



CÍRCULO LATINOAMERICANO DE  
FENOMENOLOGÍA

ACTA  
FENOMENOLÓGICA  
LATINOAMERICANA

**Capítulo 22**

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

**La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl  
ante la crítica contemporánea**

**EUGEN FINK**  
(1905-1975)

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.*  
Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 361-428.  
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

### Nota del traductor

Para los estudiosos de la fenomenología husserliana este «gran artículo» (Ricoeur) de Eugen Fink no requiere de presentación: la que Husserl mismo hizo de él torna, en un cierto sentido, superfluas todas las que se intentaran. Es quizás el ensayo más influyente que se haya escrito sobre fenomenología y ha marcado, de un modo u otro, gran parte de lo que se ha escrito sobre Husserl con posterioridad a él. Las palabras que Edmund Husserl escribió en el prólogo le otorgan una enorme autoridad y así lo han entendido tanto los estudiosos e intérpretes de Husserl como los fenomenólogos originales (distinción, claro está, muy relativa). Sería fácil multiplicar las citas, por ejemplo, de Diemer, Ricoeur, Lauer, Derrida, Spiegelberg, Sartre, Merleau-Ponty, etc.; todos ellos lo tienen presente cuando escriben desde o sobre Husserl. Pero, más que el aparato erudito importa subrayar y retener el hecho fundamental del acuerdo de muchos autores, de significación y orientaciones muy diversas, sobre la capital importancia de este ensayo que, curiosamente, hasta donde sé, no ha sido traducido hasta hoy a ninguna lengua\*. A pesar de su dificultad es, paradójicamente, quizás la mejor «introducción» que se haya escrito al pensamiento del fundador de la fenomenología.

Por lo que toca a la traducción, ésta se ha llevado a cabo sobre la edición original de los *Kant-Studien* de 1933<sup>1</sup> y se ha comparado dicho texto con la reedición de la casa editorial Martinus Nijhoff<sup>2</sup>. Hasta donde pude darme cuenta no hay variaciones o discrepancias de importancia entre ambos textos; la única diferencia que advertí consiste en que en la edición de Martinus Nijhoff aparecen destacadas algunas palabras que no lo están en la edición original.

---

\* Una vez concluida mi traducción me he enterado de la existencia de la traducción francesa de Didier Franck publicada en las Editions de Minuit en 1974.

<sup>1</sup> Volumen XXXVIII, cuaderno 3-4, pp. 319-384.

<sup>2</sup> Cf. *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, La Haya, Holanda: Martinus Nijhoff, 1966, pp. 79-156. Agradecemos a los Archivos Husserl de Lovaina y a la Kluwer Academic Publishers © su autorización para publicar la presente traducción.

Una traducción de este tipo debiera contener un glosario de términos, análogo a los que traen la traducción al francés de Ricoeur de *Ideen I*, o la de Boehm y de Waelhens de *Sein und Zeit* al mismo idioma (guardando, por supuesto, todas las distancias en todos los aspectos), trabajo que quizás realizaré algún día.

En lo que respecta a mi traducción la presento como un primer ensayo o aproximación que espero mejorar con las observaciones que reciba de mis colegas; supongo que, tarde o temprano, comenzará a darse entre nosotros una auténtica vida y colaboración intelectuales; sean dichas observaciones bienvenidas, «*pourvu que l'amour de la vérité et paroisse, plutôt que la passion pour les opinions dont ont est prévenu*»<sup>3</sup>.

Soy perfectamente consciente que el resultado de mi traducción tiene, por lo que toca al lenguaje y el estilo, el sabor «de una traducción alemana en crudo» (Imaz) y por ello deseo citar en mi descargo las palabras que escribió Kant en ocasión parecida (*mutatis mutandis*, por supuesto): «(...) *zumal diese Arbeit keineswegs dem populären Gebrauche angemessen werden könnte und die eigentlichen Kenner der Wissenschaft diese Erleichterung nicht so nötig haben* (...)»<sup>4</sup>. De mí sólo sé decir que cada vez que intenté aligerar o hacer más elegante la redacción o el estilo me pareció que ello iba en perjuicio de la exactitud de la transcripción del contenido conceptual del texto de Fink.

Agradezco cordialmente la ayuda que me prestó, en primer lugar, la profesora Dra. Carla Cordua de Torretti, quien revisó conmigo una pequeña parte del manuscrito y luego a mi ex-alumno, Dr. Mariano De la Maza Samhaber, con quien revisé línea por línea el texto final de mi traducción; sin la ayuda de ambos es indudable que ésta sería aún más imperfecta de lo que es. Naturalmente, la responsabilidad última por la traducción es mía.

Por último, *last but not least*, deseo dedicar mi trabajo a la memoria de Eugen Fink, de quien fui alumno, como homenaje respetuoso al gran profesor y filósofo alemán.

Raúl Velozo Farías  
Profesor Departamento de Filosofía  
Universidad de Santiago de Chile  
Profesor Instituto de Filosofía  
Pontificia Universidad Católica de Chile  
Santiago de Chile, junio de 2000

---

<sup>3</sup> Cf. Leibniz, G.W.F., «Systeme nouveau de la nature...», en: Erdmann, J.E. (editor), *Opera Philosophica*, Meinsenheim-Glan: Scientia Aalen, Anton Hain KG, 1959, p. 124.

<sup>4</sup> Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur ersten Auflage*, Ausgabe besorgte von Raymund Schmidt, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956, p. 11.

## Prólogo

A menudo ha provocado escándalo el que yo, en los últimos decenios, haya omitido entrar en discusión con los críticos de la fenomenología fundamentada en mis escritos y que sigue desarrollándose por consecuencia interna (la fenomenología «trascendental», «constitutiva»). Sobre uno de los motivos de mi silencio me he expresado ocasionalmente. Todas las críticas que me han llegado a ser conocidas equivocan de tal modo el sentido fundamental de mi fenomenología, que ésta no es ni siquiera alcanzada por ellas, a pesar de la cita de mis palabras. Estimé más importante satisfacer las exigencias siempre mayores de los problemas de la nueva ciencia con trabajo concreto y efectivo y llevarla, en parte mediante el desarrollo metódico, en parte a través de la aclaración auto-reflexiva de su sentido filosófico, que en principio es nuevo, a un estado avanzado de elaboración en todas las direcciones y en el cual ella pudiera, en el futuro, representar su inexpugnable derecho a la verdad —su derecho como trabajo cumplido.

Además de las críticas con frecuencia superficiales, que por lo común provienen de principiantes en filosofía, a los cuales en general les faltaba la madurez para un trabajo crítico digno de ser tomado en serio, han aparecido también paulatinamente, en nombre de las diversas escuelas filosóficas, críticas importantes, conscientes de su responsabilidad, con las cuales sería muy necesaria una discusión. Y esto tanto más, cuanto que algunas innegables imperfecciones de mis exposiciones, las que apenas son evitables en toda primera irrupción de pensamiento nuevos, eran en parte culpables de los malos entendidos; pero también naturalmente lo son los supuestos de los puntos de vista por los cuales los críticos, consciente o inconscientemente, se dejaron guiar. Por deseo mío, el autor del siguiente artículo se propuso esquematizar la discusión necesaria para aclarar los malentendidos de principio. Él estaba llamado para una tal tarea: desde el comienzo dirigí yo sus estudios filosóficos. Desde que los concluyó es mi ayudante y está en contacto casi cotidiano conmigo desde hace ya cinco años. De este modo, ha llegado a estar familiarizado de la manera más cabal no sólo con mis intenciones filosóficas sino que también con el contenido fundamental de mis investigaciones concretas inéditas. A pedido de la respetable redacción de los *Kant-Studien* he revisado este ensayo escrupulosamente y me alegro de poder decir que no hay en él ninguna frase que yo no suscriba en su integridad, ninguna que yo no pudiera explícitamente reconocer como mi propia convicción.

Edmund Husserl

Freiburg im Breisgau, junio de 1933.

## I

El siguiente artículo concierne a las objeciones del criticismo representado por Rickert y su escuela; en él nos atenemos en lo esencial a las formulaciones de Zocher y de Kreis, quienes en forma muy enérgica y pensada a fondo han expresado la valoración «criticista» de la fenomenología. Compárese: Rudolf Zocher: «La fenomenología de Husserl y la lógica de Schuppes Una contribución a la crítica del ontologismo intuicionista en la idea de inmanencia», 1932; además, Friedrich Kreis: «fenomenología y criticismo», en los *Ensayos heidelbergerianos para la filosofía y su historia*, 1930.

Es una opinión extendida y siempre repetida que el desarrollo de la filosofía husserliana en modo alguno representaría permanentemente un desarrollo continuo de los motivos originarios que irrumpieron en las *Investigaciones lógicas* (1900/1901), sino que bajo el influjo del neokantismo habría experimentado una transformación radical, la cual por primera vez se habría hecho manifiesta en las *Ideas*. No se puede negar que Husserl, en el tiempo subsiguiente a las *Investigaciones lógicas* ha cumplido una profunda transformación de su pensamiento filosófico, pero la dirección de su «revolución de la manera de pensar» ha permanecido, la mayoría de las veces, mal entendida. Este vuelco interno se produce a través de la lucha por lograr la autocomprensión filosófica, como consecuencia de que consigue apoderarse de las intenciones más hondas que impulsan su pensamiento. Sólo a partir de esto se puede entender la época anterior de su filosofía en su verdadero sentido. El enfoque aún estrictamente correlativista de las *Investigaciones lógicas* —la actitud «objetiva» ante las formaciones lógicas y la vuelta atrás «subjetiva» hacia las «vivencias» (en las que ocurre el darse de los objetos temáticos de la lógica pura)— este «correlativismo» contenía en sí, por la opacidad de su fundamentación metodológica, un motivo inquietante e impulsador que condujo a la concepción de la idea de «reducción fenomenológica», con la cual la intención filosófica de Husserl se encontró a sí misma<sup>5</sup>. La apertura hacia un planteamiento más profundo del problema, que se cumplió en la fundamentación de un nuevo concepto de la filosofía sobre la base de la idea fundamental de la reducción fenomenológica, fue objeto en su primera presentación literaria en el fragmento de las *Ideas* (1913) de variadas interpretaciones: por un lado, fue mal entendida como abandono de la «vuelta al objeto» y recaída en el «subjetivismo» —como una aberración de la problemática ontológica—; por el otro, como un acercamiento al «criticismo». Esta última interpretación es el presupuesto no examinado de la crítica a la fenomenología,

<sup>5</sup> La primera versión manuscrita de la reducción fenomenológica data del año 1905. Dos años más tarde ya la ha expuesto Husserl en sus lecciones en la Universidad de Gotinga.

de la cual nos ocuparemos ahora. Intentaremos primeramente exponer esta crítica en sus objeciones generales y en su concepción fundamental de la fenomenología, para enseguida desvalorizar el presupuesto de la crítica mediante la indicación de la diferencia de principio entre la idea fenomenológica y la idea crítica de una filosofía trascendental. Luego, además, procederemos a mostrar la divergencia de ambas concepciones filosóficas a propósito de las objeciones diferenciadas. Terminaremos con la indicación de la problemática general de la «apariencia trascendental» de la fenomenología, en la cual tienen su fundamental motivación todos los malos entendidos que *deben* tomarse en serio.

Aún cuando no se le puede negar a ninguna filosofía fáctica el derecho de juzgar los filosofemas de otra opuesta sólo en vistas de la propia idea de la filosofía que le sirve de guía, permanece por cierto siendo condición indispensable de toda verdadera crítica el que, en primer lugar, la filosofía criticada sea comprendida desde y por sí misma. La crítica del criticismo a la fenomenología no cumple con esta condición<sup>6</sup>. Ella comienza y parte con una discusión crítica de la actitud cognoscitiva de la fenomenología, porque, según su concepción, todas las enseñanzas de la fenomenología, que ella combate, se basan en estas convicciones metódicas. También el juicio global de la crítica de la fenomenología que se deriva del «criticismo»; a saber, que aquélla sólo como ciencia prefilosófica de los datos inmediatos tendría un derecho relativo y limitado (y también sólo como tal poseería una apreciable dignidad metódica en la aprehensión de lo inmediato a través de la descripción analítica que le es peculiar). Pero que si se la considera como filosofía sería «dogmática» y «acientífica». Tal juicio global descansa en último extremo, en el rechazo criticista de los «métodos fenomenológicos». Concediendo que desde el punto de vista de la crítica del método se puede pronunciar un juicio decisivo sobre una doctrina filosófica, sólo es legítimo, sin embargo, considerar como la genuina metódica de la misma lo que ella en su autocomprensión metodológica expresamente señale. El método fundamental de la filosofía fenomenológica de E. Husserl es sólo y únicamente la «reducción fenomenológica»; ella es el camino cognoscitivo del pensamiento filosófico inicial dirigido hacia el campo «temático» de la filosofía, es el «acceso» («*Zugang*») a la subjetividad trascendental; en ella están contenidos todos los problemas de la fenomenología y los métodos especiales que están ordenados a ellos. La crítica criticista del método fenomenológico

---

<sup>6</sup> No significa esto ningún reproche para los críticos, sobre todo porque Zocher y Kreis han acudido cuidadosa y intensivamente a los escritos publicados de Husserl (aún cuando desgraciadamente no acuden en forma suficiente a la *Lógica Formal y Trascendental*), sino que apunta éste más bien a la cuestión fundamental de sí, en absoluto, una filosofía mundana, es decir que no lleva a cabo la reducción fenomenológica, puede aprehender el contenido esencial de la fenomenología.

no se refiere a esta totalidad de conocimientos fundamentales (la «reducción»), sino que toma por base un concepto del método destinado a ocuparse de las capacidades cognoscitivas que pone en acción el que filosofa. Para valorar el alcance de esta crítica, es importante fijarse en que el carácter metódico de la fenomenología es caracterizado por sus críticos atendiendo al período de investigación de Husserl previo al descubrimiento de la reducción fenomenológica, el que encontró su expresión literaria en las *Investigaciones lógicas*. Esto significa, nada menos, que la caracterización metódica de la fenomenología es limitada a una fenomenología cuyo sentido filosófico fundamental no ha llegado aún a ser explícito, que aún es opaco, y cuya relevancia recién puede, en general, hacerse visible desde el próximo período. Ahora bien, la crítica (de Zocher y Kreis) cree, por así decirlo, lo contrario, esto es, encontrar en este período inicial de la filosofía husserliana las convicciones metódicas fundamentales que dominan todo el progreso del desarrollo. La caracterización que con ello recibe la fenomenología no va mucho más allá de aquel concepto corriente, vago, que califica de fenomenología a cualquier ciencia descriptiva que se ocupa de lo simplemente dado.

El criticismo le dirige a la fenomenología, en relación con el método, el reproche de ser un intuicionismo, el que, especialmente desde el punto de vista de sus propias convicciones metódicas, adquiere una precisión esencial. Si bien no impugna el criticismo —según su propio testimonio— en modo alguno y nunca al derecho de la intuición, el derecho del conocimiento intuitivo, lo limita, define su alcance: en lugar de borrar, de una manera niveladora, la diferencia de principio de las facultades cognoscitivas del hombre, articula la dualidad de las capacidades cognoscitivas y les permite ganar mediante la confrontación recíproca una determinación fundamental. Ve al intuicionismo de la fenomenología, es decir, a la injustificada ampliación del concepto de «intuición», en un doble respecto: como interpretación intuicionista del conocimiento en general (referida, por lo tanto, al habitual concepto de conocimiento de la experiencia orientada *objetivamente*); y, además, como concepción intuicionista del conocimiento *filosófico*. Lo primero quiere decir: la fenomenología determina el concepto del conocimiento en general mediante el concepto de intuición autodadora (de la donación originaria)<sup>7</sup>. En ese caso funciona, por así decirlo, la percepción como prototipo de la autodación (*Selbstgebung*) (en un sentido afinado, la percepción adecuada). Con esto la esencia del conocimiento es, desde la partida, relegada a la esfera prelógica y ante-predicativa. La orientación comprensiva del concepto de conocimiento en relación con la simple captación intuitiva de lo dado inmediatamente (en la «autodación

<sup>7</sup> Como se sabe el profesor Millán Puelles de la Universidad Complutense de Madrid ha propuesto traducir *Gegebenheit* por «datitud». (N.d.T.) Sin pretender una superioridad semántica de la elección, y sólo en aras de la consistencia, en esta edición se traducirá *Gegebenheit* por «donación», *Gebung* por «dación», y correspondientemente, *Selbstgegebenheit* por «autodonación», y *Selbstgebung* por «autodación». Asimismo, *selbstgebend(e)* por «audador» o «autodadora», *Gegebensein* por «ser dado», y *gegebene Seiende* por «ente dado» (N.d.E.).

evidente») conduce —según la tesis de la crítica criticista— a una concepción empirista del conocimiento: no sólo se definiría la esencia del conocimiento mediante una inadmisibles formalización de la percepción evidente (primariamente de la experiencia sensible), sino que se mal interpretaría positivamente la peculiaridad del pensamiento discursivo y apriorístico; y esto en la doctrina de la «intuición categorial» y en la de la intuición de esencias. Si el intuicionismo de la fenomenología, en la concepción del conocimiento objetivo, repercute en un desconocimiento de la diferencia de principio entre la experiencia sensible y el pensamiento propiamente tal, en una nivelación del contraste de sensibilidad y entendimiento, entonces, con mayor razón, el intuicionismo representa, en relación al conocimiento filosófico, un serio peligro. Porque éste consiste —según lo ven los criticistas— en una sanción de la ingenuidad mediante el rechazo de todo el pensamiento constructivo, en la exigencia de que, en el campo del conocimiento filosófico, sólo la autodación evidente representa el principio metódico fundamental. Con esto se eleva a la evidencia originaria e intuitiva a la categoría de instancia de justificación, y la idea de fundamentación es reducida a la de mostración (*Ausweisung*), del mostrarse a sí mismo, o con otras palabras, el concepto de verdad filosófica es orientado según la teoría ingenua del acuerdo o adecuación. Si bien el criticismo considera como un logro fundamental el que él no sólo conserve los conceptos ingenuos de verdad y conocimiento del «realismo empírico» (de la *praxis* de la vida cotidiana y de las ciencias positivas) sino que, además los funde y justifique metódicamente, dichos conceptos, sin embargo, son superados radicalmente en el conocimiento filosófico con el método de la construcción del «objeto teórico» mediante la síntesis de la forma lógico-trascendental y de un «contenido dado». Esto permite, entonces, reconocer que en la caracterización del método fenomenológico como intuicionismo está contenida una repulsa radical: la fenomenología es dogmática. Es decir, ella se detiene en la «autodonación» (*Selbstgegebenheit*) de los objetos de la experiencia, se atiene a la «evidencia» y se contenta con ella —sin plantear a la simple e inmediatamente aceptada «autodonación» la cuestión de derecho, sin hacer un problema explícito de la posibilidad de la experiencia y con esto de la objetividad. En resumen: el intuicionismo de la fenomenología —el que ya como teoría del conocimiento objetivo, orientada principalmente a la experiencia sensible, condujo a una errónea comprensión empirista de la manera de ser específica del pensamiento y sobre todo del conocimiento apriorístico— resulta ser en la teoría del conocimiento un dogmatismo incurable, en cuanto no sólo transfiere al campo de los problemas filosóficos el concepto ingenuo del conocimiento (malinterpretado empirísticamente, además), sino que también con esta transferencia rechaza *a limine* el derecho de toda construcción y con ello niega todas las cuestiones de derecho que se pueden plantear a la experiencia y al conocimiento objetivo en general.

