



CÍRCULO LATINOAMERICANO DE  
FENOMENOLOGÍA

ACTA  
FENOMENOLÓGICA  
LATINOAMERICANA

**Capítulo 9**

VOLUMEN I



Pontificia Universidad Católica del Perú  
Fondo Editorial 2003

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.*

Primera edición: diciembre de 2003

Tiraje: 500 ejemplares

© 2003 de esta edición por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú  
Plaza Francia 1164, Cercado de Lima – Perú  
Telefax: 330-7405; 330-7410; 330-7411  
Email: feditor@pucep.edu.pe

Editora responsable: Rosemary Rizo-Patrón

Comité Editorial: Guillermo Hoyos, Roberto Walton, Antonio Zirión

Secretaría de redacción: Rodrigo Ferradas, Mariana Chu

Asistencia de edición: Cristina Alayza, Mariana Hare, Pablo Rosselló

Diseño de cubierta y diagramación: Gisella Scheuch

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,  
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos Reservados

ISBN: Obra completa: 9972-42-619-x

Volumen I: 1 9972-42-620-3

Hecho el Depósito Legal N.º 1501052003-6930

Impreso en el Perú – Printed in Peru

# «Fundación de validez» y «crítica trascendental de la experiencia»: debate de Husserl con el cartesianismo y el neo-kantismo

*Geltungsfundierung* and «Transcendental Critique of experience»:  
Husserl's Debate with Cartesianism and neo-Kantianism

ROSEMARY RIZO-PATRÓN

Pontificia Universidad Católica del Perú  
Perú

Una lectura algo superficial de la fenomenología trascendental de Husserl asimila sin más su proyecto fundacional a la doctrina de la evidencia de origen cartesiano, y su concepción rectora de «adecuación» como constitutiva del concepto de verdad. Sin embargo, Husserl combina muy pronto dicha doctrina a una «crítica trascendental de la experiencia», de inspiración kantiana. Husserl se ve así envuelto en un intenso debate de dos frentes, uno cartesiano y otro kantiano, inspirándose en las estrategias de uno para contrarrestar las limitaciones del otro. De un lado, en debate con Descartes, Husserl reconoce un estrato más profundo, temporal y finito, de la experiencia intuitiva. Del otro, critica las limitaciones del formalismo kantiano y su equivalencia entre lo «racional» y lo «argumentativo-conceptual» revalorando la intuición como facultad auténticamente *racional*. Como resultado, la fenomenología husserliana ofrece una brillante reinterpretación de la naturaleza y relaciones entre *epistème* y *dóxa*, *lógos* y *aisthésis*, idealidad y experiencia temporal sintética.

A rather superficial approach to Husserl's transcendental phenomenology simply associates his foundational project to the theory of evidence of Cartesian origin, and its guiding notion of «adequacy» as constitutive of the concept of truth. However, Husserl soon relates this doctrine to a «transcendental critique of experience» of Kantian inspiration. Thus Husserl finds himself involved in an intense debate in two fronts: one Cartesian and the other Kantian, using the strategies of one to counter the limitations of the other. On the one hand, in debate with Descartes, Husserl recognizes a deeper stratus of intuitive, temporal and finite experience. On the other hand, the limits of Kantian formalism and its equation of «rationality» and «conceptual arguments» are coped with by reintroducing intuition as an authentically *rational* faculty. As a result, Husserlian phenomenology offers a brilliant reinterpretation of the nature and relationship between *episteme* and *doxa*, *logos* and *aesthesis*, ideality and temporal synthetic experience.

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.*

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 143-180.  
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

## § 1. El legado moderno

Muchos son los conceptos provenientes de la filosofía moderna que inspiran, desde su inyección, a la fenomenología trascendental husserliana. Por ejemplo, uno de sus temas metodológicos más conocidos —el de la reducción fenomenológico-trascendental— acusa una influencia masiva de conceptos provenientes de esa era. En efecto, las primeras dos *Meditaciones de prima philosophia* de Descartes, el «vuelco copernicano» de Kant, y el empirismo inglés —de Locke hasta Hume, cuyo valor es entre otros rescatado por Brentano— todos inspiran a Husserl cuando examina las diferentes «vías» (sólo impropiaamente llamadas tales, como acota Fink<sup>1</sup>) o estrategias para la formulación de la reducción<sup>2</sup>. Husserl denomina «cartesiana»<sup>3</sup> a una de las vías pues-

---

<sup>1</sup> «¿(...) tiene todavía algún sentido de hablar de vías a la actitud trascendental? Si queremos decir que vías a la fenomenología significa una *continuidad en la motivación* que se inicia en la actitud natural y por fuerza inferencial conduce a la actitud trascendental, entonces *no hay tales vías*» (Fink, Eugen, *Hua Dok III/1*, pp. 37-38). Citamos primero, indicando número de tomo y página, de la *Gesammelte Werke-Husserliana* (hasta el momento tomos I-XXXV), Dordrecht /Boston /London: Kluwer Academic Publishers (con anterioridad, Den Haag: Martinus Nijhoff), 1950-1992, con la sigla *Hua*, seguidas del número de tomo y página. Enseguida, si está disponible, citamos entre paréntesis de la versión castellana. Asimismo, citamos de las colecciones complementarias *Husserliana Dokumente* con la sigla *Hua Dok* (hasta ahora cuatro volúmenes) y *Husserliana Materialien* (hasta el momento seis volúmenes) con la sigla *Hua Mat*, seguidas del número de volumen y de página.

<sup>2</sup> Cfr: *Hua VIII*, lecciones de 1923/1924 sobre la teoría de la reducción fenomenológica, y las vías a la filosofía primera. Cfr: también las explicaciones de Kern, Iso, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus (Phaenomenologica 16)*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1964, pp. 195-239, y Bernet, Rudolf, Iso Kern, y Eduard Marbach, *An Introduction to Husserlian Phenomenology* (Foreword by Lester Embree), Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993, especialmente pp. 65-75.

<sup>3</sup> *Hua VI*, pp. 157-158 (Husserl, Edmund, *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Editorial Crítica, 1991, p. 163. De ahora en adelante, *Crisis*).

tas en marcha en las lecciones sobre *La idea de la fenomenología* de 1907 y en *Ideas I* de 1913<sup>4</sup>; Kant mismo está detrás de la «vía ontológica» (o «lógica») que procede desde el hilo conductor del mundo (o de la positividad de la lógica formal) retrospectivamente hasta la interpretación trascendental de su sentido; por último, el empirismo inglés —fundamentalmente el de Hume— revela a Husserl el valor estratégico de la psicología descriptiva e intencional como vía privilegiada para radicalizar, *mutatis mutandis*, la indagación subjetiva —no en dirección escéptica, sino más bien trascendental. Las demás «vías» reconocidas, como «la introducción a la fenomenología trascendental y a la filosofía fenomenológica a través de la historia de las ideas»<sup>5</sup>, la «idea de una auto-meditación radical» y la «idea de una ciencia definitiva, últimamente fundada», estas últimas mencionadas por Fink con anuencia de Husserl en su *VI Meditación cartesiana* de 1932<sup>6</sup>, todas parecen remitir a otros tantos lugares comunes de la modernidad.

Esta comunidad de motivos y otros temas vinculados<sup>7</sup> parecen pues dar razón a Heidegger y a otros que, bajo su égida, han seguido inspirados por su lectura de la historia de la filosofía. Según esta interpretación, el pensamiento de Husserl —atrapa-

<sup>4</sup> Cfr. *Hua III/I*, § 24 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), traducción de José Gaos, México D.F./Madrid: FCE, 1993 [1949, primera edición]. De ahora en adelante, *Ideas I*).

<sup>5</sup> Esta vía parece señalarse en la primera parte de las lecciones de *Filosofía primera* de 1923/1924 (*Hua VII*), (Husserl, Edmund, *Filosofía primera*, traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau, Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1998. De ahora en adelante, *FP I*) y en la segunda parte de la *Crisis*. Cfr. también Bernet, Kern & Marbach, *op. cit.*, p. 63.

<sup>6</sup> «Esto no implica, empero, que hablar de «vías» a la fenomenología carezca totalmente de sentido. Así, por ejemplo, empezar de la Idea de una auto-reflexión radical es una vía actual; puesto que en la puesta en marcha de una auto-reflexión de este tipo, 'una que primero se busque radicalmente en la naturalidad (y así permanezca expandiéndose en una infinidad iterativa), el giro de la epoché' trascendental puede 'emerger y el campo trascendental previamente irreconocible' puede brotar 'a la vista, por lo cual' se abre recién el curso de una auto-reflexión que debe ser radicalizada en un sentido nuevo; puesto que con ocasión de una vuelta hacia uno mismo decisiva y sin vacilaciones se crea la posibilidad de la disposición para vislumbrar, de un modo productivo y anticipativo, la dimensión de la radicalidad trascendental. (...) Por lo que asimismo la vía de la Idea de una ciencia válida, últimamente fundada, se vuelve atractiva cuando somos capaces de buscar la «última fundamentación» en dirección del asentamiento de fundamentos trascendentales. (...) Aquí también, la *vía de la psicología*, la *vía de la lógica*, y cualquier otra vía que se quiera construir, todas tienen la peculiaridad de que en primer lugar sólo se convierten en vías a la fenomenología si una *pre-'conciencia' fenomenológica* ya 'ha hecho consciente la vía en cuestión, como en todas las vías'» (Fink, Eugen, *op. cit.*, pp. 37-38). Los pasajes subrayados son añadidos de Husserl.

<sup>7</sup> Como «ciencia estricta», «trascendentalidad», «a priorismo y eidética»; protagonismo de la subjetividad como «único ente de valor 'absoluto'» a cuyo servicio se somete el método de la «reducción trascendental»; «la intuición originariamente donante» como «fuente de derecho de todo conocimiento», o «principio de todos los principios», entre otros. Véase *Hua III/I*, p. 51 (*Ideas I*, p. 58). Véase también Heidegger, Martin, «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976, p. 70. De ahora en adelante, *ZSD*.

do por los avatares de la modernidad<sup>8</sup> — es incapaz de desprenderse de un fenómeno histórico-cultural ya ampliamente superado —aquél de la primacía de la teoría del conocimiento y el *ego cogito* desde Descartes y la modernidad<sup>9</sup>— y cuyo origen remoto Heidegger remonta a la interpretación platónica del concepto de verdad, cuna de la historia de la metafísica de la subjetividad<sup>10</sup>.

A continuación evaluaremos esa supuesta comunidad de temas y «filiación» de los conceptos siguiendo las huellas de la doctrina husserliana de la evidencia —piedra angular de la pretensión de la fenomenología trascendental de constituir la «primera de todas las filosofías»<sup>11</sup>. Pues en verdad dicha doctrina no concierne solamente el tema de la evidencia en general, sino fundamentalmente la doctrina de la *evidencia fenomenológica* misma, sobre la que descansan el destino y las pretensiones de legitimidad de toda la empresa husserliana. Pero lo haremos desde un ángulo singular, cual es examinando, en primer lugar, el supuesto *cartesiano* que aparentemente la sostiene desde un inicio: aquél de la «adecuación» como criterio paradigmático de la noción de «verdad». En efecto, el tema de la evidencia remite en Husserl a la fenomenología de la intuición en general, esto es, a un tipo privilegiado de representaciones, vivencias psíquicas, actos objetivantes o *noesis*. Sin embargo cabe acotar, en segundo lugar, que un aspecto original de la teoría de la evidencia husserliana concierne el examen de la intuición en sus modalidades *eidética* y *categorial*, y el debate de Husserl con toda una tradición empirista y neokantiana que dominó luego el escenario filosófico del siglo XX (y no me refiero únicamente a posiciones adoptadas por filosofías no-fenomenológicas). Husserl presenta su tesis en un contexto hostil —aquél de fines del siglo XIX e

<sup>8</sup> La obra de Husserl revela una primacía consecuente del «método» —o, como señala Heidegger, del «movimiento del pensamiento»— por lo que «la cosa misma» o «lo verdadero de la filosofía» no puede ser sólo *sustancia* sino que es también *sujeto* (en el sentido de «presencia de lo presente»). Según Heidegger esta repetición hegeliana por parte de Husserl se da en *Filosofía como ciencia estricta*, artículo aparecido en la revista *Logos* en 1910/1911. Cfr. *Hua XXV*, pp. 3-81 (Husserl, Edmund, «La filosofía como ciencia estricta», en: *La filosofía como ciencia estricta*, traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires: Argentina, 1973, tercera edición, pp. 43-109).

<sup>9</sup> Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1972, p. 38. De ahora en adelante, *SZ* (Heidegger, Martín, *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, p. 61. De ahora en adelante, *ST*).

<sup>10</sup> «El pensar de Platón se conforma a la mutación de la esencia de la verdad, mutación que luego se convierte en historia de la metafísica, la cual por último en el pensar nietzscheano inicia su incondicionado acabamiento. La doctrina de Platón sobre la verdad no es, por consiguiente, algo que pertenece al pasado; (...) La actualidad de aquella mutación de la esencia de la verdad proviene de ser ella la realidad dominante fundamental, afianzada hace largo tiempo y aún no desplazada, de la historia universal planetaria que se desarrolla en su más reciente modernidad». (Heidegger, Martín, «La doctrina de Platón acerca de la verdad», en: Astrada, Carlos, *Martín Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires: Juárez Editor, 1970, pp. 247-248).

<sup>11</sup> *Hua III/1*, p. 8 (*Ideas I*, p. 12).

inicios del XX— en el cual tanto positivistas o naturalistas como sus principales rivales neo-kantianos —epistemólogos o «cultural-criticistas»— deponen sus diferencias mutuas para aunarse ante una doctrina similar de la intuición. Para ambos grupos predominantes, el «único acto donador» posible para los seres finitos como nosotros, *ergo*, el único acto «intuitivo» posible que nos pone en contacto inmediato o directo con las cosas, es el empírico y sensible, el donador de individualidades dadas en complejos o diversidades sensibles<sup>12</sup>. Este debate que concierne el *status* de la fenomenología ante las críticas contemporáneas —especialmente neo-kantianas, como el mismo Fink señala en su texto de 1933<sup>13</sup>— en el que Husserl parece tomar partido *al lado* de los racionalistas modernos, cartesianos (e incluso aristotélicos y platónicos), en oposición a los empiristas y neo-kantianos, merece un examen detenido.

