamente una *identificación*, lograda en base de que la cosa misma sea aprehendida de una vez por todas en una percepción *absoluta* –lo que haría que ella apareciese a la percepción como algo *absoluto*, puesto que no habría posibilidad de variación en sus múltiples apareceres– sino que ella es más bien el resumen de todas las múltiples percepciones parciales y discontinuas, unificadas supremamente en una o en múltiples apercepciones (Auffassungen) que, al conferir un *sentido* unitario e idéntico, fundan la posibilidad de una síntesis de identificación objetiva. Ahora bien, esta síntesis de identificación objetiva, posibilitada por obra del *sentido objetivo*, no tiene, a pesar de ofrecer a la cosa insertada dentro de una multiplicidad de apareceres unitarios coordinados sobre la base de un *sentido* único y a la vez total, el significado de una operación de conciencia que modifique el carácter de los distintos apareceres y haga de ellos, o de aquélla su *unidad de sentido*, algo *absoluto*. La síntesis objetiva e identificadora de la cosa mantiene, al contrario, su aspecto de *inadecuación* y a pesar de reunir en una unidad suprema los distintos aspectos de los apareceres de la cosa, no logra superar la *inadecuación* que *por principio* es inherente a los múltiples componentes de esa unidad sintética de aparecer. La percepción total de la cosa es –a pesar de la síntesis de identificación objetiva– una percepción parcial de la cosa en total. No hay que confundir aquí la unidad *absoluta* de la conciencia sintetizadora identificante, con la inadecuación característica de las multiplicidades de elementos sintetizados e identificados[129]. Sólo en base de esta confusión es posible desvirtuar lo que aparece como un *dato* irrecusable y es confirmado reiteradamente en las descripciones esenciales que hemos efectuado.

---

[129] Sobre este punto se recomienda leer: 1°) en relación al problema de la *síntesis de identificación*, el parágrafo N° 145 de *"Ideen",* así como también el parágrafo N° 2 del capítulo III de nuestra investigación; y 2°) en relación a la *percepción de cosas*, los parágrafos núms. 138, 143 y 149. Para evitar falsas confusiones con el contenido del N° 143, se recomienda leer el parágrafo N° 4, del capítulo III, de esta investigación.

Mas asimismo, como hemos advertido, existe otra posibilidad de confundir el carácter de un acto de percepción de cosas con el de un acto de percepción de vivencias, si se tiene en cuenta –tal como se ha expresado– que tampoco la percepción de estas últimas es totalmente *adecuada*. En efecto –dice Husserl, sin querer omitir este detalle realmente perturbador, pero sin duda imprescindible de acusar para evitar infundadas objeciones– "tampoco una vivencia es nunca completamente percibida; en la plenitud de su unidad no es adecuadamente apresable. Es por su esencia un río al que, dirigiendo la mirada de la reflexión a él, podemos por así decirlo seguir a nado desde el punto del ahora, mientras se pierden para la percepción los trechos que quedan a la zaga. Sólo bajo la forma de la retención tenemos conciencia de lo que acaba de fluir, o bajo la forma de la rememoración retrospectiva. Y, finalmente, es la corriente entera de mis vivencias una unidad de vivencia a la que por principio es imposible aprehender en una percepción que nade continuamente a su misma velocidad"[130].

Ahora bien, nos encontramos pues frente a una situación que es necesario de todo punto esclarecer para evitar confusiones. En efecto: ¿a qué se debe que, a pesar de ser ambas al parecer *inadecuadas*, la percepción de vivencias permita no obstante –tal como se ha afirmado– aprehender su objeto como un *absoluto*, mientras que, en justa consecuencia con su *inadecuación*, la percepción de cosas ofrezca su objeto como algo *no-absoluto*?

En este sentido, Husserl mismo advierte lo siguiente: no hay que confundir (ya que por principio son distintas) aquella *inadecuación* de la cosa, con la imposibilidad de captar en su totalidad la corriente de vivencias. "Esta imperfección (Unvollständigkeit bzw. 'Unvollkommenheit') o 'incompletación' inherente a la percepción de vivencias, es una imperfección *por principio* distinta de aquella que radica en la esencia de la percepción 'trascendente', de la percepción por medio de exhibiciones que matizan o escorzan, por medio de lo que se llama apariencias"[131].

Como ha de notarse, pues, la cuestión reside aqui en un asunto *de principio*, o, como justamente lo hemos denominado, en una *razón eidética*. Tal *razón eidética* es precisamente la que trata de desentrañar este *criterio* y es justo así que en lo siguiente tratemos de esclarecerla a la luz de los problemas esbozados a su alrededor.

La *inadecuación* de la percepción de cosas proviene del hecho de que sus objetos se dan o exhiben siempre escorzándose y matizándose, surgiendo esta característica o propiedad de ellos justamente por ser objetos de una percepción de dirección trascendente.

---

130 "*Ideen",* N° 44, págs. 101, 102; ed. al., pág. 103, líneas 6-17. En uno de sus ejemplares de uso personal, Husserl tachó el término "*adecuadamente*"; añadió, en cambio, la expresión "*por así decirlo*", para dar una expresión más metafórica al texto que seguía.

131 "*Ideen",* N° 44, pág. 102; ed. al., pág. 103, líneas 17-22. El subrayado de la palabra "*por principio*" es nuestro.

Ahora bien, justo es la característica de la percepción inmanente –tal como tuvimos oportunidad de comprobarlo anteriormente– garantizar que sus objetos (las vivencias) no se maticen ni escorcen. Precisamente en este hecho es en el que Husserl se apoya para diferenciar la *inadecuación* de uno y otro modo de percepción. La *imperfección* de la percepción de vivencias no es por principio de índole similar a la *inadecuación* de la otra. Si esta última proviene del hecho del matizarse o escorzarse sus objetos, aquélla no puede provenir de un carácter semejante, ni puede, por tanto, conducir a idénticos resultados.

En efecto, la *inadecuación* proveniente del hecho de que los objetos se matizan o escorzan conduce a la conclusión de que todo objeto así percibido se aprehende como algo *no-absoluto*, vale decir, como un *algo* que deja siempre abierta la posibilidad para nuevas determinaciones de su presencia, etc. Mas, por lo contrario, una cuestión de suyo diversa es lo que ocurre con el caso de la percepción de vivencias, donde éstas no se matizan ni escorzan justo por el hecho de ser la percepción un acto de dirección *inmanente*. Aqui la percepción asegura su objeto como algo *absoluto*, vale decir, como algo que de suyo garantiza su existencia total y definitiva y que, al ser percibido, a pesar de que la corriente de vivencias en que está inmerso no se capte en su totalidad, no obstante asegura por y en sí mismo su existencia necesaria. Tal es lo que, en verdad, expresa Husserl cuando dice: "Toda percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto. Cuando la reflexión se dirige a mi vivencia y la aprehende, aprehendo algo que es ello mismo un absoluto y cuyo estar ahí no es, por principio, negable, es decir, la evidencia intelectual de que no esté ahí es, por principio, imposible; sería un contrasentido tener por posible que una vivencia *así dada*, en verdad, *no* existiese. La corriente de vivencias que es mi corriente de vivencias, la del que piensa, podrá no estar captada, tan ampliamente como se quiera, podrá permanecer desconocida en las partes ya transcurridas y aún venideras de su curso, pero tan pronto como dirijo la mirada a la vida que corre, en su presencia real, y me apreso a mí mismo como el puro sujeto de esta vida (lo que esto quiere decir ha de ocuparnos expresamente más tarde), digo simple y necesariamente: *existo*, esta vida existe, vivo, *cogito*. A toda corriente de vivencias y yo en cuanto tal, es inherente la posibilidad de principio de lograr esta evidencia; cada uno lleva en sí mismo la garantía de su absoluto estar ahí, como posibilidad de principio"[132].

Mas justo lo contrario de esto es lo que sucede en la percepción de cosas por ser precisamente un acto de dirección *trascendente*, a causa de lo cual en ella nada garantiza la existencia de su objeto como algo *absoluto* indubitable. Al contrario, en ella –por ser un acto de dirección trascendente y por ofrecerse los objetos, a causa de la dirección del acto, a

---

132 *"Ideen",* N° 46, págs. 104, 105; ed. al., pág. 106, líneas 14-32.

través de un sistema de matices y escorzos– "siempre queda abierto un horizonte de indeterminación determinable, por mucho que avancemos en la experiencia, por grandes que sean los continuos de percepciones actuales de una misma cosa que hayamos recorrido"[133], lo cual origina, como de suyo se comprende, que su objeto no pueda ofrecerse bajo el aspecto de una instancia con características de *absoluto*, ni menos aún que pueda ser determinado como tal. Esto es lo que expresa Husserl cuando dice: "Es inherente, como sabemos, a la esencia del mundo de las cosas, que en ninguna percepción, por perfecta que sea, se dé dentro de su dominio un absoluto, y con esto se halla en relación esencial el que toda experiencia, por vasta que sea, deje abierta la posibilidad de que lo dado, a pesar de la conciencia constante de su estar presente en sí mismo, en su propia persona, *no* exista. Ley esencial es la que dice: *la existencia de una cosa no es nunca una existencia requerida como necesaria por su darse*, sino siempre *contingente* en cierta forma. Lo que quiere decir: siempre puede ser que el curso ulterior de la experiencia fuerce a abandonar lo ya afirmado con *derecho empírico*[134].

Con esto creemos haber delineado suficientemente la arquitectura de este tercer *criterio*. Ahora podemos ver claramente que por medio de él nos hemos apropiado de otra nota que nos otorga, además de una diferencia radical entre las vivencias (contenidos de conciencia) y las cosas, una verdadera *razón eidética* o *de principio* que hace comprensible, a la vez que justifica, el proceder del método fenomenológico en todo cuanto concierne a la separación efectuada entre los contenidos de conciencia y sus correlatos naturales de índole psico-física[135].

Al hacerse clara esta radical diversidad entre todos los entes psicofísicos y los contenidos de conciencia, se abre *eo ipso* la posibilidad de principio de llevar a cabo la *desconexión* entre una y otra región ontológica de objetos, sin que por esto la naturaleza entitativa de aquellos últimos se vea afectada en lo más mínimo por su separación de los primeros. La fenomenología realiza este paso como momento previo de su método, el cual, como designio final, ha de proponerse la descripción eidética de aquellos *contenidos de conciencia*, separados y desconectados de toda ligazón –excepto, como se comprende, de la *significativa*, que es justo la esencia de su *mención* (Meinung) intencional– con la esfera de la actitud natural y de sus peculiares entes. Así lo dice Husserl: "Por lo que toca a la

---

133 "*Ideen",* N° 44, pág. 100; ed. al., pág. 101, líneas 10-14. Husserl añade taxativamente la siguiente afirmación: "No hay Dios que pueda hacer cambiar esto en un ápice o no más que el que 1 más 2 sea igual a 3, o que exista cualquier otra verdad esencial".

134 "*Ideen",* N° 46; págs. 105, 106; ed. al., pág. 108, líneas 13-16.

135 Es de suma importancia no perder de vista esta cuestión. Creemos que, al separar a los contenidos de conciencia de toda implicación ontológica con los entes reales –entre los cuales se cuentan todas las vivencias psicofísicas, así como todos los objetos físicos– se ha logrado establecer una diferencia que evita toda confusión sobre este punto.

fenomenología, quiere ser una ciencia *descriptiva* de las esencias de las vivencias puras trascendentales en actitud fenomenológica, y como toda disciplina descriptiva, no constructiva y no idealizante, tiene su propio derecho a la existencia. Cuanto en cualesquiera vivencias reducidas cabe aprehender eidéticamente en una intuición pura, lo mismo si es ingrediente que correlato intencional, es propio de ella y para ella una gran fuente de conocimientos absolutos"[136].

Pero la realización de un programa semejante debe ocuparnos expresamente, en sus cuestiones y detalles específicos, a lo largo de esta investigación.

§ 5 Umbrales Analíticos de las Primeras Distinciones Fenomenológicas

Si se recapitulan los pasos dados en cada uno de los parágrafos de este capítulo, además de su íntima unidad lógica, podrá notarse ahora la necesidad en que se hallaba la investigación de prolongar tanto el recorrido para poder retomar el hilo conductor del problema que la guía hacia el enfrentamiento de las *objetividades de conciencia* constituidas. En efecto: al preguntar –en el § 1 de este capítulo– qué era el *algo* de la expresión *conciencia de algo* se encontró la investigación con que, a pesar de la falsa apariencia de comprensibilidad que poseía el enunciado de la frase que resumía la intencionalidad de la conciencia, al querer precisar qué era ese *objeto* –incluyendo en este programa la determinación de su más esencial naturaleza– se caía en la cuenta de que, lo que de suyo parecía comprensible, se tornaba incomprensible y que la pregunta por lo que era ese *algo* sumía en la perplejidad. Tratando de precisar el modo de preguntar por el *objeto intencional* de la conciencia se ensayó –en el § 2– un método *psicológico-empirico* con el resultado de que tal indagación dio sólo conclusiones negativas en referencia a la posibilidad de su determinación, por lo cual, en el final del mismo parágrafo, se insinuó que era necesario abordar la encuesta interrogativa acerca del *algo* de la *conciencia de* por medio de un método que garantizara en él la autonomía de su *objetividad constituida* –y con ello su posibilidad de descripción eidética– frente al contingentismo de los seres reales y empíricos. Mas justo al abordar una tarea semejante –§ 3– y al mostrar la posibilidad de llevar a efecto una tal descripción eidética, hubo necesidad de preguntar por los *principios* –§ 4– que le otorgan legitimidad a las distinciones descriptivas por medio de las cuales se permite aislar y diferenciar al núcleo de la objetividad constituida, *que sintetiza y define el algo de la conciencia de*, de todo ser *real-empírico*. Por medio del desarrollo de esos

---

136 *"Ideen",* N° 75, pág. 166; ed. al., pág. 171, líneas 20-27.

principios o criterios se ha llegado pues a una situación la cual permite ahora afirmar que, eludiendo la *actitud natural*, es decir, colocando la investigación en un horizonte en el que jamás podría colocarse ciencia empírica alguna, se encuentra ella en capacidad de indagar qué constituye y cómo es ese *algo* que constituye una *objetividad* de la conciencia. Al diferenciarlo radicalmente de cualquier *ser real*, está permitido ahora a nuestro intento describirlo eidéticamente en su pureza trascendental, libres ya de todo reparo escéptico que pudiera invalidar las conclusiones universales y necesarias a que apunta esta investigación.

Para iniciar esta tarea volvamos por lo pronto a las conclusiones que se habían obtenido en el parágrafo Nº 3 de este capítulo. Habíamos logrado mostrar allí cómo el *contenido de conciencia*, es decir, la *percepción* reducida en fenomenológicamente y libre de todo lastre contingente o real, permanecía subsistiendo inalterable a pesar de haber suprimido por medio de los paréntesis desconectadores sus vínculos con el mundo de la actitud natural. El *contenido de conciencia* –la vivencia de la percepción *reducida*– quedaba entonces subsistiendo inalterable, conservando todas sus características individuales, como un *residuo fenomenológico*, al que sólo separaba y distinguía de su correlativa vivencia perceptiva no modificada su carácter de *irrealidad*. Pues bien, ahora se trata de lo siguiente: poseyendo en principio esta vivencia así reducida, y libre la investigación de las dificultades que invalidaban los métodos de la psicología empírica para abordar con plena y absoluta objetividad científica el estudio de las *objetividades de conciencia constituidas* –obstáculos que provenían, como se recordará, precisamente de tener la psicología empírica por objetos a entes de una estructura ontológica *real*– es justo que sus designios se encaminen a lograr la descripción eidética del *contenido de conciencia reducido*. Este *contenido de conciencia* subsistente no era otro, como se recordará, que el residuo fenomenológicamente reducido de mi percepción de la hoja. De lo que ahora se trata, en síntesis, es de analizar no ya la *percepción real* –efectuada por un sujeto psicofísico sobre un objeto real en un tiempo y en un espacio determinado– sino de describir eidéticamente en toda su pureza trascendental el acto mismo de la "*percepción*"[137] en cuanto "*contenido de conciencia*".

Si analizo, pues, descriptivamente lo que se halla presente constitutivamente en la vivencia que resume el *contenido de mi conciencia* en cuanto *percipiente* de un *objeto*[138]

---

[137] Es de advertir lo siguiente: El signo de las "comillas" está aquí indicando precisamente aquella transformación que ha sufrido la estructura ontológica de los entes reales al ser infligido sobre ellos la acción desconectadora –desrealizadora– de los paréntesis fenómenológicos. En este sentido se usará este signo, así como el de los propios paréntesis, sólo cuando nos parezca necesario.

[138] Se ha tomado el ejemplo de la percepción en este caso, como se comprenderá, simplemente para evitar las complicaciones descriptivas que acarrearía el examen de otros actos de conciencia aún más complicados. No obstante, como podrá observarse, los resultados descriptivos alcanzarán una tal generalidad que, sin posibles reservas, deben ser aplicados a los análisis previos, o para decirlo así, elementales y de primer grado, de todo posible *contenido de conciencia*, sea cual fuere su naturaleza. La intencionalidad, y su estructura básica, caracterizan esencialmente a la conciencia en general, sea cual fuere su especificación actualizada.

encuentro que, ante todo, se me impone en el análisis de esa *vivencia* la separación de dos elementos constitutivos de ella que fácilmente se diferencian entre sí. Efectivamente, si se recuerda el ejemplo tantas veces examinado de la percepción de la hoja de papel, la investigación encuentra que, en la *vivencia* que lo resume –ahora fenomenológicamente desconectada de todo lo real– pueden separarse analíticamente: *lo percibido en cuanto tal* (das Wahrgenommene als solches), "la hoja" con todas sus características individuales, y el *acto mismo del percibir*, es decir, el acto percipiente de la conciencia que hace *mención* (Meinung) de aquello "*percibido en cuanto tal*".

Antes de seguir adelante se insiste en remarcar, por última vez, lo siguiente: No acecha ya el peligro de confundir, sin embargo, esta (hoja) *percibida en cuanto tal*, y colocada así entre paréntesis, con la hoja-real que es su correlato empírico. Lo *percibido en cuanto tal* es el puro *contenido de conciencia* fenomenológicamente reducido. La hoja-real está colocada fuera de juego en todo el curso de esta descripción.

Así, pues, de este primer intento de análisis surgen, dentro del seno mismo de la vivencia, conscientemente objetivada, dos elementos diferenciables que constituyen los polos de referencia a que se habrá de recurrir para toda ulterior y posible descripción de ella. Justo es que, para facilitar este trabajo, y lograr la máxima claridad en todo, se fije su específica terminología. Al *contenido en cuanto tal* de la vivencia –y hágase abstracción ahora del simple ejemplo de la percepción y extiéndase la terminología a todo posible *contenido en cuanto tal* de una vivencia– se llamará *NOEMA*. Al *acto mismo*, o en cuanto tal, que mienta o alude a aquel *contenido*, es decir, a la pura actividad de la conciencia que le otorga al *contenido* su modalidad de acto consciente en determinada forma especificando sus características noemáticas –sea en cuanto "percibido" (como en nuestro ejemplo), o como "recordado", o en cuanto "querido", "juzgado", etc.– es decir, al *acto mismo* del percibir, del recordar, del querer, del juzgar, etc., se denominará *NOESIS*[139].

Pero entregada como está la investigación a la tarea del análisis, y a pesar de que debe mantenerse exclusivamente en los umbrales del mismo para evitar las más perniciosas confusiones, hay necesidad de acusar seguidamente la presencia de otro elemento constitutivo de toda vivencia, poniendo el máximo empeño en diferenciarlo analítica y descriptivamente de los anteriores elementos ya descritos, pues el peligro radica, tanto para esta reducida tarea como para las posteriores, en el olvido o en la confusión de los *datos* que, gracias a la reducción fenomenológica que se ha practicado, se ofrecen en toda su pureza y plenitud si se presta atención a las cosas mismas sin alterar, por añadidos u omisiones, lo que ellas mismas muestran al fenomenólogo.

---

[139] Acerca de las razones históricas y técnicas de esta denominación, puede hallarse alguna referencia en el Nº 85 de *"Ideen"*.

En efecto: vemos claramente que "nuestra" "vivencia" "de" "esta hoja" –la fenomenológicamente reducida– a pesar de su reducción conserva las características del objeto que se nos daba en la *actitud natural* (*natürliche Einstellung*), pues, en efecto, "la hoja" es "una hoja con cierto color blanco, más o menos iluminado, matizado, etc.", asimismo "la figura" de "la hoja" está "escorzada en determinada forma", etc. Así, pues, vemos que la mera función noética –el percibir en cuanto tal– no se desarrolla dentro de la conciencia como un mero percibir vacío, como una pura forma, sino que ella es una actividad que recae –animando y dando sentido a la percepción total– sobre todo un conjunto de elementos materiales que se integran en la vivencia de la percepción y que la individualizan concretamente mediante ciertas determinaciones sensibles. Justamente distingue entonces nuestro análisis entre aquella pura función *noética* que es el percibir en sí mismo como acto puro, y estos otros *datos sensibles-materiales*, que aunque fundidos con ella en el acto de la percepción, por ser de naturaleza diferente, admiten el rigor de la separación que se ha efectuado. "La corriente del ser fenomenológico –dice Husserl– tiene una capa material y otra noética"[140]. A estos elementos materiales de la vivencia se llamarán, desde ahora, *datos hyléticos materiales*, o simplemente, *datos hyléticos*.

Ahora bien, sin abordar aquí prematuramente el análisis de estos *datos hyléticos*, pues la investigación se mueve, coma se ha dicho, tan sólo en los umbrales mismos de las primeras distinciones fenomenológicas, es justo que para evitar confusiones se diferencien ellos –a través de una exacta descripción de lo que las cosas mismas ofrecen– de todo aquello a que, ya por obra de naturaleza *sui géneris* de estos *datos hyléticos*, ya por obra de fatales teorías, se adscriben ellos comúnmente.

Lo más corriente es encontrar que, en la generalidad de las teorías de conocimiento empiristas, los *datos hyléticos* de la vivencia se adscriben a las cosas-reales como propiedades de ellas mismas. Tal opinión es falsa y no resiste las conclusiones de un análisis descriptivo desarrollado a fondo. En efecto: como se ha repetido insistentemente a lo largo de esta investigación, es un error de principio el confundir las *vivencias* con las *cosas* mismas de las cuales aquéllas son *vivencias*.

Mas, justamente, esta confusión es la que en nuestra investigación se quiere evitar a toda costa.

En efecto, ya para ella no puede existir un peligro semejante puesto que, habiendo esclarecido la radical diversidad existente entre la *vivencia* y la *cosa real*, es imposible que se identifiquen ahora los *datos hyléticos*, que son contenidos propiamente vivenciales, con las propiedades de las cosas reales que son sus correlatos. A pesar de que los *datos*

---

140 *"Ideen",* N° 85; pág. 206; ed. al., pág. 212, líneas 17-19.

hyléticos sean *contenidos sensibles*, o, como se ha dicho, *contenidos de la sensación*, es imposible que se los pueda confundir con ningún correlato que porte la nota de *espacialidad* entre sus características esenciales. "*El matiz o el escorzo*, *aunque lleve el mismo nombre*, *no es*, *por principio*, *del mismo género que lo matizado o escorzado*. El matizar o escorzar es una vivencia. Pero una vivencia sólo es posible como vivencia y no como nada espacial"[141]. Lo que se dice para estos *datos hyléticos* puede aplicarse a toda la esfera propia de ellos. Los *datos hyléticos* son elementos propios de la *vivencia* y como tales, en su esencia, sólo portan los caracteres de las *vivencias* mismas; no es justo, por ningún respecto, que su naturaleza esencial se altere por obra de teorías erradas que no posean una clara visión de la naturaleza de ellos mismos ni sean conscientes de las leyes esenciales que transgreden al atribuirle a la naturaleza peculiar de ellos un origen no acorde con esas mismas leyes. En efecto, como regiones esenciales la vivencia y la cosa no forman una *unidad esencial*. Imposible fuera, si se supusiera que los *datos hyléticos* pertenecen a las cosas reales mismas como propiedades suyas, que ellos formaran –como en efecto se descubre en un análisis descriptivo de cualquier vivencia en que ellos estén presentes como elementos constitutivos– uno y el mismo *todo esencial* con los otros elementos (noéticos) de una posible *conciencia de*. A este respecto es clara ley esencial la que así reza y que, además de la evidencia que nuestra mostración descriptiva ha efectuado, le confiere señalada dignidad a la distinción que se ha hecho; dice la ley: "La percepción de una cosa no sólo no encierra entre sus ingredientes la cosa misma, sino que *está fuera de toda unidad esencial con ella*, supuesta, naturalmente, la existencia de la cosa. *Unidad determinada puramente por las esencias propias de las vivencias mismas es exclusivamente la unidad de la corriente de las vivencias*, o lo que es lo mismo, una vivencia *sólo* con vivencias puede estar combinada en un todo cuya esencia total abarque las esencias propias de estas vivencias y esté fundada en ellas[142].

Mas si con esto se ha logrado evidenciar que los *datos hyléticos* no deben ser confundidos con ningún ser espacial, ni concebirlos como originados de ciertas propiedades suyas, acecha otro peligro de confusión tal vez mayor que el anterior. En efecto, ya aquí no se trata de distinguir estos *datos hyléticos* de un elemento cualquiera trascendente a la vivencia misma, sino que se intenta diferenciarlos incluso de otros elementos vivenciales a los que –por obra de su naturaleza, a primera vista semejante con la del *dato hylético*– se les podría adscribir como propiedades o características suyas. Tal cuestión, por representar un peligro para los fines aquí perseguidos, debe evitarse cuidadosamente, a cuyo efecto

---

141 "*Ideen",* Nº 41, pág. 94; ed. al., págs. 94, 95, líneas 1-3, 38, 39.

142 "*Ideen",* Nº 38, pág. 87; ed. al., pág. 86, líneas 26-36. Asimismo véanse los núms. 41, 85 y 97 e "*Investigaciones Lógicas*", Inv. VI, Nº 58.

debe procurrarse mantener alejada esta capa de elementos materiales de la vivencia de aquélla otra en la cuál se reúnen los elementos propios y característicos de la *esfera noemática* de la misma. Pues, en verdad, nada hay más fácil que confundir la descripción de estos dos campos, por lo cual en muchas teorías, a pesar de su empeñoso afán de aislar y estudiar los elementos constitutivos de las *objetividades conscientes*, no se llega finalmente a resultados precisos ni se sostienen claramente aquellas distinciones fenomenológicas que sólo una cuidadosa descripción puede lograr. Para efectuar el deslinde de los elementos *hyléticos* de sus correlatos *noemáticos*, es preciso que nosotros efectuemos una de aquellas distinciones fenomenológicas por medio de la cual se obtendrá la radical diversificación de los componentes vivenciales en *componentes ingredientes* (*reell*)[143] *y correlatos intencionales* respectivamente. Tal distinción –he aquí su fundamental importancia para nuestros propósitos centrales– llevará a la clave misma en que se origina o vislumbra el máximo problema del conocimiento: a saber, determinar la naturaleza del *algo* de la *conciencia de* y ver cómo es posible que la *conciencia* y los *objetos*, a pesar de ser en principio dos regiones extrañas por obra de la peculiaridad de sus esencias respectivas, puedan no obstante funcionalmente constituirse en una *objetividad consciente*.

Mas trazado el diseño formal de la investigación, se limita ésta provisionalmente a sus objetivos antes mencionados. Pues bien, para tratar de diferenciar los elementos *hyléticos* de una vivencia de sus respectivos correlatos *noemáticos*, es justo que se acuda a

---

143 "*Reell*", como adjetivo, significa literalmente tanto como , "*wirklich*": *real*, *positivo*, *efectivo*.

La traducción de José Gaos, al verter "*reelle Bestand*" o "*reelle Komponenten*" por "*ingrediente*", nos parece en extremo acertada, ya que "*ingrediente*" –además de aludir a las notas específicas que definen las significaciones anotadas– expresa un fino matiz de pensamiento que permite hacer más resaltante la contraposición existente en el idioma alemán entre "*reelle Komponenten*" e "*intentionale Korrelate*", que son los términos empleados por Husserl. Lo que semejante matiz significa se comprobará con la lectura de lo que subsigue en nuestra investigación.

En relación al texto de "*Ideen"* hay que advertir que, en uno de los pasajes más significativos donde se trata este problema –cfr. Nº 88, pág. 212; ed. al., pág. 218, líneas 12-14– el texto original se halla modificado por una corrección introducida por el propio Husserl.

Siguiendo fielmente el texto original, José Gaos tradujo los términos allí anotados –"*eigentliche Komponenten*" e "*intentionale Korrelate*"– por "*componentes propiamente tales*" *y* "*correlatos intencionales*". Como se ha dicho, debido a la modificación sufrida, en lugar de "*eigentliche Komponenten*", Husserl propuso la expresión "*reelle Komponenten*" –"*ingredientes*"– con la cual, sin duda, la distinción entre ambos términos ganaba en claridad y precisión.

En relación a este término de "*reell*" sea advertido lo siguiente:

Es posible que, dado el empleo del adjetivo "*reell*" –al cual Husserl asigna, como hemos dicho, el preciso significado de "*ingrediente*"– pueda surgir cierto peligro de confusión con el término "*real*", debido a la cercanía y semejanza de su grafía con "*reell*" y de la ambivalencia de "*Wirklich*" como "*reell*" y "*real*". Tal peligro se acrecienta incluso más por el uso husserliano del término "*irreell*" –como opuesto al de "*reell*"– con lo cual podría creerse que semejante término designa algo "*irreal*" y debería, por tanto, traducirse con un significado semejante.

A pesar de todas las posibles ambigüedades o realidades etimológicas, semejante traducción de "*reell*" e "*ireell*" por algo semejante a "*real*" y a "*irreal*" hay que mantenerla alejada y verterlos con el estricto significado que les ha dado Gaos, vale decir, a "*real*" por "*ingrediente*" y a "*irreal*" por "*no-ingrediente*" o sea "*correlato intencional*". De lo contrario, cualquier otra traducción que pretendiera introducir en este juego, etimológico los significados de "*real*" e "*irreal*", no reflejaría en absoluto la intención husserliana. El haberlo comprendido así demuestra a las claras la conciencia y precisión con que está hecha la fiel traducción de Gaos.

Los sitios de "*Ideen"* en los cuales Husserl emplea el término de "*irreell*" –en sentido de "*no-ingrediente*" y opuesto, por tanto, a "*reell*"– son los siguientes: Nº 88, pág. 213; ed. al., pág. 219, línea 16; Nº 97, pág. 236; ed. al., pág. 242, líneas 25-30; Nº 97, pág. 239; ed. al., pág. 245, línea 11.

lo que las cosas mismas presentan. Si se recuerda la descripción fenomenológica que se ha efectuado del ejemplo de la percepción que tantas veces se ha utilizado en el discurso de la investigación, habrá que tener en cuenta –para lograr la evidencia deseada– uno de sus elementos ("el color de la hoja"), que precisamente podría ser, por una parte, un elemento hylético, y, por otra, un elemento constitutivo del nóema total. Ahora bien, si se recuerda que se ha dicho que el nóema no es otra cosa que "*lo percibido en cuanto tal*", es decir, el residuo de la reducción con todas y cada una de sus características individuales ahora desconectadas de la realidad, pero no por eso alteradas, se verá claramente que "el color" noemático, "el color de la hoja percibida en cuanto tal" –reducido fenomenológicamente como están indicando aquí los signos parentizadores– no es otra cosa que el "mismo" color, con todas sus características de matización, ofrecido a la percepción por el correlato real y fáctico. Tal color, o si se quiere, "el color" parentizado (pues aquí tanto uno y otro con respecto a la propiedad que se les adjudica son portadores de la misma característica) es un color lleno de matices de color. La hoja, tanto en su desnuda realidad empírica cuanto en su correlativa "objetividad noemática", se exhibía en su total coloración blanca ya más o menos iluminada en sus distintas partes, ya con su superficie más o menos oscurecida por matices de sombras, según los diversos escorzos de su plenaria presencia frente a los sentidos, etc. Así pues, si queda claro que "el color noemático" era ese "*color matizado*" en pleno de la percepción total reducida, se verá ahora claramente la diferencia de este "color", así matizado, con aquellos *datos hyléticos* de color que son los que, en cuanto contenidos como ingredientes exclusivamente en la vivencia –expresados en el percibir mismo, y como fundidos en la *nóesis* (véase *supra*)– *hacían posible que* "*el color*" *del nóema*, *como* "*percibido*" *se matizara con éste o con aquel* "*matiz*" *de color*. En el *nóema*, pues, encontramos, hablando generalmente, "*lo matizado*", cuyo correlato empírico-real era lo matizado de la cosa; *dato hylético material* es el "*matizar*" mismo. Este "*matizar*" –que es la acción de un puro *dato hylético*– como de suyo se comprende no puede ser una propiedad de las cosas empíricas, ni puede ser tampoco un contenido de la correlativa "cosa" reducida que es lo "percibido en cuanto tal" o nóema; el "*matizar*" como dato de las sensaciones que se integran en el acto de percibir mismo, es una característica exclusiva de las *vivencias puras*. Al contrario de los *contenidos noemáticos* (que pertenecen también a las *vivencias*, pero que no obtienen su origen *puramente* en ellas con exclusión de cualquier otra esencia) hay que caracterizarlo como *ingrediente* (reell) de las *vivencias* y contraponerlo, en esta forma, a aquellos otros elementos que, integrándose en ellas, no poseen tales características. Sin confundir al *nóema*, a "lo percibido en cuanto tal", con la pura *realidad-fáctica*, se debe tener presente tal distinción en la *región vivencia*: todo lo *noético* y lo *hylético-material* pertenece como *ingrediente* (reell) a la *esencia vivencia*; en cambio, lo

noemático es un mero *correlato*: es decir, el *nóema* es el *correlato intencional* propiamente tal, en tanto se concibe como fenomenológicamente reducido[144].

El resultado de los análisis hasta aquí efectuados arroja ahora un saldo que es necesario tener muy en cuenta para los propósitos centrales de esta investigación. En efecto, un recuento sistemático nos permite ahora diferenciar claramente, dentro del campo total que abarca el estudio de toda posible *objetividad de conciencia* constituida, cuatro elementos que la integran funcionalmente pero que, por obra de sus diversas características, nuestro análisis ha separado cuidadosamente. En efecto, clara y distintamente han quedado diversificados en forma analítica y descriptiva los siguientes elementos: 1) Las vivencias noéticas concretas, es decir, las vivencias noéticas integradas junto con los elementos hylético-materiales en ellas fundidos; 2) Las nóesis puras, como aquello que le otorga su sentido característico a los actos puros de la conciencia constituyente; 3) Los nóemas, o sea las unidades constituidas de la conciencia intencional; y 4) El objeto-real-fáctico, en cuanto tal, vale decir, el nudo correlato natural y empírico de aquella unidad constituida.

Ahora bien, haciendo hincapié dentro de la esfera propiamente vivencial –pues la metodología fenomenológica permitió avanzar este paso y descartar de la consideración el lastre empírico-contingente del correlato físico– nuestro análisis puso de relieve una distinción que permitió agrupar los elementos de la vivencia fenomenológicamente reducida en dos capas diversas; en efecto, utilizando el criterio de la pureza de su origen, se diferenciaron los *ingredientes* y los *correlatos intencionales de la vivencia*. A los primeros –que se encuentran contenidos en la vivencia pura "en la misma forma que en un todo sus partes, sus fragmentos y momentos infragmentables"[145]– se adscribieron los elementos noéticos e hylético-materiales; componentes de la vivencia –"unidades conscientes con evidencia en la vivencia, pero trascendentes a ésta"[146]– fueron designados los elementos u objetos noemáticos. Pues bien, de este hecho brota para nuestros propósitos una cuestión que es preciso no soslayar en forma alguna aunque implique las dificultades más graves.

A esta investigación que se dirige primordialmente a precisar cómo es posible y cuál es la íntima naturaleza de toda posible *objetividad de conciencia* constituida, no le interesa tanto el insistir sobre aquel aspecto de la investigación que se refiere a la descripción de los elementos puros constituyentes de las vivencias, sino que, interesada primordialmente en desentrañar el enigma de las unidades constituidas conscientemente, tiene ella que convertirse fundamentalmente en un análisis prolijo y detallado de los *objetos noemáticos*

---

144 Cfr. muy especialmente sobre este punto los núms. 97 y 88 de *"Ideen".*

145 *"Ideen",* N° 97, pág. 236; ed. al., pág. 242, líneas 32-34.

146 *"Ideen",* N° 102, pág. 248; ed. al., pág. 255, líneas 8-9. Sobre esta caracterización de *trascendente* para lo noemático en general, véanse las siguientes referencias: *"Ideen",* N° 41 y N° 97.

en cuanto tales. Es en la unidad noemática –ya sea *en* "lo percibido en cuanto tal", o *en* "lo juzgado en cuanto tal", etc.– donde se encuentra encerrado el *algo* de la *conciencia de*. El *algo* de la *conciencia de* es, como de suyo se comprende, un polo de referencia objetiva que, por no ser precisamente aquella misma *conciencia*, es *trascendente* a ella. Sin embargo, este *algo*, de alguna manera –que aún sería prematuro precisar– se encuentra también ligado a aquella *conciencia de*, de tal suerte que, a pesar de esa característica de *trascendencia*, la *conciencia de algo* forma en verdad un núcleo funcional unitario en que ambos términos extremos parecen fusionarse a través de esa extraña y profundísima vinculación que expresa el "*de*" característico de la expresión "*conciencia de*", la cual resume el *dato* primigenio de la intencionalidad.

Al hacer la investigación este viraje fundamental hacia el estudio de los nóemas, no por eso se está expresando que el examen de los elementos noéticos e hyléticos debe descuidarse o se descuidará por secundario. Tal cuestión, después de lo que se ha expresado y de los resultados que arrojaron los análisis llevados a cabo, resultaría sencillamente absurda. Se ha visto repetidamente cómo todo nóema –vgr. "lo percibido en cuanto tal"– tiene su punto de fundamentación en una nóesis –"el percibir mismo"– y cómo éste, a su vez, se halla en todo caso fundido en un haz de determinaciones sensibles-materiales que lo caracterizan individualmente. Toda posible unidad constituida debe estudiarse –aunque la descripción apunte a ella y se dirija a sí como al objeto de la investigación– haciendo una constante y prolija referencia a las posibles multiplicidades constituyentes, ya que en ellas está su fundamento: "El eidos del nóema –dice Husserl– remite al eidos de la conciencia noética, ambos están en correlación *eidética*. Lo intencional en cuanto tal es lo que es en cuanto componente intencional de la conciencia en tal o cual de sus *formas*, que es conciencia de él"[147].

Mas, justo tan importante como resulta el subrayar esto, también lo es el no olvidar lo que resulta su exacto complemento: la conciencia intencional, teniendo un fundamento en las capas de sus elementos ingredientes, en cuanto *objetividad constituida* está aludiendo, en su sentido noemático-intencional, a un polo de referencia objetiva, que precisamente por las fundamentales imposibilidades esenciales que se han señalado no puede ser un elemento que porte idénticas características esenciales que los ingredientes. Justo por este *dato* en el que se nos revela que la *realidad* –o la *vivencia de la realidad* (pero en alguna forma la *realidad*)– se funde con la vivencia en sus nóemas, e incluso en sus nóesis, hay que encaminar la investigación a preguntar cómo tal cuestión puede ser posible.

Una pregunta semejante se enfrenta ahora con dificultades muy graves que no brotan simplemente de falacias teoréticas ni de metodologías inapropiadas. De la descripción

---

147 *"Ideen",* N° 98, pág. 240; ed. al., págs. 246, 247.

fenomenológica de la vivencia misma ha brotado la evidencia de que en toda *objetividad constituida* se encuentra contenida "una esfera absoluta de materias y de formas noéticas a cuyos enlaces, de formas determinadas por una necesidad esencial inmanente, es inherente ese maravilloso ser conscientes de algo determinado o determinable y dado de tal o cual manera, que es relativamente a la conciencia algo frontero, en principio extraño, no ingrediente, trascendente"[148]. El preguntar, pues, debe necesariamente dirigirse hacia el centro mismo del problema y éste radica, precisamente, en saber cómo es posible que eso trascendente, no ingrediente, extraño y frontero a la región de la conciencia misma, pueda llegar a fusionarse en ella a través de su función intencional bajo la forma de aquella unidad constituida que define y sintetiza el nóema en cuanto tal.

Tratándose, entonces, de tal problema, en el próximo capítulo debe la investigación dirigirse temáticamente a describir detenidamente ese núcleo *trascendente* que define al nóema en cuanto tal, pues ya en sí constituido objetivamente bajo la forma de una unidad consciente, debe él poder mostrar cómo ha sido posible funcionalmente su constitución. Sólo en esta forma es posible esclarecer "la fuente original de la única solución concebible de los problemas más profundos del conocimiento, los concernientes a la esencia y posibilidad de un conocimiento objetivamente válido de lo trascendente"[149].

CAPÍTULO II

LOS ELEMENTOS CONSTITUYENTES DEL OBJETO INTENCIONAL

Advertencia Preliminar

En el capítulo precedente se han desarrollado sólo aquellos análisis de carácter preliminar y preparatorio que, por medio del despeje de las dificultades metodológicas, han permitido a la investigación el acceso hacia las primeras distinciones en las diversas esferas que integran las *objetividades de conciencia* constituidas. Menester es ahora, cuando precisamente se ha señalado la fundamental importancia que posee la esfera noemática en relación a la más íntima estructura de las *objetividades constituidas*, que la tarea del análisis

---

148 *"Ideen",* Nº 97, págs. 238, 239; ed. al., pág. 245, líneas 5-11.

149 *"Ideen",* Nº 97, págs. 238, 239; ed. al., pág. 245, líneas 11-14.

se dirija primordialmente hacia aquella esfera y prosiga dentro de ella su sistemática labor de descripción analítica. Mas, justo en este sentido, es necesario efectuar por adelantado una observación que tiene gran importancia para que el propósito de los análisis que se verificarán no resulte a la postre desvirtuado por la falacia de una errónea interpretación en sus finalidades. *Análisis* quiere decir tanto como *separación* o *disgregación* de *elementos* constituidos previamente en una *síntesis*. Aquí, en efecto, para desarrollar la tarea analítica y descriptiva dentro del nóema, habrá necesidad de practicar constantemente deslindes y separaciones entre los *elementos* integrados constitutivamente en la esfera total de esta región de la vivencia. No quiere decir esto, sin embargo, que la investigación se proponga alcanzar estos deslindes y desarrollar aquellas separaciones de *elementos*, para tratar de demostrar que en cada *elemento*, por separado y en forma autárquica, haya que buscar una porción constituyente de la *objetividad* en total. Nada más alejado de los fines de esta investigación que el tratar de reducir las *objetividades constituidas* a *elementos atomizados*, que portando individualmente características diversas, ya por un proceso de adición real, ya por obra de una construcción teorética que postule una ciega o inefable *síntesis* entre ellos, resulten a la postre unidos y enlazados en un *todo*. Pues justo lo contrario es la concepción central de la cual se parte aquí y que, a pesar del método analítico y descriptivo que emplea la investigación para adueñarse de los últimos *elementos constituyentes*, no puede quedar afectada ni desvirtuada si se pone cuidado en no confundir el procedimiento metodológico a seguir con la naturaleza misma del objeto sobre el cual éste recae.

Precisamente para evitar esta confusión es necesario que se tenga en cuenta lo ya dicho. Una *objetividad de conciencia* es un *todo* que, en cuanto tal, es algo más que la simple suma o adición de sus diversos *elementos* o *partículas*. La *totalidad* –la característica esencial que define al *todo*– es precisamente ese *plus* que le confiere al nóema, a la nóesis y a los datos hyléticos materiales (integrados íntimamente en la vivencia total que sintetiza la *objetividad constituida*), la característica de ser imposibles de separar, dividir, o disgregar *elementalmente* –como *partículas*– dentro de un acto cualquiera de actividad consciente.