Íntimamente relacionada con el reproche de intuicionismo está la otra objeción de principio que el criticismo opone a la fenomenología de Husserl con la siguiente tesis: la fenomenología es «ontologista». Considerada atentamente significa esto otra versión de la primera objeción, una caracterización de la fenomenología por su temática. «Ontologismo» significa aquí el injustificado estrechamiento de la temática del conocimiento a «lo ente». Al empirismo metodológico de la fenomenología corresponde así un positivismo en cuanto al tema. El reproche de que la fenomenología sería ontologista será, justamente como el reproche de intuicionismo, planteado en dos perspectivas. Por una parte —se objetará— el objeto del conocimiento será determinado por principio en referencia al objeto de la percepción, vale

decir, a lo real (*Reale*) psíquico y físico, de manera que, a pesar del incontestable mérito de las *Investigaciones lógicas*, de haber defendido y puesto a cubierto la idealidad de la objetividad lógica contra un positivismo que se presenta en la grosera forma del psicologismo, dejaría incólume un resto de la concepción positivista por cuanto «lo ideal» habría sido considerado como una objetividad *entitativa* (*seiende Gegenständlichkeit*). Esto se manifiesta sobre todo en la doctrina fenomenológica del *eidós*. Mientras que el criticismo se atiene estrictamente a la distinción entre el ser real y el *sentido válido* (que justamente vale y no «es»), accesible en la actitud ontológica justa, la fenomenología ha ontologizado el *a priori*, lo ha abordado como una objetividad entitativa, como «esencia» de una visión intuitiva, autodadora (*selbstgebenden*). Hay aquí un malentendido de graves consecuencias respecto a la peculiaridad específica de lo válido: una interpretación errónea de los fenómenos del *sentido* en entidades, una cosificación de los valores. La ceguera frente al carácter axiológico de la validez impide ver a la fenomenología la profunda diferencia de principio entre ser y sentido, realidad y validez, y con esto, determinar adecuadamente la temática del conocimiento. El planteo erróneo en la caracterización del método del conocimiento (justamente, como intuición) conduce consecuentemente a una errónea interpretación ontologista de los objetos del conocimiento. Aún cuando se destaca expresamente lo «ideal» frente al ente real, aún cuando se postula una diferencia entre la percepción y la «intuición categorial», queda en pie, sin embargo, una equiparación demasiado «homogénea» de la idealidad y de la realidad: componentes significativos (*Sinnbestände*) válidos son entificados, cosificados, en «objetos de un orden más alto».

El reproche de ontologismo apunta pues de manera decisiva contra la caracterización fenomenológica del tema de la *filosofía*. Como la objeción de intuicionismo, relativa a la teoría fenomenológica del conocimiento en general, no representa daños irreparables porque se la puede allanar mediante una más detenida reflexión; como adquiere su verdadero rigor *primo et per se* en relación con la teoría fenomenológica del conocimiento filosófico, la que se presenta —para los «criticistas»— como una inadmisibles transferencia del concepto ingenuo del conocimiento; así pues, la importancia decisiva descansa aquí en la transferencia del concepto del tema, ya ontológicamente concebido, a la esfera de la fundación filosófica. La ceguera de la fenomenología para con los valores, su ontologización de lo válido en general, le quita la posibilidad de retropreguntar, tras las «cosas» descubiertas mediante la construcción, por la esfera de la cosidad de todas las cosas, fundante de las *valideces* teoréticas. Ella (la fenomenología) permanece detenida pues ante un «penúltimo» que es (tal) por principio; presenta el tema de la filosofía como «cosa». Debido a que, de acuerdo con su planteamiento fundamental intuicionista y ontologista ha de quedarse atollada ante la donación inmediata de los objetos (cosas), sin poder preguntar por las condiciones de posibilidad del ser dado de las cosas y sin poder así entenderlas en su ultimidad, esto es filosóficamente; por esto pues hace la fenomenología de la necesidad virtud —ella erige la solución programática «a las cosas mismas». Esto significa, visto «críticamente», una renuncia a la comprensión filosófica, un abandono de la cuestión de derecho (*quid juris*) que debe plantearse a la donación, y su substitución por la descripción analítica que se atiene puramente a lo dado (*das Gegebene*).

Las dos objeciones coordinadas de intuicionismo y ontologismo reciben su radical sentido de ataque, en la perspectiva de la filosofía «criticista», por lo siguiente: la incapacidad

de la fenomenología de poder plantear y responder a la pregunta filosófica de la posibilidad del objeto teórico más allá de la autodonación evidente, la muestra como un filosofema «dogmático». Pero su dogmatismo no consiste solamente en esto, en no ir más allá de la orientación ingenua respecto del ente (las «cosas») que conviene al hábito teórico cotidiano como también a la experiencia positivo-científica del mundo, que no puede superar su fijación metódica en el simple automostrarse, el autolegitimarse del ente; sino que se muestra en una forma muy elemental y masiva tomando directamente al ente como «independiente del sujeto», en cuanto considera las cosas como «cosas en sí». Así aparece definida —por lo menos para los críticos— la época de las *Investigaciones lógicas* por la tentativa de querer restaurar el concepto ingenuo de la ontología prekantiana. En esto no importa nada —mirado desde el punto de vista del idealismo crítico— el que Husserl, después de la actitud objetivo-temática ante los objetos lógicos (por lo demás ontologizados), pase a una consideración correlativa de las vivencias subjetivas; pues la «capacidad de relacionarse del sujeto» («*Subjektsbezogenheit*») permanece siendo aquí siempre dogmática porque será trasladada a la relación actual de conocimiento entre los contenidos empíricos del sujeto (sus vivencias) y la objetividad «dada». En efecto, ella seguirá, según parecé, siendo interpretada de modo realista, en tanto que la fenomenología de las vivencias lógicas se defina como «psicología descriptiva». Sin embargo, la psicología como ciencia óptica es dogmática (en el sentido criticista), aún cuando proceda «eidéticamente», porque ella en actitud reflexiva plantea ingenuamente al ente dado (o las esencialidades entitativas) como cosas en sí, aún cuando esto también pueda suceder en el *modus* de lo justificado, pero con su derecho de delimitada positividad de la ciencia prefilosófica o en la forma doctrinaria de una ontología dogmática. En todo caso, con la vuelta a la donación psíquica de un ente en la experiencia correspondiente no se apunta todavía en modo alguno a la «capacidad de relacionarse del sujeto», cuyo conocimiento suprime todo dogmatismo y que constituye el contenido esencial de la filosofía crítica. En la concepción del criticismo lo que constituye el problema fundamental de la filosofía, y cuyo planteamiento y dominio decide del carácter científico de un filosofema, es la relacionabilidad (*Bezogenheit*) de las estructuras apriorísticas del ser (de las valideces teóricas con el «yo cognoscitivo-teórico» no empírico (la «apercepción trascendental»), relacionabilidad que es *anterior* a y posibilitadora de toda experiencia, y no la relacionabilidad del ente al sujeto empírico, que se realiza en la experiencia actual. Ahora bien, en tanto la fenomenología —a los ojos del criticismo— a causa de sus planteos metodológicamente erróneos (intuicionismo y ontologismo) se muestra como una forma de «dogmatismo», debe negársele el carácter de «cientificidad». Esto significa la más aguda de las críticas de la empresa espiritual de Husserl, que quiere conducir a una «filosofía como ciencia estricta».

Hasta ahora hemos presentado la crítica criticista a la fenomenología de Husserl, en tanto ésta se relaciona con la primera fase de la filosofía husserliana, que en esencia está representada en las *Investigaciones lógicas*. La crítica principal no es sin embargo contra la primera fase sino que se endereza sobre todo contra la segunda fase, que se expresa en las *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*. Allí puede observarse, como ya se mencionó, que la crítica al período decisivo de la filosofía de Husserl está basada en los argumentos ganados en la discusión con las *Investigaciones lógicas*, y también se basa en su carácter concluyente. La crítica a los métodos, que allí se indican como los «fenomenológicos», está llevada desde el comienzo al fin por la convicción de que con ella se toca al

carácter universal y de principio de la fenomenología. La idea fundamental que guía en esto a la crítica criticista es la siguiente: después de una época de comienzo de la filosofía fenomenológica (*Investigaciones lógicas*), que se define por la concepción de convicciones metódicas fundamentales, las que, desde el punto de vista del criticismo, deben considerarse como dogmáticas y acientíficas (en sentido filosófico), se acerca la fenomenología de Husserl en las *Ideas*, de una manera sorprendente, a las concepciones fundamentales de la filosofía crítica. Ya sea por la influencia directa o indirecta del neokantismo —eso se deja en suspenso— echa Husserl a andar por el camino de una filosofía trascendental que converge con el criticismo y rompe con el objetivismo y ontologismo de las *Investigaciones lógicas*. Pero, la meta del camino se yerra. No se superan totalmente las teorías metodológicas concebidas originariamente, las que, juzgadas criticísticamente, son prejuicios dogmáticos; apartan —en una forma sublimada— a Husserl de los planteos criticistas fructíferos y auténticos hacia una mala comprensión intuicionista-ontologista del criticismo. Husserl sucumbe al poder de los motivos impulsores y apremiantes, en cierto modo subterráneos, de su época precrítica.

Porque, a pesar de que el ataque expuesto por el criticismo se dirige preponderantemente contra la fenomenología de las *Ideas*, sus conceptos erísticos fundamentales han sido forjados en el enjuiciamiento de las *Investigaciones lógicas*, puede por ello aparecer como necesario comenzar el rechazo de la crítica con una defensa de las *Investigaciones lógicas*. Pero aquí tropezamos con la dificultad fundamental de la interpretación: la comprensión realmente profunda y exhaustiva de las *Investigaciones lógicas* supone formarse una idea (*Einblick*) del sentido fundamental de la filosofía trascendental fenomenológica. Como ya se dijo, sólo desde las *Ideas* se deja aprehender la intención viviente, la finalidad filosófica de las *Investigaciones lógicas*. Y sólo porque una interpretación, que explícitamente dispone de las teorías filosóficas hacia las que *se dirigen* las *Investigaciones lógicas*, puede hacerlas transparentes efectivamente en su sentido decisivo, debe necesariamente fracasar el proceder de la crítica criticista. Ésta no sólo no ve el planteamiento de los problemas de las *Investigaciones lógicas* como comprensible únicamente a partir de las *Ideas*, sino que incluso coloca a las *Ideas* en una dependencia metodológica respecto de las *Investigaciones lógicas* —sin interpretar a estas últimas en su sentido propio. Así pues la crítica criticista está gravada con un doble presupuesto: 1. la tesis del carácter metodológico dogmático de las *Investigaciones lógicas* (el que como «ontologismo intuicionista» también determinaría el desarrollo posterior de la fenomenología); 2. la tesis de que con las *Ideas* se habría cumplido un viraje hacia el «criticismo». Sin embargo, ambas suposiciones no son exactas. Ni el hábito metódico-teorético de la primera fase (*Investigaciones lógicas*) es el de una ontología dogmático-realista, ni la segunda fase (*Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*) es «idealista» en el sentido empleado por el criticismo. Justamente porque se intentó determinar a la fenomenología mediante conceptos sistemáticos tradicionales, se ha privado (el criticismo) a sí

mismo de la posibilidad de reconocerla como determinada en principio por una nueva idea de la filosofía<sup>8</sup> —a pesar de las muchas aprobaciones y recriminaciones. Pero es innegable que existe una cierta motivación para esta interpretación del desarrollo de la fenomenología, por cuanto el paso de la problemática de las *Investigaciones lógicas* a la de las *Ideas* posee una semejanza formal con el paso del conocimiento ingenuo, empírico, del ser, al conocimiento «criticista» de la posibilidad de la experiencia. El camino de las *Investigaciones lógicas* a las *Ideas* se caracteriza también para los fenomenólogos como la superación del dogmatismo y como el logro de la actitud filosófica propiamente tal. Pero la semejanza formal y la homonimia terminológica son aquí la más peligrosa apariencia, que encubre la profunda sima que se abre entre la fenomenología y el criticismo. Sólo en tanto conceptos como «dogmatismo» y otros se dejan en la niebla de la indefinición formal, se puede sucumbir a la tentación de poner los diferentes filosofemas en la misma dirección.

El rechazo de la crítica criticista no puede aplicarse *in extenso* a las objeciones contra las *Investigaciones lógicas*, porque su desvirtuamiento supondría la puesta en evidencia del verdadero sentido de las *Ideas*, en contra de la crítica neokantiana y exigiría ocuparse intensamente de la oculta historicidad de la motivación (*Motivationsgeschichte*) del desarrollo husserliano. Sólo queremos hacer al respecto algunas observaciones fundamentales, para entrar después en la crítica ejercida sobre la fase decisiva de la fenomenología: las *Ideas*. En primer lugar: la objeción de intuicionismo, planteada desde el punto de vista crítico-metódico, no es aplicable a las *Investigaciones lógicas*. No se trata allí de un primado de la intuición como facultad de conocimiento, sino del primado de la intuitividad (*Anschaulichkeit*) de todo conocimiento —en contra del cumplimiento cognoscitivo (*Erkenntnisvollzug*) meramente signitivo. De ningún modo se orienta el concepto de conocimiento por el modo de la percepción (en primera línea la sensorial) de manera que *su* carácter de intuitividad, de la más simple y directa *autoaprehensión* (de la más simple autodonación —*Selbstgebung*— del objeto) se proclame como el carácter fundamental de todo conocimiento, con lo que se haría violencia al conocimiento lógico. Más bien se trata de lo siguiente: el conocimiento (en el más acusado sentido de la evidencia actual) es en todas partes, para todas las formas de evidencia, autodonación de todas las cosas evidentes en él

---

<sup>8</sup> En esto sufre la fenomenología de Husserl no sólo una incomprensión de parte de direcciones adversarias de la filosofía contemporánea, sino también de las filas del así llamado «movimiento fenomenológico»: del lado de los «ontólogos realistas». Éstos están concordes con el juicio del criticismo sobre el desarrollo de Husserl, aunque con distintos criterios de valoración. Interpretan la fase de las *Investigaciones lógicas* como un «viraje hacia el objeto», como una separación de la infructuosa problemática cognoscitivo-teorética mediante el planteamiento ontológico y ven en las *Ideas* el influjo del «neokantismo».

(estados de cosas, valores, estados de valores [*Wertverhalte*], etc.)<sup>9</sup>, vale decir, su aprehensión y posesión como «ellas mismas». La simple autodonación que de un golpe se presenta a sí misma, es un caso especial, que es característico de la percepción sensible. A esto se opone el conocimiento categorial y de esencias, cuya autodonación por esencia es sólo posible en una construcción, mediante, eventualmente, fundamentaciones (*Fundierungen*) muy variadas. La crítica es, en todas sus partes, ciega para lo fundamentalmente nuevo de la doctrina husserliana, que consiste en la primera aclaración de la esencia intencional de la evidencia, vale decir, de la evidencia como un modo fundamental inherente a la intencionalidad en general (a todas las formas de actos), que tiene por todas partes su modo contrario en la intención «signitiva» («*signitiven*»), «vacía». Considérese además, para el sentido de la mostración que ambos modos fundamentales de la intencionalidad están unidos a través de posibles formas de transición (*Übergangsgestalten*) que funcionan constantemente en la vida del acto, aquellos de la impleción (*Erfüllung*) o de la decepción (*Enttäuschung*), con lo cual se aclara la conciencia evidente de la certeza. Por lo que toca al correlato consciente (*das Bewußte*) en la conciencia de la evidencia, hay que decir que en la intención evidente los objetos dados se distinguen entre, según sea la evidencia simple o fundada, los simplemente sensoriales y los objetos categoriales (multiplicidades, estados de cosas, todos, etc.), a los cuales pertenece esencialmente que los primeros son cognoscibles en actos simples y los segundos lo son en forma intelectual (*Einsichtig*) en actos determinados fundados categorialmente. No entraremos en las ulteriores mostraciones analíticas (que, sobre todo, han sido ampliadas mucho más en la última obra lógica *Lógica formal y trascendental*). En todo caso, es visible que desde la «*clara et distincta perceptio*» de Descartes se ha discutido mucho sobre la evidencia, pero sólo en doctrinas pensadas con conceptos verbales vacíos (sin que por esto todas las teorías del conocimiento se hayan quedado en palabras vacías), evidencia que por primera vez es en las *Investigaciones lógicas* tema analítico, parte fundamental de la doctrina universal de la intencionalidad que irrumpe aquí. Tampoco en la doctrina fenomenológica del *eidōs* existe ningún «intuicionismo empirista»: en modo alguno se definirá la tan a menudo mal comprendida «intuición de esencias» como un acto de alguna manera místico, por decirlo así como un simple «ver» lo no-sensible, como intuición receptiva; más bien es el *eidōs* el correlato de una operación de pensamiento, de una espontaneidad intelectual. En el recorrer variativo de las flexiones de la posibilidad (*Möglichkeitsabwandlungen*) de

<sup>9</sup> Como se sabe, Ortega propuso traducir *Sachverhalt* por «situación objetiva», lo que daría para *Wertverhalt* «situación valórica»; ambas propuestas me parecen mejor que las habituales «estado de cosas» o «estado de valor». Sin embargo, me atengo al uso habitual (N. del T.).

un ente que mantiene su identidad consigo mismo, el *eidōs* será cognoscible como lo invariable. Así como lo que se dice de la *intuición* de esencias muestra el modo impleativo de la intencionalidad del pensamiento, y tiene por lo tanto sólo una significación *análoga*, tampoco la determinación fenomenológica de la esencia misma significa lo mismo que una objetividad entitativa, una substancialidad hipostasiada de la misma, sino que más bien apunta a la existencia «categorial» del *eidōs*, vale decir a su producción (*Erzeugtheit*) efectuada a través de actos de pensamiento espontáneos. Si sucedió que en el volumen I de las *Investigaciones lógicas*, debido a la confrontación con el psicologismo se destacó la independencia propia (*Eigenständigkeit*) de las idealidades, es también verdad que se sobreacentuó ocasionalmente la autonomía de ser de «lo ideal». Si se mira retrospectivamente la posición total de las *Investigaciones lógicas* sobre esta cuestión, desaparece así todo «realismo» en relación a lo ideal. Porque después de la actitud temático-ingenua por lo que toca a las formaciones (*Gebilde*) de la lógica pura en el volumen I, se planteará en el volumen II, ya como problema, la objetividad de las formaciones lógicas; la actitud «correlativa» con respecto a las vivencias subjetivas exige ya la dignidad de una fundamentación filosófica de la lógica pura. El problema del ser de lo ideal (en el sentido más amplio) surge aquí como el del análisis intencional de su donación (*Gegebenheit*)<sup>10</sup>. El reproche criticista de que en la doctrina fenomenológica del *eidōs* lo válido sufre una ontologización, parte de la distinción de lo que es y lo que vale. Dado que de hecho la fenomenología de las *Investigaciones lógicas* no lleva a cabo esta distinción sino que, en lugar de restringir el concepto del ser a lo real, lo utiliza con una amplitud abierta<sup>11</sup>, es éste un punto de ataque de la crítica que no tiene por presupuesto una concepción *insinuada* por la fenomenología. La fundamentación positiva de la posición fenomenológica y su defensa contra la doctrina criticista pertenecen a una discusión entre la fenomenología y el criticismo que nosotros aquí —donde sólo se trata del rechazo a una determinación implícita de la «fenomenología»— no podemos intentar.

En la medida en que, empero, el matiz (*Affekt*) antiformalístico de la fenomenología principiante, que se expresa (*dokumentiert*) en la siempre de nuevo enunciada consigna «a las cosas mismas», proporciona el motivo para la objeción criticista de

<sup>10</sup> Que con esto la pregunta ontológico-ingenua por el ser de lo ideal ya está transmutada, si bien en forma implícita, en el problema fenomenológico-constitutivo de los objetos ideales, se aclaró en el escrito posterior de Husserl, en el cual él repite la problemática de las *Investigaciones lógicas*, al nivel de la filosofía trascendental explícita. Cf., *Lógica formal y trascendental*.

<sup>11</sup> La amplitud abierta por lo que toca al concepto de ser no significa de ningún modo una tesis doctrinal, que justamente equipara lo real y lo ideal como ente homogéneo, sino que más bien deja abierta la posibilidad de plantear la pregunta ontológica por las diferentes formas de lo real y lo ideal. Así se asegura con esto, de ahora en adelante, al concepto de ente el margen de juego de su problemática.

«ontologismo» (es decir, la fijación [*Fixiertheit*] en el ente, las cosas, los contenidos, lo dado), esta objeción debe ser rechazada decididamente. A las cosas mismas: esto no es ninguna decisión previa sobre la temática posible de la fenomenología y subordinada a ella, no es una inmovilización (*Festlegung*) en un campo de objetos caracterizado como «cosa». Sólo si se aprehende el concepto de cosa, por así decirlo, desde dentro y además se lo orienta hacia la concepción criticista de la «constitutividad»<sup>12</sup> (*Konstituiertheit*) de las «cosas» (como de los objetos de la experiencia), mediante la forma lógico-trascendental y una materia dada, se puede llegar a la concepción de que la exigencia «¡a las cosas mismas!» representaría la proclamación de la ingenuidad prefilosófica como método de conocimiento de la filosofía. Para una tal interpretación errónea, cobra la fenomenología el rostro de una ciencia que aprehende descriptiva y eidéticamente lo simplemente hallado (*Befunde*) y que, por esto, muestra en su fundamento un carácter metódico completamente positivista.