Pero hoy no seguiremos esta última pista. Como hemos señalado, enfocaremos más bien aquel aspecto que nos parece roza puntos medulares del proyecto fundacional fenomenológico-trascendental. Luego de pasar breve revista a ciertas descripciones husserlianas de la noción de intuición, desde la última década del siglo XIX hasta las *Ideas I*, trataremos de ver en qué medida el criterio de «adecuación» —como sinónimo de absoluta apodicticidad— desempeña un papel en la presentación de la supuesta superioridad epistemológica de la modalidad «interna» de la intuición, *versus* su modalidad «externa». También veremos si, y en qué medida, dicha superioridad epistemológico-fenomenológica, está realmente vinculada a las afirmaciones de dicha obra respecto del carácter «absoluto» de la conciencia, para la que *nulla re indiget ad existendum*. Se verá si es correcta la convicción generalizada de que lo que esta conciencia pretende es constituirse en *fundamentum absolutum et inconcussum* de una «filosofía como ciencia estricta» tras la que se agazapa, oculta a ella misma, una «metafísica matemática» —*qua* Descartes. Finalmente, siempre desde una mirada de sobrevuelo, veremos si, y en qué medida, la teoría de la evidencia —así concebida— realmente constituye en Husserl la piedra angular de su «fundación de validez», pri-

<sup>12</sup> «Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die *Anschauung*. (...) dieses aber ist wiederum, *uns Menschen wenigstens*, nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere. Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt *Sinnlichkeit*. (...) und sie allein liefert uns *Anschauungen*; (...)» (Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Band I, Frankfurt: Suhrkamp, zweite Auflage, 1976, A19 / B33).

<sup>13</sup> Fink, Eugen, «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik», en: *Kant-Studien* (1933). Vol. XXXVIII, Cuaderno 3-4, pp. 319-384, y en: Fink, Eugen, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939 (Phaenomenologica 21)*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1966, pp. 79-156. En este volumen publicamos la versión castellana del mismo realizada por el Prof. Dr. Raúl Velozo Farías (Universidad de Santiago de Chile), con el título de «La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea (1933)», pp. 361-429.

mera línea de fundamentación emprendida más tarde por las *Meditaciones cartesianas*<sup>14</sup> desde un punto de vista fenomenológico-estático<sup>15</sup>.

Al realizar este examen, como ya adelantamos, seguiremos simultáneamente las pistas de un proceder de aire kantiano que Husserl pone en marcha muy temprano, poniendo un contrapeso a la influencia cartesiana al percatarse de las dificultades inherentes al paradigma de la adecuación=apodicticidad. Veremos pues cómo Husserl intenta corregir los defectos de dicha doctrina a través de una «crítica trascendental de la experiencia», pero que, a diferencia de estrategias críticas de tipo neo-kantiano, no consiste en un proceder «deductivo», «argumentativo» y formal para *demostrar* en el «concepto» la fuente de derecho o legitimidad de la intuición y su correspondiente teoría de la evidencia<sup>16</sup>. Veremos, más bien, esta vez en pugna con el proceder kantiano y conforme al propio proceder *fenomenológico* cómo Husserl intenta poner en marcha las bases de una «crítica trascendental de la experiencia» en general —y de la experiencia fenomenológica en particular— volviendo a las «cosas mismas», al ámbito de la experiencia en general y de la intuición, de hacer confianza al «principio de los principios» para mostrar cómo la experiencia intuitiva es *fuerza* última de toda evidencia, de toda legitimación y auto-legitimación. Sin embargo, puesto que el proceder «crítico» pretende corregir el paradigma cartesiano, veremos cómo él también y simultáneamente señala el *alcance* y los *límites* de toda intuición y de toda evidencia. Los análisis que paralelamente va desarrollando Husserl sobre el tiempo, especialmente desde 1905, constituyen el verdadero trasfondo de esta crítica. Nosotros aquí, tal como

<sup>14</sup> *Hua I* (Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario Presas, Madrid: Tecnos, 1986. De ahora en adelante, *MC*).

<sup>15</sup> En la «Cuarta meditación cartesiana» el problema de la constitución o de la evidencia en sentido fuerte es visto bajo la luz de la absorción de la teoría de evidencia o «fundación de validez» (*Geltungsfundierung*) en aquella de la «fundación genética» (*Genesisfundierung*). Ver a este respecto nuestros trabajos en las «Actas del I Coloquio Latinoamericano en Puebla», en: Builes, Fr. Miguel Ángel (editor), *Fenomenología en América Latina*, Bogotá: Universidad de San Buenaventura (Serie Filosófica N°3), 2000; y «La autoconstitución del yo en la cuarta Meditación cartesiana y la idea de una última fundación», en: *Escritos de filosofía 37-38*, Buenos Aires: Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli / Academia Nacional de las Ciencias, 2000, pp. 215-233.

<sup>16</sup> En oposición a la filosofía trascendental de origen neo-kantiano, la fenomenología trascendental no es una filosofía de tipo argumentativo (podríamos añadir «explicativo» en el sentido de las ciencias naturales de Dilthey o «procedimental» en el sentido habermasiano), que busca justificar ciertas pretensiones de verdad a partir de principios dados (*a priori*) de tipo formal (*quaestio juris*). Se trata más bien de una filosofía que, procediendo *por vía descriptiva e intuitiva*, esto es, «sobre la base de un campo original de la evidencia», busca sacar a la luz «las estructuras de sentido que posibilitan toda verdad, esto es, toda inteligibilidad en general» (Crowell, Steven G., «Husserl, Heidegger, and Transcendental Philosophy: Another Look at the Encyclopaedia Britannica Article», en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. L, N° 3 [marzo 1990], p. 502). Cfr. también Mohanty, J.N., *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985, p. 215, y Tugendhat, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter, 1970, p. 199 *passim* (citados por Crowell).

lo hace Husserl en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1910/1911, *Ideas I* de 1913 —y más tarde en el curso de «Introducción a la filosofía» de 1922/1923 y las tres primeras *Meditaciones cartesianas* de 1931— sólo rozaremos superficialmente el tema del tiempo. Pero esas referencias nos bastarán para determinar si son certeras las apreciaciones que interpretan las descripciones husserlianas —equivocas, por cierto— de la conciencia trascendental «pura» o «absoluta», de la «evidencia apodíctica» y de la «fundación de validez» como prolongaciones de la metafísica cartesiana de la subjetividad sustentada en el paradigma de la «evidencia adecuada» y concebida como el «fundamento absoluto e incommovible» de todo ser y saber de ser. Quizás se pueda finalmente convenir que —más allá del uso de una vieja terminología— Husserl introduce una transformación profunda e interna de sentido en los temas que pretendidamente más lo identifican con el proyecto de la modernidad.

## § 2. El criterio de la adecuación en Brentano y el primer Husserl

El punto de partida de la teoría husserliana de la evidencia se halla en su maestro Brentano. Éste, en su *Psicología desde un punto de vista empírico*, de 1874, distingue claramente entre los ámbitos de la «física», que versa sobre la realidad física, trascendente, y el de la «psicología», ámbito immanente y fenoménico de la *experiencia*, el único al que se accede a través de un conocimiento *intuitivo e inmediato*.

Del primero no cabe un conocimiento descriptivo ni intuitivo, sino sólo un conocimiento *mediato*, hipotético, inferencial y deductivo, que toma como punto de partida el ámbito descriptivo de la psicología. Al interior de este gran dominio de la inmanencia psicológica, del «mundo entero de nuestros fenómenos», Brentano introduce la famosa división «en dos grandes clases: la clase de los fenómenos *físicos* y la de los fenómenos *psíquicos*»<sup>17</sup>. Ahora bien, en el lenguaje de Brentano, «fenómeno *psíquico*» o «representación» son expresiones estrictamente sinónimas: se trata de *actos psíquicos* de representar (sentir, imaginar, concebir, juzgar, recordar, «y también (...) todo movimiento del ánimo») <sup>18</sup>. Por su lado, los «fenómenos físicos» también son representaciones, aunque fungen de «correlatos objetivos intencionales» del primer tipo de representaciones o «fenómenos psíquicos», de modo tal que puede tratarse de objetos como del calor o el frío que se siente, de los objetos generales y «estados-de-cosas» concebidos o juzgados, o del hipogrifo imaginado.

<sup>17</sup> Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Erster Band, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973 (1924, primera edición), pp. 109 (*Psicología*, traducción de Gaos, Madrid: Revista de Occidente, segunda edición, 1935, p. 9).

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 111-112 (*ibid.*, p. 12).

Así, los fenómenos psíquicos se caracterizan y distinguen fundamentalmente por ser intencionales. Es conocida la definición de Brentano: «Todo fenómeno psíquico contiene algo así como su objeto, si bien *no todos del mismo modo*. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado, en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc.». Vale decir, todo *fenómeno psíquico*, para Brentano, «contiene en sí, intencionalmente, un objeto»<sup>19</sup>. Las diferencias en los «caracteres de acto» de los distintos fenómenos psíquicos —dando lugar a representaciones, juicios, sentimientos o actos voluntarios— descansa en la diferencia entre sus objetos. Todo fenómeno psíquico, por ende, se caracteriza —entre varias propiedades— principalmente por: 1. la direccionalidad o referencia a una objetividad; y, 2. el hecho de *contener*, intencionalmente, un objeto, al que se refiere como *inexistiendo* en (existencia *en*) el fenómeno psíquico mismo. Ambos tipos de fenómenos, físicos y psíquicos, son pasibles de ser experimentados de modo *intuitivo e inmediato* por caer dentro del ámbito de la psicología descriptiva. Pero los fenómenos psíquicos mismos son, además, ellos mismos representaciones o experiencias *intuitivas*. Adicionalmente, sus «objetos intencionales» son, de acuerdo a la segunda propiedad mencionada, «*contenidos* intencionales» —inmanentes— de la representación. Éste es el fundamento psicológico de las ciencias aprióricas y/o empíricas por igual, según Brentano, puesto que ellas derivan *todos* sus conceptos de la experiencia intuitiva empírica. El valor de los juicios de las ciencias aprióricas no estriba en la naturaleza apodíctica de sus conceptos, que son siempre *a posteriori*, sino en que son *derivados puramente por conceptos*, esto es, que sus juicios son puramente analíticos.

Ahora bien, entre el primer período de Brentano, más positivista, que sostiene que la filosofía como «psicología empírica» debe imitar el método de las ciencias naturales —en cuyo contexto la mencionada «psicología descriptiva» cumple un papel propedéutico— y el segundo período, más epistemológico y kantiano, ocurren numerosos cambios. La «psicología descriptiva» adquiere cada vez más un papel protagónico, fundacional incluso, ante la psicología y las ciencias empíricas y normativas. Pero, por otro lado, Brentano reduce la acepción del concepto de «fenómeno físico», de «objeto» o «contenido intencional» de los «fenómenos psíquicos» o representaciones intuitivas: éstos no serán más los conceptos generales, estados-de-cosas, los objetos ficticios, en suma, los *irrealia*, sino exclusivamente los datos sensibles o contenidos primarios, esto es, los meros *realia* o *individualia*.

Ahora bien, sobre la base de esta diferencia entre «fenómenos psíquicos» y «fenómenos físicos», distinguirá enseguida Brentano entre dos tipos de intuición, aunque

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 124 (*ibid.*, pp. 28-29).

*ambos se hallarán al interior de la inmanencia.* La distinción derivará, pues, del tipo de *fenómeno* (o representación) adónde se dirige la intención. El «carácter distintivo», dice Brentano, de todos los fenómenos psíquicos es que: «éstos solo son percibidos en la conciencia interna, mientras que la única percepción posible de los fenómenos físicos es la externa»<sup>20</sup>. Así, toda percepción «externa», *observacional*, de los fenómenos físicos, esto es, toda percepción dirigida al «objeto intencional», *in-existente* en la representación, será «falsa» (una *Falsch-nehmung*); en cambio, toda percepción «interna» o «acompañante» será una percepción propiamente dicha (una *Wahr-nehmung*), por la cual, al mismo tiempo que el fenómeno psíquico se refiere a su objeto, se estará también *auto-percibiendo*. Pero, sólo esta última, la «a-percepción», será la verdadera. *Adaequatio* hay, pues, sólo de modo apodíctico en la auto-conciencia, apercepción, o «*Wahr-nehmung*» del «fenómeno psíquico» mismo. No hay *adaequatio* en la percepción de los fenómenos físicos, aún cuando éstos son contenidos primarios e inmanentes a la conciencia, a la representación misma. En ambos casos, sin embargo, nos las tenemos con *intuiciones*.

En cuanto a los objetos físicos de las ciencias de la naturaleza sólo hay, como dijimos, conocimiento indirecto o simbólico. Los *fenómenos* físicos, intuitiva aunque inadecuadamente aprehendidos, sirven de *signos* a partir de los cuales se prosigue de modo deductivo e hipotético en el conocimiento de los *objetos* físicos. Por consiguiente, de modo inconsistente con la problemática epistemológica neo-kantiana de su segundo período, Brentano reduce nuestro conocimiento directo sólo al mundo «fenomenal», el de la psicología, desplazando a la física al supuesto ámbito de la cosa en sí.

En un inicio —en la *Filosofía de la aritmética* de 1891— Husserl retoma la distinción brentaniana entre representaciones auténticas (intuitivas) e inauténticas (simbólicas), queriendo derivar —como su maestro— todo concepto simbólico (inauténtico) perteneciente a la aritmética y la matemática entera del concepto auténtico —intuitivo— del número. Sin embargo, él sólo usa la caracterización brentaniana de las representaciones intuitivas, sin examinarla todavía y sin mencionar siquiera el tema de la intencionalidad. Pero Husserl finalmente fracasa en su intento de «fundar» en contenidos intuitivos todo el ámbito formal de las ciencias deductivas.

Un paso en dirección a resolver este fracaso y a ahondar en la caracterización de la intuición sí lo da en 1893, en sus «Estudios psicológicos en los elementos de la lógica»<sup>21</sup>. Aquí, especialmente en la segunda parte de este escrito, logra caracterizar la distinción entre representaciones auténticas (intuitivas) e inauténticas (simbólicas), estando al parecer más interesado en estas últimas como esenciales para el conoci-

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 128 (*ibid.*, p. 35).

<sup>21</sup> «Psychologischen Studien zur elementaren Logik», en: *Hua XXII*, pp. 92-123.

miento científico<sup>22</sup>. Así, Husserl divide las representaciones (*Vorstellungen*) en general en «intuiciones» (*Anschauungen*) y «representaciones funcionales» (*Repräsentationen*). Estas últimas, aunque inauténticas, son propiamente las detentoras de la «intencionalidad» y la base de los conceptos lógicos y matemáticos; pero son sólo simbólicas, mientan o se dirigen a su objeto «en ausencia», su objeto «no es dado» (por ejemplo figuras geométricas u objetos matemáticos que jamás pueden ser dados en una intuición)<sup>23</sup>. Las intuiciones, que son las que nos interesan aquí, apenas tienen un desarrollo más allá del brentiano. Son «auténticas», puesto que *en ellas está contenido* el objeto (*in-existencia intencional*); nos lo colocan *ante* nosotros al mismo tiempo que se dirigen intencionalmente hacia él. Así, todavía bajo la égida de Brentano, el «ir más allá de sí mismo» propio de la intencionalidad se da en la intuición propiamente bajo el modo de un «ver hacia adentro».