Si la investigación analiza ese *todo* o *totalidad* así constituido, y trata de separar en él sus *elementos* –buscando señalar en ellos sus diversas características individuales, o hacer resaltar cualquier diferencia que haya de tenerse en cuenta para la comprensión del problema– tal labor está consciente de su peculiar quehacer metodológico. Esta separación *metodológica* de los elementos de una *objetividad constituida*, no tiene sin embargo razón alguna de afectar la naturaleza o índole *totalista* que se le ha asignado previamente, como condición esencial, a la *objetividad* analizada. Al contrario, por obra del análisis mismo ha de verse ella confirmada en sus rasgos esenciales. El análisis metodológico de un *todo* –incluso separando y examinando parcialmente los supuestos *elementos* de ese *todo*– no

compromete en absoluto, cuando se está en posesión de la conciencia del quehacer metodológico, a la naturaleza verdadera del objeto analizado.

Es justo por esto advertir también en tal sentido que, a pesar de que se hable metodológicamente de *elementos*, tanto las estructuras analizadas, cuanto las que se pondrán de relieve en los siguientes análisis, poseen la característica esencial de ser *unidades totales* de *sentido* y *composición*.

Mas como aquí no se trata de ahondar este problema, baste tan sólo con lo dicho para llamar la atención sobre este punto.

Con la exacta conciencia de esta advertencia se llevarán a efecto las imprescindibles tareas analíticas que supone la descripción de la estructura noemática de una *objetividad constituida*.

§ 1 Desvelación del Núcleo Noemático y de los Caracteres

A lo largo del anterior capítulo la investigación se sirvió de un ejemplo invariable y constante para llevar a cabo sus intentos de análisis descriptivos. La invariabilidad y constancia del ejemplo aseguró a la investigación, además de un gran margen de facilidad para evitar las innecesarias complicaciones, un campo cerrado donde la actividad total de la conciencia constituyente se reducía a la mera percepción de un objeto real. Sobre este acto de percepción objetiva, de manera exclusiva, giraron y se desenvolvieron los análisis consagrados a poner de relieve las estructuras esenciales de la *vivencia intencional* –constituida en *objetividad consciente*– que sirvió de fondo en todo el discurso del capítulo.

Mas, asegurados como están los conocimientos objetivos sobre estos elementos básicos, y proponiéndose el presente capítulo indagar más a fondo sobre los componentes noemáticos propiamente tales que se integran en las *objetividades constituidas*, es menester que para señalarlos con toda precisión la investigación se adueñe de un campo de análisis más amplio y extendido, pues lo que sean esos *sub-elementos* constituyentes del nóema total, sólo por medio de la sistemática contrastación de un nóema con otro, de su comparación y enfrentamiento, pueden revelarse. Menester es, pues, que el restringido campo de los actos perceptivos se vea ampliado aquí con otros campos, donde el análisis pueda encontrar diversos tipos de nóemas constituidos, y que, por medio de análisis comparativos entre los elementos que integran en ellos aquella estructura esencial básica, puesta de relieve como lo *noemático en cuanto tal*, se perfile una morfología universal y pura de los nóemas[150], que sería, por así decirlo, la descripción eidética de la esencia

---

150 Sobre el concepto de una morfología noemática véase *"Ideen",* N° 98.

noemática en cuanto tal y en la que se contendrían todos y cada uno de los elementos constitutivos de su individualidad eidética. Es una tarea semejante la que se propone llevar a cabo la investigación cuando centra su análisis sobre un campo a la vez tan restringido como extenso.

Aseguremos, por lo pronto, un campo de análisis con un *mínimum* de amplitud sobre el anterior. Ahora nuestro análisis no versará simplemente sobre la "*percepción de la hoja*" sino que, como tema de él nos propondremos "*el recuerdo de la percepción de la hoja*"[151]. El *mínimum* de amplitud de que se ha hablado resulta, pues, claramente determinado. El nuevo tema del análisis, además de contener como elemento fundamental "la misma" "hoja" "percibida", exhibe entre sus notas la característica de ser "*recordada en cuanto tal*". El nóema, en su totalidad constituida, es ahora "*lo recordado en cuanto tal*". Analicemos comparativamente ahora este nóema con el de la percepción.

Un primer atisbo analítico muestra lo siguiente: "Lo recordado en cuanto tal" sigue teniendo como "correlato objetivo" "*el mismo*" "objeto intencional" que el nóema que definía "lo percibido en cuanto tal"; pues, en efecto, tanto en éste como en el nuevo acto de conciencia que se ha caracterizado como "recuerdo de la percepción", el "correlato objetivo" es el "objeto intencional" "*la hoja que aparece en cuanto tal*". Así lo muestra la siguiente descripción: al percibir, lo que he percibido es "esta hoja blanca, etc."; al recordar ahora esta percepción, lo que recuerdo no es otra cualquier "hoja" sino precisamente la que se me ofrece dentro de aquella "percepción" que ahora simplemente recuerdo con todas sus peculiaridades.

En efecto, tanto en la percepción como en el recuerdo, lo que percibo y lo que recuerdo es "*la misma hoja que aparece*" ya "en cierta dirección", "con determinado escorzo", "envuelta en tales o cuales tonalidades luminosas", etc. En este sentido, el análisis revela que las peculiaridades "objetivas" del "correlato intencional" permanecen siendo "las mismas" a pesar de que los nóemas sean diversos.

Pero un segundo avance analítico debe mostrar ahora qué es lo que diversifica los nóemas a pesar de esta aparente identidad entre ellos. En efecto, no parece suceder lo mismo que anteriormente en relación a ciertas *características* con que, en uno y otro caso, está revestido el "mismo" núcleo de la *objetividad constituida* en los nóemas. Pues es evidente que, si se analiza la forma en que aquella "hoja que aparece en cuanto tal" se daba en el acto originario de la percepción, es posible notar que ella se aparecía *originariamente*,

---

[151] Necesario es advertir que tanto aquí, como en los posteriores análisis, no se trata de vivencias psicológicas. Los signos parentizadores están indicando que las realidades psico-físicas han sufrido la acción desconectadora de la reducción fenomenológica. Tales signos –como se ha indicado– sólo los utilizaremos cuando nos parezca necesario indicar gráficamente el sentido de la operación.

es decir, en su *presencia originaría* tal como si en el "correlato objetivo" de la percepción lo que aparecía fuera "la misma hoja" *en persona*, sin remitir por esto a más nada fuera de *ella misma* y a sus propias características originarias. Perceptivamente aparecía allí "la hoja" –como un "*ello mismo*" existente en un "*presente corporal*" (leibhafte Gegenwart)[152]– que permitía aprehenderla directamente como realmente existiendo en su originariedad. Así, pues, podemos afirmar que cuando se *percibe*, el "objeto intencional" se ofrece como dándose *originariamente*. Si se analiza en cambio la vivencia del *recuerdo* de esta "percepción de la hoja en persona", el "correlato objetivo" de esta vivencia, en lugar de ser simplemente "la hoja que aparece" *en persona*, es más bien "*la hoja que apareció en persona*" "*ahora*" "*recordada*". Este "recordada" no exhibe ya directamente un "objeto intencional" que se está dando *ahora originariamente*, sino que al contrario, el objeto intencional se da *ahora* (y aunque sea en un *presente*)[153] bajo la forma de un *recuerdo de*, que como tal remite a *algo* que muestra un *grado de originariedad*[154] en relación a él: a *algo* que –como en nuestro ejemplo– fue percibido *originariamente* y que, en relación a la conciencia que *ahora* lo recuerda, muestra indefectible y necesariamente la característica de *algo pasado que fué presente*, es decir, *algo* radicalmente diverso a este *presente del pasado* que define la estructura de *lo recordado en cuanto tal*.

Así, pues, por medio de este análisis, la investigación se asegura la siguiente situación en referencia a las dos objetividades noemáticas que se pretende comparar: 1º) Uno de los elementos noemáticos –el correlato intencional de lo que aparece en cuanto tal, es decir, "la hoja que aparece en cuanto tal"– es una y "la misma" en los dos nóemas paralelos; 2º) No obstante, entre uno y otro nóema constituido aparece una sensible diferencia que proviene de la diversidad de *caracteres* con que aquello idéntico –"la hoja que aparece"– es revestido en uno y otro caso.

Ahora bien, ya que la situación misma de las cosas lo impone, es necesario que se precise esta cuestión y que se fije rigurosamente su significado. En efecto, el análisis tiene necesidad de distinguir a la luz de la evidencia que resulta de estos hechos dos capas esencialmente distintas en los elementos constituyentes del nóema mismo en general: 1º) los *caracteres* que individualizan en cada caso al nóema y 2º) aquello que le presta *soporte* o sirve de *fundamento* a estos *caracteres* dentro del nóema.

---

152 Sobre este concepto véase *"Ideen",* Nº 113, pág. 266; ed. al., pág. 274.

153 Todas las vivencias, incluso las vivencias que aluden intencionalmente a *algo pasado*, se dan necesariamente en un *presente*. Esta cuestión tan de suyo evidente se olvida frecuentemente al parecer por lo sobreentendida que es. Otra cuestión que no debe confundirse son las diferencias que existen entre este *presente del recuerdo* –y sus esenciales características temporales– y el *presente de la percepción* o de cualquier otra vivencia. El análisis de este grupo de problemas elevaría a dilatados territorios de análisis fenomenológicos.

154 Los *grados de originariedad* es otro grupo de problemas íntimamente conexos con los anteriores, a los que deberían dedicarse grandes investigaciones. Son casi en su totalidad regiones aún inéditas.

A este último elemento –o sea, en nuestro ejemplo, "la hoja que aparece en cuanto tal"– se ha designado como "lo que aparece en cuanto tal", y es aquel *núcleo* central del nóema que aparece siempre idéntico en vivencias paralelas de distinta especie. Tal *núcleo noemático* se denominará desde ahora en adelante, y en tanto no sea necesario introducir nuevas distinciones y con ellas precisar esta nomenclatura, *sentido noemático* (noematischer Sinn), *sentido objetivo*[155] (gegenständlicher Sinn), o simplemente *núcleo noemático*. En oposición a éste, aquellas características que dentro de vivencias paralelas individualizan los nóemas se denominarán *caracteres noemáticos*.

Ahora bien: con todo lo dicho sólo se ha alcanzado el umbral mismo de una distinción elemental que, de ahora en adelante, la investigación debe fijar y esclarecer exhaustivamente en su significado. Pues, por lo pronto y a pesar de los esfuerzos de la descripción por proporcionar la máxima claridad posible a todo lo largo del análisis, si bien es cierto que ya resaltan con plena individualidad ambos elementos –el *núcleo* y los *caracteres noemáticos*– no es menos cierto asimismo que acecha por todas partes el peligro de confundir tales elementos con otros que se deben mantener alejados de la esfera que ha escogido la investigación como tema del presente capítulo.

En efecto, a pesar de que nadie debe confundir estos *caracteres* –que son exclusivas peculiaridades de la esfera noemática– con las funciones propias de las esferas noéticas, tanto por las dificultades propias de la terminología descriptiva, como por la estrechísima correlación y paralelismo que existe entre ambas regiones de la vivencia, es posible que tales *características noemáticas* ora se identifiquen con las puras funciones noéticas, ora se hagan depender de ellas como propiedades exclusivamente suyas. Ambas cuestiones, en verdad, resultan erróneas y es justo que la investigación se prevenga frente a tales desviaciones –ya puramente teoréticas, ya fruto de infundadas e incompletas descripciones analíticas– puntualizando primordialmente dos cuestiones en referencia a los *caracteres noemáticos* en su relación con las *nóesis*: 1º) Su estrecho paralelismo y correlación; 2º) Su esencial diversidad con ellas.

Es, en verdad, muy fácil que ocurra una errónea identificación entre los *caracteres noemáticos* y las puras funciones noéticas. El fundamento de este error tiene su asiento en dos cuestiones primordiales: 1º) En el hecho de que entre la pura función noética y los *caracteres* existe una verdadera correlación; mediante semejante correlación es que todo posible *carácter noemático*, en cuanto tal, aparece de acuerdo con una función noética correlativa; y 2º) Por el hecho de que, existiendo esa esencial correlación, por obra de una descripción insuficiente y del correspondiente análisis basado en ella, aquélla se interpreta

---

155 También Husserl usa indistintamente estas denominaciones. Véase *"Ideen",* núms. 91 y 128.

erróneamente haciendo aparecer a los *caracteres noemáticos* ya como meras funciones noéticas, ya como propiedades o residuos noéticos dentro del nóema.

En verdad es innegable que todo *carácter noemático* se encuentra en una esencial correlación con las *nóesis* que le son correspondientes. A los *caracteres noemáticos* "los *encontramos* '*en*' lo percibido, lo fantaseado, lo recordado, etc., en cuanto tal –'*en*' *el sentido perceptivo*, '*en*' *el sentido fantasivo*, '*en*' *el sentido recordativo*– como algo inseparable de ello y como *algo necesariamente inherente a ello en correlación con las respectivas especies de vivencias noéticas*"[156]. Esta "correlación con las respectivas especies de vivencias noéticas" es, justamente, lo más primordial de todo, pues ella está expresando que todo *carácter noemático* surge dentro de la esfera noemática e individualiza dentro de ella una posible modalidad del *núcleo noemático* no por obra de un azar, sino justamente porque hay una esencial correlación entre su modo de caracterizar y la *nóesis* respectiva.

Veamos en concreto este singular hecho: la circunstancia de que en determinado nóema –ejemplifiquemos con el que define "lo percibido en cuanto tal"– aparezca el correspondiente *carácter* que determina que el *núcleo* "lo que aparece en cuanto tal" sea un "*ello mismo*" que por estar ahí "*en persona*" –por tener este *carácter*– no remite a más nada sino a "*ello mismo*", es una situación que a su vez está determinada por el hecho de que la *nóesis* que informa al *nóema* es la de *percibir*. Aclaremos descriptivamente esta situación puntualizando ahora en cada uno de los términos que se traban en este dibujo vivencial.

En efecto, comencemos por esclarecer una situación que nos permite afirmar que toda *nóesis* determina el *modo de darse* (Gegebenheitsweise) de los *correlatos intencionales* del nóema. Pues bien, el propio ejemplo de la percepción nos puede proporcionar aquí valiosas indicaciones. En efecto: cuando la nóesis es un *percibir*, el nóema tiene que ser *necesariamente* algo que se dé como "percibido en cuanto tal". Esto "percibido" en "cuanto tal" tiene la característica de que, sea cual fuere la cosa o el objeto "percibido", éste se tiene que dar al acto de conciencia que lo intuye o aprehende perceptivamente como *algo originario*. Quiere decir esto que en toda percepción "*lo que*" se percibe se muestra siempre, al darse, como un "*ello mismo*" que está ahí "*originariamente*". Este "*ello mismo*", dado *originariamente*, no remite ni podría remitir a nada "fuera de sí mismo", ni funciona por tal como si pudiera ser un *signo* o una *imagen* de otro *algo* que no sea "*ello mismo*", sino que,

---

[156] "*Ideen",* N° 91, pág. 221; ed. al., pág. 227, líneas 11-17. Es de observar sobre esta cita lo siguiente: repárese que se encuentra subrayada la partícula "*en*". Esta cuestión nos está indicando una peculiaridad de los *caracteres noemáticos* –su pertenencia a la esfera noemática propiamente tal– que será decisiva para esclarecer posteriormente su diversidad con las funciones noéticas. Las expresiones de "sentido perceptivo", "sentido fantasivo" y "sentido recordativo", son en alemán, respectivamente, "Wahrnehmungssinn". "Phantasiesinn" y "Erinnerungssinn". Hemos preferido traducir este último por "sentido recordativo", y no por "sentido mnémico" (como reza la traducción de Gaos) por parecernos más exacto y provechoso en este caso. Estas expresiones son usadas aquí para designar aquello que se ha denominado, en forma general, *sentido objetivo* (gegenständlicher Sinn), o *sentido noemático* (noematischer Sinn).

al intuirlo perceptivamente, se da en su plena *originariedad* como un *algo* que se aparece *en persona*. Este *modo de darse originariamente* es característico y esencial de todo acto perceptivo y no puede hablarse de percepción, en el sentido estricto y sin confundir a este *modo de la conciencia* con otro cualquiera –por ejemplo con aquél donde el *modo de darse* los correlatos objetivos sea el de un *signo*, o el de un *recuerdo de*– sin atribuirle como predicado esencial este necesario *modo de darse originario* al *correlato objetivo*. "Darse originariamente algo 'real', intuirlo simplemente y percibir son una sola cosa"[157]. Todo "percibido en cuanto tal", todo nóema informado por la nóesis del *percibir*, muestra necesariamente un *modo de darse* esencialmente determinado como *originario*.

Generalizando las consecuencias, la investigación está ahora en capacidad de formular la siguiente enunciación legal: en todo *correlato objetivo* el *modo de darse* (Gegebenheitsweise) está prescrito por la *nóesis* respectiva.

Ahora bien, avancemos un segundo paso en esta descripción separando y fijando cuidadosamente los términos: si la nóesis prescribe a todo *correlato objetivo* un *modo de darse* determinado, a su vez este *modo de darse* impone un peculiar sistema de *caracteres* dentro del nóema. Son estos *caracteres* precisamente los que individualizan modificativamente –tal como hubo oportunidad de ver en anteriores descripciones analíticas– a los *núcleos noemáticos* correspondientes. En efecto, la descripción de los dos nóemas paralelamente constituidos –el de la *percepción* y el del *recuerdo de la percepción*– nos proporciona aquí indicaciones en extremo valiosas para iluminar la situación descrita. Veamos, ante todo, cómo se operan tales determinaciones en el sistema de los *caracteres* por obra de los respectivos *modos de darse* los correspondientes *correlatos objetivos*. En efecto, resulta claro que algo dado *originariamente*, vale decir, algo que para la conciencia se presenta como un *ello mismo*, tiene necesariamente que estar caracterizado como *en persona* (*leibhaftige Gegenwart*). Lo que ahora se intuye allí como un *ello mismo*, llenando el momento actual del percibir con plena y absoluta presencia de su existencia originaria en el *darse*, no es un *algo* que pueda sugerir una *no presencia* del *ello mismo*, ni tampoco ser –dándose con todas aquellas notas de presencia inmediata y originaria pero sólo con ellas– un *algo* que aluda por sí mismo a otro *algo no presente en persona*. "La percepción de cosas no representa algo no presente, como si fuera un recuerdo o una fantasía; presenta, aprehende, un ello mismo en su presencia en persona (*sie gegenwärtig*, *sie erfasst*, *ein Selbst in seiner leibhaftige Gegenwart*)"[158]. Pedirle otra cosa –añade Husserl– significa pecar contra su sentido. Tal, en verdad, sería lo mismo que acontecería si se le exigiera al núcleo

---

157 *"Ideen",* N° 1, pág. 17; ed. al., pág. 11, líneas 8-9.

158 *"Ideen",* N° 43, pág. 99; ed. al., pág. 99, líneas 28-31.

de *algo recordado en cuanto tal* que apareciera caracterizado como *algo originario*. En efecto, algo caracterizado como *recordadamente*[159] no puede mostrarse como algo *en persona*. Lo caracterizado como *recordadamente* exhibe de por sí la nota de *algo* que, automáticamente, está remite a otro *algo fuera de sí*, es decir, a *algo* con respecto al cual él funciona como *recuerdo de* y que, como tal, no puede él mismo mostrar *en persona*, sino solamente *recuerdo de* aquel otro *algo en persona*.

Mas lo que mayormente importa subrayar aquí es que esa característica de *recordadamente* le viene prescrita al núcleo noemático porque aquello que aparece como *correlato objetivo* es precisamente *algo recordado* que *se da* bajo la forma de algo *recordado en cuanto tal*, en lo que, a su vez, está presente la pura nóesis de *recordar* como función que impone su estilo determinante: vale decir, como la función que prescribe que el *modo de darse* no sea otro que el de *recordado en cuanto tal*. Donde la nóesis sea la de un *imaginar*, el *correlato intencional* se dará a la conciencia como una *imagen* y sus correlativos caracteres noemáticos serán los de *imaginadamente*; donde la nóesis sea un *fantasear*, el *modo de darse* el correlato intencional será el de una *fantasía*; su núcleo noemático se exhibirá –por ejemplo en una serie de vivencias paralelas donde "lo que aparece" "en cuanto tal" sea un "*algo*" "idéntico"– como *algo que aparece fantaseadamente*. Y así, con generalidad esencial, por todas partes.

De manera universal se cumple en toda la esfera de vivencias la siguiente legalidad esencial: a toda función noética le corresponde paralelamente una serie de caracteres noemáticos que aparecen, determinando al núcleo noemático, según los *modos de darse* a la conciencia el *correlato intencional*. O como lo expresa Husserl: "En las 'características' noemáticas se reflejan en general otras noéticas"[160]. "El eidos del nóema remite al eidos de la conciencia noética, ambos están en correlación eidética"[161].

Mas precisamente de la injusta interpretación de este dato esencial de la legislación existente entre las diversas esferas de la conciencia, y de la confusión en los análisis que son necesarios para describir a ésta en su pureza, brota aquel error que se ha anotado anteriormente en relación a la naturaleza y al origen de los *caracteres noemáticos*. Proviene esa errónea interpretación del siguiente razonamiento que se utiliza para describir con plena infidelidad el dato legal que se ha anotado: el *carácter noemático* caracteriza una modalidad del *núcleo noemático*. A su vez la *caracterización* del *carácter noemático* proviene de una

---

159 La expresión "recordadamente" traduce al alemán "erinnerungsmässig", que el propio Husserl combina en el texto con expresiones similares tales como "originär", en donde la traducción sería más clara. "Erinnerungsmässig" podría también traducirse, introduciendo un neologismo, por "recordiforme", aunque aquí preferimos la sencillez de la expresión usada. Véase "*Ideen",* Nº 1, pág. 17; ed. al., pág. 11; Nº 99, pág. 243; ed. al., pág. 250.

160 "*Ideen",* Nº 98, pág. 242; ed. al., pág. 249, líneas 13-14.

161 "*Ideen",* Nº 98, pág. 240; ed. al., págs. 246, 247.

correlación con las respectivas especies de vivencias noéticas. Luego la modalidad caracterizadora del *carácter noemático* es reducible a la pura función noética.

Nos encontramos, a decir verdad, ante una suerte de peligroso extravío corporeizado en tal razonamiento. Frente a él es necesario que la investigación, proponiéndose fijar y esclarecer la naturaleza de los *caracteres*, se aboque a descubrir la fuente del error que visiblemente aquí se encierra, pues ningún artificio razonado puede nublar la evidencia de que tales *caracteres* deben pertenecer a la esfera noemática, ya que en ella es que tales *caracteres* se descubren como propiedades modificativas de aquello a que modifican: vale decir, como *modificaciones del sentido noemático*. Menester es, pues, que recurriendo al más prolijo análisis descubramos el fundamento de la falacia silogística que sostiene el anterior razonamiento.

Que los *caracteres* estén en una estrecha y esencial correlación con las vivencias noéticas no quiere decir que ellos sean, por tal razón, meras funciones noéticas. De los análisis que se han llevado a cabo resulta, por de pronto, valiosos elementos que nos permiten comprender lo erróneo del procedimiento que identifica los *caracteres noemáticos* con las puras *nóesis*. De aquellos análisis brota claramente la evidencia de que tales *caracteres* –si bien determinados en su peculiar estilo por los *modos de darse* y éstos, a su vez, impuestos por las puras *nóesis*– no son sin embargo idénticos con las *nóesis* mismas. Los *caracteres* propiamente tales son propiedades del *núcleo noemático*; la imposición de un *estilo* en la serie de estos *caracteres* no reporta, en forma alguna, una identificación con la *naturaleza de la función* que impone aquel *estilo*. Denomínase aquí *estilo* a la necesaria correlación que debe existir entre toda *nóesis* y la correspondiente peculiaridad modificadora del *carácter noemático*. Ahora bien, esta correlación no está expresando, en forma alguna, que además de la acción formal y determinante ejercida por la *nóesis* –imponiendo una *dirección* o un *sentido* por medio de su acción constituyente en el proceso de la constitución de la objetividad noemática– a su vez aquella acción reporte una *modificación en la naturaleza eidética* del nóema mismo y de sus elementos componentes. Tal sería absurdo suponerlo y contrariaría las evidencias legales que se han cosechado a lo largo de anteriores análisis. A pesar de aquella acción formal y determinante en el *estilo* de los *caracteres noemáticos*, estos permanecen siendo meros *correlatos intencionales* de la vivencia y es posible diferenciarlos clara y distintamente en su *naturaleza eidética* de aquellos otros elementos de la vivencia –las *nóesis* y los *datos hyléticos*– que, *esencialmente*, han sido caracterizados como *ingredientes*. Así, pues, del hecho de que los *caracteres noemáticos* sean prescritos en su *estilo* modificativo por la acción determinante de las puras funciones noéticas sobre los *modos de darse* los respectivos correlatos objetivos, no se infiere taxativamente que la *naturaleza eidética* de ellos deba ser necesariamente idéntica con la

naturaleza peculiar de las *nóesis*. Si así no fuera, no aconteciera un hecho básico que no es posible soslayar cuando se presta atención a cualquier posible descripción fenomenológica que ponga de relieve la existencia de tales *caracteres* dentro de una vivencia constituida; este hecho es que tales *caracteres* se encuentran al dirigir la mirada al *correlato noemático* y sólo a él. Dirigiendo la mirada a la vivencia y a sus ingredientes sólo es posible descubrir formas puras de nóesis –vacías de todo contenido caracterizado– y, paralelamente, detectar puros datos hyléticos inespecificados. "*No se trata*, pues –dice Husserl, refiriéndose a esta propiedad radical que diversifica los *caracteres*– de '*modos de conciencia*', en el sentido de elementos noéticos, sino de *modos* en que *se da aquello mismo que es consciente y en cuanto tal*. Como caracteres *de* lo '*ideado*', por decirlo así, son ellos mismos 'ideados' y no ingredientes"[162].

En efecto, una cabal descripción de las cosas mismas da la piedra de toque para que en esta cuestión se zanjen definitivamente las dificultades y se disipen las oscuridades propias de las teorías construidas sobre datos insuficientemente elaborados por medio del análisis. Volviendo la mirada hacia las funciones noéticas –digamos, vgr. al *percibir mismo*, tomado en la pureza que es exigible en este caso– no es posible encontrar en ellas, por más que el análisis se esfuerce, la más remota presencia de una cualquiera de las notas que proporcionan los *caracteres* al núcleo noemático cuando lo individualizan. En efecto, el puro percibir es percibir puro y nada más. No hay en él, ni podría haber nunca, so pena de alterar su esencia de *nóesis pura* en cuanto tal, contenido alguno y menos aún (lo que sería el colmo del absurdo descriptivo) un contenido caracterizado tal cual el puesto de relieve. Al contrario, dirigiendo la mirada hacia el *correlato objetivo* de la "vivencia del recuerdo de la percepción de la hoja" el análisis descriptivo se ha encontrado con que el núcleo del nóema total ("la hoja que apareció" "originariamente" "ahora" "recordada") precisamente por el hecho de "*aparecer recordadamente*" exhibía en aquel *correlato objetivo* una serie de notas caracterizadoras que individualizaban al núcleo mismo en referencia a otros núcleos de vivencias paralelas. Confirma este hecho justamente el que aquellos *caracteres* eran *modos de darse* lo consciente en cuanto tal, vale decir, *caracteres* que sólo podían encontrarse por medio de un análisis *en* el correlato objetivo constituido, y encontrándose *en* él, en cuanto modificaciones de su *núcleo*, le pertenecían a éste como *propiedades suyas*. Sólo por obra de un riguroso y extremado procedimiento analítico, separando y disgregando esa total esfera de la vivencia constituida que sintetiza y define aquel *correlato objetivo* (el nóema total constituido), se puso de relieve la presencia de los *caracteres* "en" el *núcleo* que le prestaba soporte y fundamento. Sin embargo –recuérdese lo dicho en la "Advertencia

---

162 *"Ideen",* Nº 99, pág. 244; ed. al., pág. 250, líneas 23-27.

preliminar" de este capítulo– con ello, en forma alguna, se ha diversificado de tal suerte la naturaleza de los *elementos* que pueda desvirtuarse en ellos la evidencia de su *unidad esencial* constituida.

De todo lo dicho resulta ahora claro lo siguiente: los *caracteres noemáticos*, si bien en estrecha correlación con las *nóesis* y en esencial relación de correspondencia con su función constituyente, determinante del *estilo* de aquellos y por ende del *sentido objetivo*, son imposibles de reducir, no obstante, a las *nóesis* mismas. Como elementos de la esfera noemática, los caracteres están imposibilitados para ser identificados en su *naturaleza eidética* con las *nóesis puras* ya que ellos se ofrecen en el mismo *modo de darse* los objetos intencionales. Unificados con otros elementos noemáticos forman ellos el *objeto noemático en cuanto tal*, vale decir, *aquello que aparece*, ya *percibido en cuanto tal* (como un "ello mismo en persona"), ya *recordado en cuanto tal* (como "recuerdo de"), o bien *imaginado en cuanto tal* (como "imagen"), o *significado en cuanto tal* (como "objeto-signo"), etc. "Pero si es así –dice Husserl– entonces no es posible que los *caracteres* que resaltan conscientemente *en* ellos (en los objetos noemáticos) y que al mirar a ellos se aprehenden como propiedades *suyas*, se consideren como ingredientes de la vivencia"[163]. En efecto, baste recordar las leyes esenciales que se transgreden al identificar, por ejemplo, el *significar* (nóesis) y el *signo* (objeto noemático), el puro *imaginar* y la *imagen*, etc., ya que sus *naturalezas eidéticas* son radicalmente diferentes. "Por difíciles que sean los problemas que traiga consigo la forma en que se relacionen ambos términos, lo que es ingrediente de la vivencia y lo que, no siendo ingrediente de ella, es sin embargo consciente en ella, tenemos que hacer la distinción por todas partes, y tanto por respecto al núcleo noemático, al 'objeto intencional en cuanto tal' (y tomado en su modo 'objetivo' de darse), que se presenta como soporte de los 'caracteres' noemáticos del caso, cuanto por respecto a los caracteres mismos"[164].

---

163 "*Ideen",* N° 102, pág. 248; ed. al., pág. 255, líneas 9-13.

164 "*Ideen",* N° 102, pág. 248; ed. al., pág. 255, líneas 13-21. A pesar de las advertencias que sobre este punto hace el propio Husserl, es sorprendente la forma en que algunos autorizados expositores y comentadores de su pensamiento trafican y soslayan las cuestiones más importantes y decisivas de sus análisis. Véase por ejemplo, con cuánta facilidad despacha Th. Celms –apenas citando una frase de Husserl donde está escondido el problema– las cuestiones que ha tratado este capítulo. Dice Celms: "Los estratos adherentes al núcleo noemático y fundados en él llámanse caracteres noemáticos ("*Ideen",* N° 99). A un mismo núcleo noemático pueden adherirse diversos caracteres: la misma cosa mentada identificativamente puede ser consciente, por ejemplo, como 'real', 'posible', 'probable', 'dudosa', etc. (*ibidem*, N° 103). En su adherencia a lo mentado como tal distínguese del modo más riguroso estos caracteres de los caracteres noéticos. No se expresan con ellos 'modos de la conciencia' en el sentido de elementos noéticos, sino modos en los cuales se da lo consciente mismo y como tal. Como caracteres de lo 'ideal', por decirlo así, son ellos mismos 'ideales' y no 'reales' (ingredientes). (*Ibidem*, N° 99)". Th. Celms: "*El idealismo fenomenológico de Husserl*", pág. 95, edit. *Revista de Occidente*. No creemos que aquí valga la siguiente excusa: "Para nuestros fines especiales no es necesario en modo alguno que nos sumerjamos en los problemas hyléticos-noéticos-noemáticos con todos sus detalles... etc.". *Op. cit.*, pág. 87. Pues sí no son éstos los más cruciales y decisivos problemas que hay que tratar a fondo para entender y hacer comprensible a Husserl ¿cuáles otros serían?

La exacta valoración de este enunciado ha hecho que la investigación se detenga tan prolijamente en los análisis llevados a efecto. Si se estiman éstos en su significado podrá notarse el celo que se ha puesto en ser aquí el más fiel intérprete de la intención que se halla impresa en el pensamiento husserliano. Realizar esta intención en sus diversos estratos por medio de un depurado análisis fenomenológico es lo que aquí se ha hecho. Para elevar a un máximo esta norma de fidelidad es menester que ahora la investigación se dedique a separar y a diversificar esencialmente los *caracteres noemáticos* de todo posible carácter producido por medio de un acto reflexivo.

Pues a pesar de todo, "una vez engolfados en la descripción de esencias inmanentes puras (lo que no logran muchos que por lo demás aprecian la descripción) y una vez conformes con reconocer a toda conciencia un objeto intencional como algo que perteneciéndole inmanentemente es susceptible de descripción, sigue siendo grande la tentación de concebir los caracteres noemáticos, y muy especialmente los tratados en último término, *como meras* '*determinaciones de la reflexión*' (als blosse 'Reflexionsbestimmtheiten'). Recordando el concepto vulgar de reflexión, comprendemos lo que esto quiere decir: determinaciones que le crecen a los objetos intencionales al ser referidos a los *modos de la conciencia* en que son precisamente objetos de la conciencia[165].

Si así fuera y la teoría que preconiza aquello tuviese razón, *caracteres noemáticos* tales como los que se han puesto de relieve en los anteriores intentos analíticos –vgr. el de *recordadamente*, que caracteriza al *núcleo noemático* como "*algo recordado en cuanto tal*"– en lugar de ser modificaciones que sobrevienen dentro de la total esfera noemática por el hecho mismo de que el *modo de darse* el correlato objetivo es precisamente el de un *recuerdo de*, serían más bien modificaciones (esencialmente noéticas) que, por medio de un acto de reflexión sobre el acto noético del *recordar*, se le adscribirían como *determinaciones* o *predicados* al correspondiente y correlativo nóema de este acto de *recordar*, así como también a los diversos componentes noemáticos que en aquél se integran.

Tales *determinaciones reflexivas* o *predicados* serían similares o acordes con el estilo que la reflexión descubra en el acto noético sobre el cual verse, vgr.: en el caso del *recordar*, la determinación reflexiva con la que se caracterizaría al nóema sería la de *recordado en cuanto tal*; en la del *juzgar*, la de *juzgado en cuanto tal*; en la del afirmar, a de *lo afirmado en cuanto tal*, etc. Mas esto, como dice Husserl, "es una mera construcción artificial, cuyo absurdo se delata ya en la circunstancia de que si estos predicados sólo

---

165 *"Ideen",* N° 108, págs. 256, 257; ed. al., pág. 263, líneas 19-31. Husserl se refiere aquí especialmente a las modificaciones de *afirmación* y de *negación*. Véase *"Ideen",* N° 106. No obstante, esta referencia específica no invalida en forma alguna el alcance general de la cuestión que aquí se trata. Por tal razón nuestra exposición se sirve de otras ejemplificaciones para desarrollar el problema genérico.

fuesen realmente predicados de la reflexión de referencia, sólo podrían *darse* en el reflexionar actual sobre ese lado de los actos y en referencia a él. Pero evidentemente *no* se dan por medio de semejantes reflexiones. Lo que es cosa propia del correlato, lo aprehendemos directamente al dirigir la mirada junto a este último. En el objeto que aparece en cuanto tal aprehendemos lo negado, afirmado, lo posible y cuestionable [como asimismo, en nuestro ejemplo, *lo recordado*], etc. En modo alguno, al hacerlo, volvemos la mirada al acto. Por el contrario, los predicados noéticos que brotan de semejante reflexión tienen cualquier sentido menos el mismo que los predicados noemáticos en cuestión"[166].

En efecto, una breve referencia al análisis descriptivo que se llevó a cabo con anterioridad puede dar razón de la exactitud de tal aserto. Por medio de lo que allí se puso de relieve es fácil convencerse de que el *predicado noético*, que puede lograrse volviendo la mirada hacia la nóesis misma, no es otro que el del mero *recordar*, en cuanto éste es una forma pura y vacía de todo contenido. Al contrario, volviendo la mirada hacia el *correlato objetivo noemático* se despliegan desde él mismo toda una serie de características que, por su misma naturaleza eidética, son esencialmente diversas de aquel puro *recordar* noético, tales como vgr. el *recuerdo de*, lo *recordado en cuanto tal*, lo *recordadamente*, etc. Volviendo la vista hacia la nóesis del juzgar y reflexionando sobre ella podemos asimismo capturar el *juzgar*, en cuanto forma pura de un acto constituyente; lo *constituido*, en cuanto tal, sin embargo, y con sus plenos caracteres noemáticos, sólo es posible capturarlo aprehendiendo directamente el *correlato objetivo*. Lo mismo, sin duda, se aplica para el caso del *negar* y del *afirmar*, del *percibir* y del *fantasear*, tal como se ha logrado mostrar, con relieve indubitable, en los análisis descriptivos llevados a cabo.

Así, pues, de manera general se impone diferenciar aquella *radical diversidad de naturalezas eidéticas* y en consecuencia, constatar por todas partes que los llamados *caracteres noemáticos* no pueden ser necesariamente frutos de un acto de reflexión sobre los actos noéticos, es decir, "determinaciones que le crecen a los objetos intencionales al ser referidos a 'los modos de conciencia' en que son precisamente objetos de la conciencia", sino que, como caracteres esencialmente *noemáticos*, ellos revelan una textura ontológica radicalmente diversa a la de cualquier "determinación de la reflexión" sobre los actos. Como *caracteres noemáticos* son ellos, "formas en que lo real en sentido estricto es consciente en la conciencia y, en especial, se da en ella" [167]; al contrario, predicados noéticos, frutos de determinaciones reflexivas, son las meras formas de los actos o funciones puras de una

---

166 "*Ideen",* Nº 108, pág. 257; ed. al., pág. 264, líneas 1-13. Véase una ampliación de esto –aunque debe tenerse en cuenta la variación de la terminología– en "*Log*. *Untersuch.*", Inv. VI, Nº 44.

167 "*Ideen",* Nº 97, pág. 239; ed. al., pág. 245, líneas 17-18. Con respecto al término *función* para designar a la nóesis, véase "*Ideen",* Nº 86.

conciencia de, aislada y descrita en actos reflexivos[168]. Aquéllos, en cuanto *constituidos conscientemen*te por obra de elementos noemáticos, exhiben una carta de naturaleza *esencialmente noemática*; éstos, por ser puras noésis, son sólo modos constituyentes de la *conciencia pura*. Tal distinción, como se recordará, es de una importancia decisiva para esclarecer las cosas mismas en la esfera de estos corolarios.

Mas con esto se pone de relieve una cuestión que es preciso remarcar para retomar contacto con la dirección fundamental a la que apunta esta investigación. En efecto, por medio de lo dicho en este capítulo, el *algo* de la *conciencia de* se muestra ya como un *algo* que no se agota ni depende exclusivamente de los meros *modos noéticos* de la conciencia. El *algo* de toda *objetividad* consciente, en cuanto constituido, muestra que las modalidades noemáticas, que le son peculiares en cada caso, vienen determinadas por un hecho innegable y evidente: porque ese *algo* de la *conciencia de* es *algo* "dado de tal o cual manera, que es relativamente a la conciencia misma algo frontero, en principio extraño, no ingrediente, trascendente"[169].

Necesario es, entonces, ya que de ello proviene y en ello se encierran todos los problemas concernientes a las *objetividades constituidas*, que la investigación apunte al despeje de estos hechos y a su especificación detalladísima, pues sólo por medio del análisis fenomenológico de ello es posible alcanzar a vislumbrar "la fuente original de la única solución concebible de los problemas más profundos del conocimiento, los concernientes a la esencia y posibilidad de un conocimiento objetivamente válido de lo trascendente"[170].

Tal como se ha enunciado repetidamente es ésta la meta primordial a la que apunta la investigación.

§ 2 Los Estratos Nucleares. Diversas Modalidades del Núcleo

Desde la altura en que está situada ahora la investigación pueden comprenderse perfectamente las razones que la impulsaron fundamentalmente hacia el análisis fenomenológico de la estructura propiamente noemática. Separadas radicalmente las regiones del ser en dos esferas esencialmente escindidas –el ser de los entes reales y el ser de los entes de la conciencia– el *dato*, inalienable y evidente por sí mismo, de su peculiar fusión en las *objetividades constituidas*, impuso que la dirección fundamental de la

---

168 Sobre este punto véanse entre otros "*Ideen",* los núms. 77, 78, 79, 85 y 86

169 "*Ideen",* N° 97, pág. 239; ed. al., pág. 245, líneas 9-10. La expresión "a la conciencia misma" (dem Bewusstsein selbst), designa aquí, sin duda, la oposición a que hace referencia y señala primordialmente nuestra exposición.

170 "*Ideen",* N° 97, pág. 239; ed. al., pág. 245, líneas 11-14.

investigación se centrara en el análisis de ellas. Como resultado de este análisis surgió ante la investigación la evidencia de que en toda *objetividad constituida* la referencia de la *conciencia de* a su correspondiente *algo* tiene, ante todo, su lado o aspecto noemático. Pues justo lo que se acaba de evidenciar en el § 1 es que de todos los elementos integrantes de la vivencia, es precisamente el nóema el que encierra una *referencia objetiva* y esto gracias justamente a la existencia en él de un *núcleo* y de una serie de *caracteres* que, en cuanto entes de conciencia propiamente tales, definen y sintetizan la entidad del *algo* de la *conciencia de* y asimismo modalizan sus *modos de ser* propiamente conscientes.

En efecto, el análisis llevado a cabo reveló que aquel *núcleo* –integrado con sus respectivos *caracteres* modificadores– funcionaba dentro de la vivencia total como un cierto complejo caracterizado de *sentido* y por medio del cual la esfera noemática en trance de constitución se trenzaba en una *referencia* con sus *objetos* y le otorgaba a éstos, precisamente mediante el *sentido*, sus modos de ser en cuanto entes justamente *de conciencia*. Aludiendo a esto, el *núcleo noemático* fue denominado indistintamente –de manera ciertamente imprecisa pero sin duda acertada para lograr expresar la situación total que define este proceso de constitución de las objetividades de conciencia– *sentido objetivo* o *sentido noemático*, expresando tal denominación que el análisis constataba un hecho indubitable en la esfera del nóema constituido, a saber: que el nóema total, en alguna forma, por medio de su *núcleo*, sostenía una *referencia del sentido* con lo *objetivo*. O dicho en otras palabras: que por medio del *núcleo*, o en él mismo, se fusionaban los términos *conciencia de* y *algo*, expresándose en los términos de *sentido objetivo*, o en el de *sentido noemático,* el *dato* de este fusionarse.

Mas precisamente qué sea este *fusionarse* y cómo es posible que él se realice, es lo que interesa fundamentalmente esclarecer a la investigación. El hecho de que su proceso –que define la constitución de las *objetividades*– se desarrolle en el nóema y precisamente en la esfera del *sentido noemáti*co, proporciona sin duda una valiosa indicación metodológica de los pasos a seguir para esclarecer su posibilidad y existencia. Asegurada en el anterior parágrafo la noción clara de ese *núcleo noemático* como el dominio en que la operación constitutiva se lleva a efecto, es menester que de ahora en adelante la investigación se adueñe por medio de prolijos análisis de una visión más detallada de lo que sea ese *núcleo* puesto de relieve, ya que en este examen debe hallar la investigación un señalado indicio de cómo sea posible que la conciencia otorgue un *sentido* –que define la modalidad entitativa del *algo*– cuando se realiza la constitución de una *objetividad*.

Al someter al *núcleo noemático* a un análisis fenomenológico se revela que en él existe, además de aquel fundamental *sentido* por medio del cual, o en el cual, la conciencia se trenzaba en una *referencia* con lo objetivo, un estrato –íntimo en sumo grado en el

nóema ("innerstes Moment des Noema", dice Husserl)– que es algo que constituye, por decirlo así, el centro necesario del *núcleo* y funciona como *soporte* de las propiedades noemáticas que le son especialmente inherentes, a saber, de las propiedades noemáticamente modificadas, de lo "mentado en cuanto tal"[171]. Para diferenciar este nuevo elemento del anteriormente caracterizado *sentido noemático* o *sentido objetivo* –que ahora, como es evidente, no podrá ser considerado exclusivamente como sinónimo del *núcleo*, sino simplemente como uno de sus *elementos* constitutivos– se denominará este nuevo estrato nuclear detectado el *objeto*.