Si se ha de entender el verdadero sentido de la consigna «a las cosas mismas», el concepto de «cosa» ha de ser entendido *formalmente*, todas y cada una de las «cosas» que en sí mismas pueden ser traídas ante la vista, sea algo real, algo ideal, un horizonte, un sentido, la remisión de un sentido (*Sinnsverweisung*), la nada, etc., todo esto puede ser cosa en el sentido de la *máxima de investigación* fenomenológica, a través de todas las ocultaciones de la comprensión (*Ausgelegtheit*) histórica, tradicional, contra toda tentación de soluciones construidas argumentativamente, contra todo eso se debe volver a poner en jaque el contenido concreto (*Sachgehalt*) de los problemas. «Concreto» (*Sachlich*) en este sentido puede y debe ser también una «construcción», cuando ella trae consigo un verdadero conocimiento filosófico. En segundo lugar, empero, el imperativo «a las cosas» no significa el mero autocompromiso de la investigación fenomenológica con el carácter concreto (*Sachlichkeit*), sino que tiene el sentido de la indicación hacia lo «concreto» posibilitada por primera vez por el método fenomenológico: la concreción analítico-intencional. La forma metódica peculiar, completamente nueva del análisis intencional, introducida por Husserl, la opone radicalmente a la actitud teórica temático-ingenua ante lo dado. En tanto la positividad (*Positivität*) de la experiencia consiste en su dirección hacia su objeto presente, conduce la interpretación intencional de la relación de conocimiento no sólo hacia lo presente, a las vivencias subjetivas presentes etc., sino que significa siempre un ir más allá de la esfera de lo presente y de lo que existe ante (nosotros) (*Vorliegenden*), un penetrar en el horizonte de sentido de la intencionalidad, en el sistema actuante total (*fungierende*) de las intenciones presentativas (*präsentierenden*) y apresentativas (*appräsentierenden*), de

<sup>12</sup> ¡*Sit venia verbo!* (N.d.T.).

anticipaciones, de adquisiciones (*Erwerben*) habituales, etc., relacionados unos con otros. En el más sencillo cumplimiento del conocimiento (*Erkenntnisvollzug*) está (presente) el sistema de rendimiento intencional (*intentionale Leistungssystem*), sobre cuyo fundamento un objeto llega a ser una donación actual, dicho sistema está por cierto en juego pero encubierto, «anónimo». Sólo en el análisis del más simple conocimiento topamos nosotros con la complicada profusión de daciones intencionales de sentido (*Sinngebungen*) que constituyen el «supuesto» de la simple donación del ente conocido. Con otras palabras, la analítica intencional es por lo tanto —considerada muy en general— la mostración (*Aufweisung*) de «las condiciones de posibilidad» del ser dado de un ente al modo de la experiencia. Es claro y seguro que esta mostración no tiene un sentido «criticista». Si ella aparece —desde el punto de vista del criticismo— como «dogmática», es en cuanto interpretación diferenciada de la relación de experiencia actual, que como tal estaría fundada en la capacidad de relacionarse (*Bezogenheit*) de las valideces teóricas con las funciones judicativas de la «apercepción trascendental», aunque ella estaría inserta en la esfera «fundada» (en lugar de «fundante»), es por esto que así como no se la podría confundir con la actitud ingenua cognoscitiva-temática, tampoco se le puede aplicar la caracterización metodológica que le puede convenir a aquélla. La crítica metódica ejercida por el criticismo sobre las *Investigaciones lógicas*, que debería identificar el carácter metódico principal de la fenomenología, que continúa obrando oculto después, dicha crítica pasa por alto el *habitus* teórico decisivo de la misma: la formación de la metódica del cuestionamiento (*Befragung*) intencional. Porque la crítica del método fenomenológico cree poder exponerse dejándose guiar por el concepto de una ciencia descriptiva y eidética, en lugar de dejarse guiar por el concepto de la analítica intencional descriptiva, necesariamente pasa por alto la estructura metódica, en verdad muy opaca y oculta de la fenomenología, que debuta en el volumen II de las *Investigaciones lógicas*. La relevancia de las objeciones de «intuicionismo» y «ontologismo» —haciendo por entero abstracción de que la determinación del método fenomenológico sólo puede alcanzar su autocomprensión fructífera y desarrollada con el período que comienza con las *Ideas* (aunque no ha concluido todavía)- es en todo caso cuestionable, dado que están orientadas por un concepto erróneo: el concepto de la fenomenología como una ciencia descriptiva que se queda detenida en la positividad de la experiencia natural. Es por esto que la crítica puede siempre volver a su objeción más fuerte, la de «dogmatismo». Ciertamente, la fundamental pregunta «trascendental» por la posibilidad del conocimiento objetivo (en el sentido criticista) no se plantea ni se responde en las *Investigaciones lógicas*. Ella no está ni siquiera en su horizonte metodológico. Lo está *tan poco* como en la segunda fase de la filosofía fenomenológica de Husserl, representada en las *Ideas*, interpretada por el criticismo como un acercamiento a su problemática.

Mediante la metódica del cuestionamiento (*Befragung*) y la interpretación *intencionales* se pone en movimiento, ya en *las Investigaciones lógicas*, una problemática que conduce más tarde a la «reducción fenomenológica» y con esto se intenta ir más allá de un «dogmatismo», *dentro del cual* permanecen por principio tanto el ingenuo «realismo empírico» de la actitud de conocimiento cotidiana y positivo-científica como la del (en sentido crítico) «conocimiento trascendental» de la posibilidad del «objeto teórico». Qué signifique en general lo que Husserl plantea con el análisis actual de la relación de conocimiento, con el cuestionamiento intencional de la experiencia óptica, que se plantea por lo tanto en una situación «dogmática», como bien le pudiera parecer al criticismo —solamente podría ser mostrado si se dilucidara la relación fundamental entre la analítica intencional y la «constitutiva». Por otra parte, una tal dilucidación no sería otra cosa sino la mostración de la conexión interna de la primera y la segunda fase de la filosofía husserliana. El giro que entre ambas fases acontece sería así comprensible como la necesidad inmanente del desarrollo de los motivos fenomenológico-trascendentales que ya estaban actuantes en germen en *las Investigaciones lógicas*. Si se deja, sin embargo, de interpretar *las Investigaciones lógicas* en relación a su finalidad interna, que se muestra por primera vez en *las Ideas*, permanece simplemente incomprensible el giro tomado en *las Ideas*. De este modo, parece pues natural explicar este giro mediante una «influencia» venida desde afuera y considerar la filosofía trascendental, esquematizada sintéticamente en *las Ideas* como un «criticismo» desfigurado por los prejuicios metódicos de la primera época.

Ahora bien, si la tesis del carácter metódico dogmático de *las Investigaciones lógicas*, que se expresa en los conceptos controvertidos «intuicionismo» y «ontologismo», constituye un supuesto fundamental para la exactitud (*Stimmen*) de la crítica a la fenomenología, en tanto que deben caracterizarse con esto (el) motivo y (la) dirección de la supuesta desfiguración de la concepción criticista fundamental, es en una más alta medida todavía un supuesto fundamental de la crítica la muy prejuiciosa identificación de la idea criticista y la fenomenológica de la filosofía trascendental. Aunque la «identidad» sólo será encuadrada en el planteamiento común de la problemática y la finalidad propuesta (*Zielstellung*), se manifiesta esto como la *insinuación cardinal* que impide una verdadera discusión entre criticismo y fenomenología: a causa de ella, como prejuicio que funciona como supuesto, la crítica se ha ocultado a sí misma la *extraña realidad* del adversario. La profunda incomprensión de la esencia de la filosofía fenomenológica de Husserl, debido a su equiparación con la tendencia del filosofar criticista, no descansa empero en un malentendido externo, en una distracción en la interpretación, sino que tiene —lo que debe ser admitido sin reservas— una aparente base de derecho en las primeras objetivaciones literarias de las concepciones fenomenológicas fundamentales (en *las Ideas para una fenomenología pura y filosofía feno-*

*menológica*). En primer lugar, hay tres razones que hacen aparecer la interpretación errónea como comprensiblemente motivada. Por de pronto una amplia homonimia (*Gleichlaut*) terminológica de los conceptos y determinaciones fundamentales, que enmascara y oculta la fundamental diferencia de significación. («Trascendental», «yo trascendental», «constitución», «idealismo trascendental», etc., tienen, por lo que respecta a la filosofía criticista o fenomenológica, un sentido radicalmente diferente). En segundo lugar, se puede comprobar una cierta uniformidad en los elementos componentes en la sistemática criticista y fenomenológica, que puede ser, demasiado fácilmente, comprendido como un testimonio de la interna identidad (*Selbigkeit*) de ambos sistemas (así, por ejemplo, la relación de la filosofía con las ciencias positivas, el idealismo trascendental como justificación del realismo empírico, etc.). La tercera razón, reside en la peculiaridad de las *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica* que sólo expresan su nueva y revolucionaria (*durchgebrechene*) idea de la filosofía en una forma muy cuidadosa y contenida, dado que Husserl llegó allí, primariamente, a mostrar la subjetividad trascendental que, mediante la reducción, se inaugura como un campo temático de trabajo. Así como, aún hoy, pueden mantenerse las indicaciones objetivas (*sachliche Ausführungen*) de las *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, también es cierto que muchas de las posiciones (en la única primera parte aparecida, debido a la inclemencia de las circunstancias) sostenidas allí son menesterosas de comentario, justamente porque dejan en la sombra la concepción de la filosofía, cuya autoconciencia filosófica le es subyacente y reservan las indicaciones referentes a ella para la tercera parte que estaba en perspectiva. La insatisfactoria formulación (*Ausgesprochenheit*) del concepto de filosofía genuinamente fenomenológico, el parentesco externo-formal de la composición de sistema, como asimismo la homonimia (*Gleichlaut*) terminológica (entre criticismo y fenomenología) —todo esto puede haber contribuido a que la crítica del criticismo se haya construido sobre un supuesto simplemente falso.

Ahora bien, ¿cómo aparece esta crítica? Quisiéramos repetirla brevemente, comprimida a las líneas más esenciales de pensamiento para lo cual debe ser presentada en primer lugar la «comunidad» («*Gemeinsamkeit*») entre criticismo y fenomenología, justamente porque se la deberá suponer aquí. La analogía de dirección del filosofar criticista y fenomenológico se muestra como una identidad (*Selbigkeit*) en el planteamiento de los problemas, por distintas que puedan parecer las respuestas teóricas singulares. Ambos tienen en común filosofemas, el que no permanecen en el dogmatismo de la visión ingenua del mundo (*Weltansicht*) sino que lo superan, lo que se ve en que hacen de tal visión un *problema* explícito. En tanto que las *Investigaciones lógicas* son todavía ingenuas desde el punto de vista cognoscitivo-teórico, en tanto cuanto la autodonación (*Selbstgegebenheit*) de un ente actúa como una instancia de fundamentación (*Begründungsinstanz*), ataca Husserl en las *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica* el problema criticista fundamental: el plan-

teamiento de la posibilidad del conocimiento. Tal pregunta no puede, sin embargo, responderse mediante un análisis de la relación fáctica entre sujeto y objeto, sino sólo retrotrayendo la relación misma de conocimiento a los supuestos que la posibilitan, lo que aclarará cómo puede en general un conocimiento recibir el carácter de validez objetiva. Si la ingenuidad de la *praxis* cognoscitiva cotidiana, y también la de la investigación científico-positiva, consiste en que ellas vivan sin problemas en el cumplimiento (*Vollzug*) de la experiencia y el conocimiento, que para ellas el darse-a-sí-mismo (*das Sich selbst geben*), el automostrarse del ente en la aprehensión cognoscitiva (intuición, pensamiento, experimento) valen como fuente incuestionable de legitimación de sus juicios; si, más aún, consiste en general, que el ser objetivo del ente en general, el ser en sí del mismo que se muestra en la experiencia (la «realidad empírica» del ser) no significa ningún problema sino más bien una situación originaria (*Urverhalt*), se determina de este modo entonces el problema de la filosofía con la pregunta por la legitimidad de la positividad del conocimiento óntico. Debemos, sin embargo, mantener siempre ante la mirada que la filosofía, que como «teoría del conocimiento» supera el «dogmatismo», no es simplemente una interpretación teórica del conocimiento óntico, sino la teoría de la *posibilidad* del conocimiento óntico. Entender a éste desde su posibilitación (*Ermöglichung*) significa poner a la vista una esfera de «supuestos», que designan el campo temático y la dimensión de problema de la filosofía. Ahora bien, el criticismo determina, en una adhesión (*Anschluss*) modificada a Kant, las funciones del juicio de la «apercepción trascendental», es decir la capacidad de relacionarse (*Bezogenheit*) del yo puro (de la «yoidad» [*Ichheit*] —como forma pura, como principio egológico— [*Ichprinzip*]), con las valideces (*Geltungen*) teóricas, las cuales yacen antes de toda experiencia, como la «esfera fundante» (para utilizar una expresión de Zocher). La fenomenología (la de las *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*) cumple también la transición desde la actitud dogmático-natural, al «planteamiento trascendental». El retorno fundamental a la «esfera fundante» que con esto se pone en movimiento se presenta aquí como reducción a la «conciencia trascendental». Si el criticismo determina el yo de la «apercepción trascendental» como *no-empírico*, como yo puro, deslinda Husserl de la misma manera, con acentuado rigor el «yo trascendental», del yo psíquico, empírico. Más aún, Husserl califica, del mismo modo que el criticismo, al «yo trascendental» como *irreal*. Con esto está evidentemente objetivada la tendencia criticista de su principio teórico-cognoscitivo en forma inequívoca: el concepto de Husserl del «yo trascendental» apunta a lo mismo que el concepto criticista fundamental de la «apercepción trascendental». Con esto se hace patente no sólo la identidad del planteamiento del problema, sino también la dirección de principio de la solución del problema: el criticismo y la fenomenología se identifican (*decken sich*) —por lo menos en la intención— en el concepto común de la «filosofía trascendental». Puesto que la característica del criticismo de ser «teoría del conocimiento», significa sólo un aspecto de su problemática, también en otras perspectivas está la fenomenología emparentada con él. Así, por ejemplo, en la determinación fundamental de las relaciones de la filosofía y la ciencia positiva. Todas las ciencias positivas se plantean en una situación dogmática, es decir, se basan en «supuestos», que ellas mismas no pueden conocer. Puesto que la filosofía de por sí (*sich eigens*) se relaciona con todas las esferas de supuestos, hace transparente el fundamento sobre el cual se basan las ciencias positivas; las fundamenta en un sentido, que

ellas mismas no pueden realizar en sus «fundamentaciones» (*Grundlegungen*). La filosofía gana así el aspecto de una doctrina trascendental de la ciencia. El problema filosófico-trascendental del conocimiento se torna en común, tanto para el criticismo como para la fenomenología, en una teoría coincidente respecto del ente, en una tesis ontológica fundamental: el ente (es decir el objeto teórico de conocimiento) es, considerado filosóficamente, por principio resultado de una «constitución». El «idealismo» que se expresa en esta tesis es, tanto por el criticismo como por Husserl, expresa y acentuadamente distinguido como «idealismo trascendental» de un «idealismo subjetivo». Aquí como allá, se muestran en la caracterización del «idealismo trascendental» trazos comunes. De este modo, en primer lugar, tanto desde la posición criticista como desde la fenomenológica, la «idealidad trascendental» del ente no sólo es compatible con la «realidad empírica» del mismo, sino que la última está precisamente fundada en aquélla y sólo retornando a ella es verdaderamente comprensible. En segundo lugar, está evidentemente incluida en la concepción «idealista» de la propiedad de ser constituido (*Konstituiertheit*) del ente, un primado del sentido sobre ser. Antes de la realidad, antes del objeto real del conocimiento yace, según la concepción del criticismo, el sentido, la validez teórica, cuyo reconocimiento en las funciones judicativas puras de la «apercepción trascendental» sólo hace posible la donación objetiva de lo real. (Así caracteriza Zocher por ejemplo, el idealismo crítico como «idealismo del sentido»). La fenomenología formula derechamente el problema de la constitución como el de la «dación de *sentido*» («*Sinngebung*»).

En todas estas concordancias se muestra, y al parecer en forma incuestionable, el íntimo parentesco de la fenomenología con el espíritu del «idealismo crítico». Pero la fenomenología muestra, así opina la crítica, una curiosa doble faz, una discrepancia y una falta de unidad (*Uneinheitlichkeit*), que deben ponerla de nuevo en una extrema oposición con el criticismo. Aunque Husserl en su concepción de la idea de la filosofía avanza hacia auténticos «planteamientos criticistas» (hayan sido definidos o no expresamente por el criticismo), que habrían podido ser extremadamente fructíferos, abandona sus «planteamientos» al ponerlos en obra. Las ideas metódicas concebidas en la época de las *Investigaciones lógicas*, sombras de su pasado dogmático, oscurecen el claro cuadro de las determinaciones criticistas fundamentales que experimentan entonces una errónea interpretación ontológico-intuicionista. El extravío del planteamiento crítico no se cumple en la forma de una recaída masiva en la posición dogmática de las *Investigaciones lógicas*, sino en la forma de una curiosa *sublimación* de la posición metódica desarrollada (*ausgebildeten*) allí. La contradicción de los motivos críticos y dogmáticos produce pues un desequilibrio interno en la construcción de la filosofía fenomenológica la que, de este modo, por sus concepciones fundamentales vacilantes y multifacéticas (*schillernden*) se torna difícil de aprehender y fijar. En verdad sólo es unívocamente delimitable la dirección de su defección de la idea pura del criticismo —condicionada por el dogmatismo oculto del método. Resumamos brevemente las malas interpretaciones más de principio de las posiciones críticas: la determinación fenomenológica del concepto central de toda «filosofía trascendental»: el de «apercepción trascendental» es por completo intuicionista y ontologista, aunque sublimada. El horror por la «construcción», fundado en prejuicios metódicos, hace imposible a la fenomenología mantener la determinación del yo cognoscitivo-teórico libre de todo empirismo y reconocerlo

como *forma pura*. Es por esto que Husserl plantea al «yo trascendental» como un yo individual, *entitativo*. Aún cuando él también mantiene el carácter «no-empírico» del mismo, no alcanza sin embargo el concepto del yo trascendental, el de un «sujeto no-ontológico» (Zocher), sino que lleva a cabo únicamente una discutible distinción «metafísica» entre el yo entitativo en la «apercepción» mundana, según la cual es aquel objeto de la experiencia interna y también de la psicología empírica, y un yo entitativo desprendido justamente de esta apercepción. El contenido del yo empírico y del yo pseudo-«trascendental» es, por lo tanto, en Husserl el mismo. Esto significa: el yo trascendental es *óptico*.

Un motivo especial —además del dogmatismo metódico general— para la errónea comprensión fenomenológica de la «esfera fundante» como óptica, es la traslación ingenua del método *eidético*, forjado teniendo en mira el ente de la experiencia mundana prefilosófica, al campo de los problemas filosóficos. Si ya en la actitud teórico-ingenua, la doctrina fenomenológica del *eidos* es una ontologización (intuicionística) inadmisibles de lo válido (*des Geltenden*), se hará manifiesto de una manera fatal el «ontologismo» en la traslación del mismo método al campo temático del conocimiento trascendental: la aplicación de la eidética al «yo trascendental» es una ontologización del mismo.