Pero la mayoría de las *Vorstellungen* son mixtas, dice Husserl, y revelan una «doble» orientación de la intención —hacia un contenido presente y hacia otro ausente, como en la percepción espacial<sup>24</sup>. Aún cuando la intuición se halla todavía presa de un «fenomenalismo» y no cabe deslindar claramente entre una percepción adecuada o interna y otra inadecuada o externa, como Husserl sí hace poco después, lo relevante de este texto, sin embargo, concierne la distinción entre un concepto *más estrecho* y otro *más amplio* de intuición. El *más estrecho* identifica la *intuición* con el «contenido inmanente y primario de un *acto instantáneo* de representar —o más bien, del percibir (*Bemerkens*)»— nótese el elemento de instantaneidad incluida; y el *más amplio* «es el contenido de una percepción unificada, duradera»<sup>25</sup>, por medio de la cual Husserl ya aparece preocupado con la percepción de un *objeto temporal*, o uno espacial aprehendido en un curso temporal. Como puede observarse, incluso en este temprano período Husserl se aparta del concepto brentiano de intuición por cuanto ésta —en el caso de objetos que duran— también es concebida como «durando». Sin embargo, Husserl no sabrá todavía cómo explicar la «duración» misma de la intuición, o esa extraña «diferencia» que se desliza en lo más íntimo de la inmanencia. Asimismo, todavía no distingue, en este texto, entre «contenido» y «objeto» de una *intuición* —diferencia que ya está presente en el caso de las «representaciones funcionales» y, *a fortiori*, tampoco distingue entre «contenidos» subjetivos (*Inhalte*) y «contenidos» objetivos (*Gehalte*).

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>24</sup> Estos son los elementos de su propio desarrollo de la teoría de la *Gestalt* de Ehrenfels y la de los «fringes» de James, y de lo que luego será desarrollada como su propia fenomenología de los horizontes.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 272-273.

No es sino un año después, en 1894, en la segunda parte de un texto titulado «Objetos intencionales»<sup>26</sup>, cuyo fin es aclarar el significado de las supuestas «representaciones sin objeto», que Husserl por fin distingue, en el seno de las *intuiciones*, entre «contenidos inmanentes» (primarios, datos de la sensación) y sus «objetos intencionales»<sup>27</sup>. Este texto ya separa definitivamente a Husserl de la posición brentaniana, pues Husserl distingue en las representaciones intuitivas entre: *a*) sus contenidos inmanentes (primarios) (*subjektiven Inhalte*), *b*) sus contenidos lógicos (ideales, conceptuales, significativos) (*objektiven Gehalte*), verdaderos detentores del elemento *intencional* de la representación o los que determinan «la relación al objeto»<sup>28</sup>, y, finalmente, *c*) sus objetos intencionales. Esta distinción, que zanja definitivamente la paradoja de las «representaciones sin objeto» — o las absurdidades derivadas de intentos de resolverla, como la de Twardowski que es una variante de las «teorías de la imagen» — finalmente determina el rompimiento definitivo de Husserl con la interpretación fenomenalista e inmanentista — en cierto modo, moderna — de las representaciones, allí donde esta interpretación todavía imperaba: el dominio de las intuiciones. Sólo liberando a la intuición de su interpretación puramente «inmanente», puede aparecer en su verdadera fuerza e interés la distinción entre percepción adecuada e inadecuada.

A estos avances se añade en 1898, en un manuscrito titulado *La idea de la verdad*<sup>29</sup>, por primera vez la idea de las originales intuiciones *eidética* y *categoria*l. Ahora bien, es esencial — para entender a Husserl — tomar en consideración lo que Husserl aquí afirma respecto del carácter *ideal* de la «identidad» del objeto intencional<sup>30</sup>, así como la «idealidad» (no «causalidad» ni relación «cósica») de la relación intencio-

<sup>26</sup> Este texto, a su vez, es la segunda parte de lo que se presume es un texto original de dos partes y de 75 páginas, *Representación y objeto*, de dos partes, la primera extraviada. La segunda, recuperada casi en su integridad, titulada como hemos dicho «Objetos intencionales» («Intentionale Gegenstände»), en adelante, *IG*, tenía originalmente dos sub-partes. La primera (casi toda de 1894, excepto algunos pasajes de 1900, *Ms. K I 56*) que trataba específicamente de la naturaleza de los objetos intencionales, en debate con Twardowski, fue publicada ligeramente modificada por Bernhard Rang en *Hua XXII* (pp. 303-338), y en su versión original por K. Schuhmann («Husserls Abhandlung 'Intentionale Gegenstände', Edition der ursprüngliche Druckfassung», in: *Brentano Studien*, 3 [1990/91], pp. 137-176). La segunda sub-parte (*Ms. K I 62*), que trata de la intencionalidad como una «relación diferenciada de la significación (y sus partes) y los objetos (y sus partes)», fue publicada por primera vez por Schuhmann en la edición arriba mencionada. Rang, en *Hua XXII* publica como supuesta segunda sub-parte un texto de 1898 sobre la «Idealidad de la relación objetiva y el concepto de verdad», un texto que fue añadido al archivo *K I 56*, y que había sido previsto para la *primera* sub-parte. Véase la «Introducción» y las «Notas finales» de Karl Schuhmann, *op. cit.*, pp. 137-142, 174-176.

<sup>27</sup> «Sea que meramente representemos a Berlín, o lo juzguemos como existente, en *cualquier* caso estamos tratando con Berlín mismo. Cualquiera que meramente se imagine que el oro es amarillo tiene en mente idénticamente el mismo estado de cosas que otro reconoce como existente en el juicio que el oro es amarillo» (*IG*, en: *Hua XXII*, p. 308).

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 336, 338.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 339-348.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 340.

nal, la que no debe interpretarse «subjétivamente», ni siquiera en un sentido kantiano<sup>31</sup>. Sobre esta base aborda aquí la interpretación tradicional de la «verdad» como *adaequatio*, rechazando que ésta sea una «relación de similaridad». Cualquier juicio o proposición tiene elementos sincategoremáticos, con carga significativa, pero a los que no les «corresponde» nada en el objeto intencional, como en la «representación arbitraria indeterminativa atributiva, (...) ‘un’ caballo»<sup>32</sup>. Si hay acuerdo, concordancia o adecuación, es necesario entender esto como una *coincidencia ideal*, fundada en dos tipos de «contenidos objetivos o ideales» de las representaciones: aquéllos de las representaciones funcionales, simbólicas —la significación o concepto *ideal*—, por un lado, y la esencia ideal de la intuición, por el otro<sup>33</sup>.

### § 3. Percepción adecuada e inadecuada en las *Investigaciones lógicas*

En las primeras cinco investigaciones para una «fenomenología del conocimiento», y en el apéndice final de la sexta —en el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas* de 1901— Husserl delimita el ámbito de la subjetividad tomando distancia de su maestro Brentano. Conforme a ello, lo que luego caracterizará como la *inmanencia real* constará exclusivamente de los contenidos *psíquicos* «intencionales» (las aprehensiones, apercepciones o interpretaciones)<sup>34</sup>, por un lado, y los contenidos «primarios» (datos de sensación, imágenes, etc.), por el otro. Más tarde denominará *noesis* en sentido amplio a estos contenidos de la inmanencia real, de la vivencia concreta subjetiva. Frente a ello los «contenidos» *objetivos* de la intención son enteramente *trascendentes*: por un lado la

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 344.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>34</sup> Estos contenidos «intencionales» se hallan caracterizados más «técnicamente» en la «Quinta investigación» como «materia intencional» y «cualidad intencional». «La *materia* debe ser para nosotros, pues, *aquello que hay en el acto que le presta la referencia al objeto con tan perfecta determinación, que no sólo queda determinado el objeto en general, que el acto mienta, sino también el modo en que lo mienta*» (*Hua XIX/1*, pp. /A 390/, /B<sub>1</sub> 415-416/), (*Investigaciones lógicas*, II volumen, traducción de José Gaos y Manuel García Morente, Madrid: Revista de Occidente, 1967, «Quinta Investigación», § 20, p. 218. En adelante, *IL*). La «cualidad» intencional es la «especie» del acto, por la cual se distinguen juicios, representaciones, preguntas, deseos, dudas, etc. Husserl no es enteramente consistente con la caracterización de esta última, pues en la «Sexta investigación» oscila entre la misma (capítulo III, § 27), y aquella otra según la cual la cualidad es responsable de la distinción entre representaciones intuitivas y signitivas (§ 26), o que determina el carácter posicional (o tético) de la representación (capítulo V, § 36 ss.). A veces, en la «Sexta investigación», introduce un tercer elemento intencional de la representación, la «forma de la aprehensión» (*Auffassungsform*), descrita como desempeñando las funciones originalmente atribuidas a la «cualidad del acto» (como la especie del acto), (cfr. *Hua XIX/1*, pp. /A 386-391/, /B<sub>1</sub> 411-416/ y *Hua XIX/2*, pp. /A 563-566, 592-594/, /B<sub>2</sub> 91-94, 120-122/), (*IL* II, «Quinta investigación», § 20, pp. 214-219, y «Sexta investigación», especialmente §§ 26, 27 y 38, pp. 413-417, 443-445).

«significación ideal de la especie» (luego denominado *noema*) y, por el otro, los «objetos intencionales» propiamente tales, ideales o reales, ficticios o existentes.

El apéndice al segundo volumen de las *Investigaciones lógicas*, de 1901, titulado «Percepción externa e interna. Fenómenos físicos y psíquicos»<sup>35</sup>, pasa revista a las concepciones ingenuas y filosóficas —motivadas por intereses epistemológicos y psicológicos— de estos términos. La concepción *filosófica* de estos conceptos, como describe en detalle Husserl, se origina en las teorías modernas —desde el dualismo *mens* y *corpus* de Descartes hasta la división entre «fenómenos psíquicos» y «físicos» de Brentano. Aquí describe, pues, la teoría de Brentano y la de varios de sus seguidores, quienes según Husserl retoman el criterio *cartesiano* de la *evidencia* como emanando de la «percepción interna», «la única percepción que merece su nombre»<sup>36</sup> porque su objeto «es inherente» al acto mismo, y así «inatacable por el escepticismo»<sup>37</sup>. Correlatos de las «percepciones internas» son pues los «fenómenos psíquicos» —a la vez *conciencias-de* y *objetos de conciencia*— cuya dación es «absoluta», «infallible»<sup>38</sup>. Por el contrario, los de la «percepción externa», los «fenómenos físicos», carecen de dicha infalibilidad y «sólo entran en cuenta como contenido de los fenómenos psíquicos». Son reducibles en última instancia a datos de sensación<sup>39</sup>, a la vez que sirven de fundamentos de deducciones y explicaciones hipotéticas.

Ahora bien, el interés de Husserl es ahondar y examinar fenomenológicamente las múltiples críticas ya dirigidas a estas distinciones, y a separar lo valioso de lo errado en estas doctrinas. Considera así un error separar epistemológicamente las llamadas «percepción interna» y «externa» —interpretándolas como infalible y falible, respectivamente— sobre la sola base de los *correlatos* a los que se dirige. ¿Qué hacer, en efecto, cuando «Percibo que *la angustia me oprime la garganta, que el dolor me taladra el diente, que la pena me roe el corazón*», o cuando «percibo que *el viento sacude los árboles, que esta caja es cuadrada y de color pardo*»<sup>40</sup>, etc.? En ambos casos —sostiene Husserl— tenemos el mismo tipo de percepción, el de la *actitud natural*. La distinción entre «apercepción» (la interna) y «percepción» (externa) tampoco vale; toda percepción externa es *eo ipso* también «apercepción» o «consciente de sí misma», no es una «segunda» percepción montada desde fuera sobre la primera. En cuanto a la terminología brentaniana de «fenómenos físicos» y «psíquicos», y su carácter intuitivo, ella ha de ser abandonada —sostiene Husserl— por los equívocos que

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. /A 694-715/, /B<sub>2</sub>222-244/ (*ibid.*, pp. 550-571).

<sup>36</sup> Esta afirmación sólo tiene sentido en alemán, donde *Wahrnehmung* en sus raíces remite a un «aprehender verdadero» (*ein wahres Nehmen*).

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. /A 696/, /B<sub>2</sub>224/ (*ibid.*, p. 552).

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. /A 700/, B<sub>2</sub>228/ (*ibid.*, p. 556).

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. /A 701/, /B<sub>2</sub>229/ (*ibid.*, p. 557).

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. /A 704/, /B<sub>2</sub>232/ (*ibid.*, p. 560).

conlleva. A veces estos términos se refieren a toda la vivencia concreta, a veces sólo a sus elementos *reales* (sea a los caracteres de acto intuitivos, sea a los contenidos primarios o sensibles), y otras veces al objeto intencional mismo, al correlato de la intuición intuitiva. Lo peor es que estas doctrinas no distinguen entre los momentos del objeto mismo (los colores, la textura, etc.) y los momentos correlativos de la sensación, en los que los primeros *aparecen*<sup>41</sup>.

De los mismos *equivocos* acusa Husserl a la distinción brentaniana entre percepción «interna» y «externa». Pero, como se ve enseguida, él no está en contra de un uso *corregido* de dicha distinción. El error de Brentano estriba en considerar «externa» a la percepción de los «fenómenos físicos» que no son otra cosa que contenidos primarios, componentes inmanentes, *subjetivos*. En otras palabras, su percepción «externa» «no se refiere a los objetos externos, sino a los contenidos presentantes (*präsentierenden*) que pertenecen realmente a la percepción»<sup>42</sup>. Por el contrario, Husserl piensa que al «percibir» un objeto externo, como una casa, uno «vive» sus sensaciones, más no las *percibe* propiamente. Podemos engañarnos sobre la casa, más no de la presencia de tales y cuales sensaciones, por la simplísima razón que no las percibimos, no son el objeto de nuestra intención o de nuestro juicio. Podemos, claro, convertirlas en objetos de una intención específica, y percibirlas, pero al ocurrir esto, tienen tanto derecho a la «infalibilidad» como las llamadas «percepciones internas» de Brentano, que son —como ya se ha dicho—solamente referidas a «fenómenos psíquicos», *ergo*, a un tipo de vivencia que es intencional, que tiene caracteres de acto.

Husserl concluye de que «no pueden coincidir los pares de conceptos: percepción interna y externa, evidente y no-evidente», pues «El primer par está definido por los conceptos de físico y psíquico, (...) el segundo expresa la antítesis *epistemológicamente* fundamental», estudiada en el quinto capítulo de la «Sexta investigación», entre «(...) percepción *adecuada* (o intuición en el sentido más estricto), cuya intención perceptiva se dirige exclusivamente a un contenido presente en realidad a ella, y la percepción *inadecuada*, meramente supuesta, cuya intención no encuentra su cumplimiento en el contenido presente, antes bien, constituye a través de él la presencia personal de algo trascendente, como siempre unilateral y presuntiva. En el primer caso, el *contenido* de la sensación es a la vez el *objeto* de la percepción (...) está presente por sí mismo. En el segundo caso se diferencian el contenido y el objeto. El contenido representa lo que no reside en él mismo, pero queda 'expuesto' en él y es, por ende, análogo a él en cierto sentido (si nos atenemos a lo inmediatamente intuitivo), como, por ejemplo, el color de un cuerpo al color de la sensación»<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. /A 706/, /B<sub>2</sub>234/ (*ibid.*, pp. 562-563).