Fijemos, pues, por lo pronto y antes de recurrir a métodos analíticos y descriptivos que ayuden y complementen nuestra tarea, lo que se expresa en la distinción llevada a cabo. En efecto, se enuncian en ella dos cuestiones básicas: 1º) Que el *núcleo noemático* tiene un senti*do*; y 2º) Que, a su vez, todo *núcleo noemático* tiene como *soporte* (Träger) un *objeto*.

Llevada a cabo esta distinción –para lograr la cual sólo hemos empleado un esquema que facilite la claridad expositiva– es necesario que de ahora en adelante se trate de asegurar la legitimidad que la asiste mediante su confirmación por medio de resultados analíticos y descriptivos. Pues aquí, como en todas partes, sólo la mostración de lo que las cosas mismas ofrecen a la mirada fenomenológica es lo que la investigación debe aceptar como *datos* indubitables y verídicos. Que la distinción que se ha efectuado dentro de la esfera total del *núcleo* entre *sentido* y *objeto* expresa un *dato* inalienable, es lo que debe mostrar el siguiente análisis[172]: "Si nos sumimos, pues, en un *cogito* vivo, tiene éste, de acuerdo con su esencia y en un señalado sentido, cierta 'dirección' a una 'objetividad' –entre comillas– con cierto contenido noemático que se despliega en una descripción de determinado alcance, a saber, en una descripción que en cuanto *descripción de la* '*objetividad mentada tal como está mentada*' *evita todas las expresiones* '*subjetivas*'. En ella se emplean expresiones ontológico-formales como 'objeto', 'cualidad', 'relación'; expresiones ontológico-materiales como 'cosa', 'figura', 'causa'; determinaciones dotadas de un

---

[171] Cfr. "*Ideen",* Nº 129, pág. 310; ed. al., pág. 318, líneas 3-12. Por parecernos importante transcribimos el texto alemán: "... so werden wir darauf aufmerksam, dass wir mit der Rede von der Beziehung (und speziell "Richtung") des Bewusstseins auf sein Gegenständliches verwiesen werden auf ein *innerstes* Moment des Noema. Es ist nicht der eben bezeichnete Kern (in gegeständlichen Sinn) selbst, sondern etwas, das sozusagen den notwendigen Zentralpunkt des Kern ausmacht und als 'Träger' für ihm speziell zugehörige noematische Eigenheiten fungiert, nämlich für die noematisch modifizierten Eigenschaften des "Vermeinten als solchen".

[172] En contra de nuestra costumbre, pero por parecernos en extremo útil para nuestros propósitos de exactitud y fidelidad, transcribimos en este caso el análisis husserliano. "*Ideen",* Nº 130, págs. 311, 312; ed. al., págs. 318-320. Tanto más se impone esta referencia directa al texto husserliano, cuanto sobre este punto hay acusadas ambigüedades y oscuridades de parte de Husserl mismo. Nuestra exposición –como siempre– trata de ajustarse del todo a su pensamiento y en ausencia de elementos que pudiesen subsanar aquellas fallas expositivas del propio Husserl, nos vemos obligados a acusar las dificultades insuperables para cualquier intento que no trate de desvirtuar –incluso proponiéndose las mejores intenciones– lo que el autor expuesto dice y sólo dice.

contenido material como 'áspero', 'duro', 'de color' –todas entre comillas, o sea, con un sentido noemáticamente modificado. *Excluidas* quedan, en cambio, en la descripción de este objeto mentado en cuanto tal, expresiones como 'perceptivamente', 'rememorativamente', 'claramente intuible', 'pensado', 'dado'– éstas pertenecen a otra dimensión de descripciones, no a la del objeto *que* es consciente, sino a la del *modo en que es consciente*. En cambio, si se tratase de un objeto en el sentido de una cosa que aparece, volvería a caer dentro del marco de la descripción de que se trata el decir: su 'lado anterior' tiene tales o cuales '*determinaciones*' de color, forma, etc.; su 'lado posterior' tiene 'un' color, pero un color '*no exactamente determinado*'; se halla 'indeterminado' en tales o cuales respectos si es así o de otra manera".

"Esto es válido no sólo para los objetos naturales, sino con toda universalidad, por ejemplo, para los objetos valiosos; en su descripción entra la de la 'cosa' mentada y además la indicación de los predicados de 'valor', como cuando del árbol que aparece decimos, 'en el sentido' de nuestro mentar valorativo, que está cubierto de flores que exhalan un olor 'magnífico'. En este caso están también los predicados de valor entre comillas, no siendo predicados de un valor puro y simplemente, sino de un nóema de valor".

"Patentemente queda deslindado con esto un *contenido de todo punto fijo en cada nóema*. Toda conciencia tiene su 'qué' (sein Was) y toda mienta 'su' objeto; es evidente que tenemos que poder llevar a cabo, frente a cada conciencia, semejante descripción noemática del mismo, 'exactamente tal como está mentado', para decirlo en términos de principio; mediante la explicación y la formulación en conceptos obtenemos un conjunto cerrado de '*predicados*' formales o materiales, materialmente determinados o bien 'indeterminados' (mentados como 'vacíos')[173] y estos predicados determinan con su *significación modificada* el '*contenido*' del núcleo objetivo del nóema de que se habla".

Se separan así –lo que era el designio que se buscaba mediante la anterior descripción– aquellas dos esferas que ya con anterioridad (tratando de conseguir el máximum de claridad expositiva) habían sido esquemáticamente escindidas dentro del *núcleo total del nóema*, es decir: el puro *sentido noemático* y el *objeto noemático*, caracterizado en la anterior descripción como *contenido*. Mas sin duda que aún queda bastante impreciso lo que sea este *objeto noemático*, ya que, en verdad, lo que se ha logrado mediante el anterior análisis es sólo señalar con toda precisión aquellas notas que permiten distinguirlo y diversificarlo del puro *sentido noemático*. Pero, no obstante, también es verdad que el hecho de que éste se haya mostrado como un "conjunto cerrado de

---

[173] "Este vacío de la indeterminación no debe confundirse con el vacío intuitivo, el vacío de la representación oscura". (Nota de Husserl al texto).

predicados formales o materiales", brinda aquí una preciosa indicación para la ulterior caracterización de lo que sea el *objeto noemático*, pues, en efecto, "los predicados son predicados de '*algo*' y este algo entra también, y evidentemente en forma inseparable, en el núcleo en cuestión: es el punto central de unidad de que hemos hablado antes. Es el punto de enlace o el 'soporte' de los predicados, pero en modo alguno una unidad de éstos en el sentido en que se llamaría unidad a un complejo cualquiera, a una combinación cualquiera de los predicados. Hay que distinguirlo necesariamente de ellos, aunque tampoco hay que ponerlo al lado de ellos o separado de ellos, así como, a la inversa, ellos mismos son *sus* predicados, inconcebibles sin él y sin embargo distinguibles de él. Decimos que el objeto intencional es constantemente consciente en el progreso continuo o sintético de la conciencia. Pero 'dándose de distinta manera' siempre en él; es '*el mismo*', sólo que dado con otros predicados, con otro contenido de determinaciones, mostrándose 'él', sólo que por distintos lados, a la vez que se determinaron más exactamente los predicados que habían permanecido indeterminados; o bien 'el objeto' ha permanecido inalterado a lo largo del trayecto de su darse, mas ahora se altera 'él', el idéntico, aumentando merced a esta alteración en belleza, perdiendo su valor de utilidad, etc. Si se entiende esto siempre como *descripción noemática* de lo en cada caso mentado en cuanto tal, y si se lleva a cabo esta descripción en pura adecuación, como es posible en todo momento, se distingue evidentemente el 'objeto' intencional idéntico de sus 'predicados' variables y cambiantes. Se separa como elemento noemático central: el '*objeto*', lo '*idéntico*', el 'sujeto determinable de sus posible predicados' –*la pura X con abstracción de todos los predicados*– y se diferencia de estos predicados, o más exactamente, de los nóemas de los predicados"[174].

Ahora bien, distinguidos como quedan en lo anterior el *objeto* y el *sentido*, como integrantes ambos del *núcleo noemático total*, tiene ahora la investigación necesidad de distinguir y analizar cuidadosamente –en vista de esclarecer el proceso de constitución de las objetividades que se opera en el *núcleo total*– las relaciones que existen entre estos dos elementos detectados, poniendo especial empeño en esclarecer cómo, en base de la variabilidad de estas posibles y necesarias relaciones, el *núcleo noemático* propiamente tal puede ser concebido bajo la forma de una estructura gradual y progresiva, según se combinen el *objeto* y el *sentido*, o incluso –aún en una concepción más radical– según se conciba el *objeto* en sí mismo[175]. De acuerdo a esto tenemos lo siguiente:

---

174 *"Ideen",* N° 131, págs. 312, 313; ed. al., págs. 320, 321.

175 Sobre este punto, en verdad, es imposible establecer un criterio exacto. Parecería ser esta última concepción la preferida de Husserl, aunque no es posible demostrarlo con elementos de prueba que legitimen la conjetura de este caso. Como un valioso indicio puede aportarse lo siguiente: en el N° 131 de *"Ideen",* el párrafo que antecede a la explícita separación del *núcleo pleno* y del *puro sentido* (págs. 313, 314; ed. al., págs. 321, 322) comienza por establecer dos conceptos de *objetos*.

1°) Como elemento fundamental del *núcleo* –o dicho en otra forma: como *núcleo fundamental* (pero *vacío* de determinaciones y por esto radicalmente diverso de un verdadero *núcleo pleno*)– puede ser concebida la X vacía. El *núcleo* (asimilado en este caso límite a su más íntimo elemento) sería el "*simple objeto*" *noemático* (*noematischer* "*Gegenstand schlechthin*")[176].

2°) El *núcleo* –se toma ahora en cuenta una primera y posible relación del *sentido* y el *objeto*– sería el *objeto* determinado formal y materialmente mediante predicados ontológicos de esta índole. O como dice Husserl: "*el objeto en el cómo de sus determinaciones*" (der "Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten")[177].

3°) Por *núcleo*, en su sentido pleno, se entiende aquel *objeto* determinado formal y materialmente, pero además determinado por los *modos de darse el objeto*. (Der "Gegenstand im Wie" –im Wie seiner Gegebenheitsweisen)[178].

Nos encontramos, pues, ante un esquema que resume una estratificación gradual del *núcleo*. Para comprender lo que ese esquema representa necesita ahora la investigación utilizar su método descriptivo y analítico para ir fijando paulatinamente lo que definen esos estratos y sus modos de combinación posibles, gracias a los cuales se opera en la conciencia la constitución de las *objetividades* y con ellas aquel proceso de fusión que se ha señalado entre los elementos entitativos reales y los conscientes. Avanzaremos, por lo pronto, un primer paso metodológico tratando de fijar y esclarecer las dos primeras modalidades de *núcleo* que se han delineado esquemáticamente.

Veamos por lo pronto que, de acuerdo a los elementos que podemos utilizar de los anteriores análisis descriptivos, existe la posibilidad de distinguir dos tipos de *objetos noemáticos*, o por mejor decir, dos *modalidades* posibles del *objeto noemático*, según se considere a este *objeto* ya en sí mismo (con exclusión de todos los *predicados*), o ya como el *soporte* o *sujeto* que, en unión con aquéllos, forma una *objetividad* que se exhibe determinada según las notas de *sentido* que ellos aportan[179].

En efecto es posible y necesario distinguir entre aquel "puro punto de unidad" (*purer Einheitspunkt*), es decir, este "simple objeto" noemático (*noematischer* "*Gegenstand schlechthin*") que es la pura X con abstracción hecha de todos los *predicados*, y esta "*misma*" X, caracterizada ciertamente como *objeto* pero "en el cómo de sus determinaciones" (*Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten*). Lo que sea esta última

---

176 "*Ideen",* N° 131, pág. 313; ed. al., pág. 321, líneas 37-38.

177 "*Ideen",* N° 131, pág. 313; ed. al., pág. 321, líneas 38-39.

178 "*Ideen",* N° 132, pág. 315, ed. al., pág. 323, líneas 17-19.

179 Repárese en la siguiente salvedad, ya por cierto anotada, pero que ahora se puntualiza: el *objeto* "es el punto de enlace o el 'soporte' de los predicados, pero en modo alguno una unidad de éstos, en el sentido en que se llamaría unidad a un complejo cualquiera, a una combinación cualquiera de los predicados". "*Ideen",* N° 131, pág. 312; ed. al., pág. 320, líneas 13-17.

realidad detectada se pondrá de manifiesto en la siguiente distinción que se desarrolla por vía de análisis.

Con el objeto *uno* coordinamos, ciertamente, tal como puede evidenciar fenomenológicamente la descripción, diversos modos de conciencia, actos, o nóemas de actos. "Patentemente no es esto casual; nada es concebible sin que sean concebibles múltiples vivencias intencionales enlazadas en una unidad continua o propiamente sintética (politética), en las cuales 'él', el objeto, sea consciente como idéntico y sin embargo en modos noemáticamente diversos, de tal suerte que el núcleo caracterizado sea variable y el 'objeto', el puro sujeto de los predicados, sea idéntico"[180].

En efecto, esto de que "el núcleo sea variable" quiere decir meramente que los predicados formales o materiales –que son las diversas modalidades características del *sentido*– son diversos. Por ejemplo, un mismo *objeto* –el mismo e idéntico estrato de objetividad que sólo funciona como "puro punto de unidad"– puede ser mentado una vez como *cualidad*, otra como *relación*, o puede, asimismo, ser una *cosa*, o ser simplemente una *figura*, o una *causa*, etc. En esta situación es evidente que la pura X vacía, a pesar de exhibirse predicada en forma de *cosa* y "*a la vez*" –digamos por vía de ejemplo– como *relativa a* (cuando ella es "*a la vez*" vista como *relación pura*) no por eso deja de ser siempre aquel puro *soporte* idéntico e invariable del que se predican ahora múltiples determinaciones posibles.

Pero ahora resulta claramente de esto una cuestión que hay que puntualizar para confirmar lo que dijimos hace un momento. En efecto, ahora ya se ve con plena evidencia que en un caso actuaba como *núcleo* el estrato del *objeto* considerado como "*simple objeto*" *noemático* (la pura y vacía X), mientras que ahora, en cambio, cuando se habla de *núcleo*, la descripción se refiere no sólo a aquella X vacía, sino a ella "*misma*" pero integrada y determinada por sus diversos *predicados ontológicos*.

En verdad lo que es necesario señalar en esta descripción es lo siguiente: que si bien la X, como estrato objetivo del *núcleo*, permanece siempre idéntica a pesar de las posibles variantes de sus *predicados*, no obstante cuando se habla del *núcleo* –en la segunda acepción que se le ha otorgado a este término– la descripción constata que él es diverso en cada caso noemático y que esto proviene evidentemente de aquella variación de notificaciones ontológicas (materiales y formales) que determinan en cada caso la estructura vacía (y por esto idéntica), pero determinable por esencia, de la pura X u *objeto*.

Mas también hay que puntualizar aquí otra cuestión no menos importante para nuestros fines. Y es la siguiente: que por ser aquella X vacía por esencia *idéntica*, a pesar de

---

[180] Cfr. "*Ideen",* N° 131, pág. 313; ed. al., pág. 321, líneas 9-16.

que los predicados varíen y que con ello los núcleos noemáticos se diversifiquen, no obstante existe la evidente y necesaria posibilidad de poder coordinar con este *objeto uno e idéntico* a múltiples modos de conciencia, actos y nóemas de actos. Por esta misma razón, *diversos* núcleos –determinadamente diversos por las características generales que aportan en cada caso los predicados materiales y formales– pueden soldarse entre sí sobre la base de la *identidad* que les proporciona su común e invariable *objeto*. "Entonces podemos decir: varios nóemas de actos tienen aquí por todas partes *diversos núcleos*, pero de tal suerte que a pesar de ello *se sueldan en la unidad de la identidad*, en una unidad en que el 'algo', lo determinable que hay en cada núcleo, es consciente como idéntico"[181].

Ahora bien, de todo lo dicho se evidencia con absoluta claridad lo siguiente: 1°) Existen dos posibles conceptos de *objeto noemático*: a) el concepto de un *objeto puro y vacío de determinaciones*: la pura X vacía; y b) el concepto de un *objeto en el cómo*... en el *cómo de sus determinaciones ontológicas materiales y ontológicas formales*. 2°) En el primer caso el *núcleo* del nóema puede ser identificado idealmente con el *objeto* que funciona como su "*necesario centro*" (notwendiger Zentralpunkt)[182]; en el segundo caso el *núcleo* viene determinado y es por necesidad adscrito realmente *al objeto en el cómo de sus determinaciones*.

Ahora bien, estas *determinaciones*, que en verdad son las que integran la textura ontológica del *objeto* y lo convierten de simple y pura X vacía en *objeto en el cómo*, son provistas por obra del *sentido*. Así pues, ahora se afirma: "el *sentido*, del que hemos hablado repetidamente, es este noemático *objeto en el cómo*"[183].

Pero hasta ahora sólo se han esclarecido las dos primeras modalidades que puede revestir el *núcleo noemático* de acuerdo a las dos diversas concepciones del *objeto* que se han puntualizado: la del *núcleo* fundamentado idealmente sobre el *objeto puro y vacío* y la del *núcleo* como *objeto en el cómo*, es decir, en cuanto *sentido*. Pero ya sabemos que al lado de aquellas dos existe una tercera modalidad posible de concebir al *núcleo*, es decir, aquélla en que resulta una concepción del *núcleo* mucho más amplia que las dos anteriores por cuanto en ella, además de los puros predicados ontológicos –formales y materiales– que aporta el *sentido*, intervienen en la determinación del *núcleo* las características que aportan los *modos de darse* (Gegebenheitsweisen) los correlatos intencionales.

Se trata aquí, como se ve, de un hecho peculiar que confirma en sus lineamientos generales la concepción del esquema interpretativo que hemos aportado. En efecto, así

---

181 "*Ideen",* N° 131, pág. 313; ed. al., pág. 321, líneas 20-25.

182 "*Ideen",* N° 129, pág. 310; ed. al., pág. 318, líneas 8-9.

183 Sobre esta *fusión terminológica* véase la explicación que se da al final de nuestra exposición. Aquí respetamos esta identificación –a pesar de las ambigüedades que pudiera reportar– y tratamos simplemente de hacerla comprensible mediante los anteriores pasos lógicos.

como en las dos anteriores concepciones del *núcleo* interviene como fundamentalmente determinante un concepto del *objeto*, también aquí cuando el *objeto intencional* es tomado en una significación más amplia y completa que la del puro *sentido* –o sea el *objeto en el cómo de sus determinaciones ontológicas formales y materiales*– el *núcleo* asimismo resulta considerablemente ampliado por obra de esta nueva concepción del *objeto*. Como podrá verse, por *núcleo pleno* (*voller Kern*) habrá que entender ahora a un *sentido* no concebido meramente como la simple suma o combinación de *predicados*, sino a un "*sentido en el modo de su plenitud*". (*Sinn im Modus seiner Fülle*), que a la postre –y es lo que nos interesa destacar principalmente– es sinónimo de un *objeto* concebido ahora también en *plenitud*, pues además de las puras notas abstractas que componen su esencial *objetividad* de X vacía, y de X determinada *formal* y *materialmente* por medio de *predicados ontológicos*, se integran en este nuevo *objeto* –determinando sus características de individualidad concreta– los *modos de darse* el correlato intencional.

Ahora bien, si éste es el caso, no es justo pues que de ahora en adelante se identifiquen el *sentido* y el *núcleo*, "pues se pondrá de manifiesto que para obtener el núcleo real, concretamente íntegro del nóema, necesitamos tomar en cuenta aún una dimensión de distinciones que no encuentran su expresión en la descripción caracterizada[184] y para nosotros definidora del sentido"[185]. En efecto, mediante las características que allá se pusieron de relieve, el *núcleo* se presentaba como el *objeto en el cómo de sus determinaciones*, pero estas *determinaciones* sólo afectaban a peculiaridades de su textura ontológica más general aludiendo y notificando al *núcleo* como si se tratara de una *esencia abstracta*, o de una *pura forma de esencia*. Pero el *núcleo*, en verdad, en cuanto *núcleo* de un nóema constituido –vgr. del nóema constituido de esta hoja de papel que percibo en la totalidad de sus características, en las cuales entran incluso *datos* hyléticos-materiales tales como la lisura del papel, su color, su figura, etc.– es algo más que una *esencia abstracta*: el núcleo pleno es un *concreto*[186] y esto quiere decir que es una *esencia* perfectamente individualizada en sus características ínfimas y por esto radicalmente diversa –por su naturaleza eidética– de toda posible *esencia abstracta*. El *sentido*, al contrario, tal como antes se había definido, *no es una esencia concreta* en el contenido total del nóema, sino una especie de *forma abstracta* inmanente a él[187] y que aporta sólo determinaciones ontológicas –materiales y formales– de naturaleza exclusivamente genéricas: pero de un género de abstractos[188].

---

184 Se refiere a la que hemos transcrito anteriormente.
185 Cfr. "*Ideen",* N° 131, pág. 314; ed. al., pág. 322, líneas 10-14.
186 Cfr. "*Ideen",* especialmente, núms. 15 y 16.
187 Cfr. "*Ideen",* N° 132, pág. 315; ed. al., pág. 323, línea 32 y sgs.
188 Cfr. "*Ideen",* N° 15, pág. 43; ed. al., pág. 37.

De tal hecho, sin duda, se deriva una cuestión que es necesario puntualizar expresamente ya que, además de poseer gran importancia para la caracterización de las objetividades de conciencia, reporta asimismo claros indicios que permiten ahora separar y distinguir radicalmente al *sentido* del *núcleo pleno* del nóema. En efecto, es ésta una cuestión que atañe a la función caracterizadora del *sentido* dentro de las *objetividades*. Siendo sólo, como se ha visto, una pura forma abstracta, en vano él puede concebirse como una esencia concreta que obre la necesaria función individualizadora dentro del nóema. De nóema a nóema, en verdad, es el sentido *en general* cambiante –vgr. en el ejemplo de la descripción que se ha dado y en donde los predicados formales y materiales varían– pero "en ciertas circunstancias es absolutamente igual y en casos resulta caracterizado incluso como 'idéntico', que es justo en la medida en que está ahí el 'objeto en el cómo de las determinaciones' como el mismo y debiendo ser descrito en forma absolutamente igual una y otra vez"[189]. Así, por ejemplo, un *objeto* caracterizado como *cosa*, debe siempre ser caracterizado como *cosa*; y a pesar de todas las posibles variaciones que pueda experimentar en el curso de su constitución consciente (variaciones que no provienen, como se comprende, de la esfera determinada del *sentido* sino de otras regiones), sus características ontológico-materiales no variarán en forma alguna en su naturaleza. Cuando más, tal como se ha dicho, tales predicados ontológico-materiales, o bien ontológico-formales, pueden ser ya éstos, ya aquéllos, sin transformarse por esto en su radical naturaleza y por esto mismo, sin posibilidad de alterar el *objeto en el cómo*, en el *cómo* de sus características ontológicas formales y materiales.

Pero lo que ante todo es primordial subrayar es lo siguiente: tales características ontológicas no pueden, en verdad, *individualizar concretamente* a los *objetos noemáticos*. Al ser ellas puras formas abstractas, es decir, predicados generales, sólo pueden conferirle a aquellos *objetos* notas asimismo *generales* y en forma alguna, por decirlo así, podrían ellos individualizar a los *objetos* con aquellas notas propias de un *contenido concreto*, que son precisamente las que determinan las peculiares características que exhiben *como tales* las *objetividades* propias del nóema cuando se toma a éste en su plena concreción.

Justo de aquí se origina lo siguiente: tales modalidades caracterizadoras de índole concreta –que injieren particularmente al *núcleo* concebido en su plenitud– al no poder provenir, como de suyo se comprende, de aquellos predicados formales y materiales que definen la región del *sentido* (en su acepción formal), se han de originar de otra esfera. En efecto, el análisis fenomenológico muestra que tales notas concretas que integran al *núcleo* en cuanto *concreto*, o en cuanto *suma de concretos*[190], provienen de los *modos de darse*

---

189 Cfr. *"Ideen",* Nº 131, pág. 314; ed. al., pág. 322, líneas 16-20.

190 Es decir, como ínfimas diferencias de *concretos* superpuestas unas a otras. Véase sobre este punto *"Ideen",* Nº 15, pág. 43; ed. al., pág. 37.

(*Gegebenheitsweise*) los respectivos correlatos intencionales. Son estos *modos de darse* los objetos intencionales los que, en última instancia, determinan concretamente la estructura del *núcleo pleno*. Tal es lo que descriptivamente muestra el siguiente análisis fenomenológico que desarrollaremos a continuación.

Mas preliminarmente advirtamos lo siguiente: se trata aquí de ejemplificar por medio de una descripción en la cual no intervienen *modalidades de actos* diferentes, ya que podría pensarse que es precisamente por obra de la cambiante *modalidad de los actos mismos* de donde provienen y por las que se originan las variables características del *núcleo noemático pleno*. Al contrario, para evitar este malentendido, se ejemplifica aquí en base de una sola modalidad de acto –digamos, la percepción– y en la cual, no obstante, resultan apreciables diferencias en la concreción plena de la *objetividad noemática*, por obra precisamente de los *modos de darse* los objetos en la percepción misma. Tales *modos de darse (Gegebenheitsweise*) se encuentran representados aquí en la diferencia de plenitud en la claridad –y correlativamente en la oscuridad– con que se intuyen diversos objetos (o, incluso, como en nuestro ejemplo, *un mismo* objeto) por medio de la percepción[191].

En efecto: *algo* dado *perceptivamente*, vale decir, dado como *algo* que se muestra *originariamente* –lo que ya lo diferencia de todo posible *algo* dado *recordadamente*, o *significadamente*, etc.–, puede, no obstante, al presentársenos *originariamente*, darse en una tal forma que, por decirlo así, el *objeto* no sea entonces consciente simplemente como estando ahí *el mismo* a la vista y como *dado en persona*, sino que además es *algo* que se da pura y totalmente como *en sí mismo*[192]. Tal cuestión proviene de que lo dado, en cuanto tal, se ofrece a la conciencia en un *modo de darse* de absoluta claridad. Mas asimismo puede acontecer que de modo contrario *algo* se pueda ofrecer a nuestra percepción como *algo dado originariamente* y que, sin embargo, a pesar de que esté así caracterizado –*ahí en persona*, por lo cual se descarta la posibilidad de confundirlo con otro *algo* dado en el recuerdo como *recuerdo de*, o en el significar como *signo de*– no posea aquella absoluta

---

[191] Es de advertir que las características de *claridad y oscuridad* no deben identificarse simplemente con aquellas características que provienen exclusivamente de una variación en el respectivo elemento *noético* correlativo. Aunque, en verdad, como se ha dicho, toda variación noética prescribe asimismo una variación en los grados de claridad y oscuridad propios del *modo de darse* los objetos, no obstante Husserl puntualiza expresamente –y recuérdese nuestros análisis sobre estos puntos en el § 1 de este capítulo– que los *grados de claridad* y *oscuridad* son características que afectan a otras dimensiones de fenómenos dentro de la vivencia. Así, por ejemplo, en el N° 67 de "*Ideen",* subraya expresamente que el *grado de claridad absoluta* –el "*dado en sí mismo*" (*selbstgegeben*)– es en modo alguno identificable con lo "*dado originariamente*" (*originärgegeben*), propio de la percepción. (Pág. 152; ed. al., pág. 157, línea 3 y sgs.).

De aquí nuestro cuidado de no ejemplificar en este caso con modalidades diversas de actos, aunque incluso el propio Husserl lo hace algunas veces para facilitar la comprensión. Sobre las características en los grados de claridad y oscuridad, véase "*Ideen",* N° 44, donde se puntualiza la observación que hemos realizado. Asimismo el N° 68 donde se dice: "Las diferencias de claridad son modos de darse absolutamente sui géneris", pág. 154; ed. al., pág. 158, líneas 28-31.

[192] El texto alemán dice: "als rein gegebenes Selbst, *ganz und gar*, *wie es in sich selbst ist*". "*Ideen",* N° 67, pág. 152; ed. al., pág. 156, líneas 25-26.

claridad que lo presentaba a la conciencia tal como él mismo *en sí mismo*, sino que, por obra de un cierto alejamiento o distanciamiento que existe de hecho entre el *objeto* y la conciencia (no se alude aquí, como de suyo se comprende, a un *distanciamiento* en sentido espacial), el *objeto* no se ofrece ya tal como es *en sí mismo*, sino que, al intuirlo oscuramente por obra de la *distancia*, él se muestra velado y, en la medida en que queda aún un resto de oscuridad, en la misma medida oculta este resto lo que se da *en sí mismo*[193].

Pero apuntemos de inmediato lo siguiente: es evidente según esto, que entre el *objeto* –en aquel primer *modo de darse*– que se ofrecía tal como era *en sí mismo*, y este otro *objeto* –en el segundo *modo de darse*– en que ya no se presenta con iguales características a la conciencia, existen sin duda grandes y radicales diferencias que afectan a su más íntima estructura noemática. En cuanto *esencias concretas* hay entre ambas radicales diferencias que no son posibles de olvidar. En efecto, una cosa es *algo oscuramente consciente en cuanto tal*, y otra *lo mismo* (recuérdese que nuestra descripción ha descartado las modalidades de *actos* e incluso versa sobre un *mismo objeto*) *claramente consciente*, puesto que en un caso la concreción noemática alude a *algo* que se presenta *en sí mismo* y en otra a un *algo* del que no se tiene una plena y absoluta conciencia de lo que sea *en sí mismo*.

Así, pues, de lo hasta aquí expuesto resulta lo siguiente: si por *núcleo pleno* (*voller Kern*) ha de entenderse aquello en que se toma "justo la plena concreción de la parte integrante noemática"[194], entonces al *núcleo* lo forma el *sentido en el modo de su plenitud* (Sinn im Modus seiner Fülle)[195]. Es decir: aquel puro y formal *sentido* que aportaba sólo las predicaciones ontológicas más generales, *lleno* ahora de determinaciones *concretas* provenientes y peculiares de los característicos *modos de darse* los correspondientes *objetos*. Pero siendo así, es justo que se afirme que este último –que ya no es la simple X vacía, ni tampoco la mera X determinada formal o materialmente por medio de predicados de esencias generales, sino una X determinada incluso por las más ínfimas peculiaridades (diferencias específicas) del *modo de darse* el respectivo correlato intencional– es decir, el "*objeto en el cómo*... *en el cómo de sus modos de darse*" (*Gegenstand im Wie*... *im Wie seiner Gegebenheitsweise*)[196] es, precisamente, "*el real y concretamente íntegro núcleo del nóema*" (*wirklicher*, *konkret vollständiger Kern des Noema*)[197].

---

193 Véase *"Ideen",* Nº 67.

194 Cfr. *"Ideen",* Nº 132, pág. 315; ed. al., pág. 323, líneas 32-34.

195 Cfr. *"Ideen",* Nº 132, pág. 315; ed. al., pág. 323, líneas 34-35. El concepto de *plenitud* juega prepondrante papel en el pensamiento husserliano. En referencia a la acepción que se le da en nuestra exposición –que es, por así decirlo, la fundamental– recordamos lo dicho por Husserl en *Logische Untersuchungen*. "Cuanto más clara sea la representación, y más vivacidad tenga, tanto más alta estará en el *grado de plasticidad* que alcanza y tanto más rica será en plenitud. El ideal de la plenitud lo alcanzaría, según esto, una representación que encerrase en su contenido fenomenológico su objeto, el objeto pleno e íntegro". Investigación VI, Nº 21.

196 Cfr. *"Ideen",* Nº 132, pág. 315; ed. al., pág. 323, líneas 18-19.

197 Cfr. *"Ideen",* Nº 131, pág. 314; ed. al., pág. 322, líneas 10-11.

Se ve así cómo resulta esclarecida la posibilidad de que el *núcleo noemático* pueda ser adscrito a tres modalidades de *objetos* diferentes y posea, de acuerdo a éstos, una estructura gradual y progresiva de significaciones coordinadas.

Para concluir la exposición de estos difíciles temas del pensamiento husserliano creemos conveniente hacer la siguiente aclaración que permitirá al lector comprender más precisamente el sentido de nuestra exposición, e incluso –así nos permitimos esperar– el trabado dibujo de las afirmaciones husserlianas: las dificultades propias de este parágrafo, así como ciertas ambigüedades terminológicas que se han debido acusar, provienen de que Husserl –fiel a la más íntima naturaleza de los mismos hechos que describe– intenta aquí poner de relieve la profunda afinidad existente entre ellos. Como la situación es la de que el *sentido* (en cuanto *predicado* meramente formal) es, al mismo tiempo, idéntico con el "*objeto en el cómo*" (en el *cómo* de sus determinaciones ontológicas generales), y que, asimismo, el *sentido en el modo de su plenitud* es idéntico con el *objeto en el cómo de sus modos de darse*, resultando de todo esto diversas modalidades del *núcleo*, que ora definen ésta, ora aquella situación, Husserl ensaya establecer una *fusión terminológica* que exprese tal estado de cosas. De lo cual, en verdad, se originan las dificultades de comprensión que el lector habrá notado. Nuestra exposición ha pretendido dos cuestiones primordiales: 1º) Reseñar con claridad y exactitud la complicada urdimbre de estas relaciones; y 2º) Mantener inalterable la norma de fidelidad hacia el pensamiento husserliano, especialmente allí donde la *fusión terminológica* aludiera a la intención de señalar una afinidad entre los términos.

§ 3 Tránsito Hacia Nuevos Problemas de la Constitución

Por medio de los prolongados análisis que se han realizado a lo largo del anterior y del presente capítulo, lo que se ha logrado es esclarecer y fijar, mediante un procedimiento fenomenológico, los diversos elementos que integran fundamentalmente la estructura de una *vivencia de conciencia constituida*. En esta *vivencia constituida*, por otra parte, se ha señalado una fundamental cuestión: su referencia a un polo de consistencia objetiva que define eso que llamamos *algo* de la *conciencia de*. Importantes son, en este sentido, las estructuras puestas de relieve en relación a la esfera del nóema ya que en ellas, como repetidamente se ha afirmado, se verifica fundamentalmente el proceso que la investigación está en necesidad de esclarecer –partiendo programáticamente desde el estudio de las estructuras integrantes de la vivencia– para descubrir los momentos concernientes a la constitución de la *objetividad*.

Especial significación en referencia a aquel proceso de constitución objetiva tiene la capa de elementos detectados últimamente, y, particularmente, la región denominada *sentido*, cuyas diversas modalidades fueron rigurosamente fijadas en los dos últimos parágrafos. Por medio del *sentido* –tomado en su generalidad– podemos decir ahora que el nóema se refiere a un objeto como a "*su objeto*"[198].

Ahora bien, al lado de ese concepto de *sentido* tenemos en seguida que señalar otro concepto que está en íntima relación con él y el cual, por decirlo así, lo complementa: es el concepto de *proposición* (Satz). Por *proposición* ha de entenderse aquí no el vago y ambiguo concepto que se emplea en la lógica, o incluso en la gramática, para designar ciertas realidades del discurso, sino que por tal se entenderá la unidad del *sentido* –en la más amplia generalidad de sus posibles modalidades– y de un *carácter tético*[199].

El interés de ese señalamiento que se ha efectuado viene dado por el hecho de que, mediante la *proposición*, podemos elevarnos aún más a la determinación explícita del proceso de la constitución de las *objetividades* ya que, definida tal como ha quedado, la *proposición* sintetiza precisamente las especiales relaciones de los *elementos téticos* con el *sentido* en cuanto elemento noemático. Estos *elementos téticos* –tomados siempre bajo el marco de su significación fenomenológicamente reducida– tienen una extraordinaria importancia en la constitución de las *objetividades*[200] y, en especial, pueden ellos esclarecer lo que sea –en su carácter general– la modalidad del acto constituyente y, por ende, la textura de la *referencia* de un nóema a *su* objeto[201]. Tomados en unidad con el puro *sentido* –tal como se ha definido lo que es *proposición*– la investigación que apunte a esclarecer esos *vínculos unitarios*, necesariamente habrá de esclarecer la constitución de las *objetividades* de la conciencia.

Pero lo que interesa destacar a nuestra investigación sobre este punto es lo siguiente: habiendo esclarecido fenomenológicamente el concepto de *sentido*; mostrado su estrecha relación con el concepto de *proposición*; y la decisiva importancia que ellos poseen para determinar el proceso de la constitución de las *objetividades*; para encontrar ahora un hilo conductor que nos acerque a las legalidades de aquel proceso cuyo estudio es nuestra

---

198 "*Ideen",* N° 129, pág. 308; ed. al., pág. 316, líneas 18-19.

199 En las "*Investigaciones Lógicas*" (*Log. Untersuchungen*) se incluyó la *tesis* (bajo el título de *cualidad*), en el concepto amplio de *sentido* (*Bedeutungsmässiges Wesen*), y se separaron en este concepto general dos componentes, es decir: la *materia* (que corresponde al *sentido*, en la nueva acepción que ahora se le da en *"Ideen"*) y la *cualidad*. Sin embargo, parece más adecuado dejar subsistiendo esta diversidad de términos, pero otorgándole –en algún momento– nuevas denominaciones. Así, ante todo se conserva intacta la denominación de *sentido* como sinónima de aquella *materia*; no obstante, a la *cualidad* se la denominará de ahora en adelante *tesis*; y *a* la unidad de la *tesis* y del elemento del *sentido* se denominará *proposición* (Satz). Véase *"Ideen",* N° 133, pág. 316; ed. al., pág. 324; N° 104, pág. 251; ed. al., pág. 258. También "*Log. Untersuchungen"*, Investigación V, núms. 20, 21.

200 Sobre este punto pueden verse, entre otros: *"Ideen",* N° 117, pág. 281; ed. al., pág. 288 y N° 104, pág. 251; ed. al., págs. 257, 258.

201 *Log. Unters*., Investigación V, N° 20.

meta deberíamos intentar ahora distinguir sistemáticamente las especies fundamentales –o, por así decir– los *sumos géneros* de *sentidos* y de *proposiciones*. Justo así nos tropezamos con el ideal de una posible "*morfología sistemática y universal de los sentidos*" (significaciones); y, si a ésta conjugamos los *caracteres téticos* correspondientes, el resultado sería a la vez una "*tipología sistemática de las proposiciones*"[202].

Mas, en verdad, aunque esta vía propuesta esté llena de incentivos y de una dignidad irrecusable en cuanto a los fines que se propone, no obstante, tal como se ha enunciado, ella no podría servirnos de hilo conductor para culminar el trayecto que desde un comienzo se impuso la investigación. La fenomenología misma (de la cual nuestra investigación apunta sólo al substrato fundamental) en forma alguna identifica sus intereses con los de la lógica teórica. Ella, en verdad, no ve el problema fundamental de su investigación preliminar –cuya base reside en el diseño esencial de las estructuras de la conciencia trascendental– en el desarrollo posible de aquellas dos morfologías[203], ya que si bien ellas despejan posibles vías para intentar solucionar de una manera puramente formal la estructura de las *objetividades constituidas*, en cambio el verdadero y fundamental problema que desde esta altura se confronta se centra en el análisis descriptivo de las diversas estructuras y elementos que *a priori* se integran en el proceso de la constitución de las *objetividades* y en el descubrimiento de la fuente de las legalidades *a priori* que diseñan aquel proceso. Descubrir esta fuente de legalidades que diseña el proceso de las *objetivaciones*, y no simplemente formalizar la investigación señalando los *sumos géneros* de ellas, es justamente la fundamental tarea que desde aquí se impone.

En esta forma –señalando el contraste de una investigación con otra– nos adueñamos del hilo conductor que guiará nuestro intento en sus futuros pasos. Mientras el lógico teórico, impulsado por un interés exclusivo, aislaría en este punto los *sentidos* y las *proposiciones*, y los estudiaría sistemáticamente en una doctrina formal de las significaciones, como fenomenólogos de la conciencia trascendental, en cambio, lo que ahora aspiramos a descubrir son las múltiples y variadas *conexiones noético-noemáticas*, como suelo de donde brotan originariamente los *sentidos* y *proposiciones*, y las cuales, como elementos integrantes de todas las posibles *significaciones* que el cuerpo total de *sentidos* y *proposiciones* sintetizan, yacen *a priori* en las *objetividades de conciencia* a ellas correlativas. Estudia e investiga así la fenomenología, vgr. *qué sea* el *sentido* –tal como nosotros lo hemos hecho– destacando su especial funcionamiento dentro de la capa noemática esencial y adueñándose de su universal significación para la constitución de toda

---

202 Véase "*Ideen",* N° 133.

203 Véase un esbozo sistemático de las posibles direcciones de estas morfologías en "*Ideen",* N° 134.

posible *objetividad*; destaca asimismo lo que de él, en toda vivencia intencional, hay de *a priori*, susceptible de ser mostrado y aprehendido en una intuición directa; fija su esencia y las múltiples relaciones esenciales que entre él y los otros elementos integrantes de la vivencia intencional existen; y diseña así, bajo el amparo de una descripción fenomenológica, su fundamental función en todo proceso de *constitución objetiva*.

Justamente por medio de operaciones semejantes a las aquí indicadas hemos llegado a la evidencia –fundamental para los propósitos hasta ahora perseguidos– de que toda vivencia intencional tiene un nóema y en él un *sentido* por medio del cual, precisamente, se refiere a *su* objeto.

Ahora bien, tomando justamente a la inversa esa evidencia esclarecida, lograremos en seguida señalar otra, la cual precisamente nos servirá de hilo conductor para adentrarnos en aspectos hasta ahora no estudiados del problema y que constituyen, como se ha indicado, el verdadero campo de la investigación futura.

Si, en verdad, toda vivencia tiene un nóema, y en él un *sentido* por medio del cual se refiere al *objeto*, así, a la inversa, todo lo que llamamos *objeto* es sólo, por ser tal, un "*objeto de conciencia*". Y esto quiere decir que "sean y se llamen mundo y realidad lo que sean y se llamen"[204], tiene él que estar representado dentro del marco de la conciencia real y posible por *sentidos* o *proposiciones*, vale decir, diseñado esencialmente dentro de la conexión noético-noemática que rige los procesos de su constitución.

Según esto se destaca ahora en toda su amplitud y profundidad la primordial función que realizan las estructuras vivenciales señaladas en relación al proceso de la constitución de las *objetividades de conciencia*. De acuerdo a ello todo *objeto* –digamos por vía de ejemplo, *cada cosa real de la naturaleza*– está representada *en* la conciencia "por todos los sentidos y proposiciones variablemente llenas en las cuales es ella el correlato determinado y ulteriormente determinable en tal o cual forma de posibles vivencias intencionales, o sea representada por las multiplicidades de los 'núcleos plenos', o lo que aquí quiere decir lo mismo, de todos los posibles 'modos subjetivos de aparecer' en los cuales puede estar constituida noemáticamente como idéntica"[205]. Mas, por otra parte, paralelamente a estos elementos noemáticos constitutivos que integran a la *cosa* en una *objetividad consciente*, corresponde a ella, así como en definitiva "al mundo entero de las cosas con su espacio único y su tiempo único, las multiplicidades de procesos noéticos posibles","vivencias que, en cuanto paralelas a las multiplicidades noemáticas anteriormente consideradas, tienen en su esencia misma la propiedad de referirse con el *sentido* y la *proposición* a este mundo de

---

204 Cfr. *"Ideen",* N° 135, pág. 321; ed. al., pág. 329, línea 14 y sgs.

205 *"Ideen",* N° 135, pág. 321; ed. al., págs. 329, 330.

cosas. En ellas nos las habemos, pues, con las correspondientes multiplicidades de datos hyléticos acompañados de las respectivas 'apercepciones', caracteres de actos téticos, etc., que en la unidad de su combinación constituyen justo lo que llamarnos *conciencia empírica* (*Erfahrungsbewusstsein*) de estas cosas. A la unidad de la cosa hace frente una infinita multiplicidad ideal de vivencias noéticas de un contenido esencial totalmente determinado y abarcable a pesar de la infinitud, unánimes todas en ser conciencia de 'lo mismo'. Esta unanimidad se da en la esfera misma de la conciencia, en vivencias que a su vez entran en el grupo que hemos deslindado aquí"[206].