La concepción óptica de la «esfera fundante» afecta al sentido más íntimo del criticismo: la preeminencia universal de la forma válida (*der geltenden Form*), que posibilita trascendentalmente los objetos del conocimiento: el ente, vale decir, la forma que los «constituye» como lo teóricamente válido en el lazo correlativo con un «contenido» preobjetivo; todo esto se abandona en favor de la preeminencia de un *ente*. La «esfera fundante» es mal interpretada como el campo de ser de la experiencia interna. Con esto se convierte la «idea crítica de la inmanencia» en una idea ingenua: a partir de la «inmanencia» del ente en general (de los objetos de la experiencia interna y externa), en la forma trascendental del mundo (forma pura del yo —funciones judicativas aprióricas— valideces teóricas: en su relación recíproca de sentido); a causa de los prejuicios intuicionistas, la «inmanencia» del ente se convertirá en una relación del ser trascendente con la «conciencia». Aún cuando Husserl no lo quiera tener por verdadero, su concepto del «idealismo trascendental» muestra trazos que lo colocan en una estrecha vecindad con un «idealismo subjetivista». Aunque se acentúa siempre que la «realidad empírica» del ser debe poder existir sin perjuicio de su «idealidad trascendental», se debe desconfiar profundamente de esta tesis husserliana cuando se penetra en su concepto de «constitución». Aún aquí, sostiene la crítica, se puede comprobar una degeneración del planteamiento crítico originariamente auténtico. El idealismo crítico es un idealismo de la «constitución». Sobrepasa el dogmatismo de la ingenuidad (que se queda justamente en la realidad dada) mediante la retro-relación (*Rückbeziehung*) de la realidad a una «conciencia teórica». Pero esta «conciencia» en modo alguno es un ente, sino la forma pura de la conciencia general y como tal el «supuesto» de todo ente. Ahora bien, puesto que la fenomenología, fascinada por los prejuicios que la impulsan, malentien- de esta conciencia como un ente, arriba también a una idea totalmente *óptica* de la «constitución». Esto se muestra en que ella traslada la constitución a la relación entre los objetos de la «percepción interna» y los de la «percepción externa» y la determina como una relación de los «actos inmanentes» (de las vivencias) con los objetos «trascendentes», como formaciones de sentido intencionales.

En resumen: el desvío decisivo de la fenomenología con respecto al criticismo, con el cual tiene en común el *problema* y la *dirección* de su solución, debe verse en que ella, como un resultado (*Auswirkung*) sublimado de su carácter metódico intuicionista y ontologista, no permite aclarar, como el criticismo, el ente mediante un retroceso desde el mismo hacia sus «supuestos» trascendentales, sino que aclara el *ente por el ente*.

¿Qué se puede objetar a esta crítica a la fenomenología que ha sido repetida sólo en sus trazos fundamentales de principio? ¿Es correcta? La crítica misma muestra su sentido negativo (*negierenden*) en la exposición de los desvíos de la fenomenología de la concepción criticista fundamental, en la acusación de «aberración intuicionista-ontologista de una concepción de la inmanencia planteada críticamente» (Zocher). La respuesta a la crítica no puede consistir en protestar contra los juicios desfavorables y mostrar que, de hecho, la fenomenología no se aleja de la problemática del criticismo, sino que debe ser, necesariamente, una destrucción de los supuestos sobre los cuales se construye la crítica. La fenomenología no puede alejarse en modo alguno del criticismo porque nunca estuvo cerca de él. Si se la comprende bajo el aspecto crítico de una «aberración» (*Abirrung*) de un planteamiento kantiano o neokantiano, se ha cerrado desde ya el acceso a ella y se la ha encubierto con una insinuación (*Insinuation*). Es así pues una consecuencia forzosa, el que se yerre el íntimo carácter unitario de la fenomenología y que se la deba interpretar como una totalidad contradictoria de tendencias opuestas (por ejemplo, «críticas» y «dogmáticas»). La destrucción del supuesto fundante de la crítica significa la prueba de la positiva singularidad de la fenomenología, la puesta a la luz de la diferencia entre ella y el criticismo. Para tal empresa existen grandes dificultades<sup>13</sup>.

Aquí sólo podemos hacer la tentativa limitada de insinuar la *esencia original* de la filosofía fenomenológica de Husserl desde una perspectiva. Sólo debe ser una señal, una muestra de la dirección, en la cual debe proseguirse la ratificación (*Nachvollzug*) comprensiva. Aunque la fenomenología ha formulado una serie de «introducciones» metódicas al contenido esencial de su filosofar, separándose en variadas y distintas formas de los planteamientos tradicionales de los problemas (sea como teoría del conocimiento, como doctrina universal de la ciencia, como auto-reflexión radical [*Selbstbestimmungen*], como fundamentación de la lógica, etc.), debemos renunciar a seguirla en

---

<sup>13</sup> En primer lugar, con una caracterización general no se ha ganado nada para una comprensión de una filosofía que cree que sólo es posible llegar a sus tesis a través del cumplimiento de mostraciones (*Ausweisungen*) analíticas comprensivas. En segundo lugar, las *autointerpretaciones* generales de la fenomenología, en los escritos publicados por Husserl son *provisorias*, es decir, relacionadas con una problemática (*Ausgangsproblematik*) inicial (por ejemplo, «ontología», «teoría del conocimiento»), que será transmutada radicalmente y tiene por lo tanto peligrosas homonimias con filosofemas históricos.

un tal camino de introducción; la interpretación del correspondiente cambio repentino del problema, de su forma tradicional, a la versión fenomenológica, no se deja efectuar brevemente; por decirlo así, debemos procuramos a viva fuerza un vistazo del más íntimo sentido de la fenomenología. Los conceptos masivos y simplificadores que para ello usaremos, deben ser comprendidos como señales provisionarias, como indicaciones que deben ser siempre retomadas en el trabajo analítico.

Si es verdad que toda filosofía pone de manifiesto su esencia más íntima, menos en su ejecución teórica —que permanece siempre trabajo humano fragmentario— que en las cuestiones fundamentales que la acucian, se puede definir la diferencia entre la fenomenología y el criticismo principalmente como una diferencia del problema fundamental. Por diversa que sea siempre la formulación del criticismo de su problema fundamental, sea en la pregunta por la posibilidad del conocimiento objetivamente válido o «¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?», etc., permanece en todas sus variantes la pregunta por aquella esfera de sentido que es el supuesto de todo ente. Esta «esfera fundante» es el recinto temático de la problemática filosófica. ¿Cómo se la puede caracterizar más rigurosamente? El esbozo de la pregunta filosófica significa la superación del sopor (*Benommenheit*) ingenuo ante el ente, de la orientación hacia lo óntico, y la elevación a la forma apriórica significativa del mundo, que hace recién posible la experiencia del ente en la donación como «objetividad teórica». La forma apriórica del mundo no es por decirlo así, un universo de esencialidades visible en la actitud directa (*Geradehin-Einstellung*) (la del conocimiento relacionado con los objetos), sino más bien la capacidad de relación de valideces teóricas que hay antes de toda experiencia —relación que es accesible sólo mediante la «construcción» y que posibilita la relación cognoscitiva objetiva— con la forma pura de la conciencia: con la «apercepción trascendental». Al caracterizar el ámbito de la problemática crítica mediante el concepto «forma apriórica del mundo» (en el sentido recién aclarado), queremos expresar con ello el *carácter mundano* (*mundanen*) de la filosofía crítica. Con esto surge un concepto que es de significación decisiva para la distinción entre fenomenología y criticismo. Aunque el criticismo se eleva por sobre la positividad de la experiencia y elabora un planteo filosófico del problema que, en oposición a toda metafísica dogmática, «explica» al ente retornando al *sentido* presupuesto (*vorausliegt*) en todo ente y que lo hace ser lo que es, sin embargo, su planteamiento fundamental permanece, por principio, sobre el suelo (*Boden*) del mundo. Su interpretación del problema del mundo permanece *inmanente al mundo* (*Weltinmanent*), (precisamente por su retorno a la «forma apriórica del mundo»). (En verdad el *pathos* «crítico» del criticismo se determina esencialmente por el carácter *inmanente al mundo*, de su explicación del mismo: el rechazo de un conocimiento de «las cosas en sí», etc.).

La cuestión fundamental de la fenomenología, que está a medio camino de muchos planteamientos unidos a problemas tradicionales, y en la cual se manifiesta clara-

mente su radical oposición al criticismo, se puede formular como la pregunta por el *origen del mundo*. La indefinición y apertura (*Offenheit*) de esta formulación, que todavía dejaremos así en un primer momento, muestra, a través de la profusión de significaciones oscilantes y de los ecos de tales significaciones, el carácter elemental de esta pregunta. Es la eterna pregunta humana por el comienzo (*Anbeginn*), a la cual responden a su manera, el mito, la religión, la teología y la especulación filosófica. El mundo, en la problematicidad y enigmaticidad de su ser, es comprendido mediante una retro-relación (*Rückbezug*) a una causa «trascendente al mundo», un fundamento del mundo, Dios, etc. La orientación de los conceptos «metafísicos» fundamentales, que deben expresar la relación entre el mundo y su fundamento, es hacia relaciones intramundanas (*innerweltlichen*) de ente a ente; por ejemplo: de fundamento a consecuencia, de producción a producto, de apariencia a algo oculto, etc., y suministra al escepticismo las armas para la crítica en que por cierto bien está que perezcan (*untergehen*) los sistemas metafísicos, pero no así el problema que los penetra. Al destruir la crítica las formas ingenuas de respuesta al problema del origen, descubre ella cada vez más el carácter problemático del mismo. El primer asunto de una fundamentación de la filosofía es la aniquilación de la metafísica dogmática. La crítica puede, sin embargo, ir tan lejos como para impugnar en general la posibilidad de un conocimiento del mundo en relación a un fundamento «trascendente» de éste y reducir el problema de la filosofía a un conocimiento inmanente del mundo: sea en la forma positivista ingenua de la fijación (*Fixierheit*) al ente, o a la manera de un retorno a los supuestos apriorísticos del ente.

En la cuestión fundamental de la fenomenología de Edmund Husserl han conformado una íntima unidad los motivos que en la historia de la filosofía se contrarrestan mutuamente: el problema que hasta ahora se ha presentado sólo bajo la forma de especulación será asido en su sentido central y, empero, transmutado simultáneamente mediante una radicalización de la crítica. La pregunta por el origen del mundo no puede ser planteada en la ingenuidad, que todavía considera el mundo como la totalidad (*Allheit*) de las cosas que son en sí, que debe conducir necesariamente a una metafísica dogmática, vale decir, a una metafísica que explica el ente mediante el ente. La superioridad de la tendencia crítica de la filosofía sobre toda metafísica dogmática no consiste sólo en que destruye la ingenua situación de planteo de la misma, y señala la inaplicabilidad de conceptos ónticos y relacionales de ser a una dimensión «trascendente al mundo» (por ejemplo ¡«uso inmanente de categorías!»), sino más bien en que desarrolla un problema previo. Antes de que pueda el ente devenir problema en el origen de su ser-tal (*Daß-Sein*), de su facticidad, debe por cierto comprenderse *qué* es el ente en general. El «criticismo» que, a su manera, responde a este problema mediante el develamiento constructivo de los presupuestos de sentido «trascendentales» de la «esfera de sentido fundante», no va más allá en este punto de plantear la pregunta por

el origen como un problema *teorético*. Mientras que con esto se aquieta por lo tanto su problemática de la interpretación del *sentido* del ente, ve la fenomenología su planteamiento decisivo del problema en la pregunta por el origen del mundo, la que sin embargo mantiene radicalmente libre de toda concepción ingenua (precrítica) del ser. Si la metafísica dogmática plantea su movedizo problema fundamental como pregunta por el origen del *ente*, la fenomenología, en cambio pregunta por el origen del *mundo*. Esto quiere decir: pone en cuestión la unidad del ente y la forma del mundo (*Weltform*), el nexo de lo «fundado» y la «esfera fundante» (en la terminología de Zocher). Si el criticismo objeta con razón a la metafísica dogmática el que aclare el ente mediante el ente sin haber problematizado el ente en general, es decir, sin haber preguntado por las condiciones de posibilidad de su donación, así también se caracteriza la filosofía crítica —en la perspectiva de la fenomenología— por rechazar, junto con la metafísica dogmática, el *problema* que la mueve, como una explicación de lo intramundano (del ente) mediante la forma del mundo (*Weltform*), por lo tanto como una filosofía por principio *mundana*.

La fenomenología, así determinada en vistas de su problema central, formula la pretensión de realizar una comprensión filosófica del mundo que sobrepasa a todas las formas mundanas (*welthaften*) del explicar, del hacer inteligible, del fundamentar, etc.: intenta hacer comprensible el mundo hasta el fundamento último de su ser, en todas sus determinaciones reales o ideales. Aspira a un conocimiento absoluto del mundo. La *hybris* de esta pretensión parece colocar ala fenomenología a la par con los sistemas especulativos de la filosofía tradicional, los que a pesar de la grandeza de los esbozos sistemáticos han fracasado siempre ante la tarea de justificar sus tesis especulativas. Como quiera que deba definirse a partir de la fenomenología la esencia de la especulación filosófica, el hábito teorético de la fenomenología misma no es de manera alguna «especulativo»; antes bien, quiere ella ser conocimiento absoluto del mundo en la forma de la «ciencia rigurosa». Esto no significa ni un hacer de la metafísica especulativa una ciencia positiva (*Verwissenschaftlichung*), un manejo de los problemas con métodos «científicos» (donde el concepto de ciencia permanece orientado hacia las ciencias mundanas), ni una determinación «especulativa» de la cientificidad del conocimiento filosófico, el planteo de una capacidad especial de conocimiento. Esto sólo significa: que la fenomenología, en lugar de plantearlo en la forma doctrinaria de la creencia o de la conjetura especulativa, hace al «fundamento del mundo» *objeto de una experiencia y un conocimiento teoréticos*, que lo hace a él mismo accesible, lo muestra, lo hace ver, lo legitima en una metódica genuina; con otras palabras, la fenomenología sólo vive en el *pathos* de la investigación. Pero, lo que aquí signifique «objeto del conocimiento», «señalar», «legitimar», etc., sólo puede ser comprendido en el recorrer el camino de acceso a la dimensión del origen del mundo. De ningún modo pueden ser simplemente trasladados a la esfera de problemas de la fenomenolo-

gía los métodos de conocimiento y legitimación dirigidos al ente mundano, de modo que la teoría «trascendental», en sentido criticista, de la posibilidad del conocimiento, pudiese jugar un papel de fundamentación de la experiencia específicamente fenomenológica. Si la fenomenología desea ser «ciencia», tiene por cierto esto todavía el sentido formal de un poner como meta una conexión unitaria teórica de su «saber»; pero simultáneamente significa primariamente una transmutación de *la idea de ciencia*: en la medida que ella realiza, en el conocimiento *del mundo a partir de su origen*, un saber que por principio sobrepasa todas las formas del conocimiento mundano (también el conocimiento de la esfera de sentido que le es previa a toda experiencia), concibe la fenomenología un *nuevo concepto* de ciencia. En tanto que el concepto tradicional «universal» de la ciencia está por principio unido al conocimiento «inmanente al mundo», la fenomenología «amplía», por decirlo así, con la realización de un conocimiento «trascendente al mundo», el concepto de ciencia. El conocimiento fenomenológico del «origen» no está, por decirlo así, *al lado* de las ciencias mundanas y no está incluido con ellas en un «concepto superior» común de «ciencia general», sino que, en un sentido definido, es *previo* a todo conocimiento mundano. En tanto que en el conocimiento trascendente al mundo, el «fundamento» absoluto —de todo aquello que se llega a conocer en la ciencia inmanente al mundo mediante la experiencia (ciencias positivas) y «construcción» (v.g. filosofía trascendental crítica)— deviene el campo temático de una experiencia legitimadora e interpretadora, la ciencia rigurosa de la fenomenología «funda» en un sentido radical, no en uno mundano orientado a las relaciones de fundamentación entre las ciencias, a todas las ciencias mundanas en general. Si, por lo tanto, la fenomenología parece tener en común con el criticismo, el que sólo mediante la filosofía pueden ser fundadas, en sentido último, las ciencias positivas, hay sin embargo justamente aquí una diferencia fundamental. Allí se trata de una relación de fundamentación inmanente al mundo, entre la filosofía, entendida como el descubrimiento constructivo de la esfera de sentido fundante de toda realidad (el ente) y las ciencias positivas ingenuamente relacionadas con el ente; aquí se plantea una relación de fundamentación entre una filosofía que conoce *el origen del mundo* y todo el conocimiento mundano en general. La fenomenología formula con esto también la pretensión de ser fundamentadora de todo conocimiento de toda esfera de problemas, con los cuales se relaciona el criticismo a su manera.

¿Cómo puede, empero, legitimar ella esta pretensión? ¿Cómo puede ella con pleno sentido preguntar allende el mundo y responder a la pregunta por el «origen» —no dado, por el legendario tema de la teología y la especulación, con un conocimiento teórico? En una oposición radical a toda metafísica especulativa y fideísta, constituye la fenomenología *un método de conocimiento* que conduce al origen mismo del mundo y lo hace el objeto temático de un saber posible. Este método, esta vía de conocimiento, que caracteriza en lo más hondo el peculiar carácter de la fenomenolo-

gía<sup>14</sup> es el de la reducción fenomenológica». Ella es la totalidad sistemática de conocimientos fundamentales mediante la cual «trascendemos» el mundo, por lo tanto el horizonte abarcante (*umgreifenden*) de la toda problemática del conocimiento somos retro-conducidos hacia el origen trascendente al mundo.

Pero la oposición de la fenomenología a la metafísica dogmática no consiste sólo en la forma *teorética* de su trascender al mundo, sino que ella tiene una *dirección que es distinta* por principio. Mientras que la metafísica dogmática (como creencia o especulación) conviene con la filosofía crítica en el planteamiento de principio de la relación entre el mundo y el fundamento del mundo, con la excepción de que la una sostiene lo que la otra niega: a saber, coinciden, en el planteamiento (*Ansetzung*) de la relación originaria como un lazo «trascendente» entre el mundo por un lado y el fundamento del mundo por otro, la fenomenología sobrepasa, justamente por aprehender el *problema* teoréticamente, el planteamiento «trascendente» (orientado hacia relaciones ópticas) y determina la relación, entre el origen del mundo y el mundo, *como «trascendental»*; vale decir, el trascender-al-mundo, que acontece en la ejecución de la reducción fenomenológica, no conduce desde el mundo hacia fuera, allende el mundo, hacia un origen separado de él (unido sólo mediante una relación), como un algo otro, sino que el trascender fenomenológico del mundo es como la apertura de la subjetividad trascendental simultáneamente con la *retención del mundo* en el universo descubierto del «ser» absoluto. El mundo permanece «inmanente» a lo «absoluto», más bien es descubierto como yaciendo (*liegende*) en lo absoluto. Por lo tanto, en la reducción fenomenológica no se trasciende sin más el mundo, sino sólo la *limitación* de toda «actitud natural», la que ve simplemente al mundo como el universo del ente, en el cual surgen las filosofías mundanas y al cual están todavía atadas al plantear especulativamente un origen «trascendente» del mundo. El movimiento de conocimiento, que acontece en la reducción, es un paso que trasciende (desde el mundo a la «subjetividad trascendental»), pero por principio dentro de la unidad de lo absoluto, como lo que conocemos, en el tránsito mediante la filosofía fenomenológica, en que lo conocemos como «devenir constitutivo» del mundo a partir de los orígenes de la vida «trascendental». Así como el mundo es lo que es, a partir de su origen, así es este mismo lo que es, por su relación con el mundo. Conocer el mundo en el retroceso a una «trascendencia», que una vez más, justamente, lo *retiene*, significa realizar un conocimiento *trascendental* del mundo. Sólo en este sentido es la fenomenología «filosofía trascendental». En la diversidad de la significación de este concepto se hará notoria la diferencia

<sup>14</sup> No existe fenomenología que no pase por la reducción. Lo que se quiera designar a sí mismo como fenomenología renunciando a la reducción es, por principio, una filosofía mundana, es decir, «dogmática» (en sentido fenomenológico).

radical entre el criticismo y la fenomenología. La problemática del conocimiento del criticismo es determinada esencialmente por el trascender (*Transzensus*) del ente (respecto del conocimiento óptico) hacia el *sentido* del mismo; hacia los lazos (*Bezüge*) aprióricos, entre la «apercepción trascendental» y las valideces teoréticas («trascendentes») que posibilitan la donación del ente, por lo tanto mediante el tránsito del ente intramundano hacia la forma apriórica del mundo. El sentido de la «filosofía trascendental» crítica permanece, pues, completamente determinado como inmanente al mundo. El problema fundamental de la fenomenología, por el contrario, envuelve un trascender (*Transzensus*) de una dirección de sentido completamente distinta: un trascender (*Transzensus*) más allá del mundo, y no sólo más allá del ente intramundano; verdad es que no hacia un «absoluto» allende el mundo, como la metafísica especulativo-dogmática, sino en tanto que retoma (*zurücknimmt*) al mundo, *teorética* y expresamente, en la profundidad del absoluto, en la que yace él en sí oculto *antes* de la reducción fenomenológica.