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. /A 708-709/, /B<sub>2</sub>237/ (*ibid.*, p. 565).

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. /A 711/, /B<sub>2</sub>239/ (*ibid.*, p. 567).

Husserl aquí refiere *esta* distinción, *epistemológicamente* relevante, a la meditación cartesiana sobre la duda y al criterio cartesiano de la evidencia: «*solo la percepción de las propias vivencias reales* —nos dice— *es indudablemente evidente*». Sin embargo, «(...) No *toda* percepción de esta clase es evidente. Así, en la percepción del dolor de muelas es percibida una vivencia real; y, sin embargo, (...) es engañosa con frecuencia: el dolor aparece como taladrando un diente sano»<sup>44</sup>. Adicionalmente, la percepción de los «fenómenos psíquicos» no es para Husserl sólo aquélla de las «representaciones» (*cogitationes* de Descartes, o *acts or operations of mind* de Locke) sino también la de los contenidos sensibles acompañantes, antes supuestamente objeto sólo de «percepciones externas». Del mismo modo, la percepción de los «fenómenos físicos» no es sólo aquélla que versa sobre los contenidos «sensibles», *subjetivos*, sino que también versa sobre los objetos *trascendentes*, correlatos de una percepción *inadecuada*.

¿Es posible la evidencia adecuada? ¿No había dicho Husserl en 1898 que ella es una «idealidad» en la que se da la identificación entre dos contenidos *ideales*: el de la representación funcional, por un lado, y el de la intuición, por el otro? Sí, pero *además*, la intuición (y hay varios tipos de actos intuitivos) debe cumplir una «función de plenificación» (*Erfüllung*) respecto de lo mentado en el contenido intencional del primer acto, que es sólo significativo, generalmente lingüístico y simbólico. Entre los actos intuitivos «plenificadores» (percepción, recuerdo, imaginación, empatía, conciencia de imagen), es la percepción la que «da» el objeto con *mayor grado* de originalidad. Pero lo que caracteriza a las *Investigaciones lógicas* es la postulación de «un término final en el aumento del cumplimiento; en el cual la intención plena y total ha alcanzado su cumplimiento, y no un cumplimiento intermediario y parcial, sino último y definitivo, (...) la suma absoluta de plenitud posible; el representante intuitivo es el objeto mismo, tal como éste es en sí. Contenido representante y contenido representado son aquí una sola cosa idéntica». Aquí, señala Husserl, en «esta percepción idealmente perfecta, se ha producido la auténtica *adaequatio rei et intellectus*: lo objetivo es 'dado' o está 'presente' real y exactamente tal como lo que es en la intención»<sup>45</sup>, no quedando en ella nada implícito sin plenificar.

Husserl *postula*, pues, al *ideal*. Lo «proyecta» como «dado» y como guiando la marcha progresiva, gradual, teleológica, de la plenificación intuitiva. La intención meramente *significativa*, simbólica, lingüística o funcional hace las veces del «*intellectus*». La intención intuitiva, que entrega la objetividad (*res*) a la conciencia, la *da*, realiza la *adaequatio*. Pero la *adaequatio* en su sentido más amplio no es una adecuada-

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. /A 711-712/, /B<sub>2</sub>240/ (*ibid.*, pp. 567-568).

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. /A 589-590/, /B<sub>2</sub>117-118/ (*ibid.*, pp. 440-441).

ción definitiva. Esto vale para toda percepción *externa*, por ejemplo. En cambio, da pie a pensar que sí hay una «adecuación a la ‘cosa misma’», de carácter definitivo y con una perfección más insigne en el caso de la percepción *interna*<sup>46</sup>. Lo que es claro es que, en las *Investigaciones lógicas*, para Husserl: «El ideal de la adecuación proporciona en él la *evidencia*» aun cuando ambas —tanto la adecuación como la evidencia respectiva— se dé sólo por *grados* y, en ese sentido, sólo se trate de un sentido «laxo» de evidencia. «Pero *el sentido riguroso* de la evidencia, en la *crítica del conocimiento*, se refiere exclusivamente a este último término infranqueable, al *acto de esta síntesis de plenificación más perfecta*, que da a la intención —por ejemplo a la mención judicativa— la absoluta plenitud de contenido, la del objeto mismo. El objeto no es meramente mentado, sino *dado* —en el sentido más riguroso— tal como es mentado e identificado con la mención»<sup>47</sup>.

En el quinto capítulo de la «Sexta investigación» Husserl resume estos resultados: 1. El correlato de la *evidencia*, entendida como acto de síntesis de coincidencia o identificación que emana de un *acto objetivante* (intuición) dador de la objetividad, es la *verdad*, como *situación objetiva*. De acuerdo a este concepto, la *evidencia* es la *vivencia* de la verdad. 2. Asimismo, «verdad» es, como Husserl afirmó desde 1898, la unidad de coincidencia «ideal» entre los contenidos ideales u objetivos de dos actos, uno vacío y otro plenificante, intuitivo, o la «esencia cognitiva», resultante de dicha coincidencia. 3. También puede uno referirse al objeto pleno como *ser*, *verdad*, *lo verdadero*, la «plenitud de la esencia cognitiva». 4. Por último puede verse a la *evidencia* como la *justeza de la intención*. En este caso, también cabe, claro está, la *contrariedad* y su correlato, la *absurdidad*, o bien la *falsedad* y su correlato, el *no-ser*. Sea como fuese, los actos puestos acá en la relación de coincidencia y plenificación son ambos *actos objetivantes*, *ponentes*, intencionales, donde algo es primero *mentado* y luego *dado* con una materia determinada, de un «modo» o como un «algo» determinado<sup>48</sup>.

En último análisis, la percepción adecuada es sólo un «ideal de plenificación» en donde la «cosa misma» es dada por esbozos aproximados, perceptivos. Se trata, pues, de una meta fácticamente «inalcanzable», *excepto* en ciertos casos de percepción interna, donde el contenido primario coincide con el objeto perceptivo. Por eso Husserl rechazará la distinción brentaniana entre «percepciones externas e internas» por equívoca, prefiriendo en su lugar la de «distinciones adecuadas e inadecuadas», puesto que las percepciones adecuadas sólo pueden ser *cierto* tipo de percepciones internas (no, por ejemplo, un dolor de muelas).

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. /A 590-591/, /B<sub>2</sub>118-119/ (*ibid.*, p. 442).

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. /A 593-594/, /B<sub>2</sub>121-122/ (*ibid.*, pp. 444-445).

#### § 4. Ambigüedad en la distinción «inmanencia-trascendencia» como trasfondo de la reducción fenomenológica y la «crítica de la razón»

Mas el interés de Husserl es fundamentalmente «lógico», de modo tal que le es necesario entender el alcance de las evidencias adecuadas. Por ello, la segunda sección de la «Sexta investigación» aborda la «distinción fundamental entre la intuición sensible y categorial», desarrollando por primera vez este último concepto de intuición al lado de las llamadas intuiciones «generales». Las intuiciones categoriales son similares a las generales o eidéticas, excepto en cuanto a ser fruto de actos fundados complejos y no de simples abstracciones ideatorias específicas<sup>49</sup>. El resultado de esta teoría para el tema de la percepción y la «evidencia adecuada» es ambiguo. Los correlatos de las intuiciones generales y de las intuiciones categoriales —objetos ideales y «estados-de-cosas», respectivamente— son tan *trascendentes* para Husserl como los objetos reales, sensibles, del mundo físico. Son incluso más trascendentes que las llamadas «realidades» —entidades físicas y aún psíquicas. De modo congruente con esta trascendencia, en *Prolegómenos a la lógica pura* —primer tomo de las *Investigaciones lógicas* de 1900— Husserl interpreta la *evidencia* lógica como una «vivencia» de la verdad fundada «puramente en conceptos», y no como una mera «evidencia psicológica interna»<sup>50</sup>. Ambas, *idealidad* y *objetividad* de la verdad, trascienden así todo hecho *real* y *contingente* y son correlativas al *carácter «en sí mismo»* del universo —al «sistema ideal de todas las verdades fácticas»<sup>51</sup>.

Ahora bien, toda afirmación sobre la primacía de una evidencia «lógico-ideal» —trascendente respecto de la vida subjetivo-psicológica— se halla en conflicto con los alcances del ideal de la evidencia adecuada, señalados en el párrafo anterior. Husserl había llegado a afirmar que, de haber una percepción adecuada, *sólo* podría tratarse de una percepción interna. Ésta sería superior a *todas* las percepciones externas y a *algunas* internas (como el caso del dolor de muelas), caracterizadas por su inadecuación. En añadidura, las percepciones internas *adecuadas* sólo podían ser *sensibles*, pues sólo en ellas coinciden, por un lado, los momentos *reales* y «auto-presentativos» (*selbstdarstellende*) «inherentes» a la propia vivencia y, por el otro, su objeto, por lo que éste resultaba siendo «absolutamente indubitable». Sólo aquí, en efecto, el objeto *intencional* inmanente es simultáneamente idéntico al *verdadero*, y tiene rango de primera evidencia, quedando más bien las intuiciones de tipo *general* (eidético) y

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. IA 594-599f. /B, 122-127/ (*ibid.*, pp. 445-450).

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. IA 600f. /B, 128/ ss. (*ibid.*, pp. 451 ss.).

<sup>50</sup> *Hua XVIII*, capítulo VIII, §§ 49 ss. (*ibid.*, tomo I, «Prolegómenos»).

<sup>51</sup> *Hua XIX/2*, § 36 (*ibid.*, Tomo II, «Sexta investigación», § 36).

*categorial* alcanzadas por la misma dubitabilidad que afecta a otro tipo de intuición «trascendente» y «externa», como las sensibles.

El problema, pues, es la incongruencia de alegar a favor de una «superioridad de la idealidad» (y de la evidencia lógica) sobre la realidad natural (y la evidencia psicológica), y al mismo tiempo afirmar la dubitabilidad de toda «trascendencia» —incluso de la ideal<sup>52</sup>— en oposición a la «certeza» de la inmanencia. Entonces, ¿cómo extender los beneficios de la percepción adecuada —dirigida inmanentemente— a la «evidencia lógica de la idealidad» —dirigida trascendentemente? ¿Cómo describir a esta última desde la posición privilegiada de aquélla? En el contexto de estas preguntas, «en los años decisivos entre 1903 y 1910» aparece por primera vez la necesidad de una «*crítica radical de la razón*», y con ella, la «idea de una fenomenología como filosofía trascendental»<sup>53</sup>.

Pero una *Crítica de la razón* radical pronto lo llevará más allá del mero intento de extender la certeza de las «percepciones adecuadas (reales y subjetivas)» de la inmanencia restringida al dominio de la «trascendencia» (ideal) dubitable. Husserl crecientemente se percató de la necesidad de aflojar los vínculos iniciales que atan la crítica fenomenológica de la razón exclusivamente a una investigación sobre el conocimiento y la lógica pura<sup>54</sup>, y de ampliar su proyecto crítico, en su alcance general y su método<sup>55</sup>, a toda la experiencia humana. El proyecto fenomenológico-trascendental comienza a comprenderse en toda su envergadura filosófica como la clarificación *general* del auténtico significado de la correlación entre *trascendencia* e *inmanencia*<sup>56</sup>. Esta clarificación, en la que se trata de una reconstrucción de toda la experiencia humana<sup>57</sup>, debe además

<sup>52</sup> «En efecto, la significación real de las *leyes lógicas*, que está fuera de toda cuestión para el pensamiento natural, se vuelve ahora *problemática* e incluso *dudosas*» (*Hua II*, p. 21). (*La idea de la fenomenología*, traducción de Miguel García Baró, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 30).

<sup>53</sup> Iso Kern, *op. cit.*, p. 180. No solamente acerca de la influencia Kantiana y neo-Kantiana sobre Husserl, sino también acerca de sus lecciones y proyectos de investigación durante ese período, *cfi*: Ulrich Claesges, «Introducción del Editor», *Hua XVI*, pp. xiii-xxviii; Ullrich Melle, «Introducción del Editor», *Hua XXIV*, pp. xiii-li; y Bernet, Rudolf, Iso Kern y Eduard Marbach, *op. cit.*, pp. 58-87.

<sup>54</sup> Estos vínculos todavía son manifiestos por ejemplo en las siguientes lecciones de 1906/1907: «Introducción a la lógica y la teoría del conocimiento» («*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*»), las previas lecciones de 1902/1903 sobre «Teoría general del conocimiento» («*Allgemeine Erkenntnistheorie*»), la lección de 1905 sobre «Teoría del juicio» («*Urteilstheorie*»), etc. Asimismo, en sus lecciones tardías «Sobre el juicio y el significado» (1908), (*Hua XXVI*), o las lecciones de 1910/1911 de «Lógica como teoría del conocimiento» («*Logik als Theorie der Erkenntnis*»), etc. Véase U. Melle, «Introducción», *Hua XXIV*, pp. xv-xxix.

<sup>55</sup> «Ahora me parece más práctico separar la lógica pura y la crítica del conocimiento», escribe en 1905 a Brentano. Véase Elmar Hohenstein, editor del primer tomo de las *Investigaciones lógicas* en la colección Husserliana (*Hua XVIII*, p. xxxvi).

<sup>56</sup> *Hua II*, p. 34 *passim* (*La idea de la fenomenología*, p. 44 *passim*).

<sup>57</sup> Podemos apreciar esta ampliación gradual del campo de interés de la fenomenología, en los temas tratados por muchas de las lecciones y textos de Husserl de aquel período. Por ejemplo, más allá del interés de las *IL* en actos «superiores» del conocimiento, sus lecciones de 1904/1905 sobre «Aspectos relevantes de la fenomenolo-

realizarse a través de una «crítica de la razón (...), de la razón lógica y práctica, de la razón valorativa en general»<sup>58</sup>.

Pero Husserl identifica primero la razón del fracaso —e inconsistencias— de las *Investigaciones lógicas* en el frente teórico o epistemológico. Éste se deberá, en efecto, al remanente de *naturalismo* en su interpretación de la *inmanencia* y la *trascendencia* en el marco de su «psicología descriptiva». Desde 1903<sup>59</sup> Husserl admite que la inmanencia de la psicología es tan «trascendente» como la trascendencia de la física, porque ambas, en tanto ciencias naturales empíricas, comparten la creencia «natural» y a-crítica en la división de todos los *hechos* en corpóreos y espirituales, creencia que está detrás de los «problemas metafísicos de la posibilidad del conocimiento». Si la «trascendencia» es un «problema» —un «enigma»— este problema afecta por igual a la «psicología descriptiva» y a sus «certezas inmanentes»<sup>60</sup>, a los objetos espaciales individuales —en su carácter «en sí mismo»— y, *mutatis mutandis*, a las proposiciones lógicamente evidentes (idealidades trascendentes)<sup>61</sup>.