Ahora bien, por medio de lo anterior –que sólo pretende dar una mera indicación de los problemas e indicar la orientación hacia las futuras investigaciones que han de ocupar nuestro designio– se nota claramente la conclusión hacia la que necesariamente hay que apuntar: toda posible *objetividad* está diseñada en la conciencia por una estructura noética-noemática. Y sea cual fuere su grado de universalidad, incluso allí donde se trate de la más ínfima concreción objetiva, habrá siempre en la conciencia una correlativa estructura noética-noemática que definirá esa *objetividad* por medio del *sentido* o la *proposición* –entendidos en su más amplia significación y como síntesis vivenciales– que le sean correspondientes.

Ahora bien, justo el designio de las futuras investigaciones, tal como se ha dicho, es esclarecer y fijar las fuentes legales que regulan las *objetividades* de conciencia. Según esto, siendo estas *objetividades* diseñadas en su *constitución* por procesos noético-noemáticos, hacia lo que debe apuntar la investigación, como meta primordial, es justamente a establecer la fuente de legalidad del proceso mismo de esa *constitución*, vale decir, las leyes de formación que regulan en su múltiple y variado juego los estratos vivenciales de la conciencia representados por las nóesis y nóemas[207].

Tal como se ha apuntado en las anteriores investigaciones, e incluso tal como se ha descrito muchas veces, las estructuras vivenciales noéticas-noemáticas están determinadas esencialmente en las leyes de su formación y concreción. No menos que cualquier otra esfera, también la conciencia es una región que, en cuanto tal, está plasmada en sus procesos, en su integral quehacer constituyente, por leyes de naturaleza eidética. Todos sus procesos –los procesos noéticos-noemáticos– están diseñados según relaciones esenciales de carácter estrictamente universal y absolutamente necesarios. Asimismo, toda posible *objetividad* que se plasme en la conciencia según tales estructuras, estará a su vez sometida

---

[206] Cfr. *"Ideen",* Nº 135, pág. 322; ed. al., pág. 330, líneas 12-31.

[207] Se sobrentiende que cuando empleamos el término *nóesis* quedarán incluidos en él también los correlativos *datos hyléticos* siempre a él adscritos. Sólo cuando haya que indicar alguna peculiaridad, en razón de su esencial diversidad, se puntualizarán por separado ambos términos.

al imperio de aquella ordenación esencial que rige el desenvolvimiento de los procesos de su constitución objetiva. Así como está determinada por la esencia del espacio toda figura susceptible de ser dibujada en él gracias a las leyes esenciales que determinan su estructura regional, así toda posible *objetividad* –en tanto que no hay *objetividad* sin conciencia– está diseñada en sus posibilidades esenciales de existencia por las leyes que regulan los procesos noéticos-noemáticos que sintetizan su *constitución*.

Ahora bien, hay que notar que hemos hablado de *posibilidad esencial de existencia* de una *objetividad*, y, correlativamente a ello, tal como si fuera su fundamento, hemos hablado también de las leyes esenciales que rigen todo *posible* proceso noético-noemático. Mas esto justamente debe quedar bien entendido: "lo que aquí se llama en ambos casos posibilidad (existencia eidética) es, pues, una posibilidad absolutamente necesaria, un miembro absolutamente fijo del cuerpo absolutamente fijo de un sistema eidético. El conocimiento científico de éste es la meta, esto es, la formulación y dominación teórica de él en un sistema de conceptos y leyes surgentes de la pura intuición esencial. Todas las distinciones que hace la ontología formal y la teoría de las categorías aneja a ella –la doctrina de la división de las regiones del ser y de sus categorías, así como de la constitución de las ontologías materiales adaptadas a ellas– son, como comprenderemos al detalle al seguir avanzando, un capítulo principal de las investigaciones fenomenológicas. *A ellas corresponden necesariamente relaciones noético-noemáticas esenciales*, *que no pueden menos de prestarse a ser descritas sistemáticamente y determinadas según sus posibilidades y necesidades*"[208].

Justo a realizar un designio semejante, y siendo fiel a la norma que prescribe esta última frase, será hacia lo que se encaminará en lo sucesivo la investigación. Con esto, tal como se recordará, se cumplirá el enunciado fundamental del problema que resume las cuestiones propias de la *constitución de las objetividades de la conciencia* y que nos sirvió de base para desarrollar el inicio del capítulo I, en cuyo estudio aún nos encontramos. Lo que allí se proponía no era otra cosa sino justamente lo que ahora se tratará de realizar, es decir, intentar hacer evidente cómo las formas fundamentales de una conciencia posible "diseñan por su *propia* esencia todas las posibilidades del ser (y las imposibilidades); cómo según leyes esenciales absolutamente fijas es un objeto existente el correlato de complejos de conciencia de un contenido esencial perfectamente determinado así como, a la inversa, el ser de complejos de tal índole es equivalente a un objeto existente; y esto, referido siempre a todas las regiones del ser y a todos los grados de universalidad hasta descender a la concreción del ser"[209].

---

[208] Cfr. *"Ideen",* Nº 135, págs. 322, 323; ed. al., pág. 331, líneas 2-17. El subrayado de las últimas frases es nuestro.

[209] Véase capítulo I, Nº 1. Ese enunciado se halla en *"Ideen",* Nº 86, pág. 209; ed. al., pág. 214, líneas 27-34.

Enunciado así el problema y poseyendo el hilo conductor que nos permite ahora la introducción a él, el próximo capítulo lo abordará en su compleja plenitud.

Antes, sin embargo, sea hecha una importante observación que sin duda esclarecerá el significado de lo hasta aquí dicho y asimismo ayudará a evitar complicaciones en los futuros pasos. Es ésta la siguiente:

Observación: Se ha hablado, a lo largo de esta investigación, del proceso de *constitución de una objetividad* en la conciencia. Esta *constitución* se ve ahora referida a los estratos noético-noemáticos. Pues bien, este proceso de *constitución* por medio de estructuras noéticas-noemáticas se refiere ante todo –y casi podría decirse que exclusivamente dado el cariz solipsista que metódicamente ha sido adscrito a las descripciones y análisis– a una conciencia individual esencialmente posible. Queda no obstante aludida la posibilidad de que tal proceso de *constitución* pueda en lo futuro referirse (para lo cual habría necesidad de resolver cuestiones de fundamental importancia) a una posible *conciencia colectiva* (Gemeinschaftsbewusstsein), es decir, "a una pluralidad esencialmente posible de yos de conciencia y corrientes de conciencia que se hallan en 'comercio mutuo' y para los cuales puede darse e identificarse intersubjetivamente *una* cosa como la misma realidad objetiva"[210]. Las cuestiones propias de este grupo de problemas han de quedar, no obstante, metódicamente escindidas de la investigación actual.

CAPÍTULO III

LA CONSTITUCIÓN DEL OBJETO REAL

§ 1 Diseño de los Problemas de la Constitución del Ser Real (Existente)

A lo largo del recorrido de la investigación se ha venido utilizando la expresión *conciencia de algo* para designar el hecho fundamental que caracteriza esencialmente la estructura y la función de la región conciencia: la *intencionalidad*. Toda conciencia es *intencional* y esto quiere decir que, en cuanto ente, su nota esencial característica es la de ser un ente en constante tensión hacia *algo* que no es ella misma y que, en cuanto *conciencia de*, al ejercer su función más esencial –la de conferir *objetividad*–, aquel *algo* queda *eo ipso* transformado en su *objeto*.

---

[210] Cfr. *"Ideen",* N° 135, págs. 321, 322; ed. al., pág. 330, líneas 5-8.

Ahora bien, a lo largo de la investigación, ya sea cuando se ha dicho *objeto de la conciencia*, ya sea cuando se ha utilizado el término de *algo* (en la expresión preferidamente utilizada de *conciencia de algo*), siempre se ha pensado precríticamente que este término mentado no puede ser menos que *existente*, o *real* o *verdaderamente existente*. No obstante, una cuestión quedó dilucidada al respecto y casi no es necesario repetirla para evitar malentendidos. En efecto: a nadie se le ocurrirá confundir ahora a este "*objeto*", a pesar de que se diga de él que es "*real*" o "*existente*", con cualquier otro *algo* u *objeto natural*, ni asimismo podrán ser ahora confundidas sus notas peculiares de "*realidad*" y "*existencia*" con las notas de *realidad* y *existencia* que exhiben los entes propios de la naturaleza espacio-temporal. Tanto el *objeto en general*, cuanto sus *modos de ser* –entre los cuales ahora hacemos resaltar el "*ser real*", "*existente*", "*verdaderamente existente*"– son, en tanto que pertenecen al *objeto constituido* por la conciencia, meras *características noemáticas* y, como tales, han de permanecer radicalmente separadas de toda característica de índole *natural* que pueda afectar los entes de esa esfera.

Pero sin duda que es aquí dónde se oculta el problema. Pues si bien no nos interesa para nada –al menos en el transcurso de esta investigación trascendental– lo que sea aquel *algo* en cuanto *existente* y *real* como *ente natural*, no obstante, en cuanto *ente de conciencia*, y en tanto se ocupe la investigación de esclarecer los fundamentos de su proceso de constitución, lo que sea esa "*realidad*" y esa "*existencia*" que le confiere la conciencia al constituirlo como *objeto* suyo, es la cuestión a averiguar.

Es necesario, entonces, ya que precríticamente se alude al *algo* de la *conciencia de* como "*algo real*", como "*algo existente*", o como "*algo verdaderamente existente*", que se trate de determinar con toda precisión lo que aquí se encierra.

A la altura a que ha llegado la investigación, el *objeto* de la conciencia se ha visto referido, en su fundamental estructura constitutiva, al diseño constructor de complejos de conciencia caracterizados. Ahora bien, la cuestión debe centrarse en averiguar qué quiere decir la caracterización de "*real*", de "*existente*", *o* de "*verdaderamente existente*", justo cuando se aplica a *objetos* que sólo se dan en la conciencia mediante *sentidos* y *proposiciones*. O lo que es lo mismo –pero expresado con absoluta generalidad y referido a la dirección propuesta en el capítulo anterior– qué quiere decir eso de "*real*", "*existente*", o "*verdaderamente existente*", referido a las formas esenciales de los nóemas y nóesis fundantes.

Si practicando consecuentemente la *epojé* nos introducimos en la esfera de las *objetividades de conciencia constituidas* y allí analizamos una cualquiera de ellas –caracterizada de *real* o *existente*–, podemos libremente comprobar un *dato* que es de extraordinaria importancia en relación a la cuestión que aquí se trata, a saber: que a todo

correlato intencional caracterizado de *real* o *existente* le corresponde, por el lado de las síntesis constitutivas de conciencia, *características* que hacen aparecer a esta conciencia con el sello de *racionalmente cierta*, *verdadera*, o como también podemos decir –refiriéndonos tanto a ella como a su correlato– de *ser comprobable racionalmente*. De aquí que Husserl diga: "*Por principio se hallan en correlación* dentro de la esfera lógica, la esfera de la enunciación, el '*ser verdadero*' o *ser* '*real*' y el '*ser comprobable racionalmente*' "[211].

Ahora bien, siguiendo el hilo conductor que nos brinda la anterior afirmación y siendo aquí la cuestión primordial el averiguar qué sea aquel *ser real* o *ser verdadero* (lo que quiere decir, desde el punto de vista del correlato intencional, tanto como *ser verdaderamente existente*), lo que se impone pues es preguntar por un hecho que, por su misma estructura, corresponde libremente a la esfera de la conciencia constituyente; es decir, preguntar y averiguar qué sea eso de *ser comprobable racionalmente* (vernünftig ausweisbar sein). O precisando aún más la encuesta hacia la conciencia misma: ¿Qué es *comprobación racional*? ¿En qué consiste el *ser comprobable* y, precisamente, el *ser comprobable racionalmente*?

Lo que aquí radicalmente se pregunta –si se toma en cuenta la dirección fundamental que se ha impreso al tema– es por la estructura y la función de los complejos de conciencia –noéticos y noemáticos– en tanto ellos pueden servir de garantía o fundamento a la esencialidad que define la *conciencia racional* como una realidad capaz de dar una *comprobación racional* de sí y de sus *objetos*. "Según se comprende de suyo –sirva esta frase de Husserl para subrayar el carácter del preguntar que se ha formulado– está la posibilidad de comprobación racional de que se habla aquí entendida no como empírica, sino como 'ideal', como posibilidad esencial"[212].

Ahora bien, introducido el carácter de *ser comprobable racionalmente* como característica de toda conciencia cuyo correlato intencional porte la determinación de *real*, *existente*, o *verdaderamente existente*, menester es que la investigación interrogue ahora acerca de qué tipo o estilo debe poseer una conciencia cuyo ser precisamente sea uno de tal modalidad que se deje *comprobar racionalmente*. O dicho en otras palabras: cuál tipo de conciencia es menester para que ella sea una conciencia capaz de ser determinada como *racionalmente comprobable*. La respuesta a esta pregunta envuelve la clave de nuestra investigación: *sólo una conciencia caracterizada de evidente es susceptible de resistir una comprobación racional*.

---

[211] "*Ideen",* sección cuarta, capítulo II, pág. 325; ed. al., pág. 333, líneas 10-13. Sobre este punto es interesante confrontar las "*Meditaciones Cartesianas*", Meditación III , Nº 23.

Escribimos los términos *real*, *existente*, etc., sin usar las comillas, ya que nos parece innecesario utilizar este signo si el lector sigue atentamente el sentido de nuestra exposición. Sólo allí donde se considere imprescindible el uso técnico de tales signos, se utilizarán para señalar la diferencia entre las objetividades de conciencia y las del mundo natural.

[212] "*Ideen",* sección cuarta, capítulo II, pág. 325; ed. al., pág. 333, líneas 14-17.

Mas, sin duda, que en nuestro modo de hablar, a pesar de que deseamos ser en extremo rigurosos en cuanto a terminología, se ocultan necesariamente las ambigüedades e imprecisiones de todo comienzo. En efecto, ante todo, es tarea inaplazable el que despejemos qué ha de entenderse en lo sucesivo por *evidencia* y precisemos, asimismo, qué determinaciones implica el término de *evidencia* cuando se aplica a la conciencia –en tanto actividad de un sujeto constituyente de objetividades– y cuando se aplica a la unidad del acto constituyente y del objeto intencional construido mediante él según el *modo de evidencia*.

Por *evidencia*, o *conciencia evidente* –lo que quiere decir tanto como *conciencia susceptible de dejarse comprobar racionalmente*– entenderemos de manera general y absoluta un acto de *constitución*, incluyendo su correspondiente *objetividad constituida*, en el que se ha aprehendido un ente en *él mismo* y esto en el modo definitivo de *algo dado* (o que *se da en sí mismo*) como un *esto mismo aquí* (Selbst da) que se ofrece *directa*, *intuitiva* y *originariamente*[213]. Ahora bien, sin duda que tal caracterización quedaría incompleta si de seguidas no se añadiese: para la conciencia que constituye, el aprehender un ente de tal modo implica lo siguiente: que la conciencia no mienta ese ente como en el vacío, o confusamente, sino que, al mentarlo, se unifica con él mismo constituyendo una sola unidad, tal como si no hubiese ya en el acto mismo de la aprehensión un *eso allí* y –separado de él– una actividad, que es la que conoce, susceptible por eso mismo de *dudar* acerca de la existencia de *eso que está allí*, sino que, en un acto de evidencia surge una tan cabal y perfectísima adecuación identificativa entre el acto y el ente, entre la *conciencia* y el *algo*, que queda *eo ipso* (so pena de desvirtuar la propia esencia de la conciencia) asegurada la *existencia real* del objeto[214].

Ahora bien, actos de estructura semejante a los que posibilitan síntesis de identificación tan plenas entre la *conciencia* y su correspondiente *algo*, no son en verdad todos los actos de conciencia. Para que se produzca una *evidencia* es menester que a la base de la conciencia –como estructura característica de este *modo de ser consciente*– exista un *acto vidente*. La *evidencia* –formulamos así una ley fenomenológica– se fundamenta en *actos de naturaleza vidente*.

En efecto, sea lo que fuere aquello que se dice del *objeto* o *algo* de la conciencia como predicado de *algo de por sí evidente*" –lo que quiere decir tanto como un enunciado capaz de dejarse *comprobar racionalmente*[215]– es necesario que lo que se enuncia como

---

[213] Las notas de esta definición descriptiva de lo *evidente* han sido extraídas y combinadas de acuerdo con las "*Meditaciones Cartesianas*". Véase Meditación I, Nº 6 y Meditación III, Nº 24.

[214] Véase especialmente "*Meditaciones Cartesianas*", Meditación I, Nº 6. Así como también Meditación III, Nº 24. Sobre esta cuestión –que queda esbozada en sus contornos– se insistirá más adelante y se fijará lo que aquí, necesariamente, ha de quedar apenas insinuado.

[215] Es menester, a lo largo de todas estas reflexiones, no olvidar estas conexiones del pensamiento pues en ellas se centra la cuestión primordial que aquí se elucida.

mentado de aquel *objeto* o *algo* –vgr. su *existencia*– así como el *objeto existente* (en total y como sujeto de su predicación), se deje *ver* (*Sehen*) directamente, o *penetrar por la mirada* (*Einsehen*) de manera indirecta, o *contemplar* (*Anschauen*) intuitivamente, y esto de modo semejante al descrito, único a su vez susceptible de posibilitar una estructura de conciencia constituyente tal como la puesta de relieve. Por eso, de manera general aunque todavía inexplícita, puede afirmarse que los *actos videntes* –únicos capaces de ofrecer los *objetos* en cierta forma susceptible de provocar síntesis identificativas cual las descritas– tomados en el más amplio sentido que pueda adscribirse a semejante término, están en la base de todo posible carácter de racionalidad. En tanto la conciencia es *racional*, es decir, en tanto es una conciencia que puede dar una *comprobación racional* como certificado de la *existencia* o la *realidad* de sus *objetos*, debe poseer cual fundamento un *acto vidente*. O como se dice ahora –adelantando un hecho que será dilucidado posteriormente– "la visión inmediata (νοεῖν), no meramente la visión sensible, sino *la visión en general*, *como forma de conciencia en que se da algo originariamente*, cualquiera que sea esta forma, es el último fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales"[216].

Mas enunciado esto, es menester que ahora se comprenda claramente hacia lo que apunta la investigación. En efecto, se trata aquí, como cuestión primordial, de saber cuál es la estructura de la conciencia constituyente en tanto su correlato intencional porte las notas de *real*, *existente*, o *verdaderamente existente*. En alusión a esto se ha indicado –a la manera de un primer anuncio del tema que aún es menester dilucidar muy largamente– que la estructura de la conciencia correlativa es la de *ser racionalmente comprobable*, o reducida a su base: *la de ser una conciencia de evidencia*. Ahora bien, el *modo de evidencia* –tal hemos dicho– se funda en *actos de videncia*.

Llegados a este punto, que es esencial para comprender la estructura general de la investigación propuesta, ya no es justo que sigamos avanzando en la acumulación de materiales teoréticos (o que parezcan serlo) sin acudir a la fuente de legitimación de que se nutren todas las afirmaciones fenomenológicas; vale decir, sin aportar el testimonio de las *cosas mismas* y los *datos* que de ellas, exclusivamente, pueda extraer la descripción y el análisis fenomenológico. En efecto, desde las *cosas mismas* es necesario que se extraiga ahora la certeza de que todos los *modos de evidencia* –que garantizan la posibilidad de una *comprobación racional* de la conciencia y con ella de la naturaleza *real* del correlato intencional– se fundamentan primigeniamente en *actos de visión*: en el ver, en el penetrar con la mirada, y en el contemplar un *esto mismo aquí* en forma originaria.

---

[216] "*Ideen",* N° 19, pág. 50; ed. al., pág. 44, líneas 8-12. Sobre estos temas existe una bella disquisición filológica en "*Ser y Tiempo*" de Heidegger, que resume cuestiones de fundamental importancia para entender las afirmaciones y propósitos de Husserl, desde un punto de vista histórico, en relación al significado de *ver* y *verdad*. Cfr. "*Sein und Zeit*", capítulo II, N° 7; B (el concepto de *logos*).

Menester es, asimismo, que al propio tiempo que se estudien tales formas de visión, trate la investigación de adueñarse de los diversos *modos de evidencia* que ellas fundamentan. Correlativamente a esto, como de suyo se comprende, quedarán fundadas diversas modalidades de lo *real* como modos entitativos del correlato intencional.

Con esto queda diseñado, en sus líneas generales, el programa y los fundamentos esenciales del presente capítulo.

Observaciones Generales

Hablar de la *constitución del ser real* en Husserl encierra graves peligros de confusión a causa de los equívocos y múltiples sentidos que se adscriben –incluso dentro de la propia obra husserliana– al calificativo de *real*. Por tal motivo creemos de todo punto indispensable hacer aquí esta larga serie de observaciones destinadas a evitar estos posibles malentendidos, fijando estrictamente el significado con el cual se empleará la palabra *real* dentro de nuestra exposición, y haciendo resaltar al propio tiempo las razones que existen para atribuirle este significado en la exposición del pensamiento husserliano.

1ra 0bservación: Ser-Real en Sentido Amplio y Ser-Real en Sentido Estricto

a) Si tomamos la realidad *en total* –sin omitir en absoluto nada de lo que en ella se encuentra– se nos revela que dentro de su ámbito, incluidos como entes, se encuentran las más disímiles y variadas *realidades* que puedan imaginarse. Todos los entes –tomemos, por vía de ejemplo, dos entre ellos: los *hechos naturales* y los *números*– por estar inmersos y ser existentes dentro de la *realidad en total* se llaman, asimismo, *realidades*, *seres reales*. El *ser-real* de los entes proviene, en este caso, de estar referidos a la realidad *en total* (y por tanto aún indiferenciada) y significar tanto como *regiones* de ella.

b) Pero, en verdad, es algo muy ambiguo hablar de la *realidad en total* y es menester, de ahora en adelante, que se precise y determine este concepto.

Dentro de la *realidad en total*, como hemos dicho, existen diversas *regiones de realidad* –vgr. la región de los hechos naturales, la de los números, la de los valores, etc.– y es algo de suyo comprobable que, a pesar de pertenecer como *regiones* a esa única y total *realidad*, ellas sin embargo, así como los entes que las integran, no poseen las mismas notas ónticas constitutivas.

El ser del *número*, vgr., a pesar de ser *real* en sentido amplio, no obstante se diferencia radicalmente del *ser-real* de los *hechos naturales*. El ser del ente numérico, como podemos comprobar en una intuición evidente, es un ser *intemporal* e *inespacial*, vale decir, es un ser que no está restringido a las condiciones fácticas de un existir actual, *aquí* y *ahora*, que le proporcione su *existencia*[217]. Formulemos, por ejemplo, el juicio: *cuatro es primo con relación a siete*. "Hallamos que desde luego se nos ofrece la imagen de cierto grupo de *cuatro*, imagen que constituye, por lo tanto, la base de nuestra representación y juicio. Pero no es sobre dicha imagen que juzgamos: no es dicha imagen la que mentamos en la representación del sujeto en el ejemplo anterior. No el grupo imaginado, sino el número *cuatro*, la unidad específica, es el sujeto del que decimos que es primo relativamente a siete. Y, naturalmente, esa unidad específica, hablando propiamente, no es nada que esté en el grupo imaginado; pues algo que estuviese en el grupo sería algo individual, sería algo aquí y ahora. Pero nuestra mención, aunque es algo aquí y ahora, no mienta nada que sea aquí y ahora, sino que mienta el *cuatro*, la unidad ideal, intemporal[218]. Si esto no fuera cierto y evidente, sin duda que acontecería algo de suyo perfectamente absurdo. En efecto, supongamos que el número cuatro del que aquí hablamos fuera sólo un ser espacial y temporal, entonces, evidentemente, por el solo hecho de desaparecer este papel donde he asentado el juicio, o desapareciendo las condiciones psicológicas de mi subjetividad que me han permitido formular el juicio, éste debería de hecho desaparecer y aniquilarse. Lo cual, como es de suyo evidente, no sucede.

Pero esto, que repugna a la naturaleza del *número*, es lo que sucede siempre e invariablemente con la naturaleza del *hecho natural*. El *hecho natural* cobra su *existencia* sólo en un *aquí* y en un *ahora* limitados, y toda su *existencia* depende de aquellas dos instancias. Si éstas desaparecen, desaparece asimismo el *hecho natural*, pues todo su ser cobra actualidad sólo sobre el horizonte espacio-temporal, dependiendo exclusivamente de él.

Ahora bien –y sin entrar en más cuestiones, ya que aquí sólo se trata de indicar someramente los asuntos primordiales– por razones de orden histórico, el *ser-real* ha sido circunscrito sólo a la región de los *hechos naturales*, vale decir, adscrito sólo a los entes cuya estructura ontológica constitutiva es espacio-temporal. A los entes de índole intemporal e inespacial se les ha denominado, por oposición a aquéllos, *entes ideales*.

Pero en Husserl –que es lo que nos importa esencialmente subrayar– a veces se entrecruzan las dos acepciones (la amplia y ésta restringida) que hemos destacado para el

---

[217] Creemos innecesario insistir en que estos términos –*existencia*, *realidad*, etc.– no están indicando ahora *características noemáticas* sino propiedades y características del *ser natural*. Hay que mantenerse atento al significado en que, en cada caso, se emplean estos términos, cuya ambivalencia no debe dar lugar a equívocos.

[218] "*Investigaciones Lógicas*", Inv. II, Nº 14.

ser-real. O bien se toma a éste en sentido amplio, resultando el *ser-real* tanto *ideal* como *real* (fáctico), o bien se restringe este significado sólo para el último de los nombrados. Cierto es que Husserl tiene perfecta conciencia de esta cuestión, mas para los fines que se perseguirán en los siguientes parágrafos –tal como se verá– es de suma importancia que acusemos esta doble significación de lo que ha de entenderse por *ser-real*.

Que el *ser-ideal*, o los *entes ideales*, pertenecen a la *realidad en total*, y que, en algún sentido (que se precisará), tienen *realidad*, es lo que dice Husserl en la siguiente frase: "La realidad en sentido habitual no es sin más la realidad en general, *y sólo a la realidad natural* se refiere ese acto en que se dan originariamente cosas y que en la moderna ciencia llamamos *experiencia*[219].

Experiencia se usa aquí, como se esclarecerá y confirmará posteriormente, sólo en el sentido de *intuición empírica*, sometida a condiciones *espacio-temporales*.

Sistematizando, pues, podemos resumir así lo que aquí se trata:

1°) *Ser-real*, en sentido amplio, es todo ente inmerso dentro de la *realidad en total*, vale decir, toda *realidad*.

2°) *Ser-real*, en sentido estricto, es sólo aquel ente sometido a las condiciones *espacio-temporales*. La *realidad* es exclusivamente la *realidad empírica espacio-temporal*: *fáctica*.

2da Observación: La Existencia del Ser-Real

Todos los seres *reales* –en sentido amplio– tienen una *existencia*[220]. La *existencia* (también entendida en el más amplio sentido posible) es la nota que define, en todos los casos, el carácter de *realidad* de los entes. Pero al verse sometida esta *realidad* a diversificaciones y a determinaciones restrictivas, también resulta la *existencia* de los diversos entes sometida a tales diversificaciones, lo que da por resultado la necesidad de determinar tal concepto en vista de fijar su significado. He aquí las notas primordiales de la *existencia* de los respectivos entes:

a) *Los hechos naturales existen como individuos*. *Los entes ideales existen como especies* (*universales*).

---

[219] Transcribimos el original alemán por parecernos sumamente importante esta cita. La primera oración no ha sido traducida. "Aber Sachen sind *nicht* ohne weiteres *Natursachen*, Wirklichkeit im gewöhnlichen Sinne nicht ohne weiteres Wirklichkeit überhaupt, und *nur auf Naturwirklichkeit* bezieht sich derjenige originär gebende Akt, den wir gewöhnlichin der neuzeitlichen Wissenschaft *Erfahrung* nennen". *"Ideen",* N° 19, pág. 49; ed. al., pág. 43, líneas 10-15.

[220] Es evidente que sería absurdo reducir aquí *existencia* meramente a *existencia empírica*.

En efecto, dado que los *hechos naturales* son espacio-temporales, el acto del conocimiento que aprehende un *hecho* cualquiera tiene que estar limitado a tales condiciones, resultando de esto –como se esclarecerá posteriormente– que hay necesidad de sentar al *hecho* como *individuo*. Por tal razón dirá Husserl: "Los actos de conocimiento del experimentar (que están correlativamente referidos a los *hechos naturales*) sientan lo real como individual, lo sientan como existente en el espacio y en el tiempo"[221]. En cambio, "si digo *cuatro* en el sentido genérico, como, por ejemplo, en la proposición: *cuatro es primo con relación a siete*, miento la *especie* de *cuatro*, tengo la *especie cuatro* objetivamente ante la vista lógica, esto es, juzgo acerca de ella como objeto (*subjectum*) y no acerca de una cosa individual. Tampoco juzgo, pues, acerca de un grupo individual de cuatro cosas ni acerca de un momento constitutivo, trozo o aspecto de tal grupo; pues toda parte es, como parte de un individuo, también individual. Hacer de algo un objeto, convertir algo en sujeto de predicaciones o atribuciones, no es sino otra expresión para decir: *representar*, tomando esta palabra en un sentido que es el que da la pauta en toda lógica (aunque no es el único). Así, pues, nuestra evidencia dice: que hay 'representaciones universales', esto es, representaciones de lo específico, lo mismo que hay representaciones de lo individual"[222].

En resumen, sobre este punto hay que sistematizar lo siguiente: toda la *realidad*, y todo *ser-real* (en sentido amplio) *existe*, pero en un caso como *individuo* y en otro como *especie* (universal).

b) *Los hechos naturales existen como realidades –en sentido estricto–*; *los entes ideales existen como posibilidades ideales*.

Pero en relación a nuestro propósito de determinar lo que haya de entenderse por *realidad*, la distinción que hemos efectuado anteriormente reviste una gran importancia. En efecto, si por *realidad*, en sentido estricto, sólo hemos de entender aquella estructura ontológica necesariamente circunscrita a condiciones espacio-temporales, y por eso también meramente circunscrita en su *realidad actual* y vigencia de *ente existente* a ello, entonces *sólo* lo *individual* puede ser tal, ya que, si así no fuera, el *ser-ideal* agotaría su *vigencia* y su *realidad* (en sentido amplio) en este *aquí* y en este *ahora*, lo cual –como se ha mostrado– resulta un absurdo y un contrasentido con las verdades que enseña toda la doctrina de las significaciones, en donde éstas –al igual que todos los seres de textura ideal– funcionan como *universales*[223]. Los *universales* –resumimos esto así, sin entrar a mayores comentarios– tienen que garantizar la identidad numérica de la especie *existiendo* sólo como *posibilidades ideales*. Por esto dice Husserl, en *"Ideen",* que las *esencias* –en contraposición

---

221 "*Ideen",* N° 2, pág. 18; ed. al., pág. 12, líneas 2-4. El paréntesis es nuestro.

222 "*Investigaciones Lógicas*", Inv. II, N° 14.

223 Cfr. "*Investigaciones Lógicas*", Inv. I, N° 31.

de los *hechos naturales*– son sólo *posibilidades ideales* (ideale Möglichkeiten), no relaciones reales, sino relaciones esenciales[224].

Resumiendo, pues, hay que decir a este respecto que los *entes reales* en sentido amplio– *existen* como *individuos-reales* (en sentido estricto) o como *posibilidades ideales de la realidad* (en sentido amplio).

3ra Observación: Ser Real y Ser Verdadero

Con todo lo dicho anteriormente llegamos ahora al punto decisivo que ha provocado, primordialmente, las presentes observaciones, ya que es en él, precisamente, donde existe el verdadero peligro de confusión, puesto que el pensamiento de Husserl, sobre este punto, posee algunas ambigüedades, e incluso algunas impropiedades, que hay que vencer para adueñarse de su verdadero sentido.

En efecto, con lo hasta aquí dicho, han quedado radicalmente separadas dos modalidades inidentificables del *ser-real* (en sentido amplio), a saber: el *ser-real* de los *hechos naturales* (*ser real* en sentido estricto), y el *ser-real* de los *entes ideales*, de las *especies* –o como ahora se designarán– de las *esencias* o *eidos*.

Ahora bien, en las líneas preliminares de la "*Fenomenología de la razón*"[225], Husserl expresa lo siguiente: "*Por principio se hallan en correlación* dentro de la esfera lógica, la esfera de la enunciación, el '*ser verdadero*' (*wahrhaftsein*) o '*ser rea'* (*wirklichsein*) y el '*ser comprobable racionalmente*' (*vernünftig ausweisbar sein*)". Pues bien, si en este caso interpretamos el pensamiento de Husserl en el sentido de identificar al *ser verdadero* con el *ser real* (tal como parece expresarlo la partícula "*o*"), tomando a este último en *sentido estricto*, cometeríamos un error de gravísimas consecuencias, que nos llevaría incluso al malentendido más radical de su pensamiento y nos imposibilitaría el acceso a la doctrina de la *evidencia* que se esbozará en los parágrafos siguientes. Ya que, en efecto, si tal hiciéramos, el *ser verdadero* quedaría radicalmente reducido a expresar una identidad con el ser propio de los *hechos naturales*, siendo *ser verdadero*, *racionalmente comprobable*, sólo aquel que se revelase en una *evidencia* fundamentada en un acto de *visión sensible* en que se aprehendiera justamente como correlato un *hecho natural*.

El problema surgiría, entonces, en la siguiente forma, que esquematizamos por pasos silogísticos: si el *ser real* es el *ser verdadero*, y si la *esencia* no es el *ser real*, la *esencia* no podría ser *ser verdadero*.

---

224 "*Ideen",* Nº 7, pág. 28; ed. al., pág. 21, líneas 34-35.

225 "*Ideen",* sección cuarta, capítulo II, pág. 325; ed. al., pág. 333, líneas 10-13.

Mas precisamente de lo que nos hemos ocupado es de evitar con las anteriores reflexiones una tal identificación del *ser real* con el ser propio de los *hechos naturales*. La *realidad*, tal como hemos visto, no se agota en la *realidad-natural*, sino que, asimismo, hay una *realidad-ideal* característica de los *entes esenciales* o *eidéticos*. El *ser verdadero* es, entonces, *ser-real*, pero este *real* hay que entenderlo en su sentido más amplio.

Ahora bien, asegurada esta inteligencia del asunto, es necesario puntualizar otras cuestiones de igual importancia.

4ta Observación: Ser-Real y "Ser Verdaderamente (Necesariamente) Existente"

El término de *existencia*, como se recordará, lo hemos utilizado aquí como sinónimo de *expresión* o *definición de la realidad* (en sentido amplio) de los entes. Dentro de tal conexión de pensamiento se impone la siguiente cuestión:

a) La *existencia* de los seres *reales* –espacio-temporales– es una *existencia contingente*, incapaz de asegurar una *realidad necesaria*.

a-1) Los *entes esenciales* son *verdaderamente existentes*, *necesariamente existentes*, postulando este *ser verdaderamente existente* una *realidad necesaria*, como constitución ontológica de los entes en cuestión.

En efecto, partamos de nuevo del hecho de que la existencia espacio-temporal de los entes naturales sólo se nos puede dar por medio de una percepción sensible. Ahora bien, "es inherente a la esencia del mundo de las cosas, que en ninguna percepción, por perfecta que sea, se dé dentro de su dominio un absoluto, y con esto se halla en relación esencial el que toda experiencia, por vasta que sea, deje abierta la posibilidad de que lo dado, a pesar de la conciencia constante de su estar presente en sí mismo, en su propia persona, no exista. Ley esencial es la que dice: *la existencia de una cosa no es nunca una existencia requerida como necesaria por su darse*, sino siempre *contingente* en cierta forma"[226]. Así, de esto resulta que, en forma alguna una tal *existencia* –susceptible por ley esencial de ser engañosa, ilusoria, aparente, e incluso *inexistente* como puede suceder cuando nos vemos forzados a suplantar su *existencia empírica aparente* por otra *real*– nos pueda proporcionar derecho ni legitimidad para la afirmación de que los *hechos naturales* (que de ella se constituyen) posean una *realidad absoluta* o *necesaria*, sino una mera y presunta *realidad contingente*, susceptible de no-ser, o de ser otra, etc. Por esto dice Husserl: "Todo cuanto en el mundo de las cosas está ahí para mí, es por principio sólo una *presunta realidad* (*präsumptive Wirklichkeit*)[227].

---

226 *"Ideen",* Nº 46, págs. 105, 106; ed. al., pág. 108, líneas 3-13.

227 *"Ideen",* Nº 46, pág. 106; ed. al., pág. 108, líneas 28–30.

En cambio, *por principio*, toda *esencia*, que aprehendo por medio de una intuición eidética, garantiza su *necesaria* (*verdadera*) *existencia*, y con esto su *realidad necesaria*.

Ahora bien, debemos esclarecer qué sea esta *verdadera* (*necesaria*) *existencia*, pues sin duda que ha de entrar en consecuente relación con lo que sea *ser verdadero*, o, como también se ha dicho, con el *ser real* (en sentido noemático).

Por *ser verdaderamente existente* se entenderá aquí aquel ente que exista con *plena y absoluta evidencia*, o, lo que es lo mismo, aquel ente en cuya aprehensión *eo ipso* se excluya toda duda acerca de su *no–existencia*. Tal ser, o tal *existencia*, como de suyo se comprenderá, tiene que ser correlato no de cualquier modo de *evidencia*, sino de uno muy especial que, dada la índole de su propia estructura, cumpla con el requisito que se ha establecido, vale decir, que sea una *evidencia* que, por esencia, excluya la posibilidad de dudar acerca de la *existencia* –o, a la inversa, que excluya la posibilidad de afirmar el *no–ser*–, de aquel ente que en ella se revele como *existente*, con la nota de *evidente*. Tal podría, en verdad, ser un correlato noemático de un *hecho natural*, pero el modo de la *evidencia* que hemos descrito no podría ciertamente tener a un *hecho natural* como correlato. Tal modo de *evidencia* –por esencia *apodíctica*– como de suyo se comprenderá en los siguientes parágrafos, no puede ser una tal que esté basamentada sobre un fundamento de *visión empírica* (referida de suyo a un *hecho natural*) –pues esto descartaría la posibilidad de que se cumpliera el requisito exigido de la *apodicticidad*– sino que tiene que ser una *evidencia* fundamentada sobre un acto de *visión eidética*, referida por necesidad a una *esencia*.

Por tales razones se dice ahora –descartada como queda la posibilidad de apelar para este caso a cualquier *hecho natural* como correlato noemático de la *evidencia* exigida– que sólo la *esencia* tiene y garantiza en su respectivo correlato noemático una *existencia verdadera*, o que *existe verdaderamente*, expresando esto su *realidad absolutamente necesaria*. Al aprehender una *esencia* como *existente*[228], no hay ya la posibilidad de *dudar* acerca de su *existencia*, pues tal sería un contrasentido con respecto a la índole misma de la *evidencia apodíctica* que ella necesariamente sostiene. "La evidencia apodíctica –dice Husserl– tiene la señalada propiedad, no sólo de ser, como toda evidencia, certeza del ser de las cosas o hechos objetivos evidentes en ella, sino de revelarse a una reflexión crítica como siendo al par la imposibilidad absoluta de que se conciba su no ser; en suma, de excluir por anticipado como carente de objeto toda duda imaginable"[229]. Las *esencias*, pues, son los únicos entes que *existen verdaderamente* (necesariamente), vale decir, son las

---

228 Creemos innecesario insistir en que aquí no se trata de una existencia o realidad meramente empírica.

229 "*Meditaciones Cartesianas*" I, N° 6; ed. al., pág. 56, líneas 14-19.

únicas que poseen una *realidad necesaria* como constitución ontológica. Los *hechos naturales*, en cambio, tal como hemos visto, tienen una *realidad* meramente *contingente*. Por esto puede decirse de ellos que *existen* (y que *existen* con cierta *evidencia* que postula *asertóricamente* su presencia), pero en forma alguna que esa *existencia* así detectada, dé prueba o legitime una *verdadera –necesaria– existencia*, y por ende una *realidad necesaria* para su constitución ontológica. Los hechos naturales *existen* y nada más. Correlativamente a esto, tales propiedades han de verse reflejadas, por así decirlo, en la esfera de las *características noemáticas* que poseen a tales *hechos* como *objetos*.

Pero llegamos en esta forma a separar –como en el comienzo mismo lo habíamos hecho– dos tipos o regiones de la *realidad total*: la *necesaria*, propia de la región de los *entes eidéticos*; y la *contingente*, propia de los *hechos naturales*.

Cuando ahora nos formulamos la frase de Husserl: "Por principio se hallan en correlación dentro de la esfera lógica, la esfera de la enunciación, el '*ser verdadero*' o '*ser real*' y el '*ser comprobable racionalmente*' " vemos con plena claridad, de lo que se trata. En resumen es lo siguiente:

El *ser-real* (en sentido amplio) es *ser verdadero*. Ahora bien, este *ser verdadero* es sólo *necesariamente existente*, vale decir, posee y asegura una correlativa *realidad necesaria*, cuando su estructura ontológica es una *esencia*. El *ser verdadero* de los *hechos naturales* no posee ni asegura una *realidad necesaria* sino sólo una *realidad contingente*.

Como de suyo se comprenderá, estas modalidades del *ser-real* que ahora detectamos, y que se esclarecerán posteriormente en sus detalles y significado, tienen una extraordinaria importancia para los problemas totales de la constitución del *ser-real*, formulados –en nuestro intento hermenéutico– en base de los modos generales de la *evidencia*. Como mera indicación hacia estos temas séanos permitido decir lo siguiente: la *evidencia* de modalidad *apodíctica*, al estar referida a un ente de estructura ontológica *esencial*, asegura como correlato noemático una *realidad* caracterizada de *necesaria*, o, lo que es lo mismo pero expresado bajo otro aspecto, posee como correlato un *objeto* caracterizado en su *ser-real* como *verdaderamente* (necesariamente) *existente*. La *evidencia* de modalidad *asertórica*, por el contrario, al estar referida a un ente de estructura ontológica *fáctica*, o sea a un *hecho natural*, asegura sólo en su correlato noemático un tipo de ser-real *contingente*, o, como también decimos: su correlato intencional objetivo estará caracterizado meramente como *existente*.

Esta observación, sin duda alguna, se comprenderá mejor –ganando en profundidad– mediante los parágrafos siguientes. Mas hemos querido colocarla anticipadamente aquí para precavernos de malos entendidos y tener asimismo un acceso más pulcro a los difíciles problemas de que se tratará en el § 3 y siguientes de este capítulo.

§ 2 La Evidencia y su Fundamentación en los Actos de Videncia

De acuerdo al diseño programático que se ha propuesto para el desarrollo de este capítulo, lo que previamente debe abordar la investigación es el estudio de la fundamentación de la evidencia en los actos videntes. En efecto, no puede ser sino éste el primer y necesario paso –impuesto tanto por razones de orden metodológico, cuanto por cuestiones provenientes de la jerarquía esencial de los problemas– si es que se quiere averiguar lo que sea, en relación a los complejos noético–noemáticos, el *ser real* fundado a su vez sobre los *modos* de la *conciencia-evidente*, o, lo que es lo mismo, sobre la conciencia que se deja comprobar racionalmente.

Ante todo es cuestión de ver que al intentar fundamentar la evidencia sobre la peculiar naturaleza de ciertos actos, y al hacer de ella, por así decirlo, el *resultado trascendental* de una deducción –en la que se parte originalmente de la *estructura esencial* de ciertos actos para llegar finalmente, por vía de necesidad, a postular que desde esa estructura, y sólo desde ella, puede *darse* una evidencia– se están rechazando de antemano toda clase de teorías, o construcciones intelectuales, que crean ver en la evidencia una especie de realidad intangible, o algún místico *index veri*, que le sobrevendría a los hechos de la conciencia gracias ya a una misteriosa predilección divina, o a una especie de radiante sentimiento, que iluminando la conciencia, o vinculándose exteriormente a sus juicios, gritara desde las profundidades de nuestro yo: aquí está la verdad, "cual si semejante voz hubiera de decirnos algo a nosotros, espíritus libres, y no hubiera de exhibir sus títulos de legitimidad"[230]. Semejantes concepciones, además de no explicar absolutamente nada, lo que hacen más bien es soslayar e incluso complicar aún más el problema mismo de la evidencia, pues atribuyéndola o fundamentándola en esas realidades, subsiste en ellas irresoluta la cuestión básica de no poder explicar ni deducir la *legitimidad* o el *derecho* que asiste para llevar a cabo semejante atribución. Amén de esto, concebida en tal forma la evidencia, a la postre resulta su estructura lógica tan difusa y oscura, que no pocas veces es sólo una inútil urdimbre de falacias o de místicos arrobamientos sentimentales.