De intento hemos utilizado hasta ahora conceptos masivos, para exponer la diferencia decisiva entre criticismo y fenomenología en relación al *problema fundamental* de la filosofía respectiva. Debido a que, justamente, esta diferencia fundamental queda oculta por la determinación homonímica de ambas como «filosofía trascendental», es que es necesario, en primerísimo lugar y con conceptos bastos y brutales, dejar de lado este encubrimiento. Estas indicaciones formales no deben pues ser entendidas como determinaciones del sentido de la fenomenología, sino sólo como indicadores de las direcciones en las cuales se conseguirán las verdaderas determinaciones. Ni tampoco éstas se conseguirán mediante consideraciones sobre la fenomenología (sobre su objetivación literaria) sino sólo a partir de ella misma, en un verdadero aventurarse en el problema fundamental que, tras todos los análisis, la impulsa. Por mucho que contradiga al espíritu de la fenomenología el plantear una caracterización general, antes de los comienzos del trabajo analítico, no se puede dejar de lado, por rechazar una imputación, la precedente indicación del sentido fundamental.

Por indefinido y formal-vacío que pueda ser el vistazo a la íntima esencia de la fenomenología, permite conocer que la diferencia entre el criticismo y la fenomenología se da respecto al *problema fundamental* y por lo tanto a la *idea de la filosofía*. En tanto la diferencia alcanza, de este modo, su más extrema agudeza y su profundidad fundamental, y ambos filosofemas son puestos en una oposición extrema, se destruye el supuesto, que constituye el fundamento general de la crítica y que queremos rechazar aquí. La raíz de la mala comprensión de la fenomenología se presenta como la inadmisible identificación de la problemática criticista y la fenomenológica. Esta dudosa equiparación no es tanto una comprobación expresa de la identidad (*Selbigkeit*) del problema fundamental, como una suposición implícita, pero que se documenta en las interpretaciones temáticas de las concepciones fundamentales, centrales, de la fenomenología: la doctrina de la «reducción fenomenológica», así como también la de la «constitución trascendental»; ambas experimentan así una mala comprensión de principio si se establece un parentesco entre ellas y los métodos y teorías criticistas. Y serán mal comprendidas de una doble manera: en primer lugar en tanto son valoradas

positivamente por el criticismo como «planteamientos auténticamente criticistas», y también, sin embargo, en tanto son juzgadas negativamente como «aberraciones». Si preguntamos por la razón del mal entendido, preguntamos por un motivo por el que la crítica criticista, a pesar de un estudio intensivo de los textos fenomenológicos pudiera retro-referir la reducción fenomenológica, como asimismo la doctrina de la constitución trascendental, a la propia problemática (criticista) fundamental. Ahora bien, encontramos un motivo en la evanescencia (*Verdecktheit*) del problema fundamental que mueve a la fenomenología. Si siempre es comprensible una teoría filosófica en vista al problema que desea dominar teóricamente, con tal que el *motivo* de la construcción de la teoría sea patente, la fenomenología conlleva desde la partida una cierta «incomprensibilidad» (*Unverständlichkeit*), justamente porque no puede ser entendida, por principio, en relación a los problemas mundanos, es decir a las cuestiones dudosas que se yerguen en el horizonte de la «actitud natural». Su problema fundamental está oculto de tal modo que, no estaría de alguna manera ahí, como un problema intranquilizante *antes* de la teoría fenomenológica, y su carácter inquietante exigiría el conocimiento filosófico, sino que surge como problema en y mediante la reducción fenomenológica, que es ya el primer paso hacia su dominio. Sólo en el trascender del mundo puede acontecer el esbozo del problema «trascendental» del mundo. Así pues la filosofía fenomenológica no puede ser subordinada a ningún problema mundano como ocasión motivadora. Permanece por esto expuesta al peligro que —en lugar de entregarse al, en un primer momento inmotivado, movimiento de conocimiento de la reducción— desde un principio se la aplique a una problemática mundana, para comprenderla por esto, de una vez por todas, como motivada. Si se ha subordinado la fenomenología a la cuestionabilidad propia (*beheimateten*) del horizonte de la «actitud natural», por ejemplo, a la pregunta por la posibilidad del conocimiento (como pregunta por los supuestos de validez teórica), no sólo se habrá errado así su carácter general de principio, sino también el sentido de todos los métodos especiales de conocimiento de la fenomenología. Pero no sólo la evanescencia (*Verdecktheit*) del problema fundamental de la fenomenología facilita en cierta manera una incomprensión, sino además los correspondientes planteamientos de problemas, de los cuales puede partir la filosofía fenomenológica. En múltiples maneras puede ella ser enlazada con problemas mundanos; sea como teoría del conocimiento, como doctrina de la ciencia, como ontología, como tema de conciencia de sí (*Selbstbesinnung*) universal, etc., para *transmutar*, radical y finalmente todos estos problemas mundanos, mediante un desembocar en la reducción fenomenológica. Pero por principio la fenomenología no reconoce a sus propios inicios (*Ausgängen*) mundanos de los problemas, el carácter de reflexiones filosóficas. La filosofía fenomenológica comienza sólo con la «reducción». La evanescencia del problema fenomenológico fundamental, a una con la donación mundana de los problemas del planteamiento (*Einsatzprobleme*) hace nacer la opinión de que la fenomenología sería determinable en relación a los planteamientos (*Einsätze*) con ocasión de los problemas mundanos más o menos casuales. La crítica de la fenomenología ejercida por el criticismo yerra su «objeto» y es, en el más verdadero de los sentidos, carente de objeto, porque antepone su propia problemática como motivo, porque no soporta la extraña «gratuidad» («*Unmotiviertheit*») de la fenomenología y con esto la rebaja al nivel de una filosofía mundana. El rechazo de esta crítica sólo puede hacerse aquí mediante indicaciones. Debemos intentar, expresamente, liberar de las interpretaciones erróneas, las dos ideas sistemáticas centrales y fundamentales

de la fenomenología: la doctrina de la reducción y la doctrina de la constitución, que en un doble respecto (en un enjuiciamiento elogioso y condenatorio) padecen en la crítica criticista. Puesto que no podemos presentar aquí, ni siquiera a partir de su cumplimiento inmediato las teorías fenomenológicas, sino que forzosamente debemos *hablar sobre* ellas, ganamos, con el vistazo preciso al *problema fundamental* de la fenomenología (como pregunta por el origen del mundo), una cierta, aunque crepuscular, claridad, en la cual se perfilarán los oscuros conceptos fenomenológicos de «reducción» y «constitución». ¿No nos contradecemos con esto? ¿Podemos dar por anticipado un *motivo* para la reducción, a saber el problema del «origen del mundo»? Si ponemos por obra (*vollziehen*) la fenomenología, es decir recorreremos verdaderamente su camino de conocimiento, no tenemos ningún problema mundano predado que nos motive. El problema del origen del mundo, como se presenta en la teología y la filosofía especulativas, no motiva, en esta forma, la pregunta fenomenológica fundamental. Más bien desestima la fenomenología estas formas como formas mundanas del auténtico problema del origen, formas que sólo puede reconocer como «anticipaciones simbólicas». Si por lo tanto *antes* de la ejecución de la reducción el problema fenomenológico fundamental simplemente no existe, sino que más bien en primerísimo lugar se constituye en y por la reducción, así se puede por cierto, en un hablar *sobre* la fenomenología, indicar por adelantado —aunque en forma completamente vaga y provisoria— el problema que la mueve, justamente porque todo hablar *sobre* la fenomenología presupone el camino recorrido. Por sorprendente que pueda parecer, una filosofía cuyo *pathos* se define por el rechazo a todas las osadas, demasiado osadas construcciones de sistemas y por la inexorable exigencia de estricta científicidad; por sorprendente que parezca caracterizar una tal filosofía como el conocimiento del origen del mundo, no significa esto sin embargo, vindicar para la fenomenología un ulterior carácter «metafísico», sólo es una expresión sintética para la totalidad de los conocimientos, que es posibilitada mediante la reducción, de la «filosofía trascendental» fenomenológica.

La interpretación que la «reducción fenomenológica» experimenta en la crítica criticista es falsa en un doble respecto. En primer lugar la reducción es planteada como el método para alcanzar la «esfera fundante», como teniendo, por lo tanto, la misma dirección de los pasos abstractivos que conducen al criticismo a la concepción del «yo teórico-cognoscitivo». Aunque se admite una diferencia de método, por lo menos se determinará como la misma la temática a la que conducen los diferentes métodos; la «apercepción trascendental» (el yo teórico-cognoscitivo) será equiparada con el «yo trascendental». Eso implica identificaciones más amplias: la «actitud natural» se interpretará como la actitud cognoscitiva positiva (la actitud hacia el ente), el tránsito desde ella hacia la «actitud trascendental» —al pasar por alto la diferencia esencial en el concepto de lo «trascendental»— será mal interpretado como tránsito hacia los supuestos «trascendentales», en sentido *criticista*, de la posibilidad de conocimiento positivo (hacia el modelo «lógico-trascendental» del objeto del conocimiento). La «irrealidad» del yo trascendental en Husserl se malinterpretará una vez más en relación con el concepto criticista de lo «irreal», se equipará por lo tanto con la *forma pura*. La *epoché* fenomenológica sería, como desconexión de lo real, una metódica para poner al descubierto los supuestos irreales de lo real mismo. En tales «interpretaciones» se constituye, para el juicio del crítico, «el planteamiento auténticamente crítico de Husserl». En verdad, no existe en absoluto un tal planteamiento en Husserl. E igualmente errónea es la

supuesta «degeneración del planteamiento crítico». En opinión del crítico degenera Husserl la concepción trascendental de la capacidad de relación (*Bezogenheit*) del ente en general con la forma teórica de la capacidad de conciencia (*Bewusstheit*) en general, en una dependencia de los objetos de la «experiencia exterior» de la esfera de la inmanencia<sup>15</sup>; desvía, en último extremo, el «idealismo trascendental» hacia un idealismo subjetivo. La *epoché* fenomenológica, que en sí sería muy apropiada para desconectar el ente en general (por lo tanto el ente inmanente y el trascendente) y mediante ello poner en evidencia la esfera de sentido (la «esfera fundante»), la única que posibilita el ente en general, sería en Husserl un método para la desconexión del ente trascendente y alcanzar la «región de la conciencia». El que la reducción fenomenológica no es ni un método para la puesta en descubierto del *a priori* de validez «trascendental» (en sentido criticista), ni un método para la obtención pura de la «inmanencia» humana, que es mundana, el que el *ego*-trascendental accesible en la reducción no es ni la forma pura del yo, que es principio egológico (*Ichprinzip*) ni es idéntico con el yo que es en el mundo (que es el objeto empírico de la autoexperiencia y también de la psicología); que a través de la reducción no se puede poner el fundamento ni de una «filosofía trascendental» criticista ni de una filosofía de la inmanencia subjetivista dogmática — esto queremos intentar mostrar en una concisa aclaración de la reducción. Para eso se debe en primer lugar comprender los malentendidos partiendo de los motivos, que pueden fundarse en la exposición demasiado concisa de la reducción en las *Ideas*.

Toda aclaración de la reducción fenomenológica, aún por esquemática que sea, se ve ante la dificultad casi sin salida, de cómo tener que hablar de ella en la forma de una actividad de conocimiento (*Erkenntnishandlung*) continua y posible, accesible desde un principio en el horizonte de nuestras posibilidades humanas, cuando en verdad ella no presenta de ningún modo una posibilidad de nuestra existencia (*Dasein*) humana. El desconocimiento (*Unbekanntheit*) de la reducción es por lo tanto no sólo fáctico, sino que es un desconocimiento de su posibilidad. Aunque también decimos de una forma de conocimiento difícil, que yace lejos del conocimiento cotidiano (por ejemplo, del conocimiento físico), que todo hablar sobre él presupone su *ejecución* (justamente porque no pertenece a la familiaridad cotidiana de nuestro conocer y experimentar), aún así no significa una aclaración de la reducción sólo una apelación a la ejecución, sino que es la exigencia imperativa de una ejecución, que nos coloca más allá del horizonte de nuestras propias posibilidades, que nos «trasciende» en nuestras posibilidades humanas. La gratuidad (*Unmotiviertheit*) de la reducción fenomenológica (vale

<sup>15</sup> Como motivo especial (junto a la tendencia general intuitivo-ontológica) señala Kreis la fijación (*Festhalten*) de Husserl en conceptos cognoscitivos precríticos: mientras Husserl, para él abiertamente, renuncia al conocimiento de lo trascendente y sostiene una constitución trascendental-criticista, intenta, sin embargo, salvar el concepto de conocimiento precrítico para una esfera del ente y este conduce a una posición absoluta (*Absolutsetzung*) de la esfera de la «inmanencia».

decir, el no tener ningún problema mundano como verdadero motivo) es asimismo expresión del peculiar «desconocimiento» (*Unbekanntheit*) de la reducción. La reducción debe ser ignorada porque no puede, en modo alguno, presentarse dentro de la «actitud natural», por cuanto ella es precisamente la negación de la misma; recién en el trascender del mundo será ella cognoscible en sí misma en su «motivación *trascendental*». Esto quiere decir: la reducción se presupone a sí misma y, por cierto, de modo tal que sólo ella abre la dimensión del problema en relación a la cual funda una posibilidad de conocimiento teórico. Esta extraña paradoja del comienzo de la filosofía se expresa en la confusión de principio en que cae todo intento de exponer la reducción fenomenológica. Ignorada (su posibilidad) e inmotivada, también es *falsa* de una peculiar manera toda exposición de la reducción fenomenológica. Esta falsedad tiene su causa en el *planteamiento mundano* de la exposición, es decir, en el planteamiento en el terreno de la «actitud natural» que, en la realización de la reducción, será, justamente, abolida. De este modo aparece, por de pronto, la reducción fenomenológica como una teoría determinada, como una teoría junto a otras, que, a su manera, responde a la problemática filosófica, en la que, nosotros, como hombres filosofantes, nos encontramos desde siempre en la cuestionabilidad del mundo. En verdad, sin embargo, no estamos de ningún modo desde ya, desde el comienzo, en la problemática de la filosofía (justamente como debe ser entendida desde la fenomenología) sino que más bien estamos, en un sentido completamente radical, *fuera de ella*. En tanto existimos en la actitud natural, el problema de la filosofía no sólo es «desconocido», como no dado fácticamente, sino que es inaccesible: pertenece a la esencia de la actitud natural la *reserva* (*Verschlossenheit*), frente a la dimensión de lo «trascendental», el estar prisionero en el mundo (*das Verfangensein in der Welt*). El problema filosófico de la fenomenología no es un problema que pueda exponerse en el ámbito de la actitud natural, la introducción a la filosofía se presenta como el *exemplum crucis* del *salir* hacia afuera de ella, que se plantea en la actitud natural. Con otras palabras, la «falsedad» de la exposición que se plantea (*einsetzende*) se suprime a sí misma en la ejecución, todas las determinaciones primeras de la reducción deben, por principio, ser dejadas atrás. Y esto, una vez más, significa: la verdadera teoría de la reducción no puede ser planteada de ningún modo desde ya en su comienzo, las primeras determinaciones provisorias, y en un sentido necesario, «falsas» del estadio de planteamiento (*Einsatzstadium*) de la reducción, no deben ser entendidas como la teoría definitiva de la metódica reductiva. Aquí justamente se encuentra el motivo de los malentendidos más extendidos sobre la reducción. En lugar de someterse realmente (*anheimgeben*) al movimiento de conocimiento del método fenomenológico fundamental, que en su ejecución va más allá de las determinaciones ligadas al planteo en la actitud natural, se permanece detenido en las explicaciones de la exposición provisorias y se llega finalmente a interpretaciones que hacen de ella un retroceso a las condiciones de posibili-

dad del conocimiento o a la esfera de la inmanencia psíquica. La presentación de la reducción fenomenológica en las *Ideas*, a la cual se remite generalmente la crítica criticista, es todavía, como la primera objetivación literaria, en el más grave sentido, «limitada» y «ligada a su planteamiento» (*Einsatzgebunden*). No es tan fácil reconocer, en la forma sencilla de la introducción la radical nueva forma del sentido del problema esbozado por vez primera, la presentación es, aquí, en un sentido muy extremo, un llamado a la ejecución. A esto se agrega todavía la especial intención que guió a Husserl en la redacción de las *Ideas*: por mucho que acentúe, que se trata aquí de una ciencia por principio nueva, carga sin embargo el acento en una multitud de análisis intencionales concretos; que aquí de hecho pueden ganarse conocimientos e intelecciones (*Einsichten*) completamente nuevos, que se abre aquí una nueva temática de investigación —mostrar esto era su interés primario. Confiando en que la ejecución posterior (*Nachvollzug*) de los análisis presentados (no la mera lectura) procura la disposición de poner en movimiento la reducción fenomenológica de manera auténtica, pudo darse por satisfecho con la exposición primera y provisoria de la reducción. Esta exposición no es hoy todavía, esto debe acentuarse decididamente, falsa, en el sentido de «errónea», sino que solamente posee la inevitable falsedad que tiene toda primera exposición de la reducción, es decir, apela a la ejecución superadora de ella.

En permanente relación a la exposición hecha en las *Ideas*, queremos ahora destacar algunos momentos esenciales de la reducción, con la intención de mostrar lo desahogado de la interpretación criticista. La toma de conciencia fenomenológica fundamental (*Fundamentalbesinnung*) será por de pronto introducida en las *Ideas* como una modificación universal de la tesis general de la actitud natural. Al hacer esto no se desarrollará, sin embargo, el concepto de actitud natural en su significación completa y más profunda, sino se explicitará sólo, por así decirlo, en el momento más fácilmente comprensible. Lo reducido de la analítica de la actitud natural proporciona, una vez más, motivos para incomprendimientos de la reducción. Y a pesar de ello no puede, en el comienzo, desarrollarse y desplegarse completamente el concepto de «actitud natural», porque justamente este concepto no es en absoluto un concepto mundano de algún modo predado, sino uno «trascendental». Estamos en la actitud natural, en ella estamos sumidos (*verfangen*) y presos (*befangen*), y no podemos libramos (*abheben*) de ningún modo de ella, sino rompiéndola. Pero esta ruptura es justamente la reducción fenomenológica. Una verdadera interpretación de la existencia humana supone, pues, de este modo la limitación (*Befangenheit*) que forma parte en forma esencial de la actitud natural; supone esta interpretación, la huída reductiva de esta limitación. La descripción de la actitud natural, ejecutada antes de la reducción, se lleva a cabo en su mismo terreno y sólo tiene el sentido de preparar el planteamiento fenomenológico del problema. La delimitación (*Abhebung*) de la actitud natural, provisoria e inapropiada, mediante un momento fundado en ella: el carácter tético general de nuestro lazo mun-

dano con el ser (sea teórico o práctico), la hace aparecer (a la actitud natural)<sup>16</sup> como una *actitud temática*. Podría uno sentirse tentado a equipararla con la actitud directa de nuestro vivir-en-el-mundo o con la actitud positiva ante el ser en general (objetos de la experiencia interior y exterior), de modo que un cambio de esta actitud pudiera significar o una temática reflexiva consecuente o un viraje hacia los supuestos aprióricos del ser. Ambas interpretaciones de la actitud trascendental (en el sentido de la fenomenología) defendidas por la crítica criticista, tienen quizás su motivo en una aprehensión errónea de dicha «actitud», contra la cual se dirige, suprimiéndola (*ablöst*), esta (actitud)<sup>17</sup> trascendental. En verdad, sin embargo, no es la actitud natural en absoluto una actitud que pudiera ser canjeada por la tematización psicológica de la inmanencia o por la actitud filosófica de conocimiento del criticismo. Antes bien, permanecen por principio todas las actitudes del hombre *dentro* de ella. La descripción de Husserl, que se plantea en un primer momento dentro de la actitud natural, pone al descubierto, con el primer movimiento, el carácter de creencia de nuestra experiencia humana del mundo; por lo tanto, su planteamiento es aparentemente psicológico. El mundo, del cual sabemos y en el cual nos sabemos, nos es dado como un *universo de valideces*, nos es dado en una creencia universal en el mundo, en el interior de la cual todas las posiciones de ser singulares de la experiencia se unen (para configurar) la «tesis general de la actitud natural», la tesis fideísta de la realidad del mundo. Esta creencia del hombre en el mundo no será objeto, por cierto, de un trabajo explícito, no será tomada como la apercepción del mundo concreta y fluyente, en los componentes (*Bestände*) que se despliegan al modo de esta creencia lo que es por cierto, una imprescindible tarea para que se ejecute la reducción, sino que se determinará como la esencia de la actitud natural. Entender lo que en verdad sucede con esto es *decisivo* para la apropiación del verdadero sentido de la reducción. La aclaración de ella que se plantea en la actitud natural caracteriza su esencia como estar-en-la-fe-del-mundo (*das Im-Weltglauben-Stehen*). La pregunta es ahora, qué encierra verdaderamente esta determinación. Ya dijimos que el problema de la introducción fenomenológica a la filosofía consistiría en la paradoja de plantear salir de la actitud natural desde dentro de ella. ¿Entraña la mostración de su esencia un principio de una posible salida? En primer lugar, el estar-en-la-fe-del-mundo significa el estar del *hombre* en la creencia del mundo, esto quiere decir que el hombre es el sujeto, el cual en su vida intencional (*meinen-de*) en el mundo y encerrado en ella se sostiene válidamente como hombre, y esto en una multiplicidad de formas. Son necesarias extensas investigaciones intencionales para poder comprender, en su estructura interna, el ser-para-nosotros-del-mundo, esta

<sup>16</sup> El paréntesis no está en el original en alemán (N.d.T.).