El resultado es una reformulación, en las lecciones de lógica y teoría del conocimiento de 1906/1907, de la distinción entre percepciones inadecuadas y adecuadas que propuso en las *Investigaciones lógicas*. Ella será ahora reemplazada por la distinción entre percepción natural (externa, psicológica, *trascendencia en un nuevo sentido*) y percepción fenomenológica o «pura» (*inmanencia en un nuevo sentido*)<sup>62</sup>. «*Nunca han de confundirse, dice, percepciones internas y percepciones fenomenológicas*»<sup>63</sup>. Abandonando la actitud natural, las concepciones previas de inmanencia y trascendencia añaden una nueva concepción de estos términos en las lecciones sobre *La idea de*

gía y la teoría del conocimiento» tratan con «los actos que subyacen más profundamente los actos intelectivos: percepción, imaginación (*Phantasie*), conciencia figurativa, memoria, e intuición del tiempo», etc. Véase la *Observación preliminar (Vorbemerkung)* del editor escrita por Heidegger para las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo del año 1905* de Husserl (en: *Hua X*, p. xxiv; y también en: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, editado por M. Heidegger, Halle: Max Niemeyer, 1928, p. 367).

<sup>58</sup> «Sin clarificar los rasgos generales del sentido, esencia, métodos y principales puntos de vista de una crítica de la razón, sin haber pensado, esbozado, fijado y fundado un proyecto general para ellos, no puedo vivir ni veraz ni verdaderamente (...). Sólo me satisface una cosa: debo adquirir claridad, no puedo vivir de otro modo, no puedo soportar vivir si es que no puedo creer que puedo alcanzar 'aquello', 'si es' que por mí mismo y con ojos claros 'no' puedo realmente echar un vistazo a la tierra prometida». Véase Biemel, Walter (ed.), «Edmund Husserl, Persönliche Aufzeichnungen», en: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XVI, N°3 (March 1956), p. 297.

<sup>59</sup> «Bericht über deutsche Schriften zur Logik 1895-1899» (1903), en: *Hua XXII*, p. 206. Véase también Iso Kern, *op. cit.*, p. 180.

<sup>60</sup> *Hua XXIV*, pp. 208-209.

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 210-211.

<sup>62</sup> Aunque Husserl busca reemplazar la «percepción adecuada» por la percepción fenomenológica, nunca abandona completamente la terminología anterior, ni el uso del término «inmanente» para los mismos propósitos, borrando así él mismo sus propias «distinciones» cuidadosas.

<sup>63</sup> *Cfr. ibid.*, pp. 216, 372.

la fenomenología —que preceden a sus llamadas «lecciones sobre la cosa» (*Dingvorlesungen*) de 1907. Aquí —como es ya conocido— se describe aquella distinción a partir del *modo de darse* de las objetividades en cuestión: *inmanencia* equivaldrá a la auto-dación *actual*, inmediata, absoluta y clara de las objetividades, mientras que *trascendencia* será toda dación en la que «vamos *más allá* de lo *dado* en cada caso en el *verdadero sentido*; *más allá* de lo que *directamente se puede ver y captar*»<sup>64</sup>.

Naturalmente, esta transformación implicará simultáneamente otra, también entre 1906/1907, referente a la naturaleza de la *conciencia* o «inmanencia». Ésta ya no será concebida solamente como un haz de componentes estructurales *reales* o *empíricos* del *ego* y sus vivencias como en las *Investigaciones lógicas*. Más bien, en sus lecciones dedicadas a los *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1910/1911, Husserl incorporará al objeto intencional como correlato de una descripción trascendental y a un concepto del «yo puro» unificador de las vivencias, de inspiración kantiana. Él siente la necesidad de incorporar la noción de una «estructura egológica» central —análoga a la orientación central que se origina en el cuerpo viviente (*Leib*)<sup>65</sup>— al examinar las vastas posibilidades reveladas por el análisis de diferentes tipos de «presentificaciones» (*Vergegenwärtigungen*): las rememoraciones y las empatías. Dos órdenes de razones lo llevan a ello. Una es la necesidad de responder a dos modalidades de *alteridad* que anidan al interior mismo de la conciencia: la diferencia o distancia que acecha el presente y el pasado de un mismo *ego* en las rememoraciones, así como la diferencia entre la propia corriente de vivencias y la de otros *egos* de los que somos concientes por medio de las empatías. La otra es de orden ético, y el interés de Husserl de concebir al sujeto como activamente responsable de sus «tomas de posición» teóricas y prácticas.

Pero volviendo al tema pendiente de la «evidencia», en *La idea de la fenomenología* de 1907 Husserl pretende que tanto las vivencias o experiencias reales, noéticas, como los contenidos noemáticos u objetos *en tanto dados*, pueden pertenecer ambos a la *inmanencia* en el nuevo sentido de «dación absoluta», esto es, de *evidencia inmediata, absoluta*, adecuada. Y sin embargo Husserl ya ha afirmado en sus lecciones de *Lógica y teoría del conocimiento* de 1906/1907 que el dominio fenomenológico es *ilimitado*. En suma, Husserl se ve ante la necesidad de sostener simultáneamente: a) que las experiencias vividas aparecen en un *flujo temporal* abierto e interminable; b) que eso no impide que puedan ser dadas en sus estructuras *esenciales*; y, c) que estas experiencias vividas incluyen también las objetividades que ellas mientan.

<sup>64</sup> *Hua II*, p. 35 (*La idea de la fenomenología*, p. 46).

<sup>65</sup> *Hua XIII*, p. 248.

Ahora bien, ¿cómo conciliar el concepto de evidencia como dación inmediata absoluta (adecuación en este sentido radical) y la abierta infinitud de la experiencia trascendental? Este tema es abordado en los *Problemas fundamentales de la fenomenología* en 1910/1911 donde —para resolver la paradoja anterior— introduce un *tercer* significado de inmanencia: más allá del de «inmanencia real» (psicológica) y de «inmanencia como dación actual, inmediata»<sup>66</sup>. Lo fenomenológicamente dado no sólo significará desde este momento lo *actualmente* dado sino lo *potencialmente* dable, ampliándose así el concepto de *inmanencia más allá de la presencia*. Serán «inmanentes» no solamente los componentes actualmente dados, noéticos y noemáticos, sino también los componentes *ausentes*, potencialmente *implicados* en —o sintetizados con— los actuales. El objeto trascendente aparecerá así en este tercer significado sólo como un «índice de plexos de conciencia determinados y puros que pueden ser mostrados, a través de la reducción fenomenológica, en esas posiciones de experiencia (...)»<sup>67</sup>.

La «crítica trascendental de la experiencia» —sin ser todavía nombrada aquí de ese modo— ya está en marcha, introduciendo desde 1910/1911 una clara toma de distancia respecto de la «vía cartesiana» que, dicho sea de paso, nunca fue usada de modo exclusivo ni excluyente —ni siquiera en las *Ideas I* de 1913, como observa Kern<sup>68</sup>. En efecto, ésta, al lado de la vía ontológica —siempre la primera y más duradera— fue introducida vinculada al método cartesiano de la «duda» para evitar una *metábasis* («esto es, la contaminación de la dimensión fenomenológico-trascendental de la subjetividad por medio del conocimiento objetivo-natural») <sup>69</sup>.

Hay evidentemente múltiples acercamientos posibles que validan esta afirmación según la cual el contexto de esta época *no es predominantemente cartesiano*, sino que los motivos cartesianos aparecen por el contrario en un contexto en el que se desarrollan trabajos que socavan desde dentro el paradigma cartesiano de la evidencia adecuada. Dos grandes grupos destacan: *a)* las investigaciones sobre la conciencia absoluta del tiempo, anticipando importantes temas de los textos de Bernau de 1917-1918, y de la década del veinte; y, *b)* los estudios sobre la intersubjetividad y el «concepto natural del mundo» (el así llamado mundo de la vida de Gotinga) —en los *Problemas fundamentales de la fenomenología e Ideas II*<sup>70</sup>— ya anticipados en las «Lecciones

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 169 (Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 105).

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 179 (*ibid.*, p. 114).

<sup>68</sup> Kern, Iso. *op. cit.*, p. 235.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 226; *cf.* también *Hua IIII*, pp. 130-132 (*Ideas I*, pp. 139-141).

<sup>70</sup> *Cfr.* *Hua IV*, §§ 50 ss. y anexo 10 *passim* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirión Q., México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de investigaciones

sobre la cosa» de 1907. Nosotros pensamos, empero, que en las investigaciones sobre la misma intencionalidad desde la época estática hasta la genética, existen claros elementos de un distanciamiento con respecto al paradigma cartesiano de la evidencia. Éste es incluso bastante aparente en las *Ideas I* de 1913.

### § 5. *Nulla re indiget ad existendum* y la «inadecuación» del «río heracliteano» del flujo de la conciencia

El «cartesianismo» de la fenomenología trascendental, sin embargo, no ha sido más criticado en otro lugar que en *Ideas I*, tanto por Husserl mismo<sup>71</sup>, como por la propia tradición fenomenológico-hermenéutica —a partir de la lectura de Heidegger<sup>72</sup>. Aún cuando se apoya en argumentos escépticos y el paradigma del «método cartesiano de la duda» para la formulación de la reducción desde sus lecciones de *Lógica y teoría del conocimiento* (1906-1907) y *La idea de la fenomenología* (1907), y aún cuando en *Ideas I* de 1913 —la única obra de este período conocida por muchas décadas— Husserl parece acentuar los rasgos «cartesianos» de la reducción, ya se ha dicho que en esta última obra así como en las anteriores mencionadas la «vía ontológica» no sólo aparece *antes* sino que tiene mayores alcances y es más duradera que la aproximación cartesiana. Esta vía, inspirada en Kant y el neo-Kantismo, toma los conceptos fundamentales de las ontologías regionales (o materiales) y formales como guías o hilos de una interrogación retrospectiva sobre su *fundación filosófico-fenomenológica*, esto es, sobre el *origen* de su sentido de ser y validez de ser en la subjetividad trascendental constituyente. Sin embargo, Husserl considera un error el atenerse exclusivamente a esta vía pues al evitar el «recurso a la psicología»<sup>73</sup> tiende al entrapamiento episte-

---

filosóficas, 1997. De ahora en adelante, *Ideas II*); y también *Hua XIII*, especialmente el capítulo 1, pp. 111-137 (*Ideas II*, pp. 47-72).

<sup>71</sup> Desde las lecciones de 1906-1907 de *Lógica y teoría del conocimiento*, Husserl contrapone claramente su escepticismo y el cartesiano; distingue la concepción cartesiana matemática de la ciencia y la suya; y opone la reducción a la duda cartesiana, pues aquélla ni es un juicio, ni plantea la «existencia» de la esfera inmanente (*Hua XXIV*, pp. 190, 214, 235). En *Ideas I* repite algunas de estas críticas (*Hua IIII*, p. 63). (*Ideas I*, p. 71). Por último, en las *Lecciones de filosofía primera* de 1923-1924 (*Hua VII*, pp. 64-65), (*FP I*, pp. 113-115 *passim*) crítica muchos aspectos de la vía cartesiana, especialmente el discurso que parece fomentar una «pérdida» del mundo —que es luego incapaz de recuperar— y que se refiere a la subjetividad como el «residuo» (de mundo) que queda luego de la reducción, acentuando la impresión de *solipsismo*. Pero el agravante es la impresión de que la reflexión se da sobre la subjetividad concebida como un flujo meramente *actual* y solipsista —y no horizontal e intersubjetivo— de experiencias (*Hua VIII*, pp. 432-439, 479-482, 499-500). Estas críticas son retomadas en la *Crisis*, como ya hemos mencionado (*cf.*: nota 4).

<sup>72</sup> *Cfr.*: nuestro artículo, «Heidegger, ¿lector de Husserl? Adecuación y apodicticidad en la fenomenología trascendental», en: *Areté, revista de filosofía*, Vol. XIII, N° 2 (2001), pp. 57-90.

<sup>73</sup> *Cfr.*: *Hua VII*, pp. 227, 281 ss.; y *Hua VI* (*Crisis*), § 31.

mológico propio de todo «objetivismo». Como se mencionó en el acápite anterior, la vía ontológica u «objetiva» —representando la «crítica neo-Kantiana»— ayuda a evitar los errores del «psicologismo» que consisten fundamentalmente en una *metátesis* entre el orden psicológico y el trascendental. Pero ella debe ser complementada por una estrategia «subjetiva», representada por la «vía cartesiana». La función de esta última, a nuestro entender, se ve paulatinamente reemplazada a partir de la década del veinte por la «vía psicológica», cuando Husserl se percata de los malentendidos a los que conduce aquélla, fundamentalmente a causa de la ambigüedad en la que deja a la relación entre la psicología intencional eidética y la fenomenología trascendental. Precisamente esta ambigüedad, en las *Ideas* de 1913, dificulta la recta comprensión de la teoría de la intencionalidad y el supuesto alcance de su «cartesianismo».

Luego de la introducción de la reducción fenomenológica y del llamado «vuelco trascendental» Husserl extiende el concepto de intencionalidad a toda la vida de la conciencia, teórica, práctica y valorativa. Pero lo propiamente novedoso consistirá en que dicho concepto no sólo designará una propiedad de los contenidos reales subjetivos (psíquicos) de la conciencia —como era todavía el caso en las *Investigaciones lógicas*, elementos designados en *Ideas I* con el título genérico de *noesis* (v.g., la «*hyle* sensible» —contenidos primarios— y la «*morphé* intencional»)<sup>74</sup>—, sino también de los contenidos «irreales» o *noemáticos* (objetivos) de la misma. Los objetos intencionales pertenecerán a la correlación intencional con el mismo derecho que las *noesis*, pero en calidad de *correlatos* —sean éstos meramente «mentados» o propiamente «dados». Por consiguiente, la correlación intencional —con todos sus componentes y polos, noéticos y noemáticos— caerá íntegramente *dentro* de la esfera de la evidencia, pues no sólo los componentes noéticos o reales serán pasibles de una *dación evidente* o *adecuada* sino igualmente los noemáticos<sup>75</sup>.

Ahora bien, ¿qué es lo que Husserl busca con la introducción del *noema* al interior de la esfera de la evidencia? Pues superar la *inadecuación* que afecta a toda percepción trascendente, inadecuación que hace inexplicable filosóficamente hablando la pretendida verdad objetiva y apodíctica de las ciencias lógicas y matemáticas. En otras palabras, se trata de brindar una fundamentación filosófica a la evidencia de las

<sup>74</sup> *Hua III/1 (Ideas I)*, §§ 85, 88. En estos mismos pasajes Husserl también usa *noesis* en un sentido más estrecho, aludiendo con dicho término exclusivamente al elemento «formal» o propiamente «intencional» de la *noesis* en sentido amplio, por cuanto aquél es propiamente el elemento dador de sentido, al que alude el término griego de «*nus*» (*nous*). «Nos atenemos, pues, a la palabra *noético* y decimos: *La corriente del ser fenomenológico tiene una capa material y una capa noética*» (*ibid.*, p. 196), (*ibid.*, p. 206).