De lo que aquí se trata, por el contrario, es de abordar fundamentalmente el problema de la *legitimidad* de la evidencia, haciéndola brotar precisamente desde la estructura esencial característica de los *actos videntes*. Se busca, en síntesis, deducirla de ellos haciendo notar y esclareciendo cómo de semejantes actos –y sólo desde ellos– puede surgir un modo de conciencia (integrado por complejos noético-noemáticos sometidos a leyes esenciales) que posea las características anotadas de *lo evidente*[231]. Se trata, pues, de

---

230 *"Ideen",* Nº 145, pág. 345; ed. al., pág. 354, líneas 6-8.

231 Ha de recordarse aquí la descripción efectuada en el anterior parágrafo sobre la estructura de lo evidente.

una *deducción trascendental de la evidencia* –o, si se quiere, de sus característicos complejos noético-noemáticos– a partir de la estructura de los *actos videntes*.

En efecto, comencemos por señalar y hacer comprensible la tesis máxima de que aquí se trata, a saber: que toda posible conciencia *evidente* sólo puede brotar y originarse desde un acto de naturaleza *vidente*.

Para que *algo* pueda ser *evidente* –vale decir, para que la conciencia lo aprehenda como un *esto mismo aquí* (*Selbst da*)– es necesario que aquel *algo* se nos dé *originariamente*. Ahora bien, *algo* que se nos dé *originariamente* sólo puede ser el correlato de actos de *percibir*[232], de *ver* (en un sentido muy amplio, que necesitamos todavía determinar).

Puntualicemos descriptivamente la anterior afirmación. En efecto, un *esto mismo aquí* tiene que aprehenderse, para ser tal, *caracterizado* noemáticamente con las notas de lo *en persona* (leibhaftige Gegenwart). Es decir, tiene que llenar el momento actual de su aprehensión con la plena y absoluta presencia de *sí mismo* y excluir de hecho toda alusión que pudiera sugerir (lo que sería, por otra parte, un contrasentido) su *no presencia*, o excluir, asimismo, toda característica que pudiera aludir, con aquella *presencia originaria* que exhibe al darse, a otro *algo no presente en persona* y en relación al cual él estuviera funcionando como signo alusivo. Por el contrario, lo que se da *en persona* alude sólo a un *ello mismo*, es decir, a *sí mismo*, y con esta alusión da testimonio directo e indudable de su existencia como un *esto mismo aquí* que se aprehende directa y efectivamente.

Ahora bien, un tal carácter como el de *en persona* (leibhaftige Gegenwart) sólo es posible encontrarlo en actos donde el *modo de darse* los respectivos correlatos intencionales

---

[232] El verbo alemán "*wahrnehmen*" (percibir) posee en este idioma algunos matices, tanto etimológicos como significativos, que no es posible reproducir en la traducción. En estos matices se encierran profundas conexiones que es necesario puntualizar aunque sea someramente para explicar la importancia de su empleo en nuestro tema.

Comencemos por afirmar que, en alemán, *percibir* (wahrnehmen) y *ver* (sehen), son verbos que expresan, en el lenguaje corriente y cotidiano, actos de significaciones casi idénticas. De aquí que, en el vocabulario diario, se empleen frecuentemente como sinónimos . En verdad, si apuramos las cosas, podemos decir que también en español encontraremos una afinidad semejante entre las dos palabras. La significación cotidiana de *ver* y *percibir* en español –a menos que el parlante, y más que el parlante el erudito, afine y puntualice sus matices– es casi idéntica. Para expresar un acto cualquiera de visión decimos indiferenciadamente que *vemos* o *percibimos* algo.

Lo que es imposible hallar en español –y es donde radica la máxima importancia que posee el empleo de "wahrnehmen" en estos temas– es el significado (cuya razón de ser está basada en cuestiones etimológicas) que acompaña a este verbo en alemán y cuya conciencia está viva en el empleo que de él hace el parlante cotidiano.

"*Wahrnehmen*" está compuesto en alemán por dos términos fundidos: "*wahr*" y "*nehmen*". "*Wahr*", que es un adjetivo, es traducible por "*verdadero*", entrando con esta significación, por ejemplo, en "*die wahrheit*" (*la verdad*), o en "*wahrhatig*", que como adverbio o locución adverbial significa "*en verdad*", "*en verdad existente*". A su vez, lo que es también de gran importancia, "*wahr*" significa "*real*", y es sinónimo de "*wirklich*". *Si* se recuerda nuestra exposición, se comprenderá ahora que cuando decimos, refiriéndonos al correlato intencional, que él es *real* o *verdaderamente existente* se alude con esto a esta profunda conexión implícita en el término "*wahr*" del verbo alemán "*wahrnehmen*".

"*Nehmen*" que es el otro componente de "*wahrnehmen*", significa tanto como "*tomar*", "*coger*", "*agarrar*", "*asir*", "*apoderarse*", etcétera, expresando una actividad del sujeto en tal sentido. Cuando se funde en el verbo "*wahrnehmen*", tal significado activo de "*captura*" sigue subsistiendo, mas no obstante ahora la acción concreta y física que expresan primitivamente en su significado aquellos verbos anotados, se trueca en su sentido por una acción puramente mental, expresada bajo este aspecto por los verbos *ver* y *percibir*, en su acepcion corriente.

"*Wahrnehmen*" significa, pues, "*percibir*" o "*ver*" en el sentido de alguien que toma, coge, agarra o se apodera de algo *verdadero*, *real* o *verdaderamente existente*, aunque por medio de una captura mental.

sea el de *originariamente*, pues sólo aquello que se da en una forma *originaria* asegura la existencia de caracteres noemáticos tales como los que definen la estructura peculiar de lo *en persona*[233]. De aquí que sólo por obra de este modo de darse *originariamente* sea que podamos aprehender un objeto cual un *esto mismo aquí*, ya que, en efecto, en una conciencia de *recuerdo*, por el contrario –viviendo, por ejemplo, el recuerdo de un paisaje– éste no se nos da como un *esto mismo*, sino que, como *recuerdo de* (y revestido con los correspondientes *caracteres noemáticos* de lo *recordadamente*), remite inmediatamente a otro *algo* más original que él mismo –vgr. al "paisaje visto perceptivamente"– del cual él sólo es un *recuerdo*. "*El recuerdo del paisaje*" no puede ser nunca un *esto mismo aquí*, es decir, no está allí *en persona*, pues en forma alguna se da *originariamente*. Para que él se diera *originariamente* la condición necesaria y absoluta sería la de que el paisaje constituyera el correlato inmediato y directo de un acto de *percibir*, de *ver*, ya que sólo la estructura de tal acto conforma y determina las características de *originariedad* de los *modos de darse* las respectivas instancias objetivas.

Pero avancemos otro ejemplo donde el *ver* no es ya, simplemente, un *ver sensible*[234], pero en el cual, sin embargo, la característica de *ver una relación* –en oposición al ser *ciego* para ella– determina que en un caso la relación aprehendida sea *evidente* y en el otro *ciega*, es decir, *no-evidente*. Podemos, vgr., predicar de un modo *ciego* que 2 + 1 = 1 + 2, pero también podemos llevar a cabo el mismo juicio en forma tal que lo "*penetremos con la mirada*"[235]. Representemos el primer caso –el de la predicación *ciega*– en el ejemplo de un niño que aprende a contar y al que su maestro le ha enseñado el procedimiento mecánico de la suma sin explicarle (como es lo corriente) la relación esencial que posibilita la alteración en el orden de los sumandos. Sin duda que el niño efectuará el cambio de los sumandos y efectuará asimismo la igualdad de un modo *ciego*. No obstante, cuando la relación esencial de esta propiedad de la adición se ha penetrado intelectualmente, y se efectúa la predicación 2 + 1 = 1 + 2, esta igualdad (que expresa la relación de los dos términos de una predicación) queda aprehendida de un *modo originario*, y esto quiere decir tanto como *aprehendida* con *evidencia apodíctica*. En efecto, el *esto mismo aquí*, que se aprehende en ella como una *relación*, excluyen –en su modo de darse originario– no sólo cualquier *duda* acerca de la *verdadera existencia* de la *relación*, sino que descarta por anticipado la

---

233 Es de todo punto necesario acudir aquí, como en lo siguiente, a los análisis descriptivos efectuados con anterioridad y que ilustran fundamentalmente las afirmaciones que ahora se efectúan. Véase capítulo II, N° 1, de esta investigación.

234 Recuérdese lo que se ha dicho: no se trata aquí, cuando se habla de *actos videntes*, de la mera visión sensible, sino de la visión en general, *como forma de conciencia en que se da algo originariamente*. *"Ideen",* N° 19, pág. 50; ed. al., pág. 44, línea 8 y sgs.

235 Véase *"Ideen",* N° 136, pág. 325; ed. al., pág. 334, líneas 6-8.

posibilidad de que se conciba su *no-ser*[236]. Vemos aquí, al igual que en el anterior ejemplo, pero sin duda que con otro sentido, cómo el *ver* –el acto de "*penetrar con la mirada*" y de aprehender algo en una visión– posibilita el modo de conciencia que ha sido caracterizado de *evidente*.

Ahora bien, en base de esta preliminar descripción, estamos en capacidad de introducirnos al análisis de los estratos noético-noemáticos que están contenidos en los ejemplos aportados. Pues, en verdad, la dirección fundamental de nuestra investigación debe tratar de esclarecer y no sólo de fijar los hechos. En efecto, lo que hasta aquí se ha efectuado es sólo fijar una cuestión previa y de absoluta necesidad para comprender el máximo enunciado temático de esta investigación, a saber: fijar que los actos de visión –por ser los únicos que proporcionan un modo de darse *originario* a los correlatos intencionales– son los únicos que pueden funcionar como fundamento o base de los *modos de evidencia* propios de la conciencia, y esto en razón de que ellos son los únicos capaces de asegurar que los *objetos* se encuentren caracterizados como un *ello mismo aquí en persona*. Pero lo que se trata de esclarecer ahora es por qué razón –noético-noemática– sólo los actos de visión, con exclusión de cualesquiera otros, pueden lograr el ejercicio de una tal prerrogativa.

Pues es claro que el problema se plantea en toda su agudeza si decididamente se pregunta: ¿Por qué razón, si es cierto que el *sentido* (tomado en cuanto *sentido en el cómo de sus determinaciones ontológicas materiales y formales*)[237] permanece siendo idéntico en dos diversos actos de constitución paralela –digamos vgr., en la percepción y en el recuerdo de "un mismo paisaje"– resulta no obstante una vez *evidente* y otra *no-evidente*? Ésta, en verdad, es la situación que dio por resultado nuestra anterior descripción y a la cual, tratando de descubrir la complicada urdimbre noético-noemática sin duda oculta en ella y que debe influir decididamente en la producción de tan diversos *modos de conciencia*, debemos dedicar toda atención para esclarecerla en su significado. Adelantando los resultados de este esclarecimiento podemos decir por anticipado que ello nos llevará a comprobar que sólo el *sentido* en el *modo de su plenitud*, y precisamente cuando el *modo de plenitud* está determinado por el modo de darse *originariamente* los *objetos*, es el que puede funcionar como soporte o fundamento de los *modos de evidencia*. Con esto se esclarecerá cómo, a pesar de que el *sentido* (en su pura acepción formal) pueda permanecer siendo idéntico en actos de constitución paralela, no obstante sólo allí donde las capas

---

236 Sobre este punto –al que volveremos posteriormente– véase "*Ideen",* Nº 137; y asimismo "*Meditaciones Cartesianas*" I, Nº 6.

237 Es muy importante tener en la mente el preciso significado de esta acepción del *sentido* para comprender el problema de que aquí se trata. Véase capítulo II, Nº 2, de nuestra investigación.

noéticas-noemáticas correspondan a *actos videntes* será posible hablar de *evidencia*. Asimismo esto nos esclarecerá cómo existe la perfecta posibilidad de que se realicen dos actos –poseedores ambos de *sentidos formales* idénticos– teniendo sin embargo el uno un *modo de conciencia evidente* y el otro un *modo de conciencia* caracterizado de *no-evidente*.

En efecto, comencemos por acusar una cuestión negativa: el puro *sentido* –entendido como *sentido en el cómo de las determinaciones ontológicas materiales y formales*– no basta para determinar el *modo de evidencia* de un acto constituyente de la conciencia. Pues, sin duda alguna, a pesar de que el objeto intencional sea *idéntico* entre una percepción y un recuerdo[238], no obstante es comprobable que en un caso el *objeto* es susceptible de ser consciente en el *modo de evidencia*, mientras que en el otro tal posibilidad se halla descartada.

Así, si no es el puro *sentido formal* el que determina que en un caso el *objeto* sea *evidente* y en otro no, lo que determina esta *característica* habrá que irlo a buscar a otras realidades que cumplan la función de determinar este hecho. En efecto, lo que actúa a la manera de determinante de este hecho es que aquel puro *sentido* esté *lleno* o *no-lleno* (*erfüllter oder nicht erfüllter Sinn*)[239]. O, lo que es lo mismo, el *modo de plenitud* del *sentido* en el cual aquel puro *sentido formal* es determinado por los *modos de darse* los correlatos intencionales[240].

Y es justo el *cómo* de estos *modos de darse* los correlatos intencionales –los objetos intencionales– el que determina si ellos pueden ser aprehendidos *en persona* (leibhaftige Gegenwart), suscitando la posibilidad de un *modo de evidencia* en la conciencia que los constituye.

En efecto, deduzcamos esto negativamente del ejemplo de la vivencia del "recuerdo de la percepción de un paisaje". En forma alguna el correlato intencional de esta vivencia –que se da bajo la forma de un *recuerdo de* con la correlativa *característica noemática* de *recordadamente*– puede servir de fundamento a un *modo de evidencia*. En parte alguna podemos hallar dentro de él un objeto que, al darse *originariamente*, sirva para que la conciencia realice una síntesis identificativa tal cual la descrita en el caso de la *evidencia*. Lo mismo –utilizando el ejemplo de las matemáticas– podemos decir de la *relación* predicada cuando su *realidad objetiva* no se aprehende por penetración intelectual de la mirada en la esencia que posibilita la ley de alteración en el orden de los sumandos. En cambio, el paisaje aprehendido directa e intuitivamente en una percepción, tal como es *en sí mismo*, como un

---

238 En ambos casos estará caracterizado como *cualidad*, *relación*, *cosa*, *figura*, *causa*, etc. Véase capítulo II, Nº 2, de esta investigación.

239 *"Ideen",* Nº 136, pág. 326; ed. al., pág. 334, líneas 24-25.

240 Véase esta investigación en capítulo II, Nº 2.

esto mismo aquí en persona, es algo tan o*riginariamente dado* que, so pena de nublar las cosas mismas con hipótesis metafísicas o escépticas, y jugar en base de contrasentidos, otorga la posibilidad de lograr una *evidencia* sobre él mismo, así como sobre la legitimidad racional del acto de la conciencia que lo aprehende. Efectivamente, al tenerlo como un correlato intencional caracterizado con la nota de *en persona* en la conciencia, ya de hecho está presente también la imposibilidad de concebir *dudas* acerca de que, identificativamente fundido con el *ver*, *algo está ahí* como un *ello mismo*[241].

Vemos, pues, que la razón que determina dentro del complejo noético-noemático el que un objeto intencional sea concebido en el *modo de evidencia* o en el modo de la *no-evidencia*, no es simplemente la estructura general del puro *sentido* en el *cómo de sus determinaciones ontológicas*, sino que es el *sentido* determinado y especificado por el *objeto* en el *cómo de sus modos de darse* el que realiza tal función determinativa. Ahora bien, ha

---

[241] Dos cuestiones primordiales –aunque de orden diverso– deben ser aquí señaladas:

a)En Husserl el derecho de todo acto de *visión directa* como fundamento de *evidencia* es un *dato* admitido como *principio*. Refiriéndose a este tema y en relación a la proposición (lo que no obsta para que pueda ser aplicado en este caso), dice Husserl lo siguiente: "La 'visión' inmediata (NOEIN), no meramente la visión sensible, empírica, sino la *visión en general*, *como forma de conciencia en que se da algo originariamente*, *cualquiera que sea esta forma*, es el último fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales. Función jurisdiccional sólo la tiene porque y en tanto que en ella se da algo originariamente. Si vemos un objeto con toda claridad, si hemos llevado a cabo la explicación y la traducción en conceptos puramente sobre la visión y dentro del marco de lo aprehendido realmente con la visión, si vemos (como un nuevo modo de 'ver') cómo está constituido el objeto, entonces goza de todos sus derechos la proposición que expresa eso fielmente. No conceder ningún valor al 'lo veo' en la cuestión del por qué de la proposición, sería un contrasentido". (*"Ideen",* N° 19, pág. 50; ed. al., pág. 44, líneas 8-20).

Ahora bien, tanto en las "*Meditaciones Cartesianas*", como en *"Ideen",* se advierte precisamente un hecho: que la *evidencia* –si bien es indiscutible en su esencia como fundamentada en la *visión*– puede admitir grados. Los grados de perfección de la evidencia –es decir, que haya *evidencias* más *evidentes* que otras– no quieren decir que las evidencias *menos perfectas*, sean, por oposición a las evidentes en sumo grado, *no-evidencias.* Todo *acto de visión*, o tiene ya en sí mismo el carácter de *evidencia*, o tiende a poseerlo. Esto explica que la *evidencia*, que abarca de hecho toda *experiencia* en el sentido más estrecho habitual, pueda ser más o menos perfecta. ("*Meditaciones Cartesianas*" I, N° 5). O como dice aún más explícitamente en *"Ideen"*: "En ciertas circunstancias puede contender una visión con otra visión e igualmente una afirmación *fundada en derecho* con otra. Pues esto no entraña que el ver no sea un fundamento de derecho, como tampoco el preponderar sobre una fuerza otra, requiere decir que la primera no sea una fuerza. Pero sí significa ello que quizá dentro de una cierta categoría de intuiciones (y eso concierne justamente a las de la experiencia sensible) sea el ver por esencia 'imperfecto' (unvollkommen), o que en principio quepa aumentar o quitarle su fuerza, y que por ende una afirmación que posee en la experiencia un fundamento de derecho directo y por tanto auténtico, sin embargo, tenga en el curso de la experiencia que ser abandonada en virtud de un derecho opuesto a esta que prepondere sobre aquel y lo anule" (*"Ideen",* N° 19, pág. 50; ed. al., pág. 44, línea 22 y sgs.).

b) La segunda parte de esta observación se refiere al hecho de las alucinaciones. Pues sin duda que dentro del contexto de nuestras afirmaciones podría creerse que un *objeto* dado en una alucinación –tal como si fuera un *ello mismo* que *está aquí*– podría servir de base a una *evidencia*. Sin duda que tal modo de concebir las cosas entraña un error fundamental. Sin entrar a profundizar en el problema de la alucinación –que es una esfera de hechos de conciencia que está menesterosa de profundas y sistemáticas investigaciones fenomenológicas– nos limitaremos a señalar lo siguiente: en verdad las alucinaciones y sus respectivos correlatos intencionales no pueden servir para fundamentar *evidencias*. Aunque a primera vista pareciera que la alucinación fuese un *acto de videncia*, en el fondo no es así. Antes que ser una *visión* –en la que podría comprobarse que sus respectivos *correlatos* se habrían de dar necesariamente en la forma del *originariamente*– una alucinación, examinada fenomenológicamente, muestra libremente que *en forma alguna sus correlatos se dan originariamente sino con una ilusión de originariedad*. Faltando ese requisito –que es la característica esencial que acompaña a todos los auténticos actos de *visión*– sería un contrasentido tener a los actos de alucinación por *actos videntes* y fundamentar en ellos *evidencias*. Lo que habría que realizar sería un profundo análisis de los *modos de darse* los respectivos *correlatos intencionales* y deducir de este *modo de darse* la estructura noética-noemática de la alucinación. Se vería entonces la profunda razón fenomenológica que hemos señalado. Aquí, sin embargo, no podemos pasar de indicarla simplemente.

radicado nuestra tesis en demostrar que sólo cuando este *modo de darse* el *objeto* reviste la forma del *darse originariamente* (con el correlativo *carácter noemático* de lo *en persona*) es susceptible de provocar en la conciencia una síntesis de *verificación evidente*. Siendo los *actos de visión* –de percepción, en un sentido amplísimo– los únicos que pueden proporcionar este característico *modo de darse originariamente* los objetos, nuestra tesis primordial afirma que *toda evidencia debe tener necesariamente en su fundamento un acto evidente*. O lo que es lo mismo –pero expresado ahora en el lenguaje de los complejos noético-noemáticos– que sólo cuando el *sentido* está caracterizado plenamente por un modo de darse *originariamente*, el *objeto* puede servir de base para lograr una *evidencia*. En toda vivencia posicional, el carácter de *evidente* (aquello que hace que sea *comprobable racionalmente*) tiene su fuente de legitimidad en el *darse originariamente*, propio de los correlatos intencionales de los *actos videntes*. Con esto llegamos a comprender en toda su transparencia y alcance la frase de Husserl tantas veces citada: "La 'visión' inmediata, no meramente la visión sensible, empírica, sino la *visión en general*, *como forma de conciencia en que se da algo originariamente*, *cualquiera que sea esta forma*, es el último fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales"[242]. O como se expresa en otra parte: "la posición (o, lo que es lo mismo, la *cualidad* o la *tesis* de una *objetividad*) tiene en el darse originariamente el fundamento primitivo de su legitimidad"[243].

Ahora bien, hasta aquí hemos hablado de una manera general –tal como convenía para asegurar la máxima claridad en la fundamentación del problema primordial– de la *evidencia*. No nos hemos detenido, ni mucho menos, a examinar si es necesario distinguir en la *evidencia* géneros o especies de ella, si hay *evidencias* de distintos grados, etcétera. Pero, sin duda, que ya esta cuestión queda planteada e insinuada de manera general cuando se apunta a que, dentro de los *actos videntes*, no sólo se encuentran los actos de visión sensible, sino también los actos de visión intelectual. De manera poco sistemática, pero sin duda suficiente para indicar esta cuestión, anotamos en el comienzo diversas modalidades de *actos videntes* tales como *ver*, *penetrar con la mirada*, *contemplar*, etc.

Se trata ahora de investigar sistemáticamente si estos *actos de visión* –e incluso las posibles modalidades adherentes al modo básico de *ver algo originariamente*– reportan influencias en el *modo general* de la *evidencia*, y de estudiar asimismo las posibles modalidades de ese *modo general* al partir de la diversificación de los *actos de visión* que funcionan como fundamentos.

---

242 *"Ideen",* N° 19, pág. 50; ed. al., pág. 44, líneas 8-12.

243 *"Ideen",* N° 136, pág. 327; ed. al., pág. 335, líneas 18-20. La explicación contenida en los paréntesis es nuestra. Sobre esta identificación terminológica véase *"Ideen",* N° 129; así como nuestro comentario en el capítulo II, N° 3, de esta investigación, colocado en la observación correspondiente al término de *tesis*, pág. 246; versión digital, pág. 140.

En efecto, nada tendría tanta importancia para nuestros propósitos como esto, ya que siendo la tesis fundamental de esta investigación ver cómo el *ser-real* tiene su fundamento en la conciencia comprobable racionalmente –en la conciencia de lo evidente– los *modos* de esta conciencia sin duda que reportarán necesariamente valiosísimas variantes en la constitución del ser que llamamos *real*.

Precisamente para ver cómo es que a todo *objeto real*, *existente*, o *verdaderamente existente*, tiene por fuerza que corresponder una estructura de conciencia caracterizada de *evidente*, es necesario que ahora se profundice en aquellas relaciones entre *lo evidente* y los *actos videntes*, tratando en síntesis de hacer transparente cómo lo *real* se constituye a partir del fundamento de tales conexiones.

§ 3 El Ver Sensible y la Intuición Eidética como Fundamentos Respectivos de las Modalidades de la Evidencia Asertórica y Apodíctica

El haber resultado la estructura de los *actos videntes* el fundamento de la *evidencia* impone que la investigación, teniendo por meta descubrir el origen de los diversos *modos de evidencia* que puede revestir la conciencia al constituirse objetivamente, profundice en la estructura de tales actos fundamentantes para así agotar sistemáticamente la génesis trascendental de aquellos *modos de evidencia*.

Sin duda que lo más difícil de esta tarea radica en desentrañar cómo la estructura general de los *actos videntes* –que ha sido caracterizada esencialmente por medio de la atribución de conferir a todos sus posibles correlatos la nota de *originariamente* como peculiaridad de su *modo de darse*– puede revestir diversas modalidades. Anticipando los resultados de la presente investigación, con el fin de señalar la vía a seguir, podemos indicar que la tarea aquí consiste en esclarecer cómo tales modalidades de la estructura general del *darse originariamente* provienen esencialmente de la variable *índole* o *naturaleza regional* de los propios entes naturales, que no obstante ser aprehendidos genéricamente bajo el idéntico *modo de darse originario*, determinan radicales variaciones dentro de él por obra de su propia *índole regional*. Tales variaciones del genérico *modo de darse originario*, como necesariamente se sospecha, determinan correlativamente radicales transformaciones en el *modo de evidencia* general, fundamentado como se encuentra éste sobre los *actos videntes*. Así, pues, la misión aquí es doble, aunque ella, en verdad, apunte a un solo fin: 1º) Determinar cómo el *darse originariamente* característico de los correlatos noemáticos de los *actos videntes* varía de acuerdo a las peculiaridades regionales de los entes naturales a que están referidos aquellos *actos videntes*; y 2º) Ver cómo, a partir de tales variaciones del

genérico *modo de darse originario* de los correlatos noemáticos, se determinan correlativas modificaciones o modalidades del modo general de la *evidencia* fundamentado sobre los *actos videntes* respectivos.

Recurramos a los ejemplos conocidos para introducirnos analíticamente en la esfera de hechos que contempla la presente investigación. En efecto, en el parágrafo anterior hemos utilizado dos ejemplos y mediante ellos, por igual, hemos conseguido un resultado único. Ambos –tanto el *ver* el paisaje *perceptivamente*, como el *penetrar intelectualmente* la relación que expresaba el ejemplo matemático– nos han conducido a afirmar que sus respectivos correlatos noemáticos intencionales, al brindarse *originariamente*, producían correlativamente un *modo de evidencia* en la conciencia que los constituía objetivamente.

Ahora bien, mas sin duda que este *modo de evidencia* logrado, aunque genéricamente sirva para afirmar una cierta semejanza general entre ellos –que se refuerza al compararlos, vgr., con vivencias paralelas de distintos géneros, tales como las del *recuerdo*– al ser sometida a un consecuente análisis fenomenológico, revela profundas y radicales diversidades dentro de ella misma que sin duda son de extraordinaria importancia para nuestros fines. Acudamos al análisis descriptivo para tratar de acusar tales diversidades específicas dentro de la esfera general de la *evidencia* fundamentada hasta ahora en un *acto vidente* indiferenciado y genérico:

En efecto, ya no se trata simplemente de hablar de una *visión en general*, sino de precisar con toda exactitud qué modalidades de *visión* intervienen en cada uno de los ejemplos citados. Sin duda que al examinar bajo este imperativo de meticulosidad el par de ejemplos, se nos revela que es de todo punto diferente el *ver sensible* (*sehen*), con el que aprehendemos el objeto empírico correspondiente al paisaje, del *penetrar intelectual* (*einsehen*) con que nos apoderamos intuitivamente de la relación que expresa el ejemplo matemático. En un caso se trata de la aprehensión sensible de algo *individual* dado como un *hecho natural* empírico; en el otro caso se trata de la aprehensión, por medio de una intuición esencial (Wesensanschauung), de una *esencia* o *relación esencial* que no agota su esfera de *existencia* en algo meramente *individual*[244]. De esto resulta ahora una consecuencia de suma importancia que puede permitirnos distinguir dos *modos de evidencia* radicalmente diversos, a pesar de que, genéricamente, se hallen identificados por el hecho de poseer un común *modo de darse* –el de *originariamente*– sus respectivos correlatos noemáticos. En efecto, al primer caso corresponde un modo de evidencia meramente *asertórico*; al segundo –en el caso de la aprehensión de esencias– corresponde un modo de evidencia *apodíctico*. Correlativamente a esto, la estructura de la visión es en un caso un *ver asertórico* (*assertorisches sehen*) de algo *individual*; en el otro caso, por el contrario, es un

---

[244] Para la comprensión exhaustiva de los difíciles problemas que se tratarán en el presente parágrafo se hace necesaria la lectura del capítulo I, de la sección primera de *"Ideen"*.

ver apodíctico (*apodiktisches sehen*) –sinónimo de un *penetrar intelectualmente con la mirada* (*einsehen*)– referido por necesidad a una *esencia* o a una *relación esencial*[245].

Vayamos al examen de las difíciles cuestiones aquí esbozadas temáticamente. Comencemos ante todo –pues se trata del fundamento– por analizar qué diferencias existen entre el *ver algo sensible*, como un *hecho*, y el captar por medio de una *intuición esencial* (Wesensanschauung), un *eidos* o una *relación eidétiea*.

Al ver el paisaje que está frente a mí, al aprehenderlo tal como se me da –*originariamente*– como un *esto mismo aquí*, sin duda que logro tener una *evidencia* de él y asimismo de la legítima presencia de mi acto de conciencia actual. El paisaje está *aquí* –frente a mí– y yo lo aprehendo *ahora*. Lo aprehendo, pues, *aquí* y *ahora*, tal como se me da, es decir (y prescindiendo de cualquier otra determinación) como un algo espacial –*aquí*– y como un algo temporal –*ahora*–. La *evidencia* que de él poseo se asienta, entonces, sobre estos dos términos: su *presencia espacial* y su *presencia temporal*. En base de estas dos *presencias* o *representaciones* –que son el fondo de la estructura de todo acto del *ver sensible*– yo capto al paisaje como un *algo real*, existente, *aquí* y *ahora*, con tales características, etcétera.

Así, en forma generalmente absoluta, se captan o se ven sensiblemente los *hechos*, las *existencias empíricas*. *Ver un hecho* es enmarcar su presencia dentro de los dos horizontes correlativos de una espacialidad y de un tiempo: de un *aquí* y de un *ahora*. *La visión del hecho*, *y con ella su correlativa evidencia*, *está circunscrita y* (*esto no por razones también meramente empíricas*, *sino esenciales*) *al* hic et nunc.

Pero veamos ahora con mayor profundidad qué significa tal aseveración y cuáles consecuencias reportan tales determinaciones que hemos efectuado para la estructura de los actos de *visión sensible* en cuya base o fundamento se encuentran éstas. El que se diga –como lo hemos efectuado– que en todo ver un *hecho* intervienen esas determinaciones espacio-temporales, no significa simplemente que se piensa con ello que todo *hecho* tiene una textura espacio-temporal. Además de esta característica genérica, que expresa sólo que todo *hecho* en cuanto tal tiene que existir inmerso dentro de un ambiente espacio-temporal, cuando se dice que el paisaje que veo, vgr., *existe* en un *aquí* y en un *ahora*, lo que se expresa no es que *este* paisaje existe *llenando* todo el tiempo y todo el espacio, o que él, –indeterminadamente– es *espacio-temporal*, sino que *este* paisaje *llena de hecho* con exclusividad sólo un *punto* del tiempo (*este ahora* que plena su concreta presencia) y sólo, asimismo, un *punto* del espacio (este *aquí*, ocupado por su dimensión). Al hacerlo así, al restringir su estructura espacio-temporal sólo a *este aquí* y a *este ahora*, como tales irrepetibles y únicos, de hecho asiento la plena *individualidad empírica* del *algo* correlato de mi conocimiento.

---

245 *"Ideen",* N° 137, pág. 328; ed. al., pág. 337, línea 11 y sgs.

Toda *visión sensible*, según esto, restringida por esencia a un *aquí* y a un *ahora* –en el sentido en que se han entendido tales determinaciones– tiene necesariamente como objeto un ente natural de textura empírica individual. Por eso se dice ahora: todo acto de conocimiento empírico, es decir, todo acto de *visión sensible* que esté referida a un *hecho natural*, debe poseer una estructura tal que, en tanto que conoce algo real, debe al mismo tiempo postularlo como *individual*, lo cual quiere decir que –trasladando ahora estas cuestiones al plano de la *constitución objetiva* del correlato noemático– la estructura entitativa de éste debe ser la de un *algo objetivo* puesto como *existente* en un espacio y en un tiempo (por supuesto noemáticos) que determinan su *presencia* o *representación individual* como absolutamente *única* e *irrepetible*. *El correlato noemático de todo acto de visión sensible es*, *pues*, *por estar referida ésta a un hecho natural*, *un objeto con la característica de un individuo*. *La evidencia que se fundamenta en la estructura de los actos de visión sensible tiene por correlato noemático –y sólo hace evidente– un objeto individual*.

Pero avancemos otro paso en las consecuencias que determina sobre la textura del *objeto intencional* de los actos de *visión sensible* la característica de encontrarse tales *actos de visión* referidos a la aprehensión de un *hecho natural* enmarcado limitativamente en un horizonte espacio-temporal. Todo *hecho* se me ofrece, fácticamente, llenado un *ahora* y un *aquí* bajo la apariencia de una *forma* y de una *duración*. Pero, de manera alguna, esta *forma* y esta *presencia durable* que ofrece el *hecho* a mi percepción sensible, y por medio de las cuales lleno las coordenadas espacio-temporales que determinan su *presencia*, son *necesarias*. Al contrario, la *forma* y la *duración* del hecho son –por esencia– *contingentes*. Viendo este paisaje *aquí*, su *forma*, con sólo cambiar mi situación perceptiva, puede cambiar, alterarse, *incluso desaparecer del todo*. No hay razón alguna que garantice lo contrario. El *hecho* puede aparecer en *esta* forma, pero asimismo hubiera podido presentar otra. *Existe ahora*, pero también pudiera ser que, debido a circunstancias meramente fácticas, contingentes, *dejara de existir*, o existiera sólo por un tiempo impredecible, y luego desapareciera, etc. "El ser individual de toda índole –dice Husserl– es, para decirlo en los términos más generales posibles, '*contingente*' (*zufällig*)"[246]. Su existencia, al ser producto de una fundamentación exclusivamente empírica –acto de fundamentación que se desarrolla a través de una experiencia esencialmente contingente– es, por esto mismo, también meramente *contingente*. Tal *contingencia* del correlato natural de los actos de *visión sensible* determina en su estructura una segunda nota: *Toda visión sensible*, *por estar correlativamente referida a un hecho*, *es por esencia contingente*. *La evidencia que se fundamenta sobre una tal estructura de visión sensible no puede garantizar su absoluta necesidad apodíctica*; *ella es*, *por esencia*, *meramente asertórica*.

---

246 *"Ideen",* N° 2, pág. 19; ed. al., pág. 12, líneas 14-15.

Pero volvamos provisionalmente nuestra atención hacia una esfera contrapuesta y complementaria. Si en base del ejemplo de la aprehensión de la relación matemática que define la igualdad 2 + 1 = 1 + 2, examinamos la estructura del *acto de visión* con que intuimos esta *relación*, notaremos en seguida que ella posee rasgos que la diferencian radicalmente de la estructura de los actos de *visión sensible*. En efecto, comencemos por afirmar que el ente natural que funciona aquí como correlato de la visión no es un *hecho* sino una *esencia*.

Ante todo designemos por *esencia* lo que se encuentra en el ser autárquico de un ente constituyendo su *lo que* es. Mas, en verdad, hay que distinguir con toda pulcritud este *lo que* o *esencia* de un ente y aquello que, como *existencia* del mismo, constituye el fundamento de la textura de un ente en cuanto *hecho*[247].

Este *lo que*, constituyente de la textura *eidética* de un ente, se separa radicalmente de toda textura *fáctica*. El *hecho*, tal como hemos visto, se tiene que dar en una experiencia sensible actual que lo postula como algo existente individualmente en un tiempo y en un espacio determinado. Sin esta presencia empírica, sin esta existencia actual, sin esa textura espacio-temporal, no hay posibilidad alguna de hablar de *hechos*. La *esencia*, por el contrario, es un *objeto* que se capta como tal en una especial modalidad de intuición, de naturaleza no experimentativa empírica o sensible, y en la que, por tal, aquel *objeto* no resulta determinado con una textura definida por las notas de *existencia empírica* y los correlativos predicados espacio-temporales del *aquí* y del *ahora* que actualizan su presencia individual. Contrariamente a la intuición experimentativa –empírica– de algo individual, la intuición que capta una *esencia* no tiene que ser –o mejor dicho, no es, esencialmente– una intuición que capta su *objeto* como un *algo* existente actual enmarcado y constituido espacio-temporalmente[248].

---

[247] Innecesario es puntualizar que en este caso se toma a *existencia* como sinónimo de *existencia empírica*. La *esencia* también *existe* pero su *existencia* no es *empírica*.

[248] Si bien es cierto que el *eidos*, o la *esencia pura*, puede *ejemplificarse* intuitivamente en datos empíricos, en datos de la percepción, pudiéndose aprehender en ellos por medio de una captación no experimentativa, lo cierto es que, de manera absoluta, el que la *esencia* se ejemplifique en datos empíricos no puede llevar a pensar que sea por esto, asimismo, *algo* de naturaleza empírica. (Véase *"Ideen",* núms. 3 y 4). El criterio que hay que utilizar para lograr esta evidencia y no confundir la *esencia* y el *hecho natural*, es precisamente la necesaria diversidad de la estructura de los *actos de visión* que definen la *intuición individual empírica* y la *intuición esencial*; diversas, precisamente, por obra de la índole de los respectivos entes a las que se hayan referidas y que determinan sus diferentes estructuras. Dice Husserl: "Cierto es que en la índole peculiar de la intuición esencial entra el tener por base un capital ingrediente de intuición individual, a saber, un comparecer, un ser visible lo individual, aunque no sea una aprehensión de esto, ni un ponerlo en forma alguna como realidad" ("*Ideen",* N° 3, pág. 22; ed. al., págs. 15, 16).

Hay, sin embargo, un párrafo en *"Ideen"* que se prestaría a confusión si no se tiene en cuenta la salvedad anotada. Dice éste: "El *eidos*, la *esencia pura*, puede ejemplificarse intuitivamente en datos empíricos, en datos de la percepción, del recuerdo, etc., pero igualmente bien en *meros datos de la fantasía*. Por ende, podemos, para aprehender una esencia en sí misma y *originariamente*, partir de las correspondientes intuiciones empíricas, *pero igualmente de intuiciones no experimentativas*, *no aprehensivas de algo existente*, *antes bien 'meramente imaginativas'* ". ("*Ideen",* N° 4, pág. 23; ed. al., pág. 16, líneas 23-31). Creemos, pues, que habría que hacer aquí la salvedad y tener presente que "*partir de las correspondientes intuiciones empíricas*" no quiere decir intuir la *esencia* por medio de una *intuición empírica*. Tal sería un contrasentido absoluto dentro de la teoría husserliana. Lo expuesto con respecto a estos parágrafos debe tenerse también en cuenta con respecto al N° 70 de "*Ideen",* donde existe la posibilidad de tener una errada concepción del verdadero pensamiento husserliano.

Esto, sin duda, se entenderá mejor basándonos en un ejemplo. Si producimos, vgr., en la libre fantasía cualesquiera formas espaciales, melodías, o bien fingimos actos de experimentar algo, de agradarnos o desagradarnos algo, etc., en ellos podemos, a pesar de que no hayan existido realmente engastados a ninguna realidad existente en el ámbito de los hechos empíricos experimentables visiblemente por medio de una percepción actual, intuir por medio de una *ideación* (o *intuición eidética*) su propia *esencia*, su *lo que* constitutivo. Vemos por esto que para captar la *esencia* de *algo* no es condición necesaria que ese *algo* se dé, o no se dé en una experiencia empírica actual. La *esencia* se intuye en otra forma que el *hecho* y es de todo punto de vista diferente a éste. El *hecho* es la concretización de la presencia sensible de un individuo, y, como tal, está indefectiblemente constituido por las notas de una existencia temporal y espacial determinada. La *esencia* está libre de tales determinaciones, puede o no *existir* en una experiencia actual (es decir, captarse o no captarse sin que por esto deje de *existir*) y en forma alguna está determinada por las notas constitutivas espacio-temporales. "Aun cuando la libre ficción condujese, por el milagro psicológico que fuera, a imaginarse datos de índole en principio nueva, por ejemplo, datos sensibles que no se hubiesen presentado, ni hubiesen de presentarse nunca en ninguna experiencia[249], esto no alteraría en nada el carácter originario de darse las *esencias* correspondientes, bien que datos imaginados no sean nunca datos reales"[250].

Ahora bien, precisemos con toda exactitud qué quiere decir esto de que las *esencias* no sean *datos reales* (wirkliche Data). Por medio de ello, en verdad, se expresa su carácter

---

[249] Hay que reprochar a Husserl la ambigüedad de esta frase que puede conducir a pensar en una contradicción *in adjecto*, aunque en el fondo no se trate de tal. El decir "datos sensibles que no se hubiesen presentado, ni hubiesen de presentarse nunca en ninguna experiencia" parece contradecir abiertamente con el hecho de que tales *datos* son precisamente los que, por obra de una milagrosa ficción, se imaginan ahora. El imaginarse estos *datos*, el hacerlos presentes en la fantasía, ya está indicando que ellos están en una *experiencia* y que, por tal, no cumplen la exigencia de ser *datos* que no se han presentado, ni han de presentarse nunca en una *experiencia*.

Resultaría, en verdad, imposible de discernir las diferencias del *hecho* y de la *esencia* siguiendo esta vía. Toda *esencia*, *cuando se capta*, es decir, en el momento de *intuirla*, necesita de una *experiencia del sujeto*, aunque ésta sea una *experiencia de la imaginación*, o de la *fantasía*, como tal susceptible de postular *objetos* ya *reales*, o como en el caso que nos ocupa, *irreales*, es decir, no espacio-temporales. (Recuérdense las *Observaciones Generales* del parágrafo N° 1 de este capítulo, observación 1ª). Sin embargo, este carácter de *irrealidad*, o mejor dicho, de *idealidad*, en el *objeto*, no anula el carácter de la *experiencia* misma que lo capta. De aquí la apariencia de contradicción que aparece en este párrafo.

Al pensamiento de Husserl hay que interpretarlo en este caso, para lograr su comprensión más profunda y evitar esta falsa apariencia de contradicción (fruto sólo de una ambigüedad de la expresión literaria), anexándole la siguiente significación: cuando él dice que son *objetos* que no se han presentado, ni habrán de presentarse nunca en cualquier *experiencia*, lo que quiere decir es que son *objetos* que jamás podrían presentarse, –o que no se presentan– en una *intuición experimentativa* de *hechos*. *Intuición* como tal susceptible de ser comprobada por medio de una *visión empírica* y capaz de cumplir con las condiciones expresas de ésta. Esto no contradice, sin embargo, con que tales *objetos* se presenten en una fantasía como *ejemplares sensibles*, desde los cuales por medio de una *visión eidética* o *intuición esencial* –y sólo mediante ella– se capte un *algo* que en forma alguna corresponda y se agote en las determinaciones espacio-temporales de un *hecho*, o que (lo cual es decisivo para comprender su pensamiento) nunca podría presentarse como tal *hecho*, pues la *intuición* a que está referido es radicalmente diversa de aquella otra *intuición experimentativa* que postula la *existencia empírica* del *hecho* en cuanto tal. Así como todo pensar y enunciar *hechos* ha menester de la *experiencia* (aquí tomada como *experiencia empírica*) como fundamento (*requerido necesariamente por la esencia de semejante pensar*), de igual manera ha menester el pensar sobre *esencias puras* –el pensar que no enlaza ni mezcla *hechos* y *esencias*– de la *intuición esencial* como base *en que se funde*. ("*Ideen",* N° 4, pág. 24; ed. al., pág. 17, líneas 20-25).