<sup>17</sup> *Ibid.*

inmensa y complicada estructura comprensible de validez en continua transformación. Debemos analizar no sólo las tesis de ser actuales y potenciales de nuestra experiencia como asimismo las adquisiciones de validez (*Geltungserwerbe*) y las componentes de intención (*Meinungsbestände*), que de allí proceden, sino sobre todo los múltiples *modi* de las aceptaciones de validez de la experiencia ajena, etc. No sólo pues se relaciona nuestra vida intencional en este respecto, con el ente trascendente, sino también con nuestro ser anímico mismo, con el ente inmanente y además no sólo con el ente (objetos) sino también con el horizonte del ente y finalmente con el horizonte universal abarcante de todo horizonte; es decir la tesis general no es una tesis del ser que transcurre junto a las experiencias singulares y se agregaría a ellas, sino la conciencia del mundo (*Weltbewusstsein*), universal, continua que se cambia a sí misma, cuyos contenidos fluyen (*inhaltlich strömend*), la continua apercepción del mundo. Ella es y permanece creencia en el mundo en el cambio de las apercepciones singulares e incluso aún en la ruptura de sus creencias particulares (*Sondernglauben*) (cambio del ser en apariencia), perseverando en sí continuamente mediante correcciones. Ahora bien, ¿es esta creencia en el mundo tomada en una tal amplitud de principio la que constituye la actitud natural?, ¿es este estar-en-la-fe-del-mundo el cumplimiento tético de la universal presunción del mundo (*Weltvermeinung*) del hombre? Sobre el terreno de la actitud natural la determinación de la misma plantea, por lo que toca a la creencia *intramundana* en el ser del mundo (el problema de si)<sup>18</sup> la creencia en el mundo es la manera peculiar cómo un ente, el hombre, está en el mundo. Repetimos la pregunta: ¿es la creencia óptica (intramundana) en el mundo, la esencia de la actitud natural? ¿O es el planteamiento de la creencia intramundana en el mundo un intento de determinación todavía atado a un planteamiento inicialmente limitado («falso»), que sólo hará evidente su verdad cuando es puesta en movimiento? Que la creencia en el mundo, que el hombre cumple, está ella misma en el mundo, esto pertenece aún precisamente al contenido de esta creencia; denominarme a mí o a otro hombre, ello supone (*darin liegt*) ya saberse a sí mismo como siendo hombre entre los hombres y con esto, simultáneamente, saberse como siendo dentro del mundo y relacionado con él conscientemente. Ser-en-el-mundo y ser en la creencia de sí (*Selbstglauben*) como hombre son, inseparablemente, una cosa. Y de tal manera que, así como toda creencia en algo mundano singular, así también la creencia universal, la apercepción universal del mundo, es humana, por lo tanto, en el mundo, como vivenciar psíquico. Evidentemente la creencia en el mundo no se deja exponer siguiendo el hilo conductor de la intencionalidad de los actos singulares del hombre. En ellos encontramos en dirección «objetiva» lo presunto noemáticamente y en dirección «subjetiva» el presumir noético. En la creen-

<sup>18</sup> *Ibid.*

cia en el mundo, sin embargo, el mundo no le es al hombre de este modo objetivo, como si frente a él se encontrase el mundo como una unidad de validez universal, sino que está el hombre mismo, en su presumir del mundo, incluido justamente en esta creencia, está rodeado por ella. Si se ratifica la primera, y necesariamente provisoria determinación de la esencia de la actitud natural, como creencia en el mundo (*Weltgläubigkeit*), como la fluyente apercepción universal del mundo (si se ratifica) también ella en el interior de sí misma, es decir, sobre el *suelo* de esta creencia misma, en ello lo decisivo es el despertar de un enorme asombro ante lo enigmático de esta situación. Tomarla como un hecho evidente, significa permanecer ciego para el primero de todos los enigmas, para el ser del mundo mismo, como el mundo que es, en primer lugar, el receptor del sentido y validez de ser que surge desde esta fluyente apercepción del mundo y esto con todo contenido imaginable, en el cual el mundo es siempre para nosotros. Naturalmente, esto vale para nosotros mismos y nuestro ser humano, que, simultáneamente, implica el ser del mundo —así como ser mundano (implica) ser humano. Porque con esto está ya ganado el conocimiento (*Hinblick*) fundamental, que en el paso de la determinación provisoria de la actitud natural a la auténtica, sólo se *transmuta* en uno más profundo.

Esta *transmutación* acontece, empero, en la ejecución de la *epoché* fenomenológica. Ésta no es, como desconexión de la creencia en el mundo, ningún poner-fuera-de-validez una creencia ya conocida como creencia, sino que es, en verdad, recién el propio *descubrimiento de la fe en el mundo*, el descubrimiento del mundo como un *dogma trascendental*; con otras palabras, la *epoché* hace por primera vez accesible la creencia en el mundo en la profundidad originaria, en la que debe ser ella puesta entre paréntesis, para ser, como «fenómeno» tema de la fenomenología. La intelección (*Einsicht*) de esta conexión principal es de la más grande importancia para la comprensión de la reducción. La *epoché* no es una inhibición mundana de la creencia óptica, intramundana, en el ser del mundo, sino que, como el consecuente y radical poner-fuera-de-ejecución de la creencia en el mundo, es la desconexión de la creencia en el ejecutar humano de esta creencia, es decir, el poner entre paréntesis la autoaprehensión (*Selbstauffassung*) de la creencia en el mundo, mediante la cual él se apercibe a sí mismo como siendo en el mundo. Con esto no desaparece, sin embargo, la creencia en el mundo cuando el «hombre» mismo como una unidad de creencia (*Glaubenseinheit*), como una validez autoperceptiva, (*eine selbsapperzeptive Geltung*), cae bajo la desconexión, sino más bien recién ahora se descubrirá el verdadero «sujeto» de la creencia: el *ego* trascendental para el que el mundo (el sujeto intramundano y la totalidad de sus objetos) es un universo de valideces trascendentales. Desconectar la creencia en el mundo, en la profundidad de su originareidad trascendental, significa ejecutar la reducción fenomenológica. Se trata de guardarse aquí de un malentendido. La *epoché* trascendental no se ejecuta en algo así como dos estadios, el primero mediante la

desconexión de la creencia en el ser del mundo exterior y después a través de la desconexión complementaria de la auto-apercepción del sujeto de la creencia como hombre. Ni mucho menos tampoco en una ordenación inversa de estos estadios. Algo semejante significaría querer dar cuenta del mundo del universo de los objetos espacio-temporales, por medio de una operación de poner entre paréntesis, mediante una captación conjunta total de los actos de poner entre paréntesis, pensados como continuando *in infinitum*. El yo filosofante se mueve con esto en el proceso ideal de actos singulares de posibles vidas humanas en el mundo y lo continúa con la decisión universal de no admitir, para una «fenomenología», por decirlo así, como premisas, ningún resultado de esos actos. Se sigue de ahí, de manera natural el orden: poner entre paréntesis universal todos los actos o bien objetos del mundo exterior y luego poner entre paréntesis su propia existencia, después todos los actos reales (*wirklichen*) y posibles que lo relacionan consigo mismo como hombre. Pero aquí se pasa por alto que todo acto y su relación de validez con su objeto, como asimismo su operación (*Leistung*) supone ya el mundo universal espacio-temporal, como siendo continuamente y de antemano para mí, para el sujeto del acto (*Aktsubjekt*) que yo soy: en tanto que validez de ser al modo de horizonte co-consciente espacio-temporal del mundo, desde el cual el objeto singular correspondiente —al modo de la conciencia— será separado, llevado a la validez del ser, tematizado por un quehacer teórico o de otro tipo. En el sentido más amplio, todo acto de la vida de vigilia, en tanto que vida activa continua (*für alles wache Leben das fortlaufendes Aktleben ist*), es un tematizar y supone el «mundo predado» como suelo a-temático. Esto significa: la vida concreta real es una apercepción universal, continua y fluyente, que fluye como un substrato de motivación continuamente en cambio, de actos siempre nuevos, a partir del cual éstos sacan sus motivos y sólo así ellos son concretos y sus valideces (modificables) están también motivadas en ella.

La radical reflexión comprensiva trae esta vida concreta fluyente ante la mirada perceptiva. A pesar de su continuo cambio es unidad de una apercepción del mundo que restituye y preserva su creencia en el mundo (en auto-corrección continua mediante «tachaduras» de vanas «apariencias» y mediante la revalorización del ser-así [*So-seins*] singular en ser-otro [*Andersein*]). Aparecen a la vista las fundaciones (*Fundierungen*), las motivaciones de la vida de actos como arraigados en el permanente ser predado a modo de horizonte. Todas las afecciones, sin cuyo estímulo ningún cambio, ninguna comprensión, ni quehacer comprometido ni rendimiento (*Leistung*) pueden resultar, brotan de la apercepción predatora en su correspondiente *modus*. Todo lo que afecta tiene (*liegt*), desde siempre, sentido aunque en las *modi* de la determinación e indeterminación, de la familiaridad o de lo no familiar, en el horizonte de validez «mundo». En relación a esta apercepción universal del mundo, esta vida absolutamente concreta, que porta en sí total y concretamente el sentido del ser del mundo y en oposición a la *epoché* universal de la actitud natural (de todos los objetos singulares

aprehensibles), se hará por ende comprensible —una *epoché* que en su «carácter abstracto» («*Abstraktheit*») está todavía llena, en grado sumo, de presupuestos. Se hará pues comprensible la posibilidad de una *epoché* en verdad concreta, absolutamente universal: justamente aquella relativa al mundo siempre ya predado y con esto simultáneamente a todos los actos y rendimientos de actos (*Akteleistungen*) motivados y por motivar en él. En un radicalismo insuperable serán —y de un golpe— puesta entre paréntesis la apercepción del mundo absolutamente concreta, vale decir, la creencia en el mundo que hay en ella. Incluida en este poner entre paréntesis está la auto-apercepción permanente «yo-hombre» según su ser y su ser-así. *Eo ipso* son destruidos todos los actos singulares humano-naturales de la *epoché* —pero también su mundo predado, permanente subsuelo de validez. Mediante esta *reducción trascendental* ganamos también sin embargo, y sólo mediante ella, el fenómeno trascendental del mundo o bien la apercepción trascendental del mundo como fenómeno en sentido correlativo. Es la vida trascendental absolutamente concreta, en la cual el mundo y yo mismo como sujeto humano somos fenómenos ópticos. Entonces se abre ahora la dimensión de la pregunta por la vida absoluta como la última (vida) constituyente, en especial la pregunta por los actos rendidores (*leistenden*) de la vida, cuyos «resultados» pasan del *modus* actualidad a la inactualidad y con esto ingresan como «tradición» en el depósito fluyente: el mundo predado. Toda tradición yace conservada en el cambio de su ser-cada-vez (*Jeweiligkeit*). Por cierto experimenta este concepto, «tradición», al contrastarlo con el concepto natural de tradición, una nueva acuñación y exige nuevas formas de configuración (por ejemplo, trasmisión aperceptiva como *modus* de esta tradición viva).

Lo que ha surgido ante la mirada con la auténtica reducción trascendental es, en tanto que corriente de la vida absolutamente concreta, inaccesible por necesidad esencial, para todo posible experimentar y pensar de la vida humana en el mundo, de la vida en la «actitud natural». Esta vida tiene por principio y exclusivamente su método de acceso en la reducción trascendental. Con ella surge la apercepción trascendental del mundo absolutamente concreta como un fluir continuo en la *experiencia* —la nueva experiencia trascendental de nueva forma. Ahora debe abrirse una explicación experiencial de la infinitud de los rendimientos aperceptivos constitutivos, unidos y sintéticos y sobre este fundamento debe entrar en juego una nueva forma de pensamiento, principalmente eidético —que teoriza trascendentalmente. Todo lo que se manifiesta aquí sobrepasa el universo de todo lo que es familiar y no-familiar, de lo que es consciente e inconsciente en sentido psíquico-natural. Porque todo esto es accesible al método fenomenológico, en sí mismo y en la manera del origen de su sentido de ser mundano, por lo tanto pertenecientes al universo de problemas de la fenomenología.

Después de todo esto, sería erróneo tratar la reducción aquí en cuestión como una técnica espiritual presentable omnicomprendivamente y explicable en sus estructuras

(*Veranstaltungen*) —transcurriendo en la órbita psíquico-natural, que pudiera ejecutar sin más ni más, de acuerdo con la correspondiente instrucción, cualquier persona educada científicamente, como si se tratase meramente del «concepto natural del mundo» que hubiera que poner entre paréntesis, o bien como si se tratase de los actos de la vida teórica y práctica del hombre en el mundo como pudiendo ser puestos fuera de juego. En tanto que la *epoché*, por un lado, descubre al verdadero «sujeto» y la vida subjetiva de la cual surge la creencia en el mundo, esto es, retro-pregunta por una unidad de validez (el hombre) que yace incluso en la creencia del mundo; y en tanto que, por otro lado, con esto reconoce la limitación (*Befangenheit*) como tal del hombre y la rompe, la *epoché* configura el problema trascendental del mundo, el problema fundamental de la fenomenología. En el descubrimiento del mundo como un universo trascendental de validez, mediante la *epoché*, será posible por primera vez una problemática que no está ella misma sobre el *suelo del mundo*, es decir en la limitación mundana (*Weltbefangenheit*) de la actitud natural, sino que tiene el mundo «frente» a sí. La fenomenología pregunta de una manera reflexiva por el *ser del mundo* que está incluso en los planteamientos de problemas de la filosofía «instalada en la actitud natural» (*natürlich eingestellten*). Pero ella no pregunta cautiva (*befangen*) en el ser mismo del mundo, sino que pregunta por dicho ser del mundo en tanto que —reconociendo el ser del mundo como validez trascendental— se retro-relaciona con la «subjetividad trascendental», en cuya vida «vale» el mundo. Si la pregunta dominante de toda filosofía se puede determinar como conocimiento-del-mundo, pues vale esto también para la fenomenología, sólo que ella justamente expone un problema del mundo que pone en cuestión al mundo mediante un *preguntar más allá* del mundo por el mundo mismo. Liberándose, en el avance hacia el conocimiento, de todos los ingenuos conceptos del mundo, que (afirman que)<sup>19</sup> el sentido del ser mundano es «validez» en su profundidad, por lo demás, permanentemente oculta, el planteamiento del problema (en la fenomenología<sup>20</sup>) trasciende al mundo, en tanto éste será cuestionado en relación a la dimensión de la vida trascendental que por principio yace «fuera» del mundo. La pregunta por el ser del mundo se transmuta en la fenomenología en la pregunta por la esencia de la subjetividad trascendental, para la cual, en último extremo, vale el «mundo», en la cual se constituye en unidad de una apercepción universal la vida configuradora de la creencia en el mundo y en la cual, con su sentido de ser, el mundo acontece permanentemente.

Pero, ¿es el modo de plantear el problema de la fenomenología verdaderamente una transmutación del problema cosmológico fundamental de la filosofía? ¿Proporcio-

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

namos nosotros, de hecho, mediante la *epoché* una posibilidad desconocida hasta ahora de responder al problema del ser del mundo?, ¿no desconectamos justamente el ser? Con esto topamos con una importante indicación de la esencia de la *epoché* fenomenológica, que es tanto más necesaria cuanto que no sólo toca a las erróneas interpretaciones de la reducción por parte de los críticos criticistas sino también a los malentendidos generales extendidos que rozan una mala comprensión del *yo que ejecuta la desconexión*. En verdad debe concederse que la concisa presentación de la *epoché* en las *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica* no ha desarrollado en forma suficientemente diferenciada la estructura formal del mismo. ¿En qué consiste este malentendido? Aún cuando no se considere, como Zocher y Kreis, la *epoché* por una parte como el intento de desconectar el ente (la «realidad»), (que por lo tanto no la interpreta como «un auténtico planteamiento crítico»), o como desconexión de las tesis trascendentes de ser (degeneración del planteamiento crítico en una «filosofía de la inmanencia») —aún cuando se la aprehenda como universal (como desconexión del mundo)— siempre permanece la *epoché* mal interpretada desde la raíz: si se la interpreta como una *mera modificación de abstención* de la temática universal del mundo, de todos los actos de la vida natural en el mundo. De este modo cobra ella la faz de un desprendimiento y alejamiento de la temática existente *antes* de la *epoché*. Así pues, esto significa: en lugar de vivir en la creencia del mundo, la ponemos entre paréntesis, no ponemos ya más el ser, sino que lo dejamos en suspenso. Pero una tal descripción es todavía equívoca, la *epoché* parece ser un método para dejar de lado y desconectar una temática que ya le preexistía, por lo tanto un método de *apartamiento* y renuncia. Esto se expresa con fuerza en las aprehensiones de la interpretación criticista de la *epoché*: la *epoché* (es) erróneamente interpretada como puesta entre paréntesis de la «realidad», para retornar así desde lo real a los supuestos apriorísticos de la donación desde lo real —o como la puesta entre paréntesis de lo «trascendente», para mantener pura la esfera de la inmanencia psíquica. En tanto se identifique simplemente el yo que vive en la creencia del mundo y el yo que ejecuta la *epoché*, a saber, que se plantee que es el mismo yo el que primero practica la creencia en el mundo y luego la inhibe mediante la «puesta entre paréntesis», en tanto esto ocurra, no se comprende la reducción en su sentido fenomenológico-trascendental. La fenomenología no desconecta el mundo para apartarse de él y volverse a otra temática filosófica, sino que ella está situada, como filosofía, en la pregunta de qué sea el mundo; para conocer definitivamente el mundo, desconecta ella la creencia del mundo como apercepción universal de él. ¿Cómo empero se conocerá al mundo mediante la *epoché* como sentido del ser válido, como correlato de la creencia del mundo, dadora y predadora del mundo?, ¿no nos privamos, mediante la desconexión de la creencia en la cual es y «vale» permanentemente el mundo, de la posibilidad de saber lo que él es? Esta aparente aporía desaparece si hacemos problemática la «identidad» misma del yo-creyente-en-el-mun-