<sup>75</sup> *Hua III/1*, pp. 202 ss. y 225 ss.; (*Ideas I*, pp. 212 ss. y 235 ss.). Husserl piensa haber puesto al descubierto con la reducción «(...) 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». (*Ibid.*, p. 228), (*ibid.*, p. 239).

llamadas intuiciones eidéticas y categoriales de las objetividades «trascendentes» de las ciencias: las generales y formales, las lógicas y matemáticas. Ahora bien, en *Ideas I*, entre la primera sección —en donde plantea la estrategia o vía kantiana («ontológica»), mencionada *supra*— y la ejecución efectiva de la reducción trascendental, Husserl decide primero intercalar una descripción de dicha inadecuación en la «actitud natural». Nos imaginamos que esto lo hace por alguna razón pedagógica, o por reforzar la necesidad de «motivar» la ejecución de la reducción. Lo cierto es que esta decisión fue problemática, pues se involucró en una aproximación que trajo consigo una ambigüedad o indeterminación peligrosa en el manejo y contraposición entre los términos de «inmanencia» y «trascendencia». Detengámonos un momento en este pasaje, que se halla en el segundo capítulo de la conocida, y muy comentada, segunda sección de *Ideas I*<sup>76</sup>.

Es importante reiterar que Husserl desarrolla todo el capítulo en la *actitud natural*, esto es, en la actitud naturalmente dirigida hacia los objetos, antes de toda reducción o reflexión fenomenológico-trascendental. Podemos incluso añadir, acudiendo al tema de la sedimentación y de la «pasividad secundaria» de *Ideas II*<sup>77</sup>, que la «actitud natural» es un modo «directo» de abordar las cosas que se auto-justifica filosóficamente con elementos heredados y sedimentados del dualismo metafísico cartesiano, y que ha permanecido —*mutatis mutandis*— en el trasfondo de trescientos años de filosofía. Se trata, en suma, de la «creencia» no cuestionada en la pura y simple oposición entre un mundo de «afuera» (fundamentalmente, más no exclusivamente, físico) y un mundo interior, de «adentro» (la *psique*, el alma o la conciencia) —en el que a veces (como en el psicologismo lógico) se ha querido incluir a las llamadas entidades «ideales», conceptos u objetos generales o «formales». Se trata, pues, de la pura y simple oposición moderna y dualista entre la «trascendencia» y la «inmanencia».

Pues bien, Husserl primero intenta describir las formas de conciencia más elementales de ambas esferas sin entrar en la actitud trascendental, pero con herramientas pertenecientes a una suerte de «psicología fenomenológica» o «eidética» que, hasta la década del veinte, todavía no reconoce propiamente como tal<sup>78</sup>. Saltan a la vista, así,

<sup>76</sup> Capítulo titulado «La conciencia y la realidad natural» de la segunda sección titulada «Meditación fenomenológica fundamental». Entre los comentarios más conocidos de esta sección están el de Martin Heidegger (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [Gesamtausgabe, Band 20], Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1979), de ahora en adelante, *GA 20*, y el de Rudolf Boehm («Les ambiguïtés des concepts husserliens d'immanence' et de 'transcendance'», en: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLIX, N° 4 [octubre-diciembre 1959]), pp. 481-526).

<sup>77</sup> *Hua IV*, p. 12 *passim* (*Ideas II*, p. 41 *passim*). Esta afirmación también puede completarse con el tema de la «historicidad» de la comprensión abordada en la *Crisis*; *cfr* «El origen de la geometría», entre otros textos, en: *Hua VI*, pp. 365-386 (Edmund, Husserl, «El origen de la geometría», en: *Estudios de filosofía 4*, Lima: IRAI PUCP, 2000, traducido del alemán por Jorge Arce y la suscrita, pp. 33-54).

<sup>78</sup> *Cfr*: fundamentalmente *Hua IX*.

una serie de análisis, entre los que destacan: las distinciones preliminares entre *cogitatio* (vivencia) y *cogitatum* (*percepto*); las descripciones del *cogito* como «acto» en un horizonte temporal de vivencias inactuales («halo de conciencia») que pueden ser actualizadas con un cambio de dirección de la mirada intencional; y, por último, la caracterización de la propiedad intencional específica de determinadas vivencias *cognitivas* u «objetivantes» (del *cogito*, propiamente dicho) como un «destacar» o atender», etc.<sup>79</sup> En este contexto introduce la distinción entre percepciones «trascendentes» e «inmanentes» (o reflexivas), que nos coloca ante el problema de su tipo de evidencia. En líneas generales, las «experiencias de dirección (o referencia intencional) trascendente» serán aquéllas cuyos correlatos intencionales —si existen— no pertenecen a la misma corriente de vivencias que las experiencias dirigidas sobre ellos (es el caso de los objetos físicos, las entidades ideales, formales o culturales, y las vivencias de otros *egos*). En cambio, las experiencias de «dirección (o de referencia intencional) inmanente» serán aquéllas cuyos correlatos —si existen— pertenecen a la misma corriente de conciencia que ellas mismas, formando ambos «una unidad individual sentada puramente por las vivencias»<sup>80</sup> y dependiendo cada uno *esencialmente* del otro.

Enseguida, y luego de señalar el carácter «misterioso» de la relación intencional misma, que es todo menos una relación «cósica» o causal entre dos entidades reales, Husserl emprende en el § 42 una de las descripciones más discutibles y dudosas de toda su obra. En efecto, aparentemente desandando el camino recorrido en las lecciones de 1906-1907 y de 1907, contrastará ambos tipos de *experiencia* o «modos de darse» (trascendente e inmanente) de los objetos en cuestión sobre la base de dos tipos de «realidades», como si lo que primara aquí fuese una aproximación ontológica, antes que una fenomenológica. No olvidemos, sin embargo, que no ha abandonado todavía la actitud natural, en la cual la dirección «objetivante» hacia *entidades* trascendentes (*realen Dinge*) e *inmanentes* (la conciencia y lo que ella contiene *realmente* —*reellen Bestand*) es lo que prima<sup>81</sup>. Refiriéndose a este pasaje, Heidegger le reprochará a Husserl el no haber puesto primero en claro cuál es el «*ser propio*» (*Eigensein*) de la conciencia, y el que su pregunta no apunte de entrada a despejar la cuestión de «qué quiere decir 'ser' en general», antes de plantear la primacía ontológica de la conciencia respecto del mundo trascendente<sup>82</sup>.

Nosotros preferimos pensar, como ya mencionamos, que Husserl emprende esta estrategia por razones meramente pedagógicas —aunque ciertamente torpes— con el fin de ir conduciendo al lector paulatinamente a la consideración propiamente fenome-

<sup>79</sup> Cfr. *Hua III/1 (Ideas I)*, §§ 33-37.

<sup>80</sup> *Ibid.*, pp. 77 ss. (*ibid.*, p. 86 ss.).

<sup>81</sup> *Ibid.* (*ibid.*) § 42.

<sup>82</sup> *GA* 20, § 11 *passim*.

nológica de los «modos de darse» de las objetividades en cuestión. Incluso pensamos que él se propone de ese modo reforzar la «vía ontológica» de la que parte en la primera sección, en la que ya ha descrito dos suertes de objetividades propiamente «trascendentes»: «hechos y esencias». En este pasaje, en cambio, Husserl nos estaría colocando ante un problema más complejo y menos comprensible a primera vista: la «trascendencia» relativa de las entidades psíquicas, que para la actitud natural son por el contrario simplemente «inmanentes». Si no fuera así, no mencionaría Husserl en un pasaje casi ignorado del mismo controvertido parágrafo § 42 que, en el fondo, el término «trascendencia» (*v.gr.*, «inadecuación») también se aplica a varias experiencias que parecen dirigidas hacia algún tipo de «inmanencia» o de conciencia, como es el caso de ciertas «presentificaciones» (*Vergegenwärtigungen*), los recuerdos y empatías<sup>83</sup>. Allí señala que propiamente «inmanentes» («adecuadas») serían así sólo las experiencias perceptivas.

Por consiguiente, aunque todavía Husserl se encuentra realizando sus descripciones en la actitud natural, dando así la impresión de dar la primacía a una suerte de interrogación *metafísica* carente —según Heidegger— de la radicalidad requerida, se halla *de facto* en dirección de la perspectiva *fenomenológica*, para la que la diferencia entre los distintos «modos intencionales de darse» de las objetividades es la que determina su «ser» y «ser-así». Por ello, en el § 43, Husserl señala que el desconocimiento de la diferencia fundamental entre los «modos de darse» de la realidad conduce a los neo-Kantianos a plantear la noción problemática de una «cosa en sí», supuestamente sólo aprehensible en una «evidencia adecuada» divina, como si ella fuese un «contenido real» (*reellen Bestand*) de dicha mente divina. Asimismo, Husserl orienta su descripción hacia la actitud fenomenológica, alejándose de la ontológica, al criticar la idea emparentada con la anterior según la cual la cosa espacial no es sino un «signo» o «imagen» de algo detrás de ella, no perceptible en sí misma. Sin embargo, arguye, el que la percepción «trascendente» sea un modo «meramente fenoménico» (inadecuado) de «dar» el objeto —a diferencia del modo de darse «absoluto» (adecuado) de lo inmanente<sup>84</sup>— no impide que ella, en su calidad de *Gegenwärtigung*, nos ponga a «los objetos mismos ante los ojos», y que la cosa espacial misma sea aprehendida *en persona*<sup>85</sup>.

Independientemente del hecho que Husserl anota al margen del § 44 de su ejemplar de la segunda edición de *Ideas I* (1922) la frase: «¡Todo el § 44 entero inservible!»<sup>86</sup>, allí sostiene, al igual que en las lecciones de 1906-1907, que las cosas y obje-

<sup>83</sup> *Hua III/1*, p. 87 (*Ideas I*, p. 95).

<sup>84</sup> *Ibid.*, § 44.

<sup>85</sup> *Ibid.*, § 43.

<sup>86</sup> *Hua III/2*, p. 494 (*ibid.*, p. 464).

tividades se dan conforme a un estilo «predeterminado». Así, toda entidad «trascendente» se da de manera esencialmente inadecuada («trascendencia» en el segundo sentido de «evidencia inadecuada»), «exhibiendo realmente» sólo un núcleo de la misma, conjuntamente con un «halo co-dado» indeterminado, de sus otros aspectos. Por el contrario, las «vivencias no se matizan ni escorzan».

Hay aquí, por cierto, un «aire cartesiano» que no ha de sorprender, puesto que Husserl está analizando las certezas de la actitud natural que —como hemos sugerido— son a su vez heredadas del dualismo cartesiano. Pero, ¿acaso Husserl describe aquí sin más a la reflexión o percepción «orientada intencionalmente de modo inmanente» siguiendo a-críticamente el paradigma de la evidencia adecuada cartesiana —calcada a su vez de la identidad matemática? Detengámonos un momento en este punto prestando atención primero su uso de comillas y cursivas al sostener que las vivencias se dan «como 'absoluto'». En efecto, él advierte que ellas no se dan *espacialmente*, por «lados» —vale decir, *uni-lateralmente*. Pero deja inmediatamente en claro que no constituyen un «absoluto» en un sentido *temporal*. En el mismo § 44 Husserl señala nuevamente en un pasaje poco destacado que, si bien los contenidos de una percepción inmanente no se dan «en perspectivas» y por ende no se matizan, «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 *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*»<sup>87</sup>.

Como puede observarse de la cita anterior, es el tema kantiano del «tiempo» el que viene a «limitar» —o anclar en su dimensión «finita»— el ideal cartesiano de la evidencia «adecuada». La *Gegenwärtigung* misma o reflexión *perceptiva* (de dirección intencional inmanente), así, comporta una «trascendencia» (inadecuación) similar a la trascendencia propia de la *Vergegenwärtigung*, como el recuerdo (rememoración) o la empatía<sup>88</sup>. Es más, Husserl nos va adelantando que la percepción inmanente *dura*, por lo que está ella misma atravesada, o constituida, por otro momento «trascendente»: el de la retención —un momento de «diferencia» (en el sentido del «diferir») o «distan-ciación» temporal en el seno mismo de la «presencia». Por consiguiente, la diferencia entre ambos tipos de experiencias «de dirección inmanente» —percepciones y reme-

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 93-94 (*ibid.*, pp. 101-102). Las cursivas son nuestras.

<sup>88</sup> A la que había aludido Husserl en pasaje anterior (§ 42). *Cfr.* nota 82.

moraciones— consistirá únicamente en sus distintos grados de «claridad y oscuridad»<sup>89</sup>. Parece, por ende, que al introducir el correctivo del tiempo no queda en pie evidencia «inmanente» alguna, esto es, perfectamente adecuada. Sin embargo, aún aquí, Husserl sostiene que puede seguir vigente la diferencia esencial entre dos modos de «imperfección»: por un lado, las experiencias de dirección «trascendente» (imperfección *espacial* y *temporal*) y, por el otro, las de dirección «inmanente» (imperfección tan sólo temporal). Esa diferencia precisamente servirá de base para la ejecución de la reducción y de un retorno radical a la subjetividad *pura*.

### § 6. *Incipit crítica: filosofía primera y evidencia noética*

La introducción de la «reducción fenomenológico-trascendental» y el replanteamiento del tema de la evidencia que ella conlleva tiene como fin, por cierto, abrir el camino de la fenomenología «pura» como la «primera de todas las filosofías (...) que pueda presentarse como *ciencia*», esto es, convertirla en «indeclinable condición previa de toda metafísica y restante filosofía»<sup>90</sup>.

Ya habíamos anteriormente señalado que, al colocar íntegramente la correlación intencional y sus polos noéticos y noemáticos al interior de la esfera de la evidencia, Husserl quiso superar la *inadecuación* que afecta toda experiencia de dirección intencional «trascendente». Pero, si bien inició su examen con la diferencia «naturalmente» incontestable entre «inmanencia» y «trascendencia», su meta fue siempre hacerla explotar. El examen preliminar de la «meditación fenomenológica fundamental» en *Ideas I* mostró que la inadecuación o «trascendencia» es una propiedad de la que no escapa experiencia alguna, esté o no «intencionalmente dirigida de modo trascendente». En efecto, toda vivencia sólo es aprehensible —perceptible— bajo la forma de la «retención», esto es, de modo temporalmente «diferido», siéndolo *a fortiori* el flujo total de las vivencias de conciencia. La «trascendencia» o «inadecuación» no es pues, como quiere el dualismo cartesiano, un fenómeno que opone un «afuera» a un «adentro», supuesto santuario privilegiado, sino que es el estigma mismo *de la actitud natural*, inconsciente e ignorante de la vida misma de la conciencia pura. Su orientación naturalmente «objetivante» hacia diversas entidades (psíquicas, físicas, ideales o culturales) arroja un manto de oscuridad sobre su función constitutiva u operante<sup>91</sup> quedando ésta en el anonimato. Dicha función opera aún allí donde es más inaparente: en la forma más primitiva y no «modalizada» de la conciencia, que es la «certeza básica»

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 94 (*ibid.*, p. 102).