[250] *"Ideen",* N° 4, pág. 23; ed. al., págs. 16, 17.

de *irrealidad* (o, si se prefiere, de *entes ideales*), contraponiéndose mediante tal característica a las notas que definen la *existencia* de los *hechos* en cuanto *reales*. Si éstos son *factos* o *datos espacio-temporales* (sentándose su *existencia individual* sobre las determinaciones de tales coordenadas constitutivas), las *esencias*, por el contrario, son datos *irreales*, carentes en su textura de limitaciones espacio-temporales que circunscriban su *individualidad*.

Mas, justamente, tal característica es de suma importancia para nuestros propósitos. En efecto, hemos visto que todo *hecho*, al ser aprehendido, se capta bajo la forma de un *individuo* único e irrepetible. De aquí, como se recordará, se extrajo una importante nota atributiva, que peculiarmente acompaña a todo acto de *visión sensible*. Mas, precisamente ahora, se afirma que la *esencia* no puede captarse como un *individuo*, por lo cual indudablemente el *acto de visión* correlativo será afectado por una nota diversa a la anterior. En efecto, el que la *esencia* no pueda ser aprehendida como un *individuo* proviene precisamente de que ella no es nada *real*, vale decir, no es un *hecho* que, por ser tal, deba ser aprehendido absoluta y necesariamente como un *esto aquí* que está limitado por *este* punto del espacio y *este* otro punto del tiempo. La *esencia* incluso puede ser intuida sin haber tenido necesidad de existir nunca en un espacio o en un tiempo, y, menos aún, en *este espacio* determinado y correlativamente unido a *este punto irrepetible* del tiempo. Cualquier *esencia geométrica*, o incluso la *relación esencial* que está incorporada en nuestro ejemplo de la igualdad, puede atestiguar acerca de la veracidad de este enunciado. En efecto, la *esencia triángulo*, tal como se capta en la libre fantasía, no está necesariamente ligada al *espacio* de ningún tablero determinado en que un geómetra la dibuje, y, asimismo, tampoco agota su *esencialidad* –su vigencia entitativa– en el *ahora* exclusivo incorporado en una concretización empírica que *realice* o *ejemplifique* aquella figura fácticamente.

Al no darse, entonces, limitada por los horizontes espacio-temporales (configuradores de la *individualidad empírica*) la *esencia* se da como un *universal*[251] dotado de una mayor o menor extensión, hasta llegar a la *singularidad eidética*, inconfundible de por sí con cualquier *singularidad empírica* sometida a determinaciones espacio-temporales[252].

Pero lo que importa subrayar aquí, antes de pasar a otras cuestiones, es lo siguiente: así como la índole del correlato fáctico –el *hecho*– determinaba que la respectiva estructura del acto de *visión sensible* versara sólo sobre un *individuo empírico*, poseyendo en este caso la correspondiente *evidencia* sobre él fundamentada una validez o vigencia sólo extendible a la limitada esfera de existencia de aquel correlato individual (lo que aportará grandes consecuencias para la textura de este *modo de evidencia*), ahora, en cambio, podemos

---

[251] Que esto no puede ser una *universalidad empírica*, sino una *universalidad eidética*, se comprobará posteriormente.

[252] Sobre este punto confróntense los núms. 13, 14 y 15 de *"Ideen",* donde Husserl realiza muy fecundas distinciones.

observar que al ser la *esencia* un *universal* que alberga bajo sí distintas dosis de predicados esenciales, la estructura de *visión* correspondiente –la *intuición eidética*– fundamentará un *modo de evidencia* cuya vigencia no se agotará simplemente en el hecho de revelar y asegurar como *evidente* a un correlato meramente individual y empírico, sino que, gracias a la índole del ente sobre el que se funda la *visión* y se co-fundamenta la *evidencia*, ésta poseerá una esfera de validez de índole también *universal*. Las consecuencias que de esto se deriven se sistematizarán posteriormente.

Pero a la par de la característica anterior –apenas formulada en un esbozo primitivo– tiene la *esencia* otra peculiaridad que la diversifica radicalmente de aquellas propias del *hecho*, y que, por ende, diversifica la respectiva estructura del *acto de visión* que la posee como correlato natural de aquella otra que posee, como tal, a un *hecho*. Correlativamente a esto, semejantes propiedades han de verse reflejadas en la esfera de las *características noemáticas* que tienen a estas *esencias* como *objetos*. En efecto, se ha afirmado que el *hecho*, por ser en sí mismo algo fáctico, al ser trasladado como *correlato noemático* hasta la esfera de las *objetividades constituidas*, muestra a su *existencia* (noemática) como un *esto ahí en persona* –de carácter *real*– pero absolutamente *contingente*. Ahora bien, justo hemos visto en párrafos anteriores que la *esencia* no requiere, en su ser más propio, *existir realmente*, valga decir, en una dimensión espacio-temporalmente; y esto, justamente, porque no tiene necesidad de recurrir a un acto fundante de experiencia *realizadora* –o conferidora de *realidad espacio-temporal*– para consistir precisamente en su *ser-esencia*. Que la *esencia* sea *irreal* (ideal) expresa justamente esta cuestión, es decir, que ella, en forma alguna, es un ser o ente *real* referido a una *experiencia empírica* y, por tanto, *contingente*.

En efecto, al no postularse la *esencia* como *existente fácticamente* y al no ser, por otra parte, algo *individual*, está libre en su ser de la *contingencia* propia de los *hechos*. Su ser no depende, en absoluto, de la experiencia empírica, y por esto no tiene que variar ni desaparecer justo en la medida en que ésta, por su esencial contingencia, varía o desaparece. Resulta con esto la esencia, en su textura o índole, un ser *necesario* y justo por esta característica se diversifica radicalmente de todo *hecho natural*. Que esto es así, y que la enunciación que hacemos tiene absoluta validez teórica, lo que puede atestiguar el ejemplo de las matemáticas que nos ha servido en el análisis. Mientras el paisaje varía, se altera, o desaparece, justo con las alternativas de mi percepción a que está referido como *existente*, sea cual fuere el tiempo, el espacio, o mi situación personal subjetiva, la *relación esencial* que expresa el ejemplo matemático necesariamente ha de ser la misma y no podría desaparecer –vale decir, perder vigencia entitativa– por obra de ninguna circunstancia empírica que atentara en contra de ella.

Correlativamente a esto –y es lo que primordialmente nos importa destacar– vemos que al ser de tal índole el correlato natural del *acto de visión*, la estructura de este *acto*, por

su parte, debe estar sometida a una correspondiente *necesidad* o *apodicticidad*, y que la *evidencia* sobre ella fundamentada debe asimismo diversificarse en su *modo* de aquella otra fundamentada sobre un *acto de visión sensible* cuyo correlato natural sea un *hecho*.

Justo a subrayar tales características –a partir de las notas reveladas en los *correlatos naturales* de los *actos de visión*– se encaminan las siguientes reflexiones. Con esto se cumplirá el segundo punto de la estructura programática dispuesta para el presente parágrafo[253].

Todo *hecho* se da como un acontecimiento particular, es decir, individualizado empíricamente. Ello se realiza al concretizar sus perfiles y destacar sus características de *esto aquí en persona* existiendo en un horizonte espacio-temporal limitado e irrepetible. La índole del *hecho* postula por esto necesariamente que la estructura del *acto de visión* que está correlativamente referida a él sea por esencia limitada asimismo a un horizonte espacio-temporal (noemático) *único* e *irrepetible*. Cuando veo "este paisaje", *aquí* y *ahora*, mi visión agota su esfera de *validez evidente* precisamente en *este aquí* y en *este ahora* y de manera alguna, so pena de alterar su esencia de acto que otorga *evidencia* sólo en estas condiciones, podría hacer yo otro uso de ella que reducirme a conocer "este individuo empírico" que tengo por delante como correlato noemático suyo. Así podemos expresar el siguiente enunciado en forma de ley: el *hecho* postula, dada su índole fáctica, que él mismo, en cuanto correlato natural de un *acto de visión sensible*, sea considerado un *individuo empírico*, y que la estructura del *acto de visión* correlativa posea una extensión meramente *particular*, es decir, que esté imposibilitada para extender su valor de acto de *conocimiento evidente* más allá de la esfera, absolutamente limitada, que circunscribe la existencia espacio-temporal del *hecho* que posee como correlato noemático. Sería, por ejemplo, absolutamente falso, de acuerdo a esto, que yo quisiera ir más allá de lo que *conozco evidentemente* en el acto de ver "este paisaje" y que, en base de ello, me atreviese a decir que conozco "todos los paisajes" posibles. De manera rigurosa, en cambio, es claro que por medio del acto de ver que he realizado *aquí* y *ahora* conozco sólo *evidentemente* "este paisaje", sus características, etc., instancias y características que en forma alguna han de pertenecer necesariamente como características fácticas a *todos* "los paisajes". Tal cuestión, en verdad, entrañaría un profundo y esencial contrasentido. Correlativamente, mi *acto de visión*, reducido a tales características e instancias, sólo puede dar testimonio de *evidencia* de *ellas mismas* y ha de reducirse, esencialmente, a constatar la existencia limitada del paisaje que tengo por delante como un *esto mismo evidente*.

Pero esta *existencia* noemática del *hecho*, esencialmente limitada por las instancias del *aquí* y del *ahora*, en forma alguna puede concebirse como *necesaria*[254]. Por esto, el significado de esta *individualidad empírica* con que se ofrece todo *hecho* equivale a su

---

253 Véase *supra*, pág. 290; versión digital, pág. 165.

254 La *existencia*, que es producto de un *acto de posición* o *tesis* obrado por mi *visión sensible*, tiene a su vez que estar sometida a las condiciones que afectan a su *fundamento*.

esencial *contingencia*. El *ser individual* de toda índole es, para decirlo en los términos más generales posibles, *contingente*[255]. Esta *contingencia*, como hemos visto, está referida a su *existencia*: el *ser individual* puede existir o no existir, existir de una manera, o bien alterarse, hasta desaparecer. Nada postula *necesariamente* su *existencia* determinada, e incluso, suponiendo –como lo expresan las llamadas *leyes naturales*– que cuando son fácticas tales o cuales circunstancias *reales*, no pueden menos de ser fácticas tales o cuales consecuencias (digamos, vgr., aquellas que concurren a determinar la *presencia* de un *hecho* en determinada *forma*, con tal o cual *duración*, etc.), estas *leyes* se limitan a expresar también meras *regulaciones fácticas*[256], que en forma alguna pueden ser vistas como expresiones de una radical y absoluta *necesidad* sino que expresan cierta *universalidad ilimitada*[257], no por eso carente de *contingentismo*[258].

---

255 "*Ideen",* N° 2, pág. 19; ed. al., pág. 12, líneas 14-15.

256 "*Ideen",* N° 2, pág. 19; ed. al., pág. 12, líneas, 18-19.

257 "*Ideen",* N° 6, pág. 27; ed. al., pág. 20, línea 19 y sgs.

258 Esta radical consecuencia de la doctrina husserliana tiene su fundamento en la esencial contingencia de *la tesis del mundo*. Para comprender ésta –sobre la que insistiremos posteriormente– es necesario remitirse a los parágrafos núms. 46 y 49 de "*Ideen"*.

Hay, sin embargo, que hacer la siguiente aclaración para evitar malentendidos. *La ley natural* goza de cierta *universalidad*: de una *universalidad ilimitada* (*unbeschränkte Allgemeinheit*), según se ha dicho. Esta *universalidad ilimitada*, no obstante, no puede expresarse en términos de *necesidad esencial, eidética* o *absoluta*, con sentido de *apodicticidad*.

La *universalidad ilimitada* de las *leyes naturales* proviene de que ellas, empleando un especial procedimiento que les evita caer en el *contingentismo absoluto* que conllevaría el sentar cada *caso* suyo como un *hecho* revestido de *realidad*, no ponen "sin duda, cosa alguna determinada como existente dentro del todo de la naturaleza". A pesar de ello, la *ley natura*l que expresa vgr., la proposición "todos los cuerpos son pesados", no tiene sin embargo la *universalidad incondicionada*, *absoluta*, de las proposiciones eidéticamente universales, "en cuanto que, de conformidad con su sentido de ley natural, siempre lleva consigo el poner una existencia, a saber, la de la naturaleza misma, la de la realidad espacial-temporal: todos los cuerpos –de la naturaleza, todos los cuerpos '*reales*'– son pesados". ("*Ideen",* N° 6, pág. 27; ed. al., pág. 20). Pero esta tesis de la naturaleza, como se ha dicho, implica un esencial *contingentismo*. El *mundo*, en cuanto *tesis*, es *contingente*, y, en forma alguna, puede servir para fundamentar una *evidencia apodíctica*. A este respecto las palabras de Husserl son de un pasmoso radicalismo: "No cabe concebir prueba alguna –dice en "*Ideen",* N° 46– sacada de la contemplación empírica del mundo y capaz de cerciorarnos con absoluta seguridad de la existencia de éste. El mundo no es dudoso en el sentido de que hubiese motivos racionales que entrasen en cuenta contra la enorme fuerza de las experiencias coherentes, sino en el sentido de que es *concebible* una duda, y lo es, porque jamás queda excluida la posibilidad de la no-existencia por ser una posibilidad de principio. A toda fuerza empírica por grande que sea, puede contrapesársela, superársela paulatinamente". También expresivas, en sumo grado, son las palabras de Husserl, refiriéndose a estos temas, en las "*Meditaciones Cartesianas*", en donde pueden verse resumidos los dos aspectos de la cuestión que aquí se ha querido puntualizar: a saber: la *contingencia* de los *hechos* en cuanto pertenecientes al *mundo* y la imposibilidad de hablar de *necesidad* en las *leyes naturales*, por esencia, también, *contingentes*, al versar sobre objetos de índole *real*. Trasladamos por extenso el texto en cuestión por parecernos sumamente ilustrativo: "La cuestión de si existen evidencias primeras en sí parece poder despacharse sin dificultad. ¿No está ahí sencillamente como tal la *existencia de un mundo*? Al *mundo* se refiere en su actividad la vida cotidiana, a él se refieren también todas las ciencias, directamente las ciencias fácticas; indirectamente, como instrumentos del método, las ciencias apriorísticas. Más que ninguna otra cosa es de suyo comprensible la existencia del mundo, tanto que a nadie se le ocurrirá enunciarla expresamente en una proposición. En efecto, estamos haciendo sin interrupción la experiencia en que este mundo se presenta de continuo a nuestros ojos como incuestionablemente existente. Pero con ser esta evidencia tan anterior en sí a todas las evidencias de la vida orientada hacia el mundo y de todas las ciencias del mundo –cuya constante base sustentadora es ella– pronto nos deja cavilosos el saber hasta qué punto pueda reclamar en esta función un carácter apodíctico. Y si insistimos en esta cavilación, se descubre que tampoco puede reclamar el rango de la evidencia absolutamente primera. Por lo que toca a lo primero, es patente que no puede reclamarse sin más para la experiencia sensible universal, en cuya evidencia nos está dado constantemente el mundo, una evidencia apodíctica, que en cuanto tal excluiría la posibilidad de tornarse dudosa la realidad del mundo o la posibilidad de la inexistencia de éste" ("*Meditaciones Cartesianas*", meditación I, N° 7). Todo esto, como de suyo se comprende, se encuentra entendido bajo un sentido *noemático*, el que no excluye, en forma alguna, la posibilidad de atribuirle –si se procede sistemáticamente– un *significado natural*.

Ahora bien, a nosotros lo que nos interesa puntualizar fundamentalmente son las consecuencias que esto reporta en relación a la *evidencia* y al peculiar *modo* que debe ella revestir al poseer un correlato noemático cuya índole refleje precisamente la de un *hecho*.

Al estar fundamentada una *evidencia* sobre un *acto de visión sensible*, cuya estructura resulte *particular* y *contingente* por obra de su correlato natural, el *modo* de la *evidencia* no puede ser otro que el *asertórico*, vale decir, una *evidencia* cuya certeza se limita a postular el *objeto evidente* como un individuo meramente *existente* y a *constatar* (das "Gewahren")[259] esta *existencia*. Sobre tal *modo de evidencia*, ciertamente, podemos cosechar una comprobación racional de la *existencia real* del correlato noemático como un *esto mismo aquí*, que se da *originariamente*, mas no obstante, en forma alguna, podemos establecer sobre tal *existencia* una enunciación *apodíctica* que postule que tal *existencia* "*debe ser así*" y "*sólo así*". Lo que no excluye tal modalidad de *evidencia asertórica* es que el correlato noemático –*aquí* y *ahora evidente*, vale decir, *realmente existente*– se torne más tarde dudoso; que el ser de su vigencia entitativa se revele como apariencia, como no existente, etc. Tal cuestión, pues, impide que el ser del correlato noemático se califique –por obra de la *evidencia* que lo revela– con las notas de *verdaderamente existente*, excluyendo las posibilidades de alteración o aniquilación que se han descrito con respecto a su *existencia real* (noemática).

Esta abierta posibilidad de tornarse dudoso, o de no-ser, *a pesar de la evidencia*[260], es justamente el carácter *asertórico* de ella, que como esfera de fundamentación de donde cobra su estructura constitutiva el *ser-real* correlativo, aporta como consecuencia que en él –en su estructura ontológica– se encuentren *modos de ser*, comportamientos entitativos, en donde se reflejan, por así decirlo, tales características propias de la *conciencia evidente*.

Pero dejemos por ahora descansar la investigación sobre este punto y no tratemos –a pesar de que sea nuestro fundamental propósito– de ver qué consecuencias podrían extraerse de la anterior afirmación. Es necesario, ante todo, para completar el programa limitado que se ha propuesto para este parágrafo, que se contrapongan ahora una tal modalidad de *evidencia asertórica*, semejante a la puntualizada arriba, con aquella otra que resulta cuando el correlato natural fundante del *acto de visión* es una *esencia*.

Cuando aprehendo una *esencia* no la capto, en verdad, como si fuera una existencia o una realidad (en sentido estricto) sometida por esto a las determinaciones espacio-

---

[259] "*Das Gewahren*", expresión que utiliza originalmente Husserl y que despierta necesarias resonancias etimológicas con el término "*Wahrnehmen*", también usado en estricto sentido etimológico (véase nuestra observación sobre este punto), significa tanto como (en la expresión adverbial "*gewahr werden*") *descubrir*, *divisar*, *notar*, *echar de ver*, *darse cuenta*, *percatarse*, *constatar*, o *percibir*. Si se ha preferido, pues, el significado de *constatar* es por parecernos el más adecuado en este caso, ya que encierra y define, además del común sentido de todas las acciones anotadas, un especial matiz para definir la modalidad *asertórica* del *ver* y la *evidencia*.

[260] "*Meditaciones Cartesianas*", meditación. I, N° 6; ed. al., pág. 56, líneas 11-14.

temporales que acompañan necesariamente a aquéllas. A la *esencia*, más bien, la capto como un predicado que necesariamente le pertenece a un sujeto, por sí y en sí, para ser *lo que es*, independientemente de todas las características empíricas que lo acompañan en cuanto realidad espacio-temporal existente. Entendamos esto por vía de ejemplificación: perfectamente puedo, por medio de una intuición que no tiene de común con la intuición empírica más que el nombre, ya que se desentiende de aprehender o captar cualquier determinación empírica de un objeto, hacer que por medio de la fantasía se me dé –en forma originaria– una *cosa* y, precisamente en base de esta presencia originaria de la *cosa* en la fantasía, puedo ir intuyendo libremente los predicados que necesaria y esencialmente le pertenecen a esta *cosa* como determinaciones de lo que ella en sí y por sí es. Intuyo así, vgr., que a la *cosa* que se me da originariamente deben pertenecerle necesariamente las notas predicativas de *extensión*, de *temporalidad*, etc., pues sin ellas la *cosa*, en verdad, resultaría nada, un *no-ser*, y jamás habría ocasión de representármela tal como lo he hecho sin que, necesariamente, a ella acompañen como *determinaciones esenciales* tales predicados. Pero entendamos bien lo que esto significa: cuando expreso, entonces, vgr., la proposición "todas las cosas materiales son extensas", no postulo en esta formulación nada que pueda parecer una nota predicativa que aluda a la existencia empírica de la *cosa*, pues, fundamentalmente, estos predicados que expreso en forma alguna los he captado originalmente como realidades espacio-temporales *existentes*. Si extremando el proceder me preocupo incluso por eliminar la tesis de *existencia empírica* por el lado del sujeto (evitando con esto que tales predicados que formulo puedan estar matizados por el *hecho* de mi propia existencia), tengo entonces –ya que la proposición sigue subsistiendo en su legitimidad y evidencia sin necesidad de que yo la esté formulando expresamente en este momento– una proposición que expresa algo puramente eidético, y que, como tal, no tiene ninguna limitación por parte de condiciones espacio-temporales, ya objetivas, ya subjetivas. En efecto, sea cual fuere el tiempo o el espacio, incluso no existiendo éstos, en cuanto la *esencia cosa material* subsista como tal, su consistencia necesariamente portará las notas predicativas de *extensión*, *temporalidad*, etc.

Pero extraigamos ahora las consecuencias que de esto se derivan en relación a nuestros propósitos. En efecto, al no captarse la *esencia* como un *hecho* sometido por tal a las condiciones del espacio y del tiempo, expresadas en las determinaciones del *aquí* y del *ahora* que circunscriben toda percepción sensible, la *esencia cosa*, así como sus *predicados esenciales*, no tienen por qué estar circunscritos y limitados a ningún *individuo empírico* cuya *existencia* se agote en la esfera de un *esto mismo* presente sólo con exclusividad *aquí* y *ahora*. La *esencia*, por el contrario, se capta como si fuera un *universal* y extiende asimismo su presencia eidética a un ámbito de dimensión también *universal* y no

meramente particular, como en el caso del *hecho*. La *cosa material* que yo capturo mediante mi intuición eidética no es meramente "*esta cosa material*" "*aquí* y *ahora existente*", sino la "*cosa en general*"; igualmente, el triángulo que intuyo con universalidad eidética no es sólo el triángulo que está dibujado sobre el encerado; ni la relación matemática, que expresa nuestro primitivo ejemplo de la igualdad, agota su vigencia en este solo ejemplo formulado. La "*cosa en general*", el "*triángulo en general*", la "*propiedad conmutativa de los sumandos en general*", que he intuido por medio de mi visión intelectual, capturando su *esencia*, vale, "*en general*" para la esfera universal donde, ya como *casos eidéticos especiales* de ella misma, ya como *hechos*, pueden darse *ejemplares individuales* en que la *esencia primitiva* capturada se encuentre incorporada y vigente[261].

Ahora bien, el que a la *esencia* correspondan *casos individuales* –ya como *singularidades eidéticas*, ya como *hechos* a quienes se transporta la *esencia*– en que ella se encuentre vigente, no es un mero *factum contingente*, tal como puede ser el caso del cumplimiento de una *ley natural* que postule que, dadas ciertas circunstancias, deben surgir otras determinadas consecuencias. Esto, como se ha visto, en forma alguna expresa una verdadera *necesidad*, y es precisamente este carácter de *necesidad* el que encontramos ahora cuando se trata de *esencias* y *leyes eidéticas*. "Todo caso eidético especial y singular de una relación eidética universal significa, *en cuanto* es tal, una *necesidad esencial*"[262]. La *necesidad esencial* expresa aquí, pues, una cuestión que se fundamenta en la índole universal de la *esencia* misma: toda *esencia*, por ser universal, y por poseer en sí los predicados que han de pertenecer ya a toda *singularidad eidética*, ya a todo *hecho* (precisamente constituyendo su *lo que*, o aquello que permite a todo *hecho* ser *lo que es*) necesariamente ha de poseer bajo sí, o en sí misma, estos casos especiales en que ella cobra vigencia.

Ahora bien, el tener conciencia de esta *necesidad* –justo partiendo de la estructura universal de la *esencia*– en la que un caso o una relación se presente como caso especial de una *universalidad*, define una modalidad de *evidencia apodíctica*; el juicio o la proposición que expresa tal *conciencia de necesidad*, recibe el nombre de *apodíctico*, o de *consecuencia apodíctica*.

---

[261] En el primer caso se nota evidentemente que se trata de un conocimiento eidético libre de poner cualquier clase de *existencia*. Así, vgr., cuando juzgo con pura universalidad eidética: "Todas las cosas materiales son extensas", con tal que se elimine la tesis de *existencia* practicada por el lado del sujeto.

Sin embargo, la segunda posibilidad –la aplicación de una *esencia* en el conocimiento de un *hecho*– necesita una breve explicación. "En este caso se transporta la universalidad esencial a algo individual puesto como existente o a una esfera indeterminadamente universal de individuos (que recibe su tesis como existente). Entra aquí, por ejemplo, toda 'aplicación' de verdades geométricas a casos de la naturaleza (puesta como real). La relación puesta como real es entonces un *hecho* en cuanto es una realidad individual, pero es una *necesidad eidética* en cuanto es un caso individual de una universalidad esencial". ("*Ideen",* N° 6, págs. 26, 27; ed. al., pág. 20, líneas 10-18).

[262] "*Ideen",* N° 6, pág. 26; ed. al., pág. 19, líneas 24-26.

Evidencia apodíctica es entonces aquella que resulta de tener conciencia de una *necesidad esencial*. En ella se revela el "objeto" aprehendido –escribimos ahora "objeto" así entre comillas, ya que nos elevamos a una dimensión noemática– no simplemente como un *esto mismo individual*, sino que, ya como *singularidad eidética especial*, ya aplicado a un *hecho*, al intuirse en él las predicaciones esenciales que constituyen su *lo que*, éstas se ven como necesariamente pertenecientes a un substrato universal, de índole esencial, del que el "objeto" captado es sólo un caso especial aunque participante de la universalidad[263]. Pero –he aquí una cuestión que importa mucho subrayar– al captar *algo* como *necesidad esencial* es decir, como caso especial de una *universalidad*, las notas propias del universal constituyente no pueden faltar en el caso especial intuido como *necesidad esencial*. Pero esto asegura que la *evidencia apodíctica* –al hacer *evidente* al *objeto* simplemente como un caso especial portador de predicados, los cuales debe tener para ser *lo que es*– excluye en absoluto la posibilidad de que tal *objeto* aprehendido pueda concebirse sin ellos, o incluso que pueda concebirse constituido en su *lo que* por otros predicados que no sean aquellos que la *evidencia* revela con *necesidad esencial*. Se llama *apodíctica* tal *evidencia* justo por eso, pues, como de suyo se comprende, excluye al *no-ser* del *objeto* aprehendido como *evidente*, ya que es imposible, como hemos dicho, concebir un *objeto-evidente-apodícticamente* sin las notas que constituyen su *lo que*, y, al convenir este *lo que* a aquel *objeto* como *necesidad esencial* (so pena de que el *objeto-evidente* no sea una tal *necesidad esencial*, lo que haría desvirtuar lo *apodíctico* de la *evidencia*) queda excluido su *no-ser*, vale decir, el *no-ser* de ese *lo que* en el *objeto*. Pues, en verdad, si tal fuera, no habría posibilidad de hablar de un *objeto* (ya que éste ni siquiera se hubiese podido aprehender), y, menos aún, hablar de un *objeto-evidente-apodícticamente*. Pero, a la par, como también se ha dicho, no sólo excluye el *objeto* aprehendido con *evidencia apodíctica* la existencia del *no-ser* de su *lo que*, sino que, al mismo tiempo, excluye cualquier modificación de los *predicados esenciales* de los cuales participe (ya que el *objeto* fuera otro y no precisamente éste que se capta como *necesidad esencial*), quedando de hecho excluida toda alteración o variabilidad contingente en el *objeto* por ésta su participación en un universal eidético como en su *lo qué* constituyente. Una y otra característica pueden verse ejemplificadas y confirmadas en cualquier ley o figura matemática o geométrica, ya sea tomándola con

---

[263] Refiriéndose al caso especial de los *hechos*, Husserl expresa lo siguiente: "Un objeto individual no es meramente individual; un 'esto que está allí', un objeto que sólo se da una vez, tiene, en cuanto constituido '*en sí mismo*' de tal o cual manera, su *índole peculiar*, su dosis de *predicables esenciales*, que necesitan convenirle (en cuanto 'es tal como es en sí mismo') para que puedan convenirle otras determinaciones secundarias y relativas. Así, por ejemplo, tiene todo sonido en sí y por sí una esencia y en la cima la esencia universal sonido en general o más bien acústico en general –entendida puramente como el aspecto que la intuición puede destacar del sonido individual (aisladamente o mediante una comparación con otros sonidos como 'algo' común)". "*Ideen*", Nº 2, págs. 19, 20; ed. al., págs. 12, 13.

absoluta pureza eidética, ya sea cuando se concibe en su aplicación a casos de la naturaleza (puesta como real)[264].

Justo por medio de tales características esbozadas se nos revela la radical diversidad que existe entre la modalidad *asertórica* de la evidencia y esta otra modalidad *apodíctica* ahora puntualizada. La *evidencia asertórica*, tal como hemos visto, expresaba sólo la *constatación* de una *existencia fáctica* y –dada la índole de este propio correlato noemático sobre el cual versaba– esa aserción constatatoria (que se expresa corrientemente en la fórmula *S es P*) *resultaba esencialmente contingente*. La *evidencia*, tal como quedó mostrado, podía variar y alterarse, e incluso (desapareciendo las condiciones fácticas a que estaba referido el correlato natural del *acto de visión sensible* que la soportaba) podía llegar a desaparecer completamente, postulándose inclusive la existencia de una otra evidencia contradictoria a ella y definidora de un *no-ser* relativo. Mas justo ahora vemos que al postularse una *evidencia apodíctica* –fundamentada sobre un *acto de visión* en donde se capta originariamente la *universalidad* de una *esencia* y con ella se acompaña el carácter de *necesidad* para todos los casos en que ella participe– queda abolida la posibilidad de que el caso especial que funciona como *objeto* o *correlato noemático* de una *evidencia apodíctica* pueda admitir la posibilidad de su *no-ser*, o incluso la variabilidad o alteración *contingente* de sus notas noemáticas constitutivas. Al contrario, la aprehensión de una *evidencia apodíctica* postula con *necesidad esencial* –de la cual la *necesidad lógica* es sólo un fiel trasunto– la inexistencia del *no-ser* de *lo que es* el *objeto-evidente* y, asimismo, la necesidad de su *debe ser así*"[265].

Por tales razones se ha expresado que el *correlato noemático* referido fundamentalmente a una tal modalidad de la evidencia debe revestir, además de la pura nota de *real* o *existente* –propia también de aquel fundamentado sobre una evidencia de modalidad asertórica– la peculiar especificación de *verdaderamente* pues esto definiría su esencial característica de ser *verdaderamente* (es decir, *necesariamente*) *existente*, excluyendo la posibilidad de que le sobrevenga, por obra de un factor constitutivo de índole *contingente*, una *no-existencia*, un *no-ser*, o un *ser fáctico* en ésta o aquélla indeterminada forma, etc.

Así, pues, el *correlato natural* de los actos de *visión eidética* (la *esencia*), impone por su textura *universal* una estructura tal en los *actos de visión* sobre él erigidos, que esa estructura co-fundamenta necesariamente una *evidencia* de modalidad *apodíctica* cuyos

---

264 Véase *supra*, pág. 309; versión digital, pág 177.

265 Es lo que expresa Husserl en las siguientes palabras: "Una *evidencia apodíctica* tiene la señalada propiedad, no sólo de ser, como toda evidencia, certeza del ser de las cosas o hechos objetivos evidentes en ella, sino de revelarse a una reflexión crítica como siendo al par la imposibilidad absoluta de que se conciba su no ser; en suma, de excluir por anticipado como carente de objeto toda duda imaginable". "*Meditaciones Cartesianas*", meditación I, N° 6, pág. 56, líneas 14-19.

correlatos noemáticos deben poseer las peculiares notas o atribuciones que hemos detectado. La constitución entitativa del *ser-real* que de esta *evidencia*, a su vez, cobre fundamento, ha de resultar en esta forma –como lo veremos confirmarse posteriormente– el de ser *verdaderamente* (*necesariamente*) *existente*.

Con esto llegamos al final de este intento que ha tratado de puntualizar sistemáticamente dos cuestiones: 1º) determinar cómo el *darse originariamente* característico de los correlatos noemáticos de los *actos videntes* varía de acuerdo a las peculiaridades regionales de los *entes naturales* a que están referidos aquellos *actos videntes*; y 2º) ver cómo a partir de tales variaciones del genérico *modo de darse originario*, se determinan correlativas modificaciones o modalidades del *modo general de la evidencia*.

Mas, en este sentido, sólo se ha logrado delimitar una esfera restringida de posibles *modalidades de la evidencia*. Justamente ahora la investigación debe empeñarse sistemáticamente en el estudio de otras posibles *modalidades* que afectan y diversifican el *modo general de la evidencia*. Con tales estudios lo que se trata, como se recordará, es de ver qué influencia tienen estas posibles modificaciones de la evidencia sobre las correlativas modalidades entitativas del *ser-real* (noemático) que en ella encuentran fundamento. Mas, no obstante, la tarea que hasta ahora se ha desarrollado, como ha de notarse, no ha sido todavía propiamente ésta. La realidad de las cosas –o, como dice Husserl, "las cosas mismas"– impide que aquí se aborden las cuestiones en forma tan directa y tan tosca. Quien comprenda la estructura de nuestra exposición, notará que lo que se ha tratado de llevar a cabo es la progresiva aclaración de los diversos estratos de la necesaria fundamentación del problema general. Aquí, como es de verse, la fundamentación del *ser-real* sobre los modos de la *evidencia racional*, es una realidad que se presenta esencialmente estratificada. Partir de los primeros estratos fundamentales y soslayar los últimos sería una tarea de poca consistencia y que, al par de no esclarecer los verdaderos problemas, sería también muy discutible. El estrato del fundamento original y primitivo se nos ha revelado ahora, en cambio, arrancando de la primigenia constitución ontológica de la estructura del *hecho* y de la *esencia*. A partir de ellos hemos visto fundamentarse los correlativos *actos de visión sensible* (*sehen*) e *intuición eidética* (*einsehen*), resultando a la vez co-fundados los diversos modos de la *evidencia asertórica* y *apodíctica* desde ellos.

Así, pues, lo que estos *modos de la evidencia* representen en relación a posibles modalidades entitativas del *ser-real* (noemático), como asimismo lo que puedan representar las otras modalidades de evidencia que se despejen al proseguir esta tarea sistemática, será materia de estudio al final de este capítulo.

Además de las dos grandes *modalidades* que determinan, por así decirlo, genéricamente la evidencia, diversificándola en *asertórica* y *apodíctica*, todavía habría necesidad (en un estudio sistemático que pretendiese agotar los últimos detalles de este

tema) de especificar la *evidencia apodíctica*, vgr., en *pura* y en *impura* (por ejemplo, dice Husserl, refiriéndose a esta última: cuando se trate del "conocimiento de la necesidad de algo fáctico cuyo ser mismo ni siquiera necesita ser evidente"[266]).

Además de tales notificaciones específicas habría ocasión de practicar consecuentemente otras distinciones dentro de la evidencia, vgr., la distinción entre una *evidencia formal pura* (*analítica*, *lógica*) y una *evidencia material* (*sintética a priori*). Pero, como el propio Husserl dice, "no podemos pasar aquí de las primeras líneas". Se trata, como se ha expresado, de distinciones de carácter específico. En nuestra investigación, que procura sólo puntualizar y esclarecer asimismo el problema total en sus lineamientos generales, los asuntos, a pesar de los detalles que su propia índole exige y que nosotros acumulamos en su exposición, han de ser exclusivamente aquellos que constituyen los soportes o fundamentos generales del pensamiento husserliano.

§ 4 Evidencia Adecuada e Inadecuada. Su Fundamentación en Actos de Visión Perfecta e Imperfecta

Así como existen una estructura *apodíctica* y otra *asertórica*, que prescriben radicales diferencias en los *actos videntes*, se puede descubrir, mediante un sistemático análisis de los mismos, que además de aquellos tipos de visión ya detectados, existe un estilo de visión cuya estructura está caracterizada por ser ya esencialmente *imperfecta* o *incompleta*, ya absolutamente *perfecta* o *completa*. Tales diversidades específicas de la estructura genérica de los *actos videntes*, han de determinar necesariamente –según el diseño temático de nuestra investigación– diversos *modos* de la *evidencia* fundamentada sobre ellas.

Pero la razón que determina estas diferentes tipologías de los *actos videntes* se debe buscar –en forma semejante a la intentada en el anterior parágrafo– en la respectiva índole de los *correlatos naturales* a que tales tipos de visión se encuentran referidos. Es la índole natural de estos entes la que, en último término, determina que los *actos de visión* se diversifiquen y esto justamente porque en aquéllos se acusa un *modo de aparecer*, que a pesar de poder ser aprehendido en un *modo de darse* caracterizado de *originario*, no obstante difiere específicamente en relación a otras características que son, precisamente, las que determinan la diversificación de la estructura de los *actos de visión* que a ellos se refieren.

Hay, en efecto, dos tipos de entes por principio distintos con respecto a la conciencia que los constituye *objetivamente*: por una parte, entes cuya índole natural es ser *trascendentes* a la conciencia misma, que llamaremos *trascendencias* o *realidades* en

---

[266] *"Ideen",* N° 137, pág. 329; ed. al., pág. 338, líneas 7-9.

sentido estricto; por otra parte, entes que son *inmanentes* a la conciencia, los cuales son precisamente las *vivencias*[267].

Ahora bien, cada uno de estos entes, en particular, como se ha dicho, tiene su peculiar *modo de aparecer* –justo aquel propio de su índole natural– y es precisamente este *modo de aparecer* peculiar el que, en cada caso, determina una estructura diversa en el *acto de visión* a que está referido el ente como *correlato natural*. Nuestra tarea, pues, consiste aquí –lo que tiene gran semejanza con lo realizado en el anterior parágrafo– en puntualizar ante todo el *modo de aparecer* característico de los entes *inmanentes* y *trascendentes*, y ver –lo que constituye un segundo paso– *cómo tal modo de aparecer* determina específicas variaciones en los *actos de visión* correlativos. Justamente la parte final de la investigación será destinada a poner de relieve cómo en tales estructuras de visión diversificadas se fundamentan, respectivamente, *modos de evidencia* correlativamente diferentes. Trazado como queda así el diseño programático de la presente investigación, se aborda de seguidas el examen del punto que se ha propuesto en primer término.

"Por principio –dice Husserl– puede una cosa real en sentido estricto, un ser de tal sentido (es decir, cualquier *ente trascendente*), aparecer sólo '*inadecuadamente*' en un aparecer cerrado"[268]. Esta *inadecuación* está expresando aquí que una *trascendencia* cualquiera, por ser tal, sólo puede en principio darse *por un lado* (*einseitig*), y esto no quiere decir sólo *incompletamente*, o *imperfectamente* en un sentido cualquiera, sino precisamente

---

[267] Como estos temas han sido ampliamente tratados en otra parte de esta investigación (véase capítulo I, Nº 4), aquí se toman los problemas sin insistir en resolver de nuevo las dificultades a ellos inherentes. En esta forma se tratan de evitar las largas explicaciones que, en cada caso, se requerirían.

El asentar, por principio, que hay entes *trascendentes* y entes *inmanentes*, está íntegramente referido a la problemática de lo discutido en el sitio indicado.

[268] Sobre este enunciado debemos hacer algunas observaciones importantes, tanto más cuanto hemos intercalado en él, por medio de los paréntesis, una explicación del significado que, según nuestra opinión, es necesario atribuirle. Como puede notarse, las palabras de Husserl "un ser de tal sentido" (*ein Sein solchen Sinnes*), nos han servido para identificar plenamente los *seres reales*, *a las realidades en sentido estricto*, con los *entes trascendentes*, vale decir, con las *trascendencias*. Dentro del texto husserliano, en verdad, existe cierta ambigüedad en la identificación de las *realidades* y las *trascendencias*, y esto, como se comprenderá mejor más adelante, porque ciertas *regiones esenciales* –que no son propiamente *realidades en sentido estricto*– poseen una esencial *trascendencia*. Mas tal no es, propiamente, el problema que aquí se ventila. Por ahora, pues, no existe ningún peligro, ni reviste ambigüedad alguna, si con Husserl identifiquemos *trascendencias* con *realidades* en *sentido estricto*. Al contrario, tal identificación, que el propio Husserl realiza también algunas veces, se robustece y confirma íntegramente en todas sus partes si se interpreta cabalmente el sentido tanto del parágrafo de donde ha sido extraída esta cita –"*Ideen",* Nº 138– como asimismo del parágrafo Nº 42.

Precisamente en el Nº 138, el pensamiento de Husserl es clarísimo al respecto. El comienzo del párrafo que sigue a aquél de donde hemos extraído la cita, reza textualmente: "La fenomenología de la razón tiene, pues, que estudiar, dentro de la esfera de las formas de ser que en principio sólo pueden darse inadecuadamente (de las *trascendencias* en la acepción de *realidades en sentido estricto*) los diversos procesos, etc.". El texto alemán dice ("der Transzendenzen im Sinne von Realitäten"). "*Ideen",* Nº 138, pág. 330; ed. al., pág. 339. De aquí, pues, la razón de nuestra interpretación y la introducción de esa explicación dentro del texto de la frase citada.

Otra importante cuestión que hay que señalar –y que cobrará toda su significación en el transcurso de la exposición presente– es que Husserl, como se ha visto, dice "*inadecuadamente en un aparecer cerrado*". La frase en alemán dice textualmente: "Prinzipiell kann ein Dingreales, ein Sein solchen Sinnes in einer abgeschlossenen Erscheinung nur 'inadäquat' erscheinen". ("*Ideen",* Nº 138, pág. 330; ed. al., pág. 338). Además de las importantes consecuencias que esta restricción del *aparecer* tendrá para el significado futuro de la exposición –y que se subrayarán a su debido tiempo– es de hacer notar que tal enunciado debe preferirse por su claridad a cualquier otro que aparezca dentro del texto a fin de evitar malentendidos. Tal es el caso, por ejemplo, del que se encuentra al inicio del Nº 44 de "*Ideen"*. La razón de esto, como se ha dicho, se entenderá mejor en el curso de esta exposición.

en aquél en que toda *trascendencia*, por ser tal, ha de darse necesariamente, es decir, sólo a través de *matices* y *escorzos*, los cuales determinan que su aparecer sea, por necesidad, justamente un *aparecer escorzado* y *matizado*, y, por esencia, *no absoluto*; un *aparecer*, pues, caracterizado siempre como un cierto núcleo de algo *realmente exhibido*, rodeado de un horizonte de algo *co-dado impropiamente* y más o menos vagamente *indeterminado*[269].

Precisamente por esto se dice que el *modo de aparecer* toda *trascendencia* es *inadecuado*, vale decir, *escorzado* o *matizado*, ya que, sea cual fuere la *trascendencia*, a su esencia pertenecen características similares a las que se han descrito y en donde, por obra de ese *horizonte de indeterminación* que necesariamente aporta el *matiz* y el *escorzo*, siempre permanece su *aparecer* rodeado de un halo de *presencia no-absoluta*, que es justo la que prescribe su *inadecuación*.

Todo *ente inmanente* –la *vivencia*, en este caso, ya que es el único ente capaz de ser caracterizado de *inmanente* en relación a la conciencia constituyente *objetiva*– por el contrario tiene un *modo de aparecer* en el que, por esencia, queda excluida la necesaria

---

[269] A pesar de todo lo inelegante que pueda resultar la anterior caracterización descriptiva, era nuestro deber consignarla aquí íntegramente ya que así está concebida originalmente en Husserl. Aprovechamos esta nota para precisar un importante aspecto complementario del pensamiento husserliano.

Se ha dicho, en lo anterior, que el aparecer de la *trascendencia* se da como algo *exhibido realmente* (*wirklich Dargestelltes*), rodeado de un horizonte de algo *co-dado impropiamente* y más o menos vagamente *indeterminado*. (*"Ideen",* N° 44, pág. 99; ed. al., pág. 100). "La indeterminación –dice a continuación Husserl– *significa necesariamente la posibilidad de determinarse con un estilo rigurosamente prescrito*". Pues bien, tal motivo de pensamiento se complementa en el N° 138, donde tratando de estudiar en qué consiste tal *determinación*, Husserl señala, por así decirlo, tres órdenes de motivos diversos, que habrían de precisarse para saber en qué consiste tal proceso de *determinación a priori* que diseña la síntesis cognocitiva de las *realidades trascendentes*.