do y del yo-que-desconecta-la-fe-del-mundo. Esta identidad no es una mismidad del yo sencillamente actuante, que «hasta ahora» vivía en el ingenuo cumplimiento de sus tesis, y «de ahora en adelante» interrumpe su cumplimiento (ejecución), se mantiene en vilo, sino que es la peculiar *identidad de los tres yos (Iches)* de la reducción fenomenológica. En verdad no es la *epoché* una abstención «directa» de la creencia al modo como se cumple directamente creencia de la vida de la experiencia temática del mundo, sino que es —esto nunca puede ser suficientemente acentuado— un momento estructural de la *reflexión trascendental*. La *epoché* es *epoché* reflexiva, es decir es una abstención de la creencia del «espectador» reflexivo, el que «contempla» la creencia del mundo en la actualidad de su cumplimiento vital, sin *coefectuarlo*. En principio es, sin embargo, la reflexión trascendental distinta de toda actitud reflexiva natural. Toda reflexión *anterior* a la reflexión trascendental, es reflexión del hombre sobre sí mismo, se mantiene en el interior de la auto-apercepción humana, se mueve en la limitación de la actitud natural. La puesta entre paréntesis trascendental del mundo, y esto significa aquí implícitamente la desconexión de las auto-valideces (*Selbstgeltungen*) («yo-hombre») posibilita por primera vez el establecimiento de un sí-reflexivo (*Reflexionsichs*), que no está desde un principio en la auto-percepción del ser-hombre sino que está «fuera» de ella. Este yo se dirige, conociendo, a la apercepción universal del mundo como *tema*. La desconexión del mundo no es sin embargo sólo la posibilitación de la formación de un sí-reflexivo no mundano, sino, como ya se mencionó, el descubrimiento del verdadero «sujeto» de la creencia universal: la «subjetividad trascendental» que mantiene al mundo como válido. Los tres yos (*Iches*) que pertenecen a la estructura de cumplimiento de la reducción fenomenológica, por lo tanto, son: 1. El yo preso en el mundo (yo, el hombre, como unidad de validez, junto con mi vida de experiencia intramundana); 2. El yo trascendental, que tiene al mundo como predado y válido en el flujo de la apercepción universal (*transzendente Welt in strömender Universalaperzeption vorgegeben und in Geltung habende Ich*); y 3. El «contemplador» que lleva a cabo la *epoché*. Mientras, pues, el yo trascendental, para el cual vale el mundo, de ninguna manera suspende su creencia en el mundo, sino que más bien la ejecuta con una creciente intensidad y mediante esto permite la validez del yo preso en el mundo (*Weltbefangene*), la auto-apercepción «hombre»; se niega a sí mismo el «contemplador» teórico trascendental toda concomitancia (*Mitgehen*) con la creencia del mundo, toda *coejecución*, todo consentimiento; no hace uso de ninguna posición mundana singular, ni de una teórica ni de una a-teórica. Se abstiene de toda temática mundana, pero no de toda temática en general. Su campo temático es el asumir trascendental del mundo, la creencia trascendental en el mundo, y por cierto no suprimida, neutralizada, sino en la vida efectiva de su funcionamiento positivo. Justamente, porque él contempla la creencia sin *coefectuarla* (*mitzumachen*), sin enredarse en ella, no vale simplemente el mundo para él, sino como «fenómeno» mundo, como el correlato de la

creencia trascendental sólo tematizada mediante este yo. Esta indicación de la estructura formal de ejecución de la reducción -por vaga e indeterminada que sea— muestra la tensión que pertenece por esencia al cumplimiento de la reducción fenomenológica de los «yos» (*Iches*) que en una unidad *omniabarcante* se distinguen unos de otros, la que determina el *pathos* de la fenomenología. En el problema de la «identidad de los tres yos» (*Iches*) se ocultan disciplinas enteras de la filosofía fenomenológica, las intelecciones más fundamentales en la arquitectónica del sistema fenomenológico, que también sólo podemos insinuar aquí. La ojeada a la triplicidad del yo en la ejecución de la reducción nos sirve ante todo para desestimar la interpretación de la *Epoché* como una *Epoché* «que se lleva a cabo directamente» (*Geradehin-Epoché*), y para determinarla como momento estructural de una reflexión peculiar, y con esto dejar de lado un supuesto de las erróneas interpretaciones criticistas de la *epoché*. Más aún, esta ojeada nos muestra la estructura absolutamente general del problema trascendental del mundo (en sentido fenomenológico): el mundo será en sí mismo problema (no se perderá como temática mediante la desconexión sino que será por primera vez, como tal, en verdad cuestionable); ni la «esfera fundante» de la forma apriórica del mundo plena de sentido ni la región intramundana de la conciencia son el objeto de la fenomenología; por esto ella está desde el comienzo en la cuestión cosmológica que guía a la filosofía, a la que nunca rechaza, sino que la transmuta en una tal forma, que la pregunta filosófica por el mundo cobra el estilo de una mostración (*Ausweisung*), experiencial y *cognoscitiva* del origen del mundo. Y finalmente esta ojeada nos muestra que la reducción fenomenológica es, en lo más hondo, una transmutación del «sí-mismo» (*des Selbst*), que trasciende la sencilla e «indisoluble» unidad del yo humano, la desune y sin embargo la reúne en una unidad más alta<sup>21</sup>.

La insinuación esquemática de la verdadera naturaleza de la *epoché* fenomenológica como una salida fuera (*Herausführung*) de la actitud natural y la configuración (*Bildung*) del problema trascendental del mundo, está gravada por una notable ambigüedad, sobre la cual queremos llamar brevemente la atención. Se trata de la ambigüedad de las expresiones que son al principio inevitables: «fe del mundo», «validez», etc.; las que desde su origen tienen un sentido psicológico, pero que sin embargo aparecen en la teoría de la reducción como conceptos trascendentales. Estos términos no pueden pues de ningún modo ser entendidos en su sentido usual, sino que cobran su sentido filosófico integral sólo con la ejecución misma de la reducción. El fundamento

<sup>21</sup> Justamente aquí se hace especialmente evidente la oposición de la fenomenología a cualquier forma de kantismo: la «apercepción trascendental» (de Kant) de ningún modo se opone al yo empírico en una unidad más alta que se desune, sino que es justamente el principio de una insoluble unidad del yo. Con otras palabras, es la forma de unidad del yo preso en el mundo (*weltbefangen*).

de esta ambigüedad, con la que está gravada toda autointerpretación de la *epoché* fenomenológica, es la inevitable «falsedad» de su planteamiento en la actitud natural. Incontables malentendidos, que ha debido experimentar la filosofía de Husserl, están condicionados por la confiada soltura con que se aprehenden y manejan estos conceptos, al pronto «psicológicos», en su significación mundana, por lo tanto no se coejecuta (*mitmacht*) la decisiva *transmutación* de los mismos a través de la ejecución de la reducción. Por esto no se realiza el descubrimiento del ser del mundo como «unidad trascendental» de validez. La así mal comprendida fenomenología, cobra el aspecto de una tematización exclusiva de la inmanencia psíquica; con lo cual sin embargo (como se le reprocha) transgrede, como efecto de un planteamiento «criticista» del problema, los límites legítimos de una psicología, quiere ser «más» que mera psicología y arriba finalmente a un confuso concepto del yo en el cual «quedan amalgamados en una peculiar manera la conciencia trascendental pura y el sujeto empírico individual» (Kreis). Sin embargo yerra con esta objeción la crítica criticista, porque pasa por alto la positiva singularidad de la distinción entre fenomenología y psicología: la fenomenología no se diferencia de la psicología porque apunte (*intendiert*), aún cuando sólo en principio, a un concepto de sujeto «trascendental»-crítico. Para mostrar como debe determinarse adecuadamente la diferencia se requerirían comprensivas argumentaciones fenomenológicas. He aquí sólo una indicación. La psicología es una ciencia que descansa sobre el suelo de la actitud natural, enderezada temáticamente a lo «psíquico», es decir, al estrato de la cualidad de animados (*Beseeltheit*) de los seres animales y primariamente del hombre. Su interés teorético, ya se comporte inductiva o apriorísticamente, tiene como objeto general el ser que es al modo de la «conciencia», esto significa que el objeto de la psicología es *regional*. Para asegurarse con pureza su campo propio, debe ejecutar la psicología una cierta «*epoché*», a saber, la consecuente desconexión de todo ente, que aunque consciente en la psique, es *trascendente* a ella. Queda como dominio de la investigación psicológica la inmanencia propia de cada uno como también la inmanencia psíquica de los demás que se muestra en la «empatía». La *epoché* tiene evidentemente aquí el carácter de un dejar de lado los objetos que no pertenecen a la temática. Pero el ente así «desconectado» aparece en la objetividad psicológica de una cierta manera, en la inmanencia, en tanto es experimentado, conocido, valorado, presunto (*vermeint*), en el más amplio sentido creído. Lo no psíquico aparece como «objeto intencional», como sentido presunto (*vermeinen*), como componente (*Bestand*) noemático en el interior del tema de la psicología. Ahora bien, es de una significación de principio, en qué sentido debe ser determinado el aparecer de lo no-psíquico en lo psíquico, vale decir qué carácter tiene la relación de conocimiento como tal. ¿Qué significa el ser-dado de lo trascendente en la inmanencia? El conocer (en el sentido más amplio) es un lazo unilateral de un ente (en el modo de ser de la conciencia) con otro ente. El llegar a ser conocido no constituye al ente conocido, en sí

mismo. Es lo que es, sea o no conocido, presunto, valorado, creído. En otras palabras, el ser dado de un ente en la conciencia de otro ente no toca su realidad, es ópticamente independiente del que conoce. Por cierto que sea que sólo podemos tener el ente en nuestras experiencias, asunciones (*Meinungen*), en una palabra: en nuestra creencia del mundo, no procede él *de* ella. Esto significa: el mundo de la experiencia tematizado por la psicología, el tener-el-mundo-como-válido (*Welt-in-Geltung-Haben*) son en sí *impotentes*. Pertenece a la esencia de la actitud natural la distinción entre el ente en sí y el ente para nosotros, o como decimos imprecisamente, entre la «representación del mundo» y el mundo (con esto se afirma tan poco una «cosa en sí» en algún sentido filosófico, como se determina el ser dado del ente en la conciencia mediante la «teoría de las imágenes»). La psicología, cuando se desarrolla como ciencia positiva, se mueve desde un principio en la autointerpretación (*Selbstausagelegtheit*) de la experiencia humana como una (ciencia)<sup>22</sup> sólo receptiva, impotente. Puede entonces también degenerar en «psicologismo» si intenta disolver el ente en su ser dado, cuando desdeña la evidencia de la experiencia externa, concibe lo trascendente como mera formación de validez (*Geltungsbilde*), como mero correlato de una asunción subjetiva, si el concepto de ser orienta todo lo no-inmanente hacia el «mero objeto intencional»; con lo cual convierte en una ilusión la realidad del mundo, para terminar finalmente en una absolutización de la inmanencia. (Se encuentra un motivo para eso en la reflexión constantemente posible, de que también el mundo en sí, como concepto opuesto al de «representación del mundo», es presunto por nosotros justamente como «siendo-en-sí»). En contraste con la psicología y el psicologismo, podemos ahora caracterizar a la fenomenología de la siguiente manera: 1. *No* es una *ciencia regional*, no está referida a un dominio del mundo (mediante un método de apartamiento que delimitaría regionalmente el ente que no se tiene en cuenta) sino que, como *filosofía*, tiene al mundo todo como objeto y por cierto de una manera desconocida a toda filosofía instalada en la actitud natural, en la cual, mediante el trascender del mundo (propio)<sup>23</sup> de la reducción, cuestiona radicalmente (*überfragt*) el mundo y expresamente se instala en el universo del absoluto. La *epoché* fenomenológica no es, frente a la *epoché* psicológica, una metódica de la *limitación* (*Einschränkung*) al interior del mundo, sino de la *delimitación* (*Entschränkung*) más allá del mundo: el todo del ser, que significamos (*meinen*) con el título «mundo» se convertirá en problema como unidad de validez, que yace en la vida de la subjetividad trascendental revelada reductivamente. 2. La fenomenología no puede distinguir por principio, en la, para ella temática, creencia en el mundo entre el ser puramente dado de lo válido y uno independiente de ello; con otras

<sup>22</sup> El paréntesis no está en el original alemán (N.d.T.).

<sup>23</sup> *Ibid.*

palabras, la relación *transcendental* de validez no es idéntica a la relación intramundana, relevante sólo psicológicamente; el «valor» (*Gelten*) transcendental es, dicho concretamente: la subjetividad transcendental, en su vida fluyente y que se autoconfigura hacia la unidad de una apercepción, no tiene el carácter interno de la impotencia, de la receptividad. 3. La fenomenología es, empero, fundamentalmente distinta de toda forma de psicologismo. Ella no omite la distinción esencial para la actitud natural entre cosa en sí y cosa para nosotros, no disuelve el mundo en un mero ser-para-nosotros, sino que mediante la abolición (*Aufhebung*) de la actitud natural retro-pregunta ante todo a la creencia transcendental, en la cual esta distinción misma surge —y con ella la oposición entre mundo y representación del mundo. La interpretación fenomenológica, de todo lo que en el mundo es en algún sentido ente como validez, no significa la tesis que el ser del mundo sea «subjetivo» en el sentido de lo *psíquico*, no significa la negación de la existencia de las cosas independientemente del conocer *humano*, sino precisamente el descubrimiento de un sentido del ser de ordinario siempre oculto y el planteamiento de una interpretación transcendental de la «independencia» intramundana. Esta indicación, enunciada meramente en forma de tesis, de la distinción capital entre fenomenología y psicología, debe sólo proporcionarnos los conceptos que necesitaremos para rechazar la interpretación criticista de la fenomenología como una filosofía de la inmanencia. La ambigüedad de los conceptos como creencia en el mundo (*Weltglauben*), validez, que dominan el comienzo de la reducción, expone a la fenomenología necesariamente al peligro de ser comprendida como una psicología e incluso como psicologismo. El comienzo (*Einsatz*) de la reducción fenomenológica en la tesis general del mundo, es opaca en su genuina significación, en tanto no se recorra junto con ella el camino, en tanto se la juzgue desde la comprensión habitual de los conceptos mundanos de la creencia etc., por lo tanto no se aprehende el nuevo sentido de las palabras mundanas que brota de la ejecución de la reducción. Justamente es la gran exigencia de la fenomenología el dejar de una vez de lado *todo* el saber que es válido para nosotros, para ceder completamente (es decir, sin la retención de todo saber de tradición de validez en el sentido más amplio) a la incertidumbre del movimiento de conocimiento de la puesta-entre-paréntesis-del-mundo. La interpretación de la crítica criticista es dependiente de la situación de planteo de la *epoché*. No se debe discutir (que hay)<sup>24</sup> una cierta motivación para esta dependencia. Se encuentra en la peculiar inadecuación de la conceptualización con la cual las *Ideas* caracterizan la subjetividad transcendental, inaugurada mediante la *epoché*, a saber como «región de la conciencia pura», como «residuo» (de la aniquilación del mundo). La inadecuación de estas expresiones no sólo se funda en la ineludible ambigüedad de todos los conceptos que

---

<sup>24</sup> *Ibid.*

exponen la *epoché*, sino que consiste sobre todo en que la subjetividad trascendental se determina por una terminología que únicamente es adecuada para la inmanencia psíquica. Y sin embargo no se trata en esta caracterización, que induce demasiado fácilmente al error, de una simple autointerpretación errónea de la fenomenología; más bien deben ser entendidos estos *termini* dudosos a partir del muy especial trazo de pensamiento de las *Ideas*. Estos *termini* son mal entendidos sólo cuando no se los aprehende a partir de la situación, determinada y provisoria de las *Ideas* y se los toma como determinaciones fundamentales de la subjetividad trascendental. ¿Cuál es pues la singular forma del proceder de las *Ideas*? La dificultad radical de la exposición de la reflexión fenomenológica fundamental, que se presenta como la paradoja de un salir de la actitud natural que se plantea desde ella, consiste en la transmutación del planteamiento (*Einsatz*) intramundano de la creencia intramundana, en el descubrimiento de la creencia *trascendental* en el mundo, por lo tanto en el paso del ser-para-nosotros del ente al ser-del-mundo-para-la-subjetividad trascendental. La ejecución de la *epoché* saca la problemática fenomenológica del aparente circuito de problemas de las relaciones de la inmanencia y trascendencia psíquicas, hacia la dimensión de la relación de validez entre el mundo en su totalidad (por lo tanto inmanencia y trascendencia) y la subjetividad trascendental. Un tal sacar supone sin embargo que antes se asegure metódicamente el planteamiento (*Einsatz*) mismo en la correlación mundana de inmanencia subjetiva y trascendencia objetiva. Así pues se vio colocado Husserl en las *Ideas* ante la tarea, de en primer lugar, anticipar este asegurarse metódico, a saber, mediante la caracterización de la distinción entre inmanencia y trascendencia como una distinción de la *intencionalidad*. De ninguna manera se consideran estas determinaciones en las *Ideas* como determinaciones conceptuales, por decirlo así, definitivas, fenomenológicamente definitivas; de ningún modo es el análisis intencional de la donación, de lo inmanente respecto de lo trascendente, una indicación de los «criterios» para sus conceptos definitivos, sino que sólo presentan la transformación de la distinción, que en forma primaria es entendida tradicionalmente como *regional*, en una (distinción)<sup>25</sup> *intencional*. Husserl debió por lo tanto volver de nuevo, después de la primera presentación de la *epoché* fenomenológica, a la actitud natural para llevar a cabo por de pronto sobre su suelo una caracterización intencional de la conciencia intramundana, vale decir, de las relaciones entre inmanencia y trascendencia. Pero esto no sucede por unos intereses cognoscitivos predominantemente mundanos. No se trata aquí ni de un problema tradicionalmente cognoscitivo-teorético ni de una fundamentación de la psicología, sino de una interpretación preparatoria de la esencia de la

---

<sup>25</sup> *Ibid.*

conciencia para la ejecución de la *epoché*. En otras palabras, todos los análisis son dispuestos (*angelegt*) con miras a la *epoché* por realizarse. Esta *disposición para...* (*diese Angelegtheit auf...*) es la peculiaridad decisiva, que no podemos dejar de lado. Con el parágrafo 34 se coloca Husserl, expresamente, de nuevo, provisoriamente en el suelo de la actitud natural, sin embargo de una manera determinada, mediante la «interpretación previa de la conciencia pura o trascendental». En esta singular actitud flotante (por así decirlo, entre la actitud natural y la trascendental), destaca Husserl como *región* la conciencia pura apprehendida en su esencia propia, tropieza, a través de la interpretación de la dignidad cognoscitiva de la experiencia interna y externa con la prioridad de lo inmanente, con su indubitabilidad (*Untäuschbarkeit*). La construcción de una discordancia general de toda experiencia trascendente —una hipótesis que permanece sin aclarar en sus supuestos metodológicos— sirve pues para mostrar el «permanecer imperturbable» de la región de la conciencia por la «aniquilación del mundo» y con ello muestra la *separabilidad* de la misma del mundo.

En todas estas disquisiciones no se ha destacado agudamente la diferencia entre la conciencia intramundana y la trascendental, porque éstas son precisamente aclaraciones que serán llevadas a cabo en el fluctuante estadio de tránsito; Husserl mismo las caracteriza como «consideraciones trascendentales previas» (parágrafo 51). Sólo cuando se sitúan los análisis que allí se dan, sobre la precedencia y separabilidad de la región de la conciencia, en la movilidad del tránsito desde el planteamiento intramundano de la reducción hacia el planteamiento, perfeccionado y claro del problema, se puede comprender que Husserl caracteriza la subjetividad trascendental a-regional, como «región» y «residuo». Todos los conceptos que allí aparecen son de una notable<sup>26</sup> fluidez. La terminología equívoca de las *Ideas* no es sin embargo una negligencia literaria, sino una especial expresión de la confusión de principio que obscurece el comienzo de la filosofía fenomenológica y que en la primera introducción debía ser extremadamente perceptible.