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 8 (*ibid.*, p. 12).

<sup>91</sup> *Ibid.*, § 86 («Los problemas funcionales»).

—«protodoxa»— en el «ser pura y simplemente existente», «real», del mundo<sup>92</sup>. Sólo la *radicalidad absoluta* de la reducción fenomenológica trascendental es capaz de sacar dicha función constitutiva de la conciencia a la luz, descubriendo su vida anónima. Sólo removiendo desde sus fundamentos «la tesis general de la actitud natural» y su creencia básica en la *existencia del mundo*<sup>93</sup>, sostén de toda otra creencia, de toda otra modalización de la misma, es que la vida constitutiva de todo «sentido de ser y validez de ser»<sup>94</sup> de la conciencia (la correlación intencional noético-noemática) se manifiesta al atento escrutinio del filósofo.

Pero, ¿cómo interpretar retrospectivamente, desde la actitud trascendental, el título del § 49 —«la conciencia absoluta como *residuo* de la *aniquilación* del mundo»<sup>95</sup>— y las frases de alcance ontológico más discutibles de toda la obra, tanto del § 46<sup>96</sup> como del mismo § 49?<sup>97</sup> No quiere decir, claro está, que pueda aprehenderse la corriente de las vivencias de modo total y amplio, pues en ella permanece un sinfín de cosas desconocidas. Se trata simplemente de que «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 (...) digo simple y necesariamente *existo*, esta vida existe, vivo: *cogito*»<sup>98</sup>. Nos hallamos, pues, luego de la reducción trascendental, ante otra noción de vida de la conciencia: ante aquella que, vivida en *primera* persona, y volcada reflexivamente sobre sí misma, se «constituye» (aprehende temporalmente) como una «existencia» insuprimible. En otras palabras, aplicando la estrategia argumentativa de la «aniquilación» hipotética de todo correlato trascendente para describir la reducción, siempre «queda» nuestra corriente de vivencias que es la que opera la mencionada supresión. Estrategia semejante tiene como único fin, por cierto, señalar en dirección de la «relatividad absoluta» de todo *sentido* y de toda *validez* de ser respecto de la actividad constituyente de la experiencia trascendental. Vale decir, el *sentido* que tiene para nosotros la

<sup>92</sup> *Ibid.*, §§ 103 ss.

<sup>93</sup> *Ibid.*, §§ 30 ss.

<sup>94</sup> *Cfr.*, por ejemplo, *ibid.*, § 55 («Toda realidad en sentido estricto existe por obra de un 'dar sentido'. Nada de 'idealismo subjetivo'»).

<sup>95</sup> *Cfr. ibid.*, pp. 103-106 (*ibid.*, pp. 112-114). Las cursivas son nuestras.

<sup>96</sup> «La existencia de una cosa no es nunca una existencia requerida como necesaria por su darse, sino siempre contingente en cierta forma. (...) Yo mismo, en cambio, para quien este mundo está allí, soy para mí mismo una realidad absoluta, soy dado por obra de una posición absoluta. (...) Frente a la tesis del mundo, que es una tesis 'contingente', se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis 'necesaria', absolutamente indubitable. Toda cosa dada en persona puede no existir; ninguna vivencia dada en persona puede no existir: tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia». (*Ibid.*, pp. 97-98), (*ibid.*, pp. 106-107).

<sup>97</sup> «El ser inmanente es, pues, ya sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio nulla 're' indiget ad existendum» (*ibid.*, p. 104), (*ibid.*, p. 113).

<sup>98</sup> *Ibid.*, pp. 96-97 (*ibid.*, p. 105).

*existencia* del mundo, su *validez* como ser existente y real, *depende* de nuestra experiencia de él. En cambio, la actividad constitutiva de la conciencia misma no depende, para ser tal, de la existencia del mundo.

A pesar de estas frases, aquí mismo, en otro pasaje poco citado (y los hay varios), Husserl también afirma que, si los órdenes de la experiencia son posibles y pudieran *todos* ser llevados a cabo por un solo individuo; y si, por añadidura, entraran en inteligencia recíproca *todas* las experiencias posibles de *todos los demás sujetos*, entonces *no sería concebible en absoluto que el mundo trascendente no existiese*<sup>99</sup>.

Es claro que aquí ya está operando la diferencia entre el yo psicológico que se escorza en horizontes *temporales* presuntivos u oscuros, por «trascendentes», y el yo *trascendental* «puro» —la pura «experiencia» o «subjetividad trascendental»— ante el cual el yo en tanto humano, como entidad psico-física en el mundo real resulta siendo su mero *correlato intencional*, un correlato real que se le aparece de modo distinto que las entidades físicas o ideales. La conciencia o experiencia *pura* es, en última instancia, aquella *para la cual* —en la multiplicidad de sus experiencias concordantes— hay un mundo, idénticamente el mismo<sup>100</sup>. Afirmar la *existencia* del mundo es así, para la subjetividad trascendental, correlato de una «toma de posición» tética, de una *certeza o creencia* primaria, no modalizada, de la misma.

Mas, ¿qué suerte de evidencia ofrece la fenomenología pura descriptiva, en su calidad de «primera de todas las filosofías»? ¿Ofrece una evidencia «adecuada»? Si ella es posible, ¿cómo se alcanza? Ya en *Ideas I* la evidencia fenomenológica requiere de una *crítica*. En efecto, si toda ciencia y disciplina que cae bajo la reducción por su ingenuidad es *dogmática*, la fenomenología y su teoría de la evidencia se definen como *críticas*<sup>101</sup>, es más, si la fenomenología pretende realizar la *crítica* de toda ciencia, ella misma requiere llevar a cabo la *crítica de sí misma*. De ese modo, el supuesto «cartesianismo» de *Ideas I* se ve contrarrestado por lo que el mismo Husserl llamará, casi una década más tarde, la «crítica trascendental de la experiencia». Esto nos lleva a pensar que la vía que *preferentemente* sustenta la reducción en *Ideas I* no es, como Husserl mismo la autocaracterizó posteriormente, la «cartesiana» sino la vía «ontológica» de inspiración kantiana.

Pero veamos cómo afecta esta «crítica de sí misma» a la teoría de la «evidencia fenomenológica». Sabemos ya que si la fenomenología quiere llegar a ser «filosofía primera», ella requiere de una «crítica de la razón». Por ello, una serie de dificultades —impensables para un Descartes— son de entrada enfrentadas. La primera es verda-

<sup>99</sup> *Ibid.*, pp. 104-105 (*ibid.*, p. 113).

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 106 (*ibid.*, p. 114).

<sup>101</sup> *Ibid.*, § 62.

deramente sorprendente: Husserl advierte que la dificultad insigne que afecta a toda «reflexión» (o percepción interna) es que ella sólo puede describir las estructuras y procesos de la vida misma de la conciencia *en la retención*, para luego fijarlos eidéticamente en conceptos. En efecto, mucho más «fácil» es dirigir «objetivamente» la mirada viva a las cosas que tienen una permanencia mayor en el tiempo<sup>102</sup>. En añadidura, no cualquiera accede a ellas, y la síntesis de concordancia intersubjetiva en la experiencia de objetos «externos» es más asequible. A la dificultad anterior se suma otra, que consiste en describir la *reflexión* por medio de la misma reflexión (en el sentido de «intuición directa» y eidética). Ahora bien, no existe «método» disponible para hacer esto. Aún así Husserl insiste en su superioridad apelando al «principio de los principios» y combinando para ello elementos tanto cartesianos como kantianos. Su continuo ejercicio, arguye, dará lugar a un «método científico crítico» y riguroso: *cartesiano* en cuanto al principio intuitivo que da fiel expresión a lo dado; pero *kantiano* en cuanto a la exigencia de someterlo a una crítica de la razón<sup>103</sup>.

El alejamiento de una perspectiva meramente cartesiana se manifiesta igualmente en la clara separación que Husserl introduce, por un lado, entre el tipo de ciencia formal (abstracto) o material (concreto) de carácter *exacto*, cuyas esencias o *eide* son pasibles de determinación en «axiomas» definidos (como la lógica formal o la geometría, respectivamente), y, por el otro, el tipo de ciencia descriptivo, morfológico. Los *eide* o esencias de este último tipo son «vagos» por cuanto sus objetos, fluidos, son solamente «fijables» como algo «típico», como es el caso de la fenomenología. A pesar de ello, cabe indicar que Husserl piensa que los objetos puros, ideales y perfectos de las ciencias exactas sólo son asequibles intuitivamente por «ideación», esto es, como «ideas en sentido kantiano» o «límites ideales», jamás propiamente *alcanzables* de modo empírico<sup>104</sup>. Husserl no concibe, pues, la intuición ideatoria o categorial, incluso en estas ciencias, al modo moderno *sub specie aeternitatis*. Por otro lado, tampoco éste es el único sentido en el que usa la expresión «ideas en sentido kantiano». En *Ideas I* mismo reaparecerá el término más adelante, en el contexto distinto y propiamente fenomenológico de la *evidencia* (morfológica) que atañe a las descripciones *noéticas* y *noemáticas*.

Lo que ha de darse reflexivamente en evidencia adecuada es pues la correlación intencional misma y sus componentes noético-noemáticos. Las *noesis* (percepciones, recuerdos, ficciones, sentimientos, deseos, etc.), por un lado, están referidas al «yo puro», suerte de eje central de inspiración kantiana que, cual función aperceptiva,

<sup>102</sup> *Ibid.*, § 64.

<sup>103</sup> *Ibid.*, §§ 65-66.

<sup>104</sup> *Ibid.*, §§ 71-75.

«vive actualmente» en ellas. *Noesis* del tipo de «actos» o *cogitos* parecen «emanar» espontáneamente del yo; otro tipo de *noesis* pasivas parecen más bien referirse a él como su «centro» o «polo<sup>105</sup> de afecciones». El «polo yo» no es pues el «yo humano» (entidad psico-física) que cae bajo la desconexión de la *epojé*. Propiamente, él mismo: «Prescindiendo de sus ‘modos de referencia’ o ‘modos de comportamiento’ está perfectamente vacío de componentes esenciales, no tiene absolutamente ningún contenido desplegable, *es en sí y por sí indescriptible*: yo puro y nada más»<sup>106</sup>. Inmediatamente a continuación, empero, sostiene en aparente contradicción, que: «no por eso deja de dar ocasión a una *multiplicidad de importantes descripciones*, a saber, referentes a los *modos* especiales en que es el yo que vive en estos modos o formas de vivencia según los distintos casos»<sup>107</sup>. En otros textos llega incluso más lejos al sostener que se trata de un *ego* intemporal, puramente aprensible en («(...) *dación adecuada*»<sup>108</sup>. ¿Es esto así? ¿Puede verse el ojo a sí mismo en el proceso de ver? Además, las investigaciones fenomenológicas son bilaterales, orientadas objetivamente a los *noemas* y subjetivamente a las *noesis*. Sin embargo el «yo puro» no es una vivencia<sup>109</sup>; sino sólo el polo constitutivo de toda referencia intencional: «(...) en el lenguaje de Kant: *el ‘yo pienso’ necesita poder acompañar todas mis representaciones*»<sup>110</sup>, o, nuevamente como diría Kant, es «inobjetivable», aunque «principio supremo» de toda constitución de la objetividad. No es, pues, *constituido*, y en ese sentido —observa Husserl— es una «trascendencia» *sui generis* enclavada en la «inmanencia»<sup>111</sup>. Pero sí se puede decir de él que es la «fuente de toda razón y sinrazón, de toda legitimidad e ilegitimidad, de toda verdadera realidad y ficción, de todo valor y contravalor, de toda hazaña y fechoría»<sup>112</sup>; esto es, la fuente última de todos «los *problemas trascendentales en sentido específico*», que son, a fin de cuentas, problemas «constitutivos de sentido». Él no puede, por ende, «darse» en sentido propio a sí mismo si no es de modo indirecto a través de las *noesis* y *noemas* en las que actúa y se manifiesta. En dicho sentido la apercepción *no coincide* con su auto-manifestación; es *esencialmente* diferida, e inseparable de la manifestación de entidades mundanas, constituidas.

Las descripciones *noéticas*, por otro lado, son indesligables del *tiempo fenomenológico* —al que Husserl apenas se refiere en *Ideas I*, aunque lo suficiente para nuestro

<sup>105</sup> Cfr: *Ibid.*, §§ 28, 34-35, 37, 57, 80.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 179 (*ibid.*, p. 190). La cursiva es nuestra.

<sup>107</sup> *Ibid.*, pp. 179-180 (*loc. cit.*)

<sup>108</sup> Cfr: Ms. F III 1, p. 6a; y *Hua IV*, p. 111 ss. (*Ideas II*, pp. 147 ss.).

<sup>109</sup> «(...) no puede pasar en ningún sentido por un fragmento o factor ingrediente de las vivencias mismas» (*Hua III/1*, p. 123), (*Ideas I*, p. 132).

<sup>110</sup> *Loc. cit.*, (*ibid.*, p. 133).

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 124 (*loc. cit.*).

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 196 (*ibid.*, p. 207).

propósito. Cada *noesis* o vivencia tiene una duración, es un *continuum* «lleno», siendo el *continuum* además la «forma necesaria de unión de unas vivencias con otras»<sup>113</sup>. Así, el «yo puro» es el centro de una corriente o flujo «infinito» de vivencias sobre la cual él puede volcarse para atender sus «modos temporales de darse» en horizontes infinitos hacia adelante y hacia atrás. Ésta es la «conciencia trascendental *constituyente*»: con su yo puro y su intencionalidad. Pero si Husserl no ahonda aquí más el tema del tiempo es porque ella, en tanto constituyente de unidades objetivas, noemáticas, del mundo como totalidad y de sí misma como unidad psico-física, objetiva, en el mundo —de algún modo— también es *constituida*, «auto-constituida» a partir de un nivel de experiencias pasivas más profundas e insondables, al que Husserl aquí sólo se refiere como un «absoluto último y verdadero»<sup>114</sup>. Lo importante es que todas las vivencias forman una corriente unitaria alrededor de un «yo» puro, manifestando en cada trecho elemental de duración —puesto que se trata de un *continuum* de *continua*, no de elementos atómicos puntuales— un *triple horizonte* minimalista, en el que el «ahora inicial» es inseparable de un «horizonte del antes» (ahora-pasado) o *retención*, y un «horizonte del después» (futuro-inmediato) o *protención*<sup>115</sup>.