A este fin, Husserl indica especialmente lo siguiente:

1º) Hay que poner en claro, para saber qué sea aquella *posibilidad de determinación*, "cómo la conciencia que da inadecuadamente, cómo el aparecer por un solo lado, se relaciona, en su continuo progreso hacia apareceres siempre nuevos que se trasmutan continuamente unos en otros, con una y la misma *X* determinable, o qué posibilidades esenciales se producen aquí; cómo aquí, por un lado, es posible y racionalmente motivado, por las posiciones racionales que se suceden sin solución de continuidad, un progreso de las experiencias, justo la marcha de la experiencia en que se llenan los vacíos de los apareceres precedentes, se determina lo que estaba indeterminado y así sucesivamente, en el modo de un *llenarse coherente de un cabo a otro*, *con su fuerza racional siempre creciente*. Por otro lado, hay que aclarar las posibilidades opuestas, los *casos de fusiones o síntesis politéticas de la incoherencia*, del 'determinarse de otra manera' la X consciente siempre como la misma –de otra manera que la correspondiente al sentido primitivamente dado. A este respecto hay que mostrar cómo los componentes de posición del curso anterior de la percepción vienen juntamente con su sentido a ser *tachados*; cómo en ciertas circunstancias la percepción entera *explota*, por decirlo así, y se descompone en '*contradictorias apercepciones de cosas*' o *suposiciones* de cosas; cómo se levantan las tesis de estas suposiciones y al levantarse resultan peculiarmente modificadas; cómo una tesis que permanece sin modificar 'condiciona' el que se tache la 'antítesis'; y todos los demás procesos semejantes".

2º) "En detalle hay que estudiar también las peculiares modificaciones que experimentan las posiciones racionales primitivas al experimentar en el curso del llenarse con coherencia un *incremento fenomenológico positivo*, en lo que respecta a su '*fuerza de motivación*', al ganar constantemente en '*peso*', o sea, al tener sin duda siempre y esencialmente peso, pero un peso *gradualmente distinto*. Hay que analizar además las otras posibilidades para ver cómo padece el peso de las posiciones por obra de los '*motivos opuestos*', cómo en la *duda* se 'contrapesan' recíprocamente, cómo una posición resulta *superada*, *abandonada* en la concurrencia con otra de 'mayor' peso, etcétera".

3º) Por último, además de todo esto, "hay que someter, naturalmente, a un amplio análisis esencial los procesos en el sentido, o la respectiva *materia* de posición, que determinan esencialmente las alteraciones en el carácter de posición (por ejemplo, los procesos de la 'pugna' o 'rivalidad' entre apareceres). Pues ni aquí ni en ninguna parte –añade finalmente Husserl– hay dentro de la esfera fenomenológica accidentes ni facticidad, todo está precisa y esencialmente motivado".

En el curso de la presente investigación serán esclarecidos algunos de los puntos aquí señalados, sobre todo aquellos concernientes al 2º aspecto, ya que es éste el que entra en íntima conexión con los problemas propios de la *evidencia* en su *modo* de *inadecuación* y *adecuación*.

presentación mediante *matices* y *escorzos*[270]. Una vivencia afectiva, por ejemplo, no se matiza ni escorza. "Si miro a ella, tengo en relación a su continua presencia, un absoluto, sin lados que pudieran exhibirse tan pronto así, tan pronto de otra manera"[271].

Mas justamente esto implica que el *modo de aparecer* la *vivencia* sea, al contrario del característico de todas las *trascendencias*, un *modo de aparecer* en el que algo se me ofrece precisamente como *absoluto* y no, como en el anterior caso, simplemente como una presencia de algo *no-absoluto*, rodeado por un halo de indeterminación, y, en síntesis, con esencial *inadecuación*. Al contrario, como ahora puede notarse, la *vivencia* se da perfectamente, sin que su presencia quede indeterminada o incompleta por el juego de escorzos y matices, sin halos de mayor o menor oscuridad por obra de la *cercanía* o *lejanía* de lo propiamente dado, y, en síntesis, ofreciéndose a la intuición que la capta como una *presencia absoluta*[272].

"Sostenemos, pues –dice Husserl, resumiendo ambos aspectos de la cuestión– que, mientras que a la esencia del darse por medio de apariencias es inherente el que en ninguna se dé la cosa como un 'absoluto', sino que en lugar de eso la dé en una exhibición unilateral,

---

[270] Las *realidades en sentido estricto* –y con ellas las *trascendencias*– se exhiben través de *matices* y *escorzos* precisamente por ser *realidades*, vale decir, por ser constitutivamente *seres espaciales*. Las *vivencias*, ciertamente, poseen una *realidad* (en sentido amplio) –recuérdese la observación Nº 1, del parágrafo 1, del presente capítulo, aplicable en este caso– pero, en forma alguna, esta *realidad* puede confundirse con una realidad constituida de espacio. Las vivencias, son, en verdad, *realidades inespaciales*; su ser, su esencia, su *lo que*, se agota en *ser conscientes*, y esto puede comprobarse en múltiples *datos* que la diversifican radicalmente de todo ser *trascendente*. (Cfr. en referencia a esto, capítulo I, Nº 4, y especialmente "*Ideen",* parágrafo núm. 42 y sgs). Por el *dato* de ser *inespaciales* –lo que impone que su contrapolo, los *entes trascendentes*, se maticen y escorcen– las *vivencias* están esencialmente imposibilitadas para *aparecer* en tal forma. "Una vivencia es sólo posible como vivencia y no como nada espacial". ("*Ideen",* Nº 41, pág. 94; ed. al., pág. 95, líneas 2-3). De lo cual se concluye: "Donde no hay ser espacial alguno no tiene ningún sentido hablar de ver desde distintos puntos de vista, con una orientación cambiante, por diversos lados que se ofrezcan, según diversas perspectivas, hablar de maneras de aparecer, matices o escorzos". ("*Ideen",* Nº 42, pág. 96; ed. al., pág. 97, línea 13 y sgs).

[271] "*Ideen",* Nº 44, pág. 100; ed. al., pág. 102, líneas 3-6.

[272] A tal descripción se le opone corrientemente la objeción de que en ella no se tiene en cuenta el hecho de que las *vivencias* –en forma *semejante* a lo que ocurre con las *trascendencias*– tampoco podrían ser completamente percibidas debido a que existe una manifiesta imposibilidad de capturar en su plena integridad el curso total de ellas.

"Repárese en la siguiente distinción" –advierte expresamente Husserl, precaviéndose de tal reparo y esclareciendo el error en que se incurre cuando así se argumenta: "Tampoco una vivencia es nunca completamente percibida; en la plenitud de su unidad no es adecuablemente apresable. Es por su esencia un río al que, dirigiendo la mirada de la reflexión, podemos seguir a nado desde el punto del ahora, mientras se pierden para la percepción los trechos que quedan a zaga. Sólo bajo la forma de retención tenemos conciencia de la que acaba de fluir, o bajo la forma de la rememoración retrospectiva. Y finalmente, es la corriente entera de mis vivencias una unidad de vivencia a la que por principio es imposible aprehender en una percepción que nade continuamente a su misma velocidad". (Mas, si hasta aquí se ha admitido en cierta forma aquel argumento, viene ahora lo que fundamentalmente varía su anterior significado, esclareciendo la naturaleza de esta forma de *inadecuación* –de la cual hemos de ocuparnos más adelante– propia de la corriente unitaria de vivencias). En efecto, añade a continuación Husserl: "Pero *esta* 'imperfección', inherente a la esencia de la percepción de vivencias, es una imperfección por principio distinta de aquella que radica en la esencia de la percepción trascendente, de la percepción por medio de exhibiciones que matizan o escorzan, por medio de lo que se llama apariencias". ("*Ideen",* Nº 44 , págs. 101, 102; ed. al., pág. 103, línea 6 y sgs.).

Esta razón, –la esencial heterogeneidad de la *imperfección de la intuición* que capta *vivencias* con respecto de aquella otra cuya *imperfección* arranca por principio del hecho de que las *realidades trascendentes* se matizan y escorzan– hace infundada la objeción, o, al menos, le resta pretensión de argumento decisivo. Lo que habría que examinar ahora sería si, verdaderamente, tal "esencial imperfección" existe en el campo de las *vivencias*. Este asunto se esclarecerá posteriormente, pues no sólo se trata de afirmar o negar, sino que es necesario aventurar una interpretación del pensamiento de Husserl sobre este punto, el cual desgraciadamente provoca en él no pocas ambigüedades.

pertenece a la esencia del darse inmanente, el darse en él justo algo absoluto que no puede exhibirse, ni matizarse ni escorzarse, en forma alguna, por lados, y que se revela por 'sí mismo' como algo absoluto imborrable"[273].

Pero hasta ahora, si se ha reparado en nuestra exposición, se habrá notado que al referirnos a los *entes naturales* –ya a los que se dan *adecuada*, ya a los que se ofrecen *inadecuadamente*– hemos tomado a éstos bajo el aspecto de *hechos*. Tal cuestión, en verdad, podría originar una cierta confusión, tanto más cuanto en el anterior parágrafo la argumentación se desenvolvió fundamentalmente en el contraste sistemático de la estructura ontológica del *hecho* frente a la de la *esencia*. Pero aquí, ciertamente, tal oposición no juega ningún papel ni posee importancia alguna en relación a los fines de la investigación. Tanto más se confirma esto cuando, de seguidas, comprobaremos que las características que están presentes en los meros *hechos* se transportan por igual a la esfera de las *esencias* respectivas. En efecto, así como a los *hechos* de índole *trascendente* referidos a la conciencia objetiva constituyente le es peculiar un *modo de aparecer* sólo posible a través de matices y escorzos, lo mismo acontece con todas las *esencias* de índole *trascendente* con respecto a la conciencia; también ellas –en cuanto *esencias trascendentes*– se ofrecen sólo *por lados*, mostrando matices, escorzándose, y jamás entregando su plena y absoluta presencia eidética a la mirada que las intuye. "Es inherente –dice Husserl– a la peculiar índole de ciertas categorías esenciales el que las esencias correspondientes sólo *puedan* darse '*por un lado*' o por varios lados sucesivamente, pero nunca 'por todos lados' ('allseitig'); correlativamente, tampoco se puede tener experiencia de las respectivas singularizaciones individuales, ni representárselas, sino en intuiciones empíricas inadecuadas, 'por un solo lado'. Esto vale para toda esencia referente a *cosas*, y bajo todos los puntos de vista de los componentes de la extensión o de la materialidad; más aún, mirando mejor (los análisis ulteriores lo harán evidente así), vale para *todas las realidades* (en sentido estricto) en general"[274].

---

[273] *"Ideen",* Nº 44 , pág. 101; ed. al., pág. 102, líneas 31-36. La traducción aquí es sumamente difícil, aunque se ha tratado de conservar el significado esencial del pensamiento. El original dice: "Während es zum Wesen der Gegebenheit durch Erscheinungen gehört, dass keine die Sache als 'Absolutes' gibt statt in einseitiger Darstellung, gehört es zum Wesen der immanenten Gegebenheit, eben ein Absolutes zu geben, das sich gar nicht in Seiten darstellen und abschatten kann und 'sich' so als absolut selbst Undurchstreichbares erweist".

[274] *"Ideen",* Nº 3, pág. 20; ed. al., págs. 13-14.

Debemos hacer aquí importantes observaciones, que dada su índole trataremos por separado.

A) Ante todo hemos de acusar una inconsecuencia del pensamiento husserliano. Líneas más arriba de la frase citada Husserl dice que: "Esta intuición en que la esencia se da, en casos *originariamente*, puede ser *adecuada*, como la que fácilmente podemos procurarnos, por ejemplo, de la esencia sonido. ("*Ideen",* Nº 3, pág. 20; ed. al., pág. 13, líneas 29-31). Ahora bien, nos parece que tal ejemplo no se compagina justamente con lo que se ha expuesto, es decir, con el dato de que ninguna *esencia trascendente* –por ser *esencia* que incorpora y define (incluso sin constituir ella misma) algo espacio-temporal, vale decir, por ser la *esencia* correspondiente a una *realidad en sentido estricto*–, puede ser *adecuadamente* intuida. Según nuestra opinión, si se ha de ser estrictamente fiel al enunciado general, tampoco la *esencia* "sonido en general", por ser la *esencia* de una *realidad en sentido estricto*, puede ser captada, "sin matices ni escorzos".

Pero no sucede lo mismo con aquellas *esencias* propias de *correlatos naturales* cuya índole es la de ser *inmanencias*. A tales *esencias*, que como sus propios *correlatos* no se dan en absoluto a través del perspectivismo propio de los *escorzos* y *matices*, puedo captarlas, al menos en su pura esencia actual, de manera justamente *adecuada* y poseo, en tanto que intuyo ésta, la *esencia absoluta* de un algo asimismo *absoluto*[275].

B) En íntima conexión con la urdimbre de estos pensamientos surge el problema de la intuición de las *esencias matemáticas*. ¿Es esta intuición *adecuada* o *inadecuada*?

Partamos de un presupuesto para hacer más comprensibles las cuestiones: las *esencias matemáticas* son *trascendentes* ya que están *fuera* de la conciencia. ¿Pero significa este ser *trascendentes a la conciencia* que son, asimismo, *correlatos reales en sentido estricto*? En absoluto, parece ser la respuesta de Husserl. Los entes matemáticos no son *realidades en sentido estricto*, ellos son, en propiedad, *idealidades*, *objetos ideales*. Las *trascendencias matemáticas*, contrariamente a todas las otras *trascendencias*, parecen ser *trascendencias ideales*. Entonces... he aquí la consecuencia que al parecer se desprende: por no ser los entes matemáticos entes cuya índole o naturaleza es idéntica con la de los entes reales en sentido estricto, *a pesar de ser trascendentes*, las *esencias* a ellos correspondientes parecerían ser posibles de aprehender *adecuadamente*.

Pero esta *adecuación* de la intuición de las esencias matemáticas toma en Husserl un giro que se explicará posteriormente, pues constituye un problema separado del que nos ocupa centralmente ahora. Apuntemos solamente: ellas son intuibles adecuadamente... pero en el sentido de una *Idea* kantiana.

Mas tratemos, aunque sea someramente, de desarrollar argumentadamente el problema que quedó esbozado más arriba y que se centra en la posibilidad –a primera vista contradictoria– de que una *trascendencia* pueda ser *adecuadamente* intuida.

Husserl postula la *exactitud* de las *esencias matemáticas* frente a lo *fluido* de las *esencias morfológicas*. Ahora bien, si éstas se pueden captar como correlatos naturales de *algo* "*que se puede ver*" (sehen) –*"Ideen",* Nº 74– y por eso dan expresión o son esencias directamente tomadas de la simple intuición (con su necesaria inadecuación, etc.), aquellas otras –las exactas– son correlatos naturales de algo "*que no se puede ver*" (con un *ver*, por supuesto, meramente sensible, sospechándose por esto que no son *esencias* de *realidades en sentido estricto*) y expresan simplemente *conceptos ideales*, *límites ideales*, intuibles en principio *adecuadamente* pues carecen de perspectivismo. Ya que, si es cierto que una y otra intuición son necesariamente intuiciones de *dirección trascendente* –pues sus correlatos están *fuera* de la conciencia– no obstante, cabe encontrar entre ellas positivas diferencias que las individualizan y distinguen, y eso *precisamente por obra* de la diversa índole ontológica de sus *correlatos naturales*. Así dice Husserl: "Aquella ideación que da por resultado las esencias ideales como '*límites ideales*' con que en principio no cabe encontrarse en ninguna intuición sensible y a los cuales se 'acercan' más o menos en cada caso, sin alcanzarlos nunca, esencias morfológicas, esta ideación es algo esencial y radicalmente distinto del aprehender esencias por medio de una simple 'abstracción' en la que se eleva un 'aspecto' destacado a la región de las esencias como algo en principio vago, como algo típico. *Lo que tienen de fijo y de diferenciable puramente los conceptos genéricos* o las esencias genéricas cuya extensión son cosas fluidas *no debe confundirse con lo que tienen de exactos los conceptos ideales* y los géneros cuya extensión se integra exclusivamente de objetos ideales". ("*Ideen",* Nº 74, pág. 166; ed. al., págs. 170, 171).

Ahora bien, repitamos por último: estos *objetos ideales* pueden ser *adecuadamente intuidos*, si bien no en un *aparecer cerrado*, sí con aquella *adecuación* con que se captan propiamente todos los entes cuyo sentido es similar al de una *Idea* kantiana. Por esto expresa Husserl terminantemente: "Los conceptos exactos tienen por correlatos esencias que tienen el carácter de 'Ideas' en el sentido kantiano". ("*Ideen",* Nº 74). Lo que tal *adecuación* significa será esbozado sistemáticamente con ulterioridad, cuando se determine el preciso sentido de lo que ha de entenderse por *Idea*, en sentido kantiano, referido a estos temas.

No creemos haber solucionado con esto el difícil problema que las *esencias matemáticas* plantean dentro de la obra husserliana. Nos hemos limitado simplemente a esbozar las bases del problema y a indicar, asimismo, las líneas fundamentales que sigue el pensamiento de Husserl en este tema. Su posible solución llevaría a terrenos que no están por los momentos al alcance de esta investigación. Tenemos noticias de que tal problema está fundamentalmente contemplado en la obra de Oscar Becker, "*Beiträgen zur phämenomel*. *Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*".

[275] Como se ha indicado –observación Nº 272, de la pág. 323; versión digital, pág. 184–, se pretende que tal conclusión no se puede extraer de Husserl, tanto más (podría argumentarse) cuando él mismo, como se ha visto, advierte expresamente que a la intuición de las *vivencias* –de las *inmanencias*– le es esencial una cierta *inadecuación*. Mas se olvidan los que así argumentan que el propio Husserl ha advertido expresamente que esta *inadecuación* o *imperfección* de la intuición de *esencias inmanentes* es, *por principio*, distinta de aquella otra que determinan las características de la índole esencial de las *trascendencias*.

Creemos que las dificultades de este tema –así como las razones de nuestra interpretación– se verán esclarecidas definitivamente por medio de lo siguiente:

A las *trascendencias* –sea cual fuere su estructura ontológica específica– le está vedado *por principio* poder darse en forma *adecuada*. El *matiz* y el *escorzo*, como tales, determinan este *dato* universal y necesario.

Con esto, pues, hemos logrado deslindar pulcramente las notorias diferencias que se hallan presentes en dos tipos de correlatos naturales radicalmente distintos: los correlatos de índole natural *trascendente* y los de índole *inmanente*. Mas nuestro propósito era lograr esto para esclarecer, como paso subsiguiente, las diversidades que por obra de este distinto *modo de aparecer* los *correlatos naturales* es posible hallar en los respectivos *actos de visión* a ellos referidos. En efecto, nuestra tarea de ahora en adelante se centrará sobre este asunto que, como bien se sabe, tiene por finalidad remota conducirnos al propio tiempo a deslindar con toda exactitud los diversos *modos de evidencia* fundamentados en tales *actos videntes* de estructura heterogénea.

La estructura de un *acto vidente* referido a un *correlato natural* cuya índole es ser una *trascendencia* –sea cual fuere su individual naturaleza óntica– ha de resultar necesariamente (dentro del ámbito de un aparecer cerrado) una estructura que define una *visión incompleta*, o si se quiere, *imperfecta*. El sentido de tales determinaciones características significa aquí tanto como lo que se intuye cuando nos representamos, vgr., un *acto de visión* dirigido a un ente de índole material tal como una *cosa* de la naturaleza. La *visión* que tenemos entonces de la *cosa* no es una *visión* que abarca toda la *cosa* en su íntegra presencia, sino que es una *visión* limitada necesariamente por los perfiles del *escorzo* y del *matiz* inherentes a la perspectiva desde la que enfocamos la *cosa* que miramos; el sentido de la *imperfección* de tal acto viene dado precisamente por el hecho de que tal *visión* la podemos *completar*, por ejemplo, logrando una situación más favorable que nos permita abarcar un más amplio horizonte de la presencia de la *cosa*, revelándose, entonces, nuevos lados de ella, destacándose nuevos perfiles que no habíamos hasta ahora observado, etc. Pero siempre –y esencialmente– por más que avancemos en esta tarea de *perfeccionar*, *completando* nuestra *visión*, ha de quedar un *horizonte abierto* que siempre

---

Ahora bien, a las *inmanencias* –por no poseer en forma alguna un necesario *modo de aparecer* a través de *matices* y *escorzos*– no le deberá estar vedado *por principio* el darse en una forma *adecuada*. En efecto, a pesar de que se pueda señalar (como se ha hecho) cierta *inadecuación* que acompaña a la captación de la *corriente de vivencias* –advirtiendo también que esta *inadecuación* es *por principio* diversa de la anterior– no obstante, y es lo que nos interesa fundamentalmente subrayar, existe la señalada posibilidad de que en un momento cualquiera yo tenga de cualquier *vivencia* –aunque ella esté acompañada de halo de indeterminación que la rodea– al menos un núcleo de su realidad experimentada de un modo *propiamente adecuado*. En efecto –lo dicho no lo hemos inventado nosotros, sino que son palabras textuales de Husserl– en la experiencia trascendental del *yo* (que como tal experiencia es una *vivencia inmanente*) "es el ego –dice Husserl– originalmente accesible a sí mismo. Pero esta experiencia sólo ofrece, en todo caso, un núcleo de realidad experimentada de un modo propiamente adecuado, a saber la viva actualidad del Yo, que expresa el sentido gramatical de la proposición, *ego cogito*, mientras que más allá de esta actualidad sólo se extiende un indefinido horizonte, etc." ("*Meditaciones Cartesianas*", meditación I, N° 9). La misma tesis –al esbozar el significado del *cogito* como pura actualidad– es posible encontrar en "*Ideen",* N° 35. Para justificar nuestros propósitos de interpretación nos basta con lo ya citado de las "*Meditaciones Cartesianas*".

Pero lo que hay que destacar, pues, es que además de darse una *inmanencia* en forma efectivamente *adecuada* –lo cual confirma nuestra afirmación– existe de hecho una radical distinción de las *inmanencias* con respecto a las *trascendencias*: éstas, *por principio*, tienen un *modo de aparecer inadecuado*; aquéllas poseen como señalada posibilidad esencial el poderse dar, en pura actualidad, como *adecuadas*. Es éste el sentido de la interpretación que en todo tiempo hemos defendido.

resta como un "*plus*" inabarcable para toda *visión* referida a correlatos de índole *trascendente*. Amén de esto –sea este hecho citado sólo por vía de ejemplificación– está en la esencia de esta misma *visión* el que, al conquistar nuevos horizontes, estos mismos nublen otros, incluso (como puede comprobarse prácticamente) los conquistados con anterioridad, etc. Por esto, pues, ser de este modo *imperfecta in infinitum* es inherente a la esencia imborrable de la correlación *trascendencia* y *visión de trascendencias*.

No sucede lo mismo –y es precisamente su nota esencial más característica– con la *visión* propiamente referida a correlatos naturales de índole *inmanente*. Descartada como ha quedado la falsa objección de la *inadecuación* de principio de las *vivencias*, podemos asentar ahora con total legitimidad y plena evidencia que –al menos *por principio*– existe la señalada posibilidad de que una *visión* dirigida a una *vivencia* aprese a ésta en plenitud, resultando de hecho la estructura del *acto de visión* correlativo caracterizada de *completa*, *absoluta* o si se quiere, *perfecta*. Tales determinaciones denotan aquí el sentido de que tal *acto de visión* agota, al captar plenamente una *vivencia*, un horizonte (todo lo limitado que se quiera) de *visión total*, donde no existen, en referencia al núcleo captado en pura actualidad, escorzos que nublen u oculten propiedades de ese núcleo, sino en el cual éste se ofrece en su *absoluta presencia*, siendo la *visión*, que posee a éste como correlato, de una estructura tal que no está menesterosa por esencia de ningún nuevo horizonte, ni de completarse con nuevas perspectivas, para ofrecer la *visión absoluta* de esa pura actualidad presente. En tal sentido, se dice de ella que es *perfecta* o *completa*, denotándose con esto su *absoluta adecuación* con la presencia actual del correlato natural a que está referida.

Mas, esclarecidas como quedan estas dos estructuras radicalmente diversas de los *actos de visión*, es menester que ahora la investigación se ocupe de la descripción analítica de los *modos de evidencia* fundamentados sobre ellos, tratando de puntualizar cómo se reflejan en aquéllos las peculiares características que se han detectado en el examen de las dos estructuras puestas de relieve.

Por *evidencia*, en general, hemos entendido un *acto de constitución*, incluyendo su correspondiente *objetividad constituida*, en el que se aprehende un ente en *él mismo* y esto en el modo definitivo de *algo dado* (o que *se da en sí mismo*) como un *esto mismo aquí* que se ofrece *originariamente*. Ahora bien, teniendo en consideración estas notas –como las notas genéricas de toda *evidencia* posible–, y, a la vez, poseyendo ahora toda una serie de notas de índole específica que hemos obtenido al examinar cuidadosamente dos tipos diversos de *actos videntes*, se nos revela que, dentro de aquel género máximo de la *evidencia en general*, es posible descubrir dos modos específicos de ella, los cuales, gracias a las características de las respectivas estructuras de los *actos videntes* sobre los que se fundamentan, se diversifican radicalmente en un *modo de evidencia adecuada* y en otro

modo de evidencia inadecuada[276]. Por *evidencia adecuada* se entenderá aquel modo que, además de poseer todas las características genéricas de la *evidencia en general*, posee como nota específica esencial el ser una *evidencia* que no es susceptible de ser ni *robustecida* ni *debilitada*[277], aunque sea mínimamente, acerca de lo que afirma con *evidencia* y se revela en ella como *evidente*. Vale decir, una *evidencia* que no admite ser *aumentada* ni *disminuida* en aquello que se revela en ella como *evidente*. Un *modo de evidencia inadecuada* es aquél, en cambio, que por esencia es susceptible de recibir un *aumento* o una *disminución* en el *grado* de su *evidencia*, o lo que es lo mismo, aquel cuyo *correlato evidente* puede ser *más* o *menos evidente*.

Demás está decir, pues ha de notarse ahora con plena claridad, que tales *modos* de la *evidencia en general* reflejan, por así decirlo, cada una de las particularidades que hemos visto destacarse en los respectivos *actos de visión* en los cuales ellos encuentran fundamento. En efecto, sin abundar mucho sobre esto, es fácil ver que el modo de la *evidencia adecuada*, con su característica esencial de no resistir un incremento ni positivo ni negativo en *lo evidente* de su modo de revelar al *objeto intencional*, tiene que estar fundado –revelando a la vez características similares a las de su fundamento precisamente por obra de esta conexión– sobre un acto de *visión perfecta*, ya que es éste el único que puede posibilitar tal *modalidad* de ella, pues si fuese, al contrario, un acto de *visión imperfecta* el que actuara aquí como fundamento, quedaría la *evidencia* expuesta a sufrir siempre aquel proceso de estratificación en las *gradaciones de la evidencia*, lo cual reportaría que ella a su vez fuese *inadecuada*, vale decir, susceptible de ser *más* o *menos evidente en sí misma* y de tener un *correlato noemático más* o *menos evidente*. Pero esto, en verdad, no sucede, y cuando el fundamento es precisamente un *acto de visión* de tales características de *imperfección*, *eo ipso* la *evidencia* resultante reviste el modo de la *inadecuación*.

Es tanta, pues, la claridad con que esto resalta que son innecesarias mayores aclaraciones para comprenderlo. Lo que sí debemos puntualizar es lo siguiente: los *modos*

---

[276] Es de recordar aquí que, a pesar de que la *evidencia* se denomine con un término semejante al que ha servido para designar al *modo de darse* los correlatos naturales, no por eso se trata de un "círculo in probando". Para justificar este posible defecto de la exposición, que no obstante reporta ventajas en cuanto se refiere a la exactitud, sea citado el propio Husserl: "Observemos aún –dice– que debemos transportar la significación primitiva, o referente a los modos de darse, de los conceptos 'adecuado' e 'inadecuado' a las peculiaridades esenciales, fundamentadas en ellos, de las posiciones racionales mismas, justo en virtud de esta conexión –uno de esos equívocos que hace inevitable la aplicación, pero que son inofensivos tan pronto como se los ha reconocido por tales, habiendo distinguido con plena conciencia lo primitivo de lo derivado". ("*Ideen",* N° 138, pág. 332; ed. al., pág. 341, líneas 9-16).

[277] En la caracterización descriptiva Husserl emplea los términos adjetivales de "*bekräftigende*" y "*entkräftende*", derivados de los respectivos verbos "*bekräftigen*" *y* "*entkräften*".

"*Bekräftigen*" quiere decir tanto como "confirmar", "afirmar", "sancionar", "corroborar" o "comprobar". "*Entkräften*", por su parte, tanto como "debilitar", "atenuar" o incluso "anular".

La traducción de Gaos nos parece aquí en extremo acertada, pues ella otorga un matiz –que se destaca en la contraposición existente en castellano entre "robustecer" y "debilitar"– que incluso el propio alemán no es capaz de proporcionar. Este matiz expresa en toda su profundidad el pensamiento de Husserl sobre este tema. Como sabemos se trata aquí de un *aumento* o de una *disminución* de la modalidad protodóxica de la *certeza absoluta*.

–*adecuado* e *inadecuado*– de la *evidencia* responden, en primer término, a la diversa estructura de los *actos de visión* sobre los que se fundamentan, pero éstos, a su vez, vienen determinados en esa su estructura por los *modos de aparecer* los entes peculiares de las máximas esferas ontológicas que hemos llamado *trascendencia* e *imnanencia*. Es cuestión de ver, pues, que aquellos *modos de la evidencia* dependen exclusivamente de las peculiaridades ontológicas de sus respectivos entes y el hecho de su posible modalidad está, por así decirlo, prefigurado por la estructura ontológica de éstos. Por esto dice Husserl: "el que dentro de una esfera sea posible esta o aquella especie de evidencia depende de su tipo genérico; la evidencia de la esfera está, pues, prefigurada *a priori* y pedir la perfección que dentro de una esfera es inherente a la evidencia en otras esferas que la excluyen esencialmente, es un contrasentido"[278]. Mas, justo de aquí se extrae una consecuencia de suma importancia para nuestros propósitos.

Si el *ser* del *objeto* –entendido esto en absoluto sentido noemático– se estatuye a partir del fundamento de la *evidencia*, de la *conciencia racionalmente comprobable*, tal estructura entitativa del *objeto noemático* no podrá nunca traspasar los límites y las determinaciones que le impone, fundamentalmente, la originaria génesis de su fundamento. Quiere decir esto, que existe una precisa y determinada correlación entre esa estructura entitativa del puro objeto intencional noemático, su respectiva *evidencia* fundamentante y la peculiar índole de la esfera en la que ésta cobra origen. Así, pues, se nos aclara ante la vista una gran perspectiva de futuros problemas, donde leyes como la que expresa vgr., que el *correlato noemático* de una *evidencia adecuada* (dentro del sistema de un *aparecer cerrado*) no puede ser una *cosa*, diseñan no sólo un problema característico de la *evidencia*, sino que a la vez formulan precisas divisiones en las *regiones* de las *objetividades constituidas*, apuntando al propio tiempo hacia las características de sus respectivas *ontologías naturales*. En verdad los problemas pendientes de estas últimas no interesan, por lo pronto, a una fenomenología trascendental ocupada sólo en los problemas de la *constitución trascendental* del *objeto noemático*, mas quede aquí insinuada como posibilidad indescartable –aunque implícita y acallada metódicamente– del intento de una investigación que tratase de llevar a Husserl hasta sus máximas posibilidades.

* * *

---

[278] *"Ideen",* N° 138, pág. 332; ed. al., pág. 341, líneas 3-8. En esta cita omitimos intencionalmente –por parecernos inadecuado– el ejemplo que el propio Husserl aporta. El dice que, por ejemplo, la esfera de las *relaciones esenciales*, en contraposición, seguramente, con la de los *hechos*, aportaría un *modo de evidencia adecuada*. Esto contradice, sin embargo, su propio pensamiento, tal como puede notarse en nuestra exposición. No es el simple carácter de *esencia* lo que produce la *evidencia adecuada* ya que hay *esencias* que proporcionan, por principio, *evidencias inadecuadas* (véase *"Ideen",* N° 3), sino que es el carácter de *inmanencia* el que proporciona esta determinación. Así, pues, sólo las *esencias inmanentes* son capaces de proporcionar un *modo de evidencia adecuada*, mientras que las *esencias trascendentes* determinan, por principio, un *modo de evidencia inadecuada.*

Pero llegados a este punto debemos pertrecharnos del máximo cuidado, pues las cosas que ahora siguen –dice Husserl– pueden provocar "la apariencia de una contradicción con nuestra exposición anterior"[279]. En efecto, se ha dicho y demostrado que hay algunos objetos –y entre ellos figuran todos los objetos *trascendentes*– que aparecen en principio sólo *inadecuadamente*. "Sin embargo –advierte Husserl– no hay que pasar por alto la restricción que hicimos acto seguido. Dijimos 'perceptibles inadecuadamente' en *un aparecer cerrado* (*in abgeschlossener Erscheinung*)[280], ya que tales trascendencias 'no pueden darse con determinación completa y con intuitividad asimismo completa en ninguna *conciencia cerrada*' ".

Mas justo estas mismas *trancendencias* consideradas ahora no como objetos propios de una *conciencia cerrada* que los captura en un *aparecer cerrado*, sino como *Ideas* (en sentido kantiano)[281], tienen sin embargo, "*diseñado el darse completamente* –como un sistema, en su tipo esencial absolutamente determinado, de procesos sin fin de aparecer continuamente, o bien, como campo de estos procesos, un *continuo de apareceres* determinado *a priori* con distintas pero determinadas dimensiones y regido por leyes esenciales"[282].

Mas expliquemos esto –que sólo nos ha merecido hasta ahora una mera enunciación de principio– haciendo destacar aún más el contraste entre ambos *modos de darse* la misma *trascendencia* –vale decir, en un *aparecer cerrado* y en forma de *Idea*– para esclarecer de esta manera, y en la medida de lo posible, lo que pudiera parecer una simple contradicción.

La *trascendencia* de una *cosa*, y con ella su *modo de aparecer inadecuado*, encuentra su expresión en la esencial falta de límites del curso progresivo de las posibles intuiciones que de ella se puede tener. Una y otra vez cabe prolongar las intuiciones en continuos de intuiciones y ensanchar, cada vez más, los continuos previamente dados. No hay ninguna intuición –tomada en singular– o conjunto de intuiciones, que dentro de un *aparecer cerrado* (tal como el de la intuición sensible, por ejemplo) agote el ámbito de la presencia de la *cosa*. Siempre queda lugar para nuevas intuiciones que determinan con más precisión lo indeterminado y llenan lo no-lleno todavía. "Con cada paso hacia adelante –dice Husserl– se enriquece el contenido de determinaciones del nóema cosa que es constantemente inherente a la misma cosa X. Es una evidencia esencial la de que *toda* percepción y conjunto de

---

279 "*Ideen",* N° 143, págs. 341, 342; ed. al., pág. 350, líneas 28-30.

280 "*Ideen",* N° 143, pág. 342; ed. al., pág. 350, línea 32 y sgs.

281 Sobre este problema véase especialmente "*Ideen",* N° 74.

282 "*Ideen",* N° 143, pág. 342; ed. al., pág. 351, líneas 6-12. Dada la dificultad del texto transcribimos el original alemán: "Aber als '*Idee*' (im Kantischen Sinn) *ist gleichwohl die vollkommene Gegebenheit vorgezeichnet* –als ein in seinem Wesenstypus absolut bestimmtes System endloser Prozesse kontinuierlichen Erscheinens, bzw. als Feld dieser Prozesse ein a priori bestimmtes *Kontinuum von Erscheinungen* mit verschiedenen aber bestimmten Dimensionen, durchherrscht von fester Wesensgesetzlichkeit".

percepciones es susceptible de ampliación, la de que el proceso, no tiene fin; por consiguiente, pues, no puede haber ningún aprehender intuitivamente la esencia cosa que sea tan completo que una percepción ulterior no pudiera añadir nada de noemáticamente nuevo"[283].

Mas, si esto es cierto, tan cierto como eso es que "por otra parte aprehendemos con evidencia y adecuadamente la 'idea' cosa. La aprehendemos en el *libre* proceso del recorrer; en la conciencia de la ilimitación del curso progresivo de las intuiciones que a ella le convienen. Así, aprehendemos ante todo la idea no-llena de la cosa, y esta cosa individual, como algo que está dado 'hasta donde' la intuición correspondiente 'alcanza', pero que sigue por esto siendo determinable 'in infinitum'. El 'etc.' es un elemento intelectualmente evidente y absolutamente indispensable del nóema cosa"[284].

Tal descripción explica y disuelve toda apariencia de contradicción que haya podido suscitar lo anterior. Vemos ahora, a la luz de ella, que no es la "*misma cosa*" –que como objeto aparecía en una *conciencia cerrada*– la que se nos da como *adecuada*. Afirmar esto sería sólo un vulgar contrasentido. Es la *idea* cosa, determinada con las notas de un "*infinito continuo en todas direcciones*", la que se nos ofrece *adecuadamente*. Este *continuo infinito* lo podemos aprehender como una *Idea* (en sentido kantiano), y podemos hacer de él un *objeto* (cuya estructura debe responder a la estructura de las *Ideas* kantianas) de tal suerte que sirva como premisa *a priori regulativa* en todos los procesos de apareceres de las cosas individuales, como si fuera "una regla *a priori* para las infinitudes, justamente sometidas a leyes, de las experiencias inadecuadas"[285].

Así, pues, si no es concebible (ello diera por resultado el contrasentido de una *infinitud finita*) la unidad cerrada del curso de los apareceres de las cosas –y con esto se descarta su modo de aparecer *adecuado*– justamente por la infinitud posible de su perspectivismo, ahí está al menos con *evidencia intelectual* (*adecuada*) la *Idea* de este *continuo infinito*, como estructura esencial de la *cosa*, del cual el "*continuo e infinito darse por lados y escorzos*" es sólo una expresión. Y como dice Husserl, si este *continuo infinito* es el *objeto* de la *evidencia*, "la Idea de una infinitud motivada esencialmente no es ella misma una infinitud; la evidencia intelectual de que esta infinitud no puede por principio darse no excluye, sino que más bien requiere el darse con evidencia intelectual la *Idea* de esta infinitud"[286].

* * *

---

283 "*Ideen*", Nº 149, pág. 358; ed. al., pág. 367, líneas 7-14.
284 "*Ideen*", Nº 149, pág. 358; ed. al., pág. 367, líneas 15-23.
285 "*Ideen*", Nº 144, pág. 343; ed. al., pág. 352, líneas 20-21.
286 "*Ideen*", Nº 143, pág. 342; ed. al., pág. 351, líneas 30-34.

Quedan así diseñados, en toda su amplia generalidad, los problemas concernientes a los *modos de la evidencia* que se han denominado *adecuado* e *inadecuado*. Las consecuencias que de ellos se deriven para los problemas de la constitución del *ser-real*, serán sistemáticamente expuestas en las siguientes reflexiones con las que se culmina, al combinarlas con las ya anunciadas anteriormente, el bosquejo general del problema básico que ha tratado de esclarecer la presente investigación.

§ 5 La Constitución del Ser Real

Para que esta parte final de nuestra investigación adquiera su plena significación dentro del plan general que ha guiado nuestro tratamiento del problema de la *constitución de las objetividades*, hay necesidad de recapitular, aunque sea breve y concisamente, los pasos del itinerario que ha seguido ella. Se intenta así que, a la luz de la totalidad de la doctrina, se hagan comprensibles en su absoluto significado las afirmaciones fundamentales de las que se tratará en esta conclusión. De otra manera existe el indescartable peligro de que ellas, dada la generalidad de su enunciación y su calidad de principios, pudieran resultar en extremo abstractas y conducir a la falsa impresión de que la investigación se resuelve en vagos enunciados formalistas o en fórmulas de un vacío contenido lógico. Lo cierto es que tal no puede pensar quien comprenda a fondo la índole del trabajo que hemos realizado y vea en tales enunciados –consciente de la necesidad esencial con que se desenvolverán las subsiguientes conclusiones– los axiomas básicos que formulan *en un sentido trascendental* las leyes esenciales de la *constitución de las objetividades* en tanto que *reales*.

Deslindado con toda precisión el *método* a seguir en la investigación –pues él era el único capaz de asegurarnos un acceso legítimo hasta la esfera de las *objetividades constituidas*– nuestra investigación se adueñó paulatinamente de los estratos subjetivos y objetivos que intervienen en la construcción del *objeto intencional*. Mediante prolijos análisis fueron detectadas cada una de las diversas estructuras *noéticas-noemáticas* que, como *elementos constitutivos* se encuentran necesariamente presentes en el *objeto intencional constituido*. Llegados a tal punto, como se recordará, surgió de inmediato la cuestión de que tal *objeto* era, sin más, un *objeto* caracterizado de *real*, suscitándose en consecuencia la pregunta acerca de qué era y cómo se constituía esa nota distintiva de *real* dentro de la estructura total del objeto intencional[287].

---

[287] El orden sistemático que se destaca ahora en nuestra investigación, se encuentra incluso diseñado en el propio pensamiento de Husserl. Véase, por ejemplo, el siguiente enunciado formulado en *"Ideen",* en el cual los problemas se hallan tratados según el orden en que nosotros, a lo largo de los capítulos de esta investigación, los hemos examinado: "objeto es para nosotros –dice Husserl– en todas partes un nombre para relaciones esenciales de la conciencia; el objeto surge ante todo como una *X* noemática, como sujeto del sentido de diversos tipos esenciales de sentidos y proposiciones. Surge luego con el nombre de *objeto real* (*wilklicher Gegenstand*), que es el nombre de ciertas conexiones racionales eidéticamente consideradas, en las cuales, la X con unidad de sentido que entra en ellas, recibe su posición racional". (*"Ideen",* Nº 145, pág. 347; ed. al., pág. 356, líneas 12-19).

De acuerdo a Husserl tal nota de *realidad* (recuérdese que hablamos siempre de una *realidad en sentido amplio*) no podía ser otra cosa que el trasunto de nuevos estratos noéticos-noemáticos, y, en consecuencia, fue asentada la proposición de que la nota de *real* en el *objeto intencional* debía ser analizada a partir del esclarecimiento fenomenológico de aquellos complejos de conciencia que, mediante su función de dar *sentido*, hacían posible la aparición de tal característica en el correlato intencional. La cuestión era, pues, dicha con palabras de Husserl, "cómo describir noética y noemáticamente, con rigor científico y fenomenológico, todos los complejos de conciencia que hacen necesario justo en su realidad un objeto puro y simple (lo que en el sentido del lenguaje usual quiere decir siempre un objeto *real*")[288].

Ahora bien, dirigida en tal sentido la investigación, se llegó a la conclusión de que la nota de *realidad* en el *objeto intencional* aparecía siempre, y de manera absolutamente necesaria, cada vez que correlativamente la conciencia portaba en sus estructuras noéticas-noemáticas la nota de *racionalmente comprobable*, por lo cual se extrajo inmediatamente la conclusión de que sólo la *conciencia evidente* –que es sinónima de *racionalmente comprobable*– es la única capaz de poseer un *objeto intencional* caracterizado de *real*. "Por principio –dice Husserl– se hallan en correlación dentro de la esfera lógica, la esfera de la enunciación, el 'ser verdadero' o 'ser real' y el 'ser comprobable racionalmente' "[289]. O como lo expresa en las "*Meditaciones Cartesianas*": "Es claro que la verdad, o la verdadera realidad de los objetos, sólo puede extraerse de la *evidencia*, y que ella sola es quien hace que tenga *sentido para nosotros* un objeto '*realmente*' *existente*, verdadero, justamente válido, con todas las determinaciones que le corresponden para nosotros bajo el título de verdadera esencia suya"[290].

Mas una vez llegados a este punto se reveló ante la investigación que el *ser comprobable racionalmente*, vale decir, el *ser evidente* –de la conciencia– admitía esencialmente diversas modalidades, de cuyo resultado se extrajo la consecuente afirmación de que, a la par de la variabilidad del correlato fundante, debía necesariamente suscitarse una diversidad esencial en la esfera del correlato fundamentado, de lo cual, precisamente, es de lo que debemos ocuparnos ahora en estas reflexiones finales.