Ahora bien, el análisis somero del tiempo proporciona aquí suficientes elementos *críticos* para evaluar el tipo de dación o evidencia que puede ofrecer una reflexión sobre las *noesis*. En efecto, Husserl admite que si bien la mirada del «yo puro» puede *recorrer* (y describir) las vivencias, *nunca* puede aprehender el flujo total de la conciencia de una sola mirada. Es sólo aprehensible —como una unidad— en la forma de «*falta de límites en el progreso*» de las *intuiciones inmanentes*. No puede pues aprehenderse de modo singular, pero sí en su totalidad como «*Ideas en sentido kantiano*» —sentido que ya señalamos es distinto al propuesto en el § 74<sup>116</sup>. ¿En qué queda la «evidencia» de la descripción intencional de dirección *noética*? Pues Husserl admite: «Es justo lo peculiar de la ideación que intuye una 'Idea' kantiana el no perder lo que tiene de evidencia por ser inasequible la determinación *adecuada* de su contenido, aquí, la corriente de vivencias»<sup>117</sup>. Hay, pues, una evidencia innegable que ofrece la descripción fenomenológica de la corriente de las vivencias, aún cuando —al igual que en las descripciones de la actitud natural («trascendentes») — ésta no sea «adecuada». Los horizontes que matizan la dación no son, por otro lado, sólo «temporales», sino que conciernen igualmente los «modos de darse» de las vivencias mismas, según una relativa claridad u oscuridad, cercanía o lejanía, no atención o atención. Es interesante

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 182 (*ibid.*, p. 193).

<sup>114</sup> *Loc. cit.* (*ibid.*, p. 192).

<sup>115</sup> *Ibid.*, pp. 184-185 (*ibid.*, pp. 194-195).

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 186 (*ibid.*, pp. 196-197).

<sup>117</sup> *Loc. cit.* (*ibid.*, p. 197).

cómo Husserl aún aquí hace referencia a todos los «enigmas» de la «teoría de la razón» y de la metafísica que afectan esta suerte de maravilla, o de milagro, que es la peculiaridad de las vivencias de ser «conciencia de algo».

## §7. Filosofía primera y crítica de la evidencia noemática

Las descripciones noemáticas y su pretendida evidencia «adecuada» exhiben mayor dificultad y ambigüedad que las noéticas<sup>118</sup>. El correlato o componente intencional, no-real (irreal), aparece en efecto de dos maneras: por un lado, como «objeto intencional reducido» (lo percibido *en tanto tal*), lo «juizado *en tanto tal*», lo «deseado *en tanto tal*», «lo que aparece [*das Erscheinende*] *en tanto tal*», etc.); y, por el otro, como «sentido» (*Sinn*)<sup>119</sup>. Esta diferencia es tributaria del uso de la palabra *noema* en el contexto de la *teoría del conocimiento* o de la *teoría del significado*, respectivamente. Otro problema al que no nos referiremos aquí concierne a la ambigüedad adicional —fluctuación o «indistinción»— que afecta a las *noesis* y *noemas* entre sí<sup>120</sup>. Ésta se hace más clara luego, en el período genético. Aquí nos basta subrayar el interés de Husserl por caracterizar el *noema* como un componente *intencional*, no real (*reellen Bestand*) de la conciencia, cuya morfología es totalmente distinta a la de la *noesis*.

Los *noemas* como *objetos* intencionales son pues objetos «entre comillas» u objetos «reducidos»<sup>121</sup>. Un manzano «en tanto percibido» no puede manifiestamente «quemarse» como un manzano «real», aunque la propiedad de «quemado» es un «carácter de ser» que puede preservarse en el *noema*. Así, se puede distinguir en el *noema* una suerte de núcleo o estrato central (*zentraler Kern*, *Kernschicht*) en su sentido objetivo, por un lado, y sus «caracteres de ser» (*Seinscharaktere*) o predicados, por el otro<sup>122</sup>. No se ha de malentender al *noema*, sin embargo, como una «entidad mental» de algún tipo, por ejemplo, en el sentido en que Kasimir Twardowski interpreta la noción brentaniana de «objeto intencional»: como un objeto inmanente correspondiente a un obje-

<sup>118</sup> Un sin fin de literatura crítica se ha producido en torno al concepto de *noema*. Sólo mencionaré dos publicaciones pertenecientes a tradiciones distintas: la colección de Dreyfus, Hubert y Harrison Hall (editores), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, Massachusetts/Londres, Inglaterra: The MIT Press, 1982; y Bernet, Rudolf, «Husserls Begriff des Noema», en: Jsseling, Samuel (ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung (Phaenomenologica 115)*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 60-81.

<sup>119</sup> *Hua III/1*, p. 203 (*Ideas I*, p. 213).

<sup>120</sup> Como por ejemplo cuando señala que el *esse* del *noema* es su *percipi*, siendo su ser totalmente dependiente de la vivencia. (Cfr. *ibid.*, p. 230 *passim*), (*ibid.*, p. 240).

<sup>121</sup> *Ibid.*, § 89.

<sup>122</sup> *Ibid.*, §§ 91, 99, 103, 129-132.

to realmente existente, si éste se da. Twardowski pretendía de ese modo resolver la controversia en torno a las supuestas «representaciones sin objeto», por cuanto *por lo menos*, dichas representaciones (v.gr., v-1, o «círculo cuadrado») tendrían un «objeto intencional», vale decir, «mental» (inmanente). Pero Husserl ya había sostenido —en su crítica temprana a Twardowski<sup>123</sup> repetida aquí casi *ad pedem litterae*— que es absurdo hablar de *objetos* (intencionales) «determinados» e «indeterminados» (como si se pudiesen ver leones determinados e indeterminados corriendo por allí), y que sólo tiene sentido referirse a distintos tipos de *representaciones*. Así, ciertas representaciones no son realizables en intuición alguna, como v-1 y «círculo cuadrado». En cambio, hay otras cuyos objetos intencionales sí son *dables* en una intuición, en cuyo caso el objeto representado (intencional) y el objeto verdadero (existente) son idénticamente uno y el mismo<sup>124</sup>. Por consiguiente, las *representaciones*, no los *objetos*, son indeterminados, siendo falsa la proposición que «a toda representación le *corresponde* un objeto», y verdadera aquélla que señala que «toda representación *representa* un objeto» (existente o no).

Pero ¿qué hay de la evidencia que comporta la aprehensión fenomenológica de los *noemas*? Para abordar este tema, Husserl distingue ya entre el «sentido objetivo» o *núcleo* del *noema* y sus múltiples predicados o caracteres. El *noema* puede «darse» de múltiples modos, manteniendo su núcleo idéntico, en oposición a sus predicados, que pueden ser intuitivos o no<sup>125</sup>. Esta posibilidad, como puede verse inmediatamente, depende de la estricta *correlación* entre *noesis* y *noemas*, siendo los componente noéticos «multiplicidades constitutivas» de actos *dadores de sentido*, mientras que las unidades noemáticas (o de sentido) *aparecen* como *multiplicidades* de «modos de aparición» en relación al objeto *unitario* e idéntico que ellas «presentan». El «objeto unitario» o idéntico, el llamado núcleo o sentido objetivo (*gegenständlichen Sinn*) *idéntico* al que se refiere Husserl, cuando es abordado en su «plena concreción» o «plenitud intuitiva» tiene, a su vez, dos aspectos. El primero, en un lenguaje reminiscente del de Kant— remite precisamente a aquel objeto que se ha puesto entre paréntesis, y al que la intención se refiere como una suerte de «X» o «algo» (*Etwas*) que aparece como el «momento más íntimo» del *noema*<sup>126</sup>. El segundo, sumado al primero, es la «X» «en el cómo de sus modos de darse», esto es, se trata del *sentido* o *proposición noemática* propiamente dicha que permite al fenomenólogo distinguir entre el *noema* de un objeto

<sup>123</sup> Cf. Schuhmann, Karl, «Husserls Abhandlung 'Intentionale Gegenstände'. Edition der ursprüngliche Druckfassung», en: *Brentano Studien*, 3 (1990-1991), pp. 137-176. Dicho texto, escrito por Husserl en 1894, tenía como subtítulo «ad Twardowski».

<sup>124</sup> *Hua III/1*, pp. 207-208 (*Ideas I*, pp. 218-219).

<sup>125</sup> *Ibid.*, §§ 91, 99.

<sup>126</sup> *Ibid.*, pp. 299, 302-303 (*ibid.*, pp. 310, 312-314).

«meramente mentado» y aquél de un objeto «efectiva o intuitivamente *dado*». En este último caso Husserl está hablando del «*noema* (o sentido) en el modo de su plenitud»<sup>127</sup>.

El «enigma de la trascendencia» quiere encontrar aquí una solución *sui generis*. El tema de la verdad o realidad del objeto intencional sólo es planteable a nivel de una «teoría de la razón»<sup>128</sup> en la que una distinción entre «sentidos objetivos» o núcleos, sobre la base de su «modo de dación» —vacía o plena— es posible.

Pero persiste la ambigüedad respecto del grado de evidencia del «objeto» dado y de su «constitución». ¿Qué nos permite sostener que la evidencia del *noema* es tal, que corresponde a un objeto «real»? ¿Qué entendemos finalmente por realidad? Toda la indagación de Husserl se ha dirigido a resolver este problema, decantando las evidencias *adecuadas* de las *inadecuadas*, y manteniendo continuamente la superioridad de la reflexión *fenomenológica* en razón de su carácter «inmanente» —en el sentido de *adecuado*. El «darse originario» correspondiente a la «tesis racional» halla su fundamento, como ya sabemos, en que la «X» del núcleo noemático no está sólo mentada, sino *originariamente dada*. «En principio, dice Husserl, corresponde (...) a todo objeto 'verdaderamente existente' la *idea de una conciencia posible* en que el objeto mismo es aprehensible *originariamente* y además *en forma perfectamente adecuada*»<sup>129</sup>. No ha de olvidarse que *la forma* en que un objeto *se da* prescribe las determinaciones del objeto en cuanto a su sentido.

Pero, ¿es esto posible? Ya sabemos que los objetos «trascendentes» —se entiende que aquéllos dados en actitud natural, esto es, las entidades físicas, psíquicas, ideales, formales, culturales— sólo se dan *inadecuadamente*. Sin embargo, en la actitud fenomenológica su dación sí sería posible de modo *adecuado*, aunque —acota Husserl en seguida— sólo «*como 'Idea'* (en sentido kantiano)», esto es, «*diseñado el darse completamente (...)* como un sistema»<sup>130</sup>. Pero una «*idea en sentido kantiano*» implica un sistema continuo infinito, ideal, una serie coherente de apareceres donde la «X» se irá dando de modo cada vez más preciso. Husserl parece sostener que la «*idea en sentido kantiano*» sólo es aplicable a la intuición trascendente, y no a la inmanente por cuanto en ésta coincidirían el «*sentido originariamente lleno*» (el núcleo concreto en un modo pleno de dación) y el objeto. Pero hemos visto ya, en el caso de las *noesis* —y los *noemas* se hallan en estricta correlación con ellas— que su dación, en virtud de sus distintas modalidades y del horizonte temporal de su curso, sólo es posible como «*idea en sentido kantiano*».

<sup>127</sup> *Ibid.*, §§ 131-133.

<sup>128</sup> *Cfr. ibid.*, el título del segundo capítulo de la cuarta sección, p. 314 (*ibid.*, p. 324).

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 329 (*ibid.*, p. 340).

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 331 (*ibid.*, p. 342).

Así, *Ideas I* deja abierta la cuestión de la posibilidad de la «evidencia adecuada» y de una «fundación de validez» que haga posible el planteamiento de la fenomenología como *filosofía primera*. Lo que se aplica —sin embargo— a la evidencia fenomenológica de la correlación intencional noético-noemática en su integridad es la convicción que: «ahí está al menos *con evidencia intelectual* la Idea de este continuo y la Idea del darse completamente diseñada por medio de él —con la evidencia intelectual con que puede ser evidente intelectualmente una 'Idea', significando por su esencia un *tipo peculiar de evidencia intelectual*. (...) 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»<sup>131</sup>.

## § 8. Conclusión

En el curso de sus investigaciones y fundamentalmente durante la década del veinte, durante la cual ahonda en la constitución genética de la intencionalidad, hasta la publicación francesa de las *Meditaciones cartesianas* en 1931, Husserl sigue debatiendo con Kant y Descartes para establecer, sobre bases firmes y mediante una «*crítica trascendental de la experiencia*»<sup>132</sup>, una auténtica «teoría de la evidencia» o «fundación de validez» (*Geltungsfundierung*). Las lecciones de 1922-1923 dedicadas a una «Introducción a la filosofía», cuyo fin parece haber sido asegurar una interpretación radical de la reducción en el sentido de la «vía cartesiana» —a partir de las «primeras evidencias» del «filósofo principiante» y la «idea de la ciencia» (tema retomado en las *Meditaciones cartesianas*)— emprendieron efectivamente la monumental tarea de una «*crítica trascendental de la experiencia*»<sup>133</sup>. Esta empresa, a pesar de su pretensión, no tuvo el resultado esperado y, a nuestro entender, fue algo que Husserl no volvió a intentar. Sin embargo, planteó la necesidad de su realización hasta el final, por lo que en numerosos lugares de las *Meditaciones cartesianas* se refiere a ella como una tarea todavía por realizar<sup>134</sup>. Dicha «crítica», sin embargo, ya no concernirá la *evidencia adecuada*, cuya posibilidad Husserl se pregunta si más bien no «reside en el infinito», sino la *evidencia apodíctica*, de «dignidad mayor», a saber, el tipo de evidencia que requiere el ideal de perfección de la ciencia, y que «puede eventualmente presentarse también en evidencias inadecuadas»<sup>135</sup>.

<sup>131</sup> *Loc. cit.*

<sup>132</sup> Cfr: las breves referencias en *Hua VII*, p. 6; y en *Hua XVII*, pp. 294-295 (*Lógica formal y lógica trascendental*, traducido por Luis Villoro, México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, p. 298).

<sup>133</sup> Cfr: el recientemente aparecido volumen *Hua XXXV*.

<sup>134</sup> *Hua I*, pp. 56-57, 61-63, 67-68 y 177-178 (*MC*, pp. 21-23, 30-33, 39-42, 197-198).

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 55-56 (*ibid.*, pp. 21-22).

En suma, el pensamiento de Husserl oscilará permanentemente entre la «evidencia apodíctica» que toda filosofía y ciencia requieren, por un lado, y la «crítica» que ata la evidencia a la finitud de la experiencia trascendental, por el otro. Así: «(...) quizás con el descubrimiento cartesiano del *ego* trascendental se abre también una nueva idea de la fundamentación del conocimiento, a saber, en cuanto fundamentación trascendental»; no, por ende, «como premisa apodícticamente evidente para presuntas inferencias», sino como descubriendo, en el filósofo que medita, «una esfera infinita del ser de una nueva clase», predelineada «a la manera de un horizonte, (...) accesible por medio de una posible experiencia de sí mismo, susceptible de perfeccionarse y eventualmente enriquecerse *in infinitum*»<sup>136</sup>.

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, pp. 66-67 (*ibid.*, pp. 39-42).