Nuestra tarea, en parte, se encuentra ante nosotros dispuesta con perfecta unidad sistemática. Conocemos, gracias a los profundos y exhaustivos análisis efectuados en los parágrafos precedentes, las diversas y posibles modalidades básicas que es capaz de

---

288 "*Ideen",* Nº 135, pág. 324; ed. al., pág. 332, líneas 19-24.

289 "*Ideen",* sección cuarta, capítulo II, pág. 325; ed. al., pág. 333, líneas 10-13.

290 "*Meditaciones Cartesianas*", meditación III, Nº 26; ed. al., pág. 95, línea 11 y sgs. Adoptamos la traducción de Gaos que, aunque no literal en este caso, es bastante acertada.

revestir la *evidencia*, o, para decirlo más exactamente, la *conciencia evidente*, fundamentadora del ser *real*. Lo que nos resta, pues, es extraer de estas modalidades, que hemos cuidadosamente fijado y deslindado, aquellas modalidades de *sentido* (*real*) con las cuales se notifican a los *correlatos objetivos* en el trance de su *constitución*.

La nota de *real* se ha utilizado, hasta el momento, para designar la característica que exhibe el *objeto intencional* al ser correlato de una *conciencia evidente*. Ahora bien, la nota de *evidente* sólo puede surgir en relación a una conciencia cuando hay un acto de constitución objetiva en el cual la estructura noética-noemática postula un *modo de darse originario* en el correlato objetivo[291]. Por eso podemos concluir diciendo que el ser *real* de un *objeto* sólo se suscita cuando el *modo de darse* de éste es el de *originariamente*. Quiere decir eso que sólo aquella *evidencia primitiva*, vale decir, aquella que está fundada en actos de *ver* (que con exclusividad son los que pueden posibilitar que en el *correlato objetivo* haya un *modo de darse originario*) es la única que puede servir de condición de posibilidad para la existencia de la nota de *real* en el *correlato constituido*. Actos de conciencia, por el contrario, que no posean un modo de *evidencia primitiva*, no pueden garantizar necesariamente el carácter de *real* en sus respectivos correlatos intencionales.

En tal forma podemos ahora explanar el siguiente enunciado que define, de un modo universalmente válido y con aprioridad eidética, la ley que regula el proceso de constitución objetiva de lo *real* en la conciencia: el ser *real*, cualquiera que sea la índole individual del correlato que porte tal determinación noética-noemática, aparece necesariamente allí donde la conciencia reviste las propiedades de una *conciencia evidente* en el modo *primitivo*, *originario*, es decir, donde el acto fundante de la constitución objetiva es un *ver inmediato*. Recíprocamente podemos formular el siguiente enunciado: allí donde haya un objeto susceptible de ser *visto inmediatamente*, la estructura de su constitución objetiva, en tanto que *visto inmediatamente*, será necesariamente la de un ser *real*.

Esto es lo que el propio Husserl expresa por medio de lo siguiente: "En principio corresponde (con la aprioridad de la universalidad esencial absoluta) *a todo objeto* '*verdaderamente existente*' ('*wahrhaft seiender' Gegenstand*) *la idea de una conciencia posible* en que el objeto mismo es aprehensible *originariamente*"[292]. O, "a la inversa, cuando está garantizada esta posibilidad, es *eo ipso* el objeto verdaderamente existente"[293].

---

291 Cfr. el parágrafo Nº 2 de este capítulo.

292 "*Ideen",* Nº 142, pág. 340; ed. al., pág. 349, líneas 21-27.

293 "*Ideen",* Nº 142, pág. 340; ed. al., pág. 349. Deberíamos aquí hacer una observación acerca de la terminología, y reemplazar a *verdaderamente existente* por *real*, pues ciertamente el primero de estos términos debe ser reservado para futuras determinaciones. Mas, por lo pronto, no creemos que hayan de suscitarse confusiones si empleamos provisoriamente como sinónimos ambos términos. El lector atento habrá notado que en oportunidad anterior –parágrafo Nº 3 de este capítulo– por razones técnicas fueron utilizados estos términos para designar diversas realidades.

Mas a partir de la *evidencia primitiva*, fundamentadora de la estructura general del ser *real*, hemos visto desplegarse toda una gama de modalidades diversas de *evidencias*, portadoras todas del carácter general de lo *originario* o *primitivo*, pero singularizadas gracias a otros caracteres que postulan en ellas diferencias específicas. Es consecuencia clara que de esto se deriva la de que tales modalidades de evidencia fundamentan asimismo diversas y radicales estructuras del ser *real* en general, dando origen dentro de él a variadas texturas ontológicas donde, a pesar de funcionar el carácter de *real* como determinación genérica de todas y cada una de ellas, no obstante es posible detectar diversidades de *sentido* que especifican concretamente la estructura constitutiva del correlato intencional. Al estudio sistemático de tales diversidades de *sentido* dentro del correlato intencional –a partir de los caracteres de la *evidencia* fundante– se dedicarán las siguiente reflexiones.

Partamos, siguiendo el orden que ha observado nuestra investigación y que nos brinda un bien planteado campo sistemático, de las diversas estructuras que ofrecen las *modalidades de la evidencia* que hemos denominado *asertórica* y *apodíctica*.

La *evidencia asertórica* es –hablando en términos noéticos-noemáticos– un complejo de conciencia en el cual *constituimos* un objeto por medio de un acto en el que simplemente *constatamos* su presencia. En este acto de *constatación* (que expresa la tradicional fórmula S es P), el acto de construcción *objetiva* que realiza la conciencia no es otro que el de otorgar *existencia* al objeto así visto, mas restringiendo esta *existencia* a ciertas condiciones esenciales que son precisamente las que constituyen las notas distintivas de todo posible *objeto* susceptible de servir como tal a un acto de *evidencia asertórica*. En efecto, la *existencia* del *objeto* mentado asertóricamente en la evidencia es, en este caso, una *existencia* que se predica exclusivamente del *objeto que aparece en cuanto tal*, enunciando acerca de él que *esto existe aquí y ahora*. Tal enunciación predicativa circunscribe, como es de notar, la *existencia* del *objeto* a las coordenadas espacio-temporales que, tanto objetiva como subjetivamente, condicionan a la presencia que se constata con *evidencia*. De esto resulta que tal enunciado de *existencia* sienta a ésta como una *existencia individual*, o, lo que es lo mismo, como una *existencia* exclusiva y absolutamente aplicable al solo *esto aquí y ahora* que sirve de sujeto en el acto de predicación constatatoria. Mas justo de esta *individualidad* de la *existencia* –constituida esencialmente por una forma espacial y una duración temporal– se deriva con inmediata consecuencia la nota de su *contingencia*[294], resultando de hecho aquella *existencia* esencialmente *contingente*.

---

[294] Para evitar innecesarias repeticiones, que alargarían sobremanera el texto, remitimos al lector al parágrafo N° 3 de este capítulo, donde hallará los argumentos necesarios que alimentan las afirmaciones temáticas que tanto aquí, como en lo siguiente, se llevarán a efecto.

Por tal razón se ve ahora claramente que el ser *real* fundamentado en un complejo de conciencia noético-noemático tal como el que define la *evidencia de modalidad asertórica*, sólo puede encarnarse en ser *real* cuya textura ontológica sea necesariamente *contingente*, vale decir, en un ser *real* cuya *existencia*, a pesar de ser posible de *comprobar racionalmente* en un tiempo y en un espacio determinados, hace que ese mismo ser, no obstante, esté imposibililitado esencialmente para *existir* como tal, y sin alterarse en su *existencia*, en todo tiempo y en todo lugar. Al contrario, su *contingentismo* ontológico expresa la absoluta condición de que su *existencia*, en cuanto tal, no posibilita, en forma alguna, la *comprobación racional* de su nota de *real* en todo tiempo y en todo espacio, sino exclusivamente en aquellas instancias –irrepetibles y únicas– que son las que constituyen las coordenadas del acto de conciencia en que él (el objeto) aparece constituido *asertóricamente* como *algo* meramente *existente* para la conciencia *aquí* y *ahora*.

Así, pues, se impone el siguiente enunciado legal: el ser *real* propio de un acto de *evidencia asertórica*, es un ser *real* por esencia *contingente*, vale decir, un ser sólo capaz de aparecer como *real* o *verdadero* dentro de los límites de una tal *evidencia*, pero susceptible de ser modificado o alterado esencialmente en tanto se altere o modifique su propio fundamento (la *evidencia*)[295].

Correlativamente a esto la siguiente enunciación posee también una excepcional significación de principio: allí donde aparezca un *objeto* susceptible sólo de ser capturado como un individuo espacio-temporal, la estructura de la conciencia correlativa será necesariamente la de una *conciencia evidente* de modalidad *asertórica*.

Algo de suyo contrapuesto a lo que acontece dentro de la esfera de la *evidencia asertórica*, ocurre en la región de lo que hemos denominado *evidencia apodíctica*. También, como de suyo se comprende, la textura del ser *real* que desde ella cobra fundamento resulta en su constitución radicalmente diversa.

La *evidencia apodíctica* es –refiriéndonos a sus complejos noéticos-noemáticos– una estructura de conciencia por medio de la cual se constituye el *objeto* como un *algo real* o *verdadero* (precisamente por obra del inmediato *ver* que está en la base de la *evidencia*) pero en el cual la *existencia* así otorgada no resulta, como en el caso anterior, esencialmente limitada a las condiciones *espacio-temporales*[296] que circunscriben la mera presencia del *objeto*.

Expliquemos aunque sea suscintamente, esta cuestión: en efecto, es de notar con plena claridad –para lo cual nada mejor que tener ante los ojos el ejemplo de la predicación

---

[295] Es de recordar que la *evidencia asertórica* –por oposición a la *apodíctica*– es esencialmente modificable. Cfr. "*Meditaciones Cartesianas*", meditación I, N° 6.

[296] Es de advertir que tanto estas reflexiones, como las anteriores, se refieren a la esfera de los correlatos intencionales noético-noemáticos.

que, vgr., enuncia que "todas las cosas materiales son extensas"– que la *existencia* que puedo predicar en semejante juicio, basado en una *evidencia apodíctica*, si bien es *real*, ya que hace aparecer al *objeto* que recibe la predicación como un *esto existente*, *real* o *verdadero*, no es una *existencia* cuyas notas constitutivas sean una forma espacial determinada o una duración temporal limitada, sino que es una *existencia* por medio de la cual se confiere un atributo necesariamente *ideal* (como es el de la *extensión* en cuanto *eidos*) al *objeto* que recibe la predicación. Pues es algo de suyo esencialmente comprobable –lo cual puede lograr cada quien practicando la ideación correspondiente– que una predicación de modalidad *apodíctica*, *en sentido estricto*, no puede versar sino sobre una estructura de predicables de índole *esencial*[297]. Ahora bien, al no estar la *existencia* que se le confiere al *objeto* limitada a condiciones espacio-temporales determinadas, no resulta de hecho tal *existencia* circunscrita a un *individuo* determinado, precisamente al *esto aquí* y *ahora*, sino que, al contrario, es una *existencia* cuyo ámbito de validez entitativa, por decirlo así, es *universal*; vale decir, es una *existencia* cuya dimensión ontológica es la de un *universal* y *existe* precisamente como tal.

Ahora bien, si como dice Husserl "todo ser individual es contingente", al contrario todo ser *universal* es *necesario*. Esta *necesidad* está referida ciertamente al modo de aquella *existencia* y está expresando que, en tanto que un ser *real* está caracterizado noemáticamente como *universal* –dado el carácter *apodíctico* de la evidencia sustentadora– no puede menos de *existir* y *existir* tal como la *evidencia* en que se constituye lo revela. De aquí que Husserl diga: "Una *evidencia apodíctica* tiene la señalada propiedad, no sólo de ser, como toda evidencia, certeza del ser de las cosas (*Sache*) o contenidos evidentes en ella, sino de revelarse a una reflexión crítica como siendo al par la imposibilidad absoluta de que se conciba su no ser"[298].

De esto se desprende, pues, que al ser la *evidencia* fundamentadora del ser *real* de modalidad *apodíctica*, la textura ontológica de tal ser *real* constituido en la conciencia mediante los complejos noéticos-noemáticos que integran tal *evidencia*, ha de ser *necesaria*, *verdaderamente* existente, expresando este *verdaderamente* el hecho que, según Husserl, caracteriza a todo correlato intencional de una *evidencia apodíctica*, vale decir, el hecho de "la imposibilidad absoluta de que se conciba su no-ser; en suma, de excluir por anticipado

---

[297] Es esta cuestión de suma importancia y a la que no se le ha prestado la atención que se merece. Sin duda, y así lo anotamos, que ha de resultar muy difícil de comprender y aceptar en un comienzo, acostumbrados como vivimos a los hábitos de la lógica tradicional; mas tan pronto como se han comprendido las razones que en el fondo la suscitan (véase parágrafo Nº 3 de este capítulo) ella ha de imponerse en la inteligencia del lector. El caso de la aplicación de un predicado *esencial* a un *hecho* –tal como sucede en la combinación del juzgar geométrico– no contraría en absoluto la vigencia de nuestro enunciado. En este caso, aunque el sujeto pueda ser un *hecho*, tomado en el modo de lo *en general*, el predicado es por esencia algo *ideal*.

[298] "*Meditaciones Cartesianas*", meditación I, Nº 6; ed. al., pág. 56, líneas 14-19.

como carente de objeto toda duda imaginable": pues su *existencia* no sólo es *real* sino *necesariamente real*, ya que tal es el *sentido* que le otorga su condición de posibilidad fundante al ser una *evidencia* de modalidad *apodíctica*.

O dicho inversamente: allí donde aparezca un *objeto* susceptible de ser captado sólo en forma *necesaria*, lo cual ocurre, por ejemplo, al capturar al *objeto* "como caso especial de una universalidad eidética"[299], la estructura de la *conciencia evidente* correlativa ha de ser de modalidad *apodíctica*[300].

Pero esclarecidas como quedan estas dos estructuras del ser *real* a partir del estrato fundamentador que otorgan las modalidades de la *evidencia asertórica* y *apodíctica*, es ahora cuestión de ver qué nuevas texturas del ser *real* se originan a partir de las *modalidades de evidencia* que hemos distinguido con las denominaciones de *adecuada* e *inadecuada*.

Por *evidencia adecuada* hemos entendido aquel modo que, además de poseer todas las características de la *evidencia en general*, posee como nota específica esencial la de ser una *evidencia* que no es susceptible de ser ni *robustecida* ni *debilitada*, aunque sea mínimamente, acerca de lo que ella afirma con *evidencia* y se revela en ella como *evidente*. Ahora bien, justo de tales características –que como ya sabemos le corresponden a tal *modo de evidencia* por el hecho de estar basada en un *acto vidente* cuya estructura peculiar es la de ser *perfecto*– proviene el que el correlato de tal *modo de evidencia*, vale decir, el ser *real* desde ella fundamentado, resulte un ser *real absoluto*, o dicho más exactamente: *absolutamente cierto*, *absolutamente verdadero*, *absolutamente real*, ya que sólo tales determinaciones pueden estar en perfecta conformidad con las notas propias de la evidencia desde la cual cobra fundamento.

En efecto, es cuestión de ver con toda claridad que, por ejemplo, dentro de la esfera donde el correlato natural de una visión es una *vivencia*, que como tal se ofrece con plena

---

299 *"Ideen",* N° 6, pág. 26; ed. al., pág. 19, líneas 33-36.

300 Es indudable que tales enunciados pueden pecar de la inveterada exageración que es aneja a toda *enunciación de principio*, mas, en cuanto tales, no resistirían otra. Nuestra investigación, a lo largo de su recorrido, se ha reducido a extraer y a explicitar exclusivamente aquellas enunciaciones que valen como *principios* dentro de la filosofía husserliana, y de aquí, quizás, que pueda perjudicar en cierta forma al rico contenido de la exposición husserliana tan llena de matices expresivos y de logradas transiciones en la enunciación.

Es esto, ciertamente, y así lo confesamos, un defecto difícil de ser superado en una exposición de su pensamiento, ya que lo contrario llevaría a notificar una cantidad tan exagerada de detalles que sólo obras de temas en extremo especializados son capaces de anotar. Por otra parte –séanos permitido decir esto– no obstante este defecto, una exposición como la nuestra, que hace sólo hincapié en los *enunciados de principio*, vale decir, en la médula misma del pensamiento del autor, tiene la virtud de lograr un entendimiento más sistemático y una comprensión más esencial de las tesis máximas de la filosofía sobre la que verse. En el caso de Husserl, donde estas tesis primordiales se disuelven y desperdigan a lo largo y ancho de su total obra, tal procedimiento –en nuestro modesto parecer– no carece de importancia.

Sobre el caso concreto que aquí se trata –referente a la necesaria *conciencia de apodicticidad* que debe revestir toda aprehensión que tenga por *objeto* a un *universal*–, es un tema que puede estudiarse en el N° 69 de *"Ideen",* donde a la par, tratando sobre el *método de aprehender esencias*, se ofrece toda una gama de pensamientos de los cuales el expuesto primordialmente por nosotros es sólo, como hemos dicho, el enunciado del *principio general* acerca de la *aprehensión de esencias*.

adecuación al menos en su núcleo de plena actualidad, la *evidencia* a ella referida debe ser tal que su respectivo *correlato objetivo*, al ser un *algo* constituido objetivamente a partir de las notas fundamentadoras de la *evidencia*, debe estar caracterizado en su pura presencia por las notas de *absolutamente cierto*, *absolutamente seguro*, *absolutamente indudable*, puesto que la forma completamente *adecuada* en que se da el correlato natural, la estructura *perfecta* del respectivo *acto vidente*, y el carácter *absolutamente adecuado* de la correlativa *evidencia* (incapaz de resistir la menor gradación en cuanto a su *certeza*) posibilitan y exigen la aparición de las caracterizaciones indicadas en la textura del *objeto*, así como al propio tiempo –so pena de violar la esencia de lo que hemos llamado *adecuación* en la *evidencia*– excluyen la presencia de cualesquiera otros caracteres en el *objeto*, ya que sería un contrasentido tener una visión *perfecta* de algo que se me ofrece *adecuadamente* en la *evidencia*, y, al propio tiempo que lo veo ahí en la plenitud de su darse con perfecta claridad en su absoluta presencia como *algo evidente* que me revela que no es susceptible de la mínima gradación en lo que respecta a su *certeza*, verlo noemáticamente como un *objeto* revestido meramente con las notas de un ser *real posible*, o de un ser *real dudoso*.

Al contrario, cuando capturo una *vivencia* como un *absoluto actual*, la constitución objetiva de su presencia debe tener la característica de *absolutamente cierta*, *absolutamente segura*, *absolutamente indudable*, ya que de ella no me puedo engañar[301]. Por eso Husserl dice que cuando es justamente una *vivencia* el correlato de mi *visión*, aprehendo un *absoluto* "cuyo estar ahí (*Dasein*) no es, por principio, negable, es decir, la evidencia intelectual de que no esté ahí es, por principio, imposible; sería un contrasentido tener por posible que una vivencia *así dada*, en verdad, *no* existiese. La corriente de vivencias que es mi corriente de vivencias, la del que piensa, podrá no estar captada, tan ampliamente como se quiera, podrá permanecer desconocida en las partes ya transcurridas y aún venideras de su curso, pero tan pronto como dirijo la mirada a la vida que corre, en su presencia real, y me apreso a mí mismo como el puro sujeto de esta vida (lo que esto quiere decir ha de ocuparnos expresamente más tarde), digo simple y necesariamente: *existo*, esta vida existe, vivo, *cogito*"[302]. La presencia de este *absoluto* es, por principio, innegable. "Cada uno lleva en sí mismo –dice Husserl– la garantía de su absoluto estar ahí, como posibilidad de principio"[303]. Ahora bien, al proceder así –lo cual es, por esencia, necesario– quedan excluidos, como se ha dicho, cualesquiera otros *caracteres* que no sean los de *absolutamente cierto*, *absolutamente indudable*, *absolutamente real*, como notificación del

---

301 Y si me engañase y la vivencia que capto fuese sólo una ficción, siempre queda abierto el expediente que introdujo –tomándolo de San Agustín– Descartes. Por esto dice Husserl: "la conciencia fingidora no es ella misma fingida y a su esencia es inherente, como a toda vivencia, la posibilidad de una reflexión percipiente que aprehenda el absoluto estar ahí". *"Ideen",* Nº 46, pág. 105; ed. al., pág. 107, líneas 4-6.

302 *"Ideen",* Nº 46, pág. 105; ed. al., pág. 106, líneas 17-28.

303 *"Ideen",* Nº 46, pág. 105; ed. al., pág. 106, líneas 30-32.

objeto que aprehendo y constituyo en ese acto; por ende, asimismo, queda excluida toda posible variación noética-noemática –en la textura de la *evidencia* constituyente– que no porte, de acuerdo a todo esto, la característica de una *creencia absolutamente cierta* o *certeza absoluta de la creencia*, la cual precisamente ha de ser tal de acuerdo con los *caracteres* presentes en la textura del objeto intencional constituido con las modalidades dóxicas que expresan los términos de *absolutamente indudable*, *absolutamente real*, etc.[304].

Mas si esto acontece en el caso singular del aparecer inmanente de las *vivencias*, y en el de la correlativa *visión perfecta* y *evidencia adecuada* que lo acompaña, no sucede lo propio en aquel caso donde el *modo de aparecer* los respectivos correlatos naturales es *trascendente*. La *visión* a ello referida es, por esencia, *imperfecta*, y por ende la *evidencia* es *inadecuada*. Sobre la base de los *apareceres* modificables del correlato natural, lo *cierto* que pueda poseer (digamos por vía de ejemplo) un *objeto* constituido en base de cualquier *trascendencia*, al avanzar la visión *perfeccionándose*, haciéndose consecuentemente la evidencia *más* o *menos adecuada*, puede pasar a ser *posible* o *probable*, o *cuestionable* o *dudoso*, destruyéndose de hecho los antiguos caracteres constitutivos con los que estaba revestido el *objeto*, viéndose suplantados por otros, etc.

Tal es lo que se ejemplifica en la siguiente descripción: "un objeto percibido se halla por de pronto ahí con sencilla naturalidad, pero también con certeza. De súbito nos entra la duda de si no habremos sucumbido a una mera 'ilusión', de si lo visto, oído, etc., no será una 'simple apariencia'. O bien, lo que aparece conserva su certeza de ser, pero nosotros estamos inseguros en lo que respecta a un complejo de sus cualidades. La cosa parece un hombre. Luego sobreviene una 'sospecha' opuesta: pudiera ser un árbol que se mueve y que en la oscuridad del bosque tiene un aspecto parecido al de un hombre que se moviese. Pero ahora se torna el 'peso' de una de las 'posibilidades' considerablemente mayor y nos decidimos por ella, digamos en el modo de conjeturar resueltamente: 'es, pues, un árbol' "[305].

Mas la estructura de un ejemplo semejante –si bien nos confirma con absoluta certeza descriptiva las afirmaciones sostenidas– no obstante nos pone sobreaviso de que, si queremos evitar las confusiones, debemos realizar seguidamente una puntualización que es desde todo punto indispensable. En efecto: ¿qué significa que un *objeto* –tal como lo expresa el ejemplo– pueda estar caracterizado de *cierto* y pasar, no obstante, a ser *dudoso*, *cuestionable*, etc? Sin duda que tal estado de cosas no puede referirse a una *vivencia* y a

---

[304] Advierte Husserl –y así lo hacemos constar– que el término *modalidades dóxicas* lo emplea en un sentido generalizado "*bajo el cual se comprende*, *frecuentemente además con consciente ambigüedad*, *los fenómenos noéticos*, *y noemáticos paralelos*" (*"Ideen",* N° 104, pág. 251; ed. al., pág. 258, líneas 24-26). Poco, pues, podríamos nosotros hacer para evitar que tal ambigüedad terminológica no se reflejase en nuestra exposición, aunque, en el fondo, ella resulte inofensiva cuando se ha aprendido a distinguir las leyes del paralelismo noético-noemático, que nos ocuparon largamente en el capítulo I, y especialmente en el II, de esta investigación.

[305] *"Ideen",* N° 103, pág. 250; ed. al., págs. 256, 257.

un *algo* caracterizado, como en su caso, de *absolutamente cierto*, pues so pena de jugar con el sentido no podemos, sin caer en el absurdo, caracterizar a un objeto de *absolutamente cierto*, y afirmar, acto seguido, que él pueda pasar a ser *dudoso*, o que es *sólo posible*, etc. Por tal razón –incluso antes de ahora, cuando se puntualiza expresamente esta dificultad– nos habíamos cuidado de no denominar a los *correlatos objetivos* de la *evidencia inadecuada* de *absolutamente ciertos*, sino que los habíamos distinguido frente a éstos –que son los propios de la *evidencia adecuada*– con la denominación de meramente *ciertos*, evitando con esto que, al surgir expresamente esta nueva cuestión, se pudiera ver en ello un contrasentido. Mas, no obstante, para evitar definitivamente las contradicciones y preservarnos asimismo de malos entendidos, pasamos inmediatamente a efectuar las siguientes distinciones sistemáticas que sin duda arrojarán claridad sobre este asunto:

1°) Por principio el carácter de lo *absolutamente cierto*, *absolutamente indudable*, *absolutamente real*, no puede necesariamente pertenecer a ninguna *evidencia* cuyo respectivo *correlato natural* sea una *trascendencia* con un *modo de aparecer inadecuado*. En efecto, la *inadecuación* misma del *modo de aparecer* la *trascendencia* impide que el *acto de visión* correspondiente sea *perfecto*, quedando *eo ipso* abierta por principio la posibilidad –al menos dentro del ámbito de un *aparecer cerrado*– de *completar* o *perfeccionar* esa *visión*, con lo cual queda asimismo establecida la posibilidad de que haya un aumento o una disminución en los *grados de certeza* propios de la *evidencia* fundamentadora. Mas justamente a la esencia de lo *absolutamente cierto* repugna el que esto pueda acontecer, so pena de ir en contra de su propia esencia, que se expresa diciendo que es *absolutamente cierto*.

Por eso puede expresarse esta cuestión diciendo: lo *absolutamente cierto*, lo *absolutamente indudable* o *absolutamente real*, no puede presentarse como *característica objetiva* más que en la esfera de los *actos de evidencia* cuyos *correlatos naturales* sean *inmanencias*.

O dicho en forma paralela a los enunciados legales que se formularon con respecto a las otras *modalidades de evidencia*: allí donde la *modalidad de la evidencia* fundamentadora es *adecuada*, la textura del *correlato objetivo* desde ella constituido ha de ser necesariamente la de un ser –*real*– *absoluto*: *absolutamente cierto*[306]. O, a la inversa, allí

---

[306] Es muy difícil precisar las diferencias que pueden existir entre lo *absoluto* y lo *necesario*, así como entre lo *relativo* y lo *contingente*, tanto más cuanto en Husserl mismo no existe un criterio claro y objetivo que permita establecer una definición y por ende un empleo unívoco de ellos. No obstante, nosotros hemos intentado una separación de tales notas atribuyendo en cada caso a un modo determinado de *evidencia* su correspondiente predicado ontológico para lo cual nos hemos servido de una base interpretativa personal basada (como es lógico suponer) en algunos indicios textuales del propio Husserl. Debemos advertir no obstante, lo siguiente: el mismo Husserl emplea, a veces, tales términos como sinónimos (cfr. *"Ideen",* N° 49); otras, en cambio, con un sentido de radical diversidad; lo cual precisamente nos ha dado la base de nuestra interpretación personal. Sean aquí expuestas las premisas fundamentales de ella:

donde exista la posibilidad de constituir un ser *real* de características *absolutas*, la *evidencia* correlativamente referida a él ha de ser necesariamente de modalidad *adecuada*[307].

2º) Mas, sin duda, como lo describe el ejemplo, puede una *trascendencia* ser susceptible de provocar una *evidencia* caracterizada con alguna nota de *certeza*, resultando la textura del *objeto intencional* revestida con la apariencia de *algo cierto*, *verídico*, *verosímil*.

Pero no es ya posible confundir este carácter de *cierto* con el anteriormente detectado de *absolutamente cierto* –propio de las *inmanencias* constituidas objetivamente– pues las notas específicas de su esencia, si son examinadas, resultan perfectamente diversas a las del otro. El carácter objetivo de lo *absolutamente cierto*, tal como se ha visto, so pena de destruirse o de desaparecer, no admite posibilidad alguna de revestir *grados* de mayor o menor *certeza*, ni asimismo, por consiguiente, *variaciones* de su exclusiva modalidad de *certeza absoluta*. El carácter objetivo de lo *meramente cierto*, al contrario, es un carácter por esencia modificable y (en contraste con el primero) admite *grados* en su *núcleo de certeza*, resultando de hecho –como puede verse ejemplificado en la descripción citada– *más* o *menos cierto*, *más* o *menos verosímil*, traficando en su proceso de estratificación modal desde lo *meramente cierto* hasta algo *posiblemente cierto*, o hasta algo *cuestionablemente cierto*, o ya, incluso, hasta *dudoso*. No es tal, pues, un *cierto* o una *certeza* calificada esencialmente de *absoluta* –y por tal, inmodificable e invariable– sino una *certeza relativa*, modificable y esencialmente *graduable*.

3º) Mas justo tales características, que ahora puntualiza la descripción analítica que hemos efectuado, confirman una cuestión que es de todo punto indispensable distinguir en

---

La *necesidad* y la *contingencia* del ser *real* –fundamentadas, como es sabido, en las modalidades *apodícticas* y *asertóricas* de la *evidencia primitiva*– expresan, con respecto a lo *real* mismo, vale decir, con respecto a la *existencia* del *objeto*, instancias por así decirlo *constitutivas* de esa misma *existencia*. Son, por así expresarlo, de una textura ontológica tan radical y primitiva como la propia *realidad* que determinan constitutivamente. Hablar por esto de ser *real* es, en verdad, hablar de ser *real-necesario* o de ser *real-contingente*. La *existencia* misma es –en tanto que constituida– o *necesaria* o *contingente*.

Lo *absoluto* –en el sentido en que se ha entendido en nuestra exposición y que debe mantenerse alejado incluso de otros sentidos con que el propio Husserl reviste tal término, vgr. "*el absoluto divino*" ("*Ideen",* Nº 58), o "*el absoluto trans-trascendental*" ("*Ideen",* Nº 81), o el "*absoluto propio* del *ser-en-sí*", en contraposición de lo *relativo* del "*ser-para*" ("*Ideen",* Nº 49) –se refiere a la característica del ser *real* (inmanente) de ofrecerse como un ser *absolutamente evidente*, *absolutamente cierto*, y por esto incapacitado para ofrecer una *certeza meramente relativa* acerca de su *existencia*, es decir, acerca de lo *real* de él mismo.

Como puede notarse, tales atribuciones no son instancias *constitutivas* de lo *real* mismo, sino que, más bien, funcionan como *modalidades* de algo que ya, de antemano, suponen como *existente*. No son, pues, instancias constitutivas del objeto *real* en un grado tan radical y primitivo como las notas del ser *necesario* o del ser *contingente*, sino que pre-suponiendo a éstas, funcionan como modalidades entitativas suyas.

Referida tal distinción a la esfera de las *evidencias* –que son propiamente los fundamentos– tal vez sea de ello que se origine el sorprendente hecho que anota Husserl: que la *evidencia apodíctica* y la *evidencia adecuada* no tienen por fuerza que coincidir necesariamente ("*Meditaciones Cartesianas*", núms. 6, 9 y 12). De aquí que nosotros las hayamos distinguido sistemáticamente y que hayamos asimismo atribuido a cada una un predicado ontológico diverso en cuanto fundamentadoras constitutivas del ser *real*.

[307] Tal Enunciado de principio posibilita la inclusión, como de suyo se comprende, de aquellos casos donde el correlato se dé *adecuadamente en forma de* "*Idea*", sea cual fuere su índole natural. Es de advertir, pues, que tal cuestión no implica –como quedó explicado en el anterior parágrafo– contradicción alguna con el precedente enunciado donde se contraponen *inmanencias* y *trascendencias*. El lector perspicaz lo habrá notado de antemano.

relación a las peculiaridades de los respectivos *correlatos objetivos* de los actos de *evidencia adecuada* e *inadecuada*, y que, como lo habíamos anunciado anteriormente, los distingue plenamente.

Los *correlatos objetivos* de la *evidencia adecuada*, según hemos visto, deben estar caracterizados exclusivamente con las notas de *absolutamente ciertos*, *absolutamente indudables*, no admitiendo, por ende, variabilidad alguna en lo que respecta a su *grado de certeza*, o, lo que es lo mismo, excluyendo cualquier gradación en lo que respecta a su *peso* o *modalidad dóxica*.

Mas justamente lo contrario ocurre por obra de la esencia de los *correlatos objetivos* de la *evidencia inadecuada*. Tales *correlatos* están esencialmente sometidos a una variable *gradación* de *peso*, vale decir, son susceptibles de poseer diversas *modalidades dóxicas*, pues sometidos como se hallan al orden de motivación de la experiencia[308], que hace que la *inadecuación* esencial de su *aparecer natural* varíe gradualmente, pueden ellos mediante esta circunstancia revestir asimismo noemáticamente diversos caracteres objetivos, que ora pasan, sin solución de continuidad, de lo *cierto* a lo *posible*, o a lo *cuestionable*, o a lo *dudoso*, según que el orden de la experiencia despeje la posibilidad de que las estructuras noéticas-noemáticas –que informan la textura del modo de la *evidencia inadecuada*– pasen del modo de la *creencia cierta* a la *sospecha* o *conjetura*, o al de la *pregunta* y la *duda*; o mejor dicho, del simple y mero *creer* (sin convicción absoluta), al *sospechar*, al *conjeturar*, *preguntar*, o *dudar*.

Mas justo si se ve esta *esencial* posibilidad de variación con el carácter de una *necesidad*, y se contrapone precisamente con el carácter opuesto que se ha detectado en el *correlato objetivo* de la *evidencia adecuada* –el cual lo posee también por obra de una *necesidad esencial*– puede notarse con absoluta claridad la radical diferencia entre ellos existente.

Expresada temáticamente esta cuestión podemos formular el siguiente enunciado legal que la resume: mientras a los *correlatos objetivos* de la *evidencia adecuada* corresponde necesariamente una textura ontológica donde el carácter de *real* debe estar notificado siempre con la nota de lo *absoluto*, a los *correlatos objetivos* de toda *evidencia inadecuada* le son inherentes *gradaciones relativas* en su carácter de ser *real*. O, a la inversa: allí donde exista la posibilidad de constituir un *objeto* cuya estructura ontológica sea susceptible de recibir diversas *gradaciones* en su carácter de ser *real,* por el lado de la conciencia constituyente debe existir una *evidencia* fundamentadora de modalidad *inadecuada*.

---

[308] Sobre este concepto véase *"Ideen",* Nº 47, y especialmente –en relación al tema aquí tratado– en los núms. 103 y 138.

Apéndice Final

Por medio de nuestra investigación hemos deslindado, con la mayor precisión posible y siguiendo continuamente un método de estricta fidelidad fenomenológica, el campo de la conciencia en tanto que ésta ejerce la función de constituir sus *correlatos objetivos* otorgándoles, por medio de la información trascendental de un *sentido*, la estructura ontológica de lo *real* en cuanto tal. Se ha esclarecido en tal forma –aunque sólo en sus lineamientos fundamentales e insistiendo nada más que en el estudio descriptivo y analítico de las regiones de problemas más generales– cómo es posible que, a partir de las estructuras y complejos *noético-noemáticos* de la conciencia constituyente, se origine, como *correlato intencional* de ella, valga decir, como instancia objetiva en la que se encuentra presente su *sentido trascendental constitutivo*, un *algo* distinguible en todo caso con las notas de *real*, *existente*, *verdadero*.

Es cuestión de notar, pues, la mínima extensión de contenido que, en verdad, se encierra en la investigación que hemos llevado a efecto. Ella, en realidad, no ha tratado de abordar –lo cual sería una labor que exigiría una extensión muy considerable– todos los problemas relativos a las diversas y posibles *constituciones objetivas*, sino que meramente se ha limitado a puntualizar el problema de la constitución de lo *real*, entresacando incluso de todas las cuestiones adyacentes a este tema (y que en una investigación exhaustiva deberían ser sistemáticamente tratadas) únicamente aquéllas que se encuentran en relación directa, y que son de imprescindible mención, con los títulos de *verdad* y *existencia* en el *objeto constituido*. A pesar de esto, y del hecho de que tenemos forzosamente que reconocer que nuestra investigación en forma alguna puede ser considerada como definitiva, ya que adolece de muchas fallas y no incluye en verdad todas las cuestiones que deberían ser consideradas en un *examen trascendental* de la *constitución* de lo *real,* no obstante nos inclinamos a creer que ella puede revestir cierto valor ilustrativo en tanto que se encuentra diseñado a lo largo de su recorrido un verdadero proceso de *constitución objetiva* a partir de las estructuras *noéticas-noemáticas*, y se señala asimismo el método a seguir para abordar el estudio no sólo de la *objetividad* temáticamente tratada sino de toda posible *objetividad constituida* en cuanto *correlato intencional* de la conciencia.

Tanto uno como otro aspecto nos parecen de esencial importancia para adentrarse en la comprensión del más genuino y profundo pensamiento husserliano, tantas veces mal interpretado, y tantas veces, incluso, disimulado y oculto en Husserl mismo tras la impresionante maraña de temas que se entrecruzan en su obra y que hacen que el lector se desoriente y pierda el dominio de su pensamiento. En tal sentido, la acuñación de nuestro método interpretativo –fiel en sus normas a los más estrictos postulados de la investigación

fenomenológica y ajustado siempre a la más acusada fidelidad para con el verdadero pensamiento de Husserl– reviste en nuestra modesta opinión una clara importancia hermenéutica, ya que, por medio de él, además de fijarse los pasos lógicos del pensamiento husserliano, y de indicarse la vía que siguió éste al desenvolverse paulatinamente frente a los problemas, se esclarece con toda precisión la dirección *trascendental* del tratamiento de los mismos, lo cual reviste suma importancia en relación a los propósitos que el propio Husserl le asignaba a su obra.

En este sentido séanos permitido indicar lo siguiente: siendo fieles a la significación que Husserl le asignaba a la llamada por él *Fenomenología trascendental* (*transzendentale Phänomenologie*)[309] y al sentido de su peculiar modo de investigación, nuestro intento partió del examen de los complejos *noéticos-noemáticos* de la conciencia (habiendo, como paso previo, desconectado mediante la introducción de los paréntesis toda suerte de *realidades trascendentes*), y mediante un procedimiento analítico y descriptivo llegó a fijar la estructura de aquellos complejos bajo la forma de organizaciones vivenciales sometidas a leyes y a procesos absolutamente determinados por obra de las relaciones esenciales que el análisis y la descripción se encargaron de esclarecer y fijar con prolija exactitud. Desde estos complejos así organizados, tal como si fuera un *resultado trascendental* de los mismos, pudieron extraerse –al delinear el problema de la *constitución objetiva*– las notas de lo *real*, de lo *existente* o *verdadero*, como una relación eidética, que había siempre de aparecer necesariamente en el llamado *correlato objetivo constituido*, cada vez que la instancia constituyente representada por los complejos noético-noemáticos revistiera una determinada estructura en su función de dar *sentido*.

Enfocados de tal forma los problemas, se llevaba a cabo el ideal de la investigación *trascendental* diseñado esencialmente en el pensamiento husserliano. "Se trata –había dicho Husserl– de estudiar y de hacer evidente con universalidad eidética y pureza fenomenológica cómo (las formas fundamentales de posible conciencia y las variantes, fusiones y síntesis esencialmente inherentes a ella) diseñan por su *propia* esencia todas las posibilidades del ser (y las imposibilidades); cómo según leyes esenciales absolutamente fijas es un objeto existente el correlato de complejos de conciencia de un contenido esencial perfectamente determinado, así como, a la inversa, el ser de complejos de tal índole es equivalente a un objeto existente; y esto, referido siempre a todas las regiones del ser y a todos los grados de universalidad hasta descender a la concreción del ser"[310]. La fenomenología, al llevar a cabo el estudio de la *constitución objetiva* "tropieza necesariamente con todo este complejo

---

309 Cfr. *"Ideen",* N° 86, pág., 209; ed. al., págs. 214, 215.

310 *"Ideen",* N° 86, pág. 209; ed. al., pág. 214, líneas 23-34.

de *los problemas trascendentales en sentido específico y por ende merece el nombre de fenomenología trascendental*"[311].

Nuestra investigación siguió el diseño propuesto y esbozado en el sentido de tal indagación y lo llevó a cabo, como se ha dicho, señalando un *método* –valga decir, un *camino* o una *vía*– que en nuestra opinión es el más fecundo y el más estricto para esclarecer e interpretar lo que en Husserl apenas quedó esbozado, insinuado algunas veces, y otras acallado, dado el carácter esencialmente fundamental –mas, por esto mismo, general– que el propio Husserl asignaba a su obra. Frases como "pero no podemos pasar aquí de las primeras líneas"[312] se encuentran repetidamente en *"Ideen"*. La tarea pues, ha consistido, en una de sus facetas, en extremar el rigor del procedimiento hermenéutico y atisbar allí –donde el indicio textual proporcionaba adecuada coyuntura– el desenvolvimiento del pensamiento husserliano, ya interpretándolo textualmente, ya vislumbrando y completando lo que apenas se insinuaba. Siempre, con la mayor fidelidad, tal labor se llevó a efecto sin olvidar los requerimientos del método fenomenológico preconizado por el propio Husserl y en estricto acuerdo al sentido de la investigación *trascendental* que es, por así decirlo, la columna vertebral que sostiene el peso entero de su obra y la informa de sentido.

A pesar de su extensión, nuestra investigación, como hemos dicho, apenas abarca un mínimo territorio en cuanto se refiere a su contenido propiamente temático. El diseño programático que en un comienzo, con palabras textuales de Husserl, se hizo valer como arquitectónica de ella, no quedó ni mucho menos cumplido mediante los aportes proporcionados. El diseño programático inicial ambicionaba no sólo esclarecer la reducida esfera de la *constitución* referente a la región del *objeto-real*, sino que, con gigantesco empeño, lanzó como ideal de ella averiguar con la más amplia universalidad "cómo se 'constituyen conscientemente' las unidades objetivas *de toda región y categoría*". Desgraciadamente la extensión que reportaría semejante labor y las novedades a ella inherentes –contenidas en los tomos II y III de *"Ideen"* recientemente publicados en alemán– nos impiden por los momentos abordarla y cumplir en esta forma el total diseño programático que en esta investigación, no obstante, queda sistemáticamente esbozado y dispuesto en sus líneas generales como materia de futuros estudios.

En tal sentido (séanos lícito repetir por última vez algo que no puede ser confundido con una vacía inmodestia) la arquitectura de nuestra investigación ilustra con legitimidad, y por eso esclarece, la fecundidad y la hondura de la meditación husserliana. En ella se pone

---

311 *"Ideen",* N° 86, pág. 209; ed. al., págs. 214, 215.

312 Cfr., entre otras, la nota inserta al final del parágrafo N° 96 de *"Ideen",* ed. al., pág. 241, líneas 8-26. "La fenomenología –dice allí– se presenta en nuestra exposición como una ciencia *incipiente*". Véase, asimismo, el párrafo final de este parágrafo citado, el cual resultará sumamente ilustrativo.

de relieve el ejemplo de un acto de *constitución objetiva* –todo lo limitado que se quiera pero sin duda adecuado para ilustrar como modelo el problema total de la *constitución trascendental*– destacándose en su tratamiento la dirección que proponía el propio Husserl como método a seguir para conquistar los diversos dominios trascendentales que, en base de las regiones y categorías del campo total de la conciencia, integran la esfera de la *objetividad* en total. Es fundamentalmente esto, y no las virtudes de otro tipo que pudiera poseer, lo que nos mueve a creer y a esperar que nuestra investigación pueda ser un genuino comienzo para la comprensión de un pensamiento tan profundo y de tanta riqueza problemática como es el de Edmundo Husserl.