El que la crítica criticista malentiende la fenomenología como una actitud cognoscitiva que se ha desviado desde un planteamiento originariamente «crítico» hacia la esfera de la experiencia interna; que con esto interpreta la reducción como una desconexión de lo trascendente y un limitarse a la inmanencia psíquica; todo esto no proviene meramente de la objeción, formulada en general, de que la fenomenología, como

<sup>26</sup> Así por ejemplo, también el concepto de lo «puro», que sólo mencionamos, porque la crítica criticista incurre ocasionalmente en el equívoco con el concepto del «yo puro». El yo puro no significa el yo trascendental, sino en primer lugar el yo-polo por oposición al yo concreto de la corriente de las vivencias, y sólo con la reducción se transmutará el yo puro en tanto que yo-polo abstracto, también en el yo «puro» en el sentido del yo trascendental.

consecuencia de sus conceptos metódicos intuicionista-ontológicos, que actúan encubiertamente, desnaturalizaría la «apercepción trascendental» considerada (*intendier-te*), transformándola en una (apercepción)<sup>27</sup> óptica, obtendría finalmente un concepto de sujeto empírico (sea éste simplemente psicológico o sublimado «metafísicamente»); esto se muestra claramente en la objeción que Zocher plantea como decisiva: la fenomenología se anularía a sí misma en una «dialéctica de conceptos vivenciales» inevitable por sus métodos dogmáticos. No tenemos aquí espacio para contestar en detalle la objeción muy diferenciadamente elaborada. Queremos sólo poner en claro la base sobre la cual descansa. La objeción alcanza su punto crítico en la pregunta por la naturaleza del *noema*. ¿Es el *noema* mismo «inmanente» o «trascendente»? ¿Es el *noema* un tema legítimo de la fenomenología o es una fenomenología noemática una contradicción? En esta parte expresamente Zocher del supuesto de que la fenomenología sería, de una vez por todas, tematización de lo inmanente, de la esfera de las vivencias, aún más, que lo inmanente estaría determinado por el «criterio» de lo que no-se-da-por-perfiles (*das Sich-nicht-Abschattens*). Si el *noema* se da por perfiles no puede por ello ser inmanente, no puede pertenecer al tema de la fenomenología. Si, sin embargo, no se da por perfiles, entonces el criterio es falso y la fenomenología se extiende a una esfera no legitimada metódicamente. La verdadera razón de esta aporía la ve Zocher en la comprensión ontologista del concepto de *noema*, que él ve como necesitado de superación en beneficio (de una concepción)<sup>28</sup> criticista (semasiológica). Aquí también se suponen en Husserl «planteos» «críticos», sólo que desfigurados precisamente por el funesto dogmatismo de sus métodos. Lo que es esencial para nosotros, es que esta objeción manifiesta claramente la equiparación de la fenomenología trascendental con una posición cognoscitiva relacionada con la esfera de las «vivencias»<sup>29</sup>. La base de la objeción puede, pues, sólo ser destruida en relación a la ejecución de la reducción. Debemos ejecutar la distinción de principio entre el concepto psicológico y el trascendental del *noema*. En la psicología intencional (vale decir lo que está sobre el suelo de la actitud natural) el objeto de la investigación —inductiva o eidética— es la vida de la conciencia actual o potencial de un ente que es en el modo de ser del «sujeto»: por lo tanto sus actos de experiencia, de valorar, de querer, etc., etc., sus convicciones habituales, sus temas de posición, etc. Los actos empero tienen por esencia su sentido intencional. Son lo que son sólo como *intencionales* (*meinenden*). Esto significa empero, que no pueden ser de ningún modo tematizados, sin tomar en

<sup>27</sup> El paréntesis no está en el original alemán (N.d.T.).

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> El que Zocher no identifique sencillamente fenomenología y psicología, se funda en que intenta determinar erróneamente la distinción entre ambas, como la que hay entre una ciencia positiva y una eidética: la fenomenología sería eidética intencional.

cuenta el momento de sentido que hay en ellos. El ser real fáctico de lo inmanente es justamente siempre un «tener-un-sentido». Preguntar aquí, donde está el «sentido», si fuera o dentro, es, por principio sin sentido. (Con esto no se niega, naturalmente, el derecho de un planteamiento ontológico del problema del ser del *noema*). El *noema*, entendido psicológicamente, no es en sí mismo trascendente, no se da en una multiplicidad de perfiles de componentes noemáticos de sentido (*Sinnbestände*). La determinación del *noema* psicológico como la del *sentido* de la vivencia, no tiene nada que ver con el concepto criticista del «sentido» (algo así como la validez lógico-trascendental), sino que debe ser aprehendido retrocediendo a la esencia de la intencionalidad. El concepto trascendental de *noema*, y éste es el concepto propiamente fenomenológico, sólo puede ser empero caracterizado en el horizonte de la reducción fenomenológica. Así como la *epoché* no desconecta la creencia intramundana y no se reduce a la esfera psíquica interior (junto con la «representación del mundo» que hay en ella), sino que en la puesta-entre-paréntesis *del mundo* descubre la creencia en el mundo que hay verdaderamente que poner entre paréntesis (más exactamente: la verdadera apercepción predadora del mundo que pone en juego una nueva temática y la creencia en el mundo constituyéndose continuamente en ella), así ofrece ella también la posibilidad de determinar trascendentalmente el correlato de esta creencia o expresado formalmente: su «*noema*». Con otras palabras, el *noema* trascendental es el mundo mismo como la unidad de validez (*Geltungseinheit*) que yace en la creencia de la fluyente apercepción del mundo de la subjetividad trascendental. Si el *noema* psicológico es el *sentido* de una intencionalidad actual, que distinguimos del ente mismo, con el cual se relaciona, así es, por el contrario, el *noema* trascendental el ente mismo. Así como aquí es fundamentalmente erróneo discutir en general en relación a un «criterio» de la inmanencia, es del mismo modo obvio lo absurdo de una pregunta, de si al *noema* trascendental «corresponde» un ente, o si se relaciona con un objeto. ¿No llegamos con esto a una abierta contradicción con las *Ideas*? Ciertamente se trata allí del problema de una relación del *noema* con el objeto, pero en el sentido de la distinción entre el *noema* como objeto en el *cómo* de las formas de donación y el objeto como lo noemáticamente idéntico de los *noemas* continuamente cambiantes. Las *Ideas* dejan sin una aclaración penetrante la distinción entre el *noema* psicológico y el trascendental. Pero, al llevarse a cabo permanentemente en la actitud de la reducción fenomenológica, toda distinción legítima entre *noema* y objeto es significada *eo ipso* como trascendental. Los comprensivos e importantes análisis sobre *noesis* y *noema* están sin embargo afectados de una peculiar ambigüedad, son, por su contenido, válidos también en la actitud psicológica, son, por así decirlo, indiferentes ante la distinción entre fenomenología y psicología. La relación con el objeto, que corresponde al *noema*, debe ser entonces comentada en forma diferente según se trata del concepto psicológico o trascendental. El *noema* psicológico, en tanto se relaciona con una cosa trascendente a la

psique, no es una imagen refleja (*Spiegelbild*) immanente de la cosa existente afuera, sino el sentido de la experiencia, en la cual en el proceso de la identificación impletiva, el objeto que es en sí, será accesible en sí mismo en una cierta relatividad interminable. El *noema* psicológico se remite a un objeto independiente de él que se manifiesta y muestra en él. El *noema* trascendental no puede remitir, en el identificar interminable, a un ente independiente de él más allá de esta infinitud, él *es* el ente mismo y en una profundidad de su oculto sentido de ser, hasta ahora nunca conocido: en tanto que validez trascendental. Aquí tiene la «relación con el objeto» sólo el sentido de una remisión a un *noema* actual (es decir, de un correlato de un aislado acto trascendental en relación a la multiplicidad de correlatos de actos, la que en conexión sintética de la impleción continua constituye recién la unidad del objeto como la de un polo ideal).

¿Qué significa, empero, que las *Ideas* muestren frente a la distinción entre fenomenología y psicología una cierta indiferencia intranquilizadora? La distinción como tal, era, por supuesto, suficientemente consciente. Sin embargo, el interés primario del primer tomo de las *Ideas*, el único, por desgracia, que llegó a publicarse, debió dirigirse a demostrar reales posibilidades de trabajo de investigación *intencional*; y por esto permanece en el trasfondo, después de la introducción fundamental de la reducción fenomenológica, el interés general de principio de la puesta en relieve de la nueva idea de la filosofía. La analítica fenomenológica de la subjetividad —aunque es instaurada como filosófica mediante la reducción— se mueve a trechos en una ambigüedad entre fenomenología y psicología y analiza, por así decirlo, en un doble poner en relieve las formas fundamentales más elementales de la intencionalidad. La ambigüedad (como fenomenología y psicología) en la que deben ser comprendidos los análisis temáticos de las *Ideas* es inofensiva, en tanto realmente se coejecute los análisis, mantenidos premeditadamente neutrales frente a la distinción, y se mantenga firmemente ante la mirada el sentido integral de la perspectiva fenomenológico-trascendental. Ella (la ambigüedad)<sup>30</sup> será empero funesta para la comprensión de las *Ideas* si se ve la interpretación intencional de la vida de los actos de la subjetividad trascendental que allí se da, como algo concluso, que en relación a ella se puede perfectamente determinar, juzgar, criticar, la idea de la filosofía fenomenológica trascendental. Sólo con la penetración en el contenido implícito de la ejecución de la reducción, desde la indicación suministrada (*überantworteten*) por las *Ideas*, se puede obtener, a partir de ese texto, la plena intelección de la esencia de la fenomenología. Mas, porque la crítica criticista ha extraviado, debido al supuesto de una igualdad de los problemas fundamentales (entre fenomenología y criticismo), el acceso al sentido original de la reducción fenomenológica, debe forzosamente errar el carácter metódico de las *Ideas* e interpretar la evidente discrepancia del concepto fenomenológico

<sup>30</sup> El paréntesis no está en el original alemán (N.d.T.).

de subjetividad trascendental con el criticista, como un extravío en una ontologización empírica del «yo teórico-cognoscitivo», que por su contenido coincide con la esfera de la inmanencia psíquica, que sin embargo será espiritualizado por la fenomenología a causa de su ambición «crítica».

Si, empero, la reducción fenomenológica no puede ser comprendida ni desde el planteamiento criticista de los problemas ni desde el filosófico-inmanente («subjetivista»), ¿cómo debe determinársela positivamente? En forma de tesis podemos formularlo así: la reducción fenomenológica no es primariamente un método de mera «desconexión», sino la *retro-conducción* (*Zurückleitung*). Ella conduce al sujeto filosofante, en el extremo radicalismo de la auto-reflexión *a través de sí mismo*, a aquella vida de la creencia trascendental, oculta de su autoapercepción como hombre, cuyo correlato de validez «es» el mundo. Dicho de otro modo: es el método del descubrimiento y despeje de una temática cognoscitiva por principio *no-mundana*: la dimensión del origen del mundo. Esto significa: la temática no es ni un dominio del ente en el mundo ni tampoco la forma apriórica misma del mundo. ¿Pero no va a dar con esto la fenomenología en una abstrusa «metafísica»? ¿Plantea ella un «trasmundo» especulativo? De ningún modo. La *epoché* no es ningún «camino real», sino el más extremo esfuerzo de la autosuperación teórica del hombre, la *vía de conocimiento* hacia el «absoluto», que transcurre en el experimentar y pensar trascendental. Este conocimiento es intuitivo, si entendemos por esto *verdadera autodación* (*Selbstgebung*), y no «intuición» (*Anschauung*) como la facultad de conocimiento humana que se opone al pensamiento discursivo. (La «teoría del conocimiento» del conocimiento fenomenológico es un problema especial de la doctrina metódica trascendental). ¿A dónde, empero, conduce este conocimiento, qué muestra? ¿La conciencia trascendental, en la cual vale el mundo? Toda caracterización de la misma como «campo», dominio, dimensión, etc., es *falsa*, aún, si la caracterizamos como un dominio que yace fuera del mundo. Así como es tan importante determinar frente a la crítica criticista la *irrealidad* del sujeto trascendental como no-mundanía, es también verdad que con esto sólo se ha caracterizado una tarea: el mantener alejadas todas las representaciones mundanas de cualquiera temática cognoscitiva. Todo ente en el mundo está en el horizonte de la cognoscibilidad, se hace manifiesto con el carácter regional esencial de su correspondiente dominio del mundo. La reducción no conduce, empero, a un ente con cuya estructura general estemos familiarizados de antemano: la subjetividad trascendental no se descubre en una predación de sus formas de ser «aprióricas» sino que retroconduce, a la obscuridad de una incognoscibilidad cuyo estilo formal de ser nunca (ha sido)<sup>31</sup> familiar de antemano. Ella (la reducción)<sup>32</sup> no es una instalación (*Installation*)

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

técnica de una postura cognoscitiva que, una vez establecida, está de una vez por todas lista y conclusa, de modo que sólo se necesita tomarla para recorrer un dominio situado en uno y el mismo plano, sino que es un tema permanente e interminable de la filosofía fenomenológica. El primer estadio de la reducción retro-conduce al *ego* trascendental, el «lugar de irrupción» en lo absoluto. A la autodonación (*Selbstgegebenheit*) fenomenológica adviene, mediante esto, una fluyente *vida de actos*. La explicación intencional de este tema primero y provisorio de la fenomenología, está expuesta al continuo peligro de exceder la autodonación, seducida por el sentido mundano de los conceptos necesarios para la explicación. Ni se puede aprehender la actualidad del fluir presente en el horizonte de la comprensión de la totalidad temporal mundana, por tanto asignarle sin más a este presente un pasado y un futuro, ni se puede preconcebir (*vorentwerfen*), la egoidad (*Egoität*) del *ego* trascendental desde la comprensión del yo humano (su individuación). El yo trascendental no tiene «límites», es decir no es, desde el principio, cognoscible en la amplitud de su ser. Aquí es especialmente llamativa la oposición con la tematización psicológica de la subjetividad. La vida psíquica de actos está en su tiempo subjetivo, en el mundo, incorporada (*eingeordnet*) al tiempo del mundo. En la interpretación psicológica nos movemos en una comprensión de las estructuras de la totalidad del sujeto humano. El objeto de la investigación es siempre lo psíquico en la validez idéntica para todos, no una vida anímica fáctica, solitaria. El conocimiento trascendental de la subjetividad egológica no se ejecuta, por el contrario, en el *medium* de la generalidad, es decir, la validez para toda subjetividad trascendental, sino que está limitado a *una* vida de actos fluyente, fáctica. Pero también los conceptos de la «una», de la «vida fáctica de actos» son, desde su origen, *conceptos mundanos*. Contienen todo lo que es excedente en sentido (*alles in Sinne überschüssiges*), lo que requiere de una reducción expresa (*Reduzierung*). En esa medida la fenomenología se encuentra en una permanente dificultad para expresar lo que pone ante los ojos en evidente autodonación. Pero no sólo la fluyente vida de actos es el objeto de los primeros conocimientos fenomenológicos, sino que a esta vida de actos pertenece su «*noema*» trascendental: el mundo. El «espectador» (*Zuschauer*) teorético pone, como siendo trascendentalmente, la «vida de actos» no preconocida estructuralmente, y también al *mundo como «fenómeno»*. El progreso metódico de la fenomenología, al que sólo podemos aludir muy esquemáticamente, está determinado mediante la interpretación del «*ego*», mediante el hilo conductor del «fenómeno del mundo». Desde las valideces que se unen en su conjunto para constituir la totalidad de validez «mundo» (*Geltungsinbegriff «Welt»*), retro-pregunta el espectador fenomenológico a la vida, de la cual provienen las valideces y alcanza con ello a la motivación que permanece en lo «trascendental» mismo, para impulsar más la reducción en la dirección de un despliegue completo del ser trascendental.

La egología trascendental se despliega en «monadología». El interrogar de la intencionalidad en la cual el otro, que ya está en el «fenómeno del mundo», vale como otro hombre, conduce a la mostración trascendental de una conexión de ser de una peculiar multiplicidad estructurada de yos trascendentales, que sólo debe ser indicada, pero no caracterizada, con el título «metafísico» de mónada. De ningún modo se traslada con esto una pluralidad masiva a la esfera trascendental, como tampoco puede pensarse el *ego* trascendental bajo la idea de la unidad mundana. La *implicación* de las «mónadas» es el gran título del problema que caracteriza al ser no extensivo de la pluralidad monádica, el modo de un uno-en-otro no individualizado, sólo posible en lo trascendental. (En las *Meditaciones Cartesianas* ha presentado Husserl el planteamiento de una interpretación de la *totalidad* monádica trascendental. El análisis de la «experiencia del otro» —*V Meditación Cartesiana*— tiene allí únicamente el sentido de un *despliegue de la reducción* y no el de una interpretación temática de la «endopatía». La totalidad monádica trascendental no es empero, de ningún modo, el concepto suficiente, definitivo de la subjetividad trascendental; más bien indica este título sólo el *primer estadio* de la conquista fenomenológica de la subjetividad absoluta. La indicación de esto es importante en nuestro contexto, porque la crítica criticista a la fenomenología supone la completa determinabilidad de su sentido, sobre la base del único fragmento publicado de las *Ideas*. (Donde se utilizan nuevos escritos de Husserl permanecen éstos situados en su sentido de principio a partir de la comprensión criticista de las *Ideas*). Por lo tanto, puesto que la «crítica» en absoluto se apodera de la idea de la filosofía fenomenológica en la ejecución real de la reducción, sino que por el contrario define el sentido de la misma por relación a los análisis temáticos de los actos subjetivos como método para ganar la inmanencia o por la interpretación errónea de la autointerpretación provisoria de la fenomenología (como vuelta a un sujeto irreal, no empírico), como método de la construcción del «yo cognoscitivo-teorético», queda ella atascada por principio en interpretaciones erróneas de los conceptos más provisorios. No sólo no comprende su «objeto» sino que ni siquiera se le aproxima. ¿Se le puede, empero, reprochar esto? La idea de fenomenología no está completamente constituida en los escritos publicados de Husserl, en el sentido de la posibilidad de formular el concepto de filosofía fenomenológica. Esto tiene su causa en el premeditado rechazo de todos los preconceptos vacíos que apuntan al sistema. Si la reducción es anticipada, y con esto es predada para todos la posibilidad *de aprehender (ergreifende)*, de descubrir a partir de ellos y por sí mismos el sentido de la fenomenología, la investigación fenomenológica puede comenzar con la sencillez de una interpretación de la «conciencia». La fenomenología, realiza, en la metódica del análisis intencional, una forma de conocimiento que no sólo tiene su significación para la reforma radical de la psicología sobre el terreno de la actitud natural, sino que también es adecuada para conducir

los presentimientos (*Ahnungen*) más elevados de la filosofía especulativa en una investigación verdadera, mostrativa.

La reducción como el permanente *desideratum* de la fenomenología no tiene empero sólo sus estadios de develamiento temático de la subjetividad trascendental, sino también aquellos de la determinación metodológica de los conceptos que la explicitan. Debemos indicar algo sobre esto porque la crítica, que nos ocupa aquí será respondida en primer lugar atendiendo a aquello. Se trata de la reducción de la idea de ser y de la reducción de la idea de la eidética. ¿Hasta dónde tiene razón la objeción criticista de que la fenomenología explicaría el ente mediante el ente? Aún cuando tampoco el ser intramundano se explique mediante un tal (procedimiento)<sup>33</sup> (algo así como la trascendencia mediante la inmanencia), ¿no se explicará, por lo tanto, el mundo como la totalidad del ente por un retroceso hacia un ente que yace fuera de él: la subjetividad trascendental? ¡No! Así como es imposible determinar la vida trascendental sin hacerlo primero con el concepto de ser, así tampoco son pues meramente distintos lo mundano y lo trascendental como dos regiones universales del ente, sino que son distintas por el *modo (Weise) de su ser*. La idea de ser, originariamente natural (*beheimatete*) del horizonte del mundo (que permanece unida al mundo aún en su formalización del concepto predicativo del «es») debe ser *reducida*. En el concepto del «ser trascendental» debe ser incluido el trascender (*die Transzendierung*) de la idea de ser mundano. Si la fenomenología es «ontológica» en el enjuiciamiento erístico de la crítica neokantiana, debe ser en primerísimo lugar probado si la crítica no atribuye a la fenomenología el concepto *mundano* de ser. Lo mismo vale para la objeción de Zocher, según la cual mediante la eidética se introducen en la determinación del sujeto trascendental tendencias ontologizantes. Por cierto, las *Ideas* no hacen distinción entre eidética mundana y trascendental. Pero en su estadio (estadio caracterizado en su provisoriedad) no pueden todavía las *Ideas* poner ante la vista y ejecutar expresamente la muy difícil distinción. Es fundamentalmente erróneo, en lugar de plantear la pregunta por la naturaleza del *eidós* trascendental como *problema*, desde la ejecución de la reducción, querer comprender por el contrario la naturaleza de la reducción desde la oscura eidética.

Aunque la determinación de la subjetividad trascendental es, en las *Ideas* provisoria, por lo que toca al aspecto temático y metodológico, de todos modos se da allí una presentación de principio de la problemática fenomenológica ulterior, mediante el anuncio expreso del problema trascendental de la *constitución*. Con esto damos con el concepto fundamental de la filosofía fenomenológica. Sólo en relación a él será deter-

<sup>33</sup> El paréntesis con el término «procedimiento» no está en el original alemán (N.d.T.).

minable el verdadero tema de la investigación fenomenológica. Mientras que la ejecución de la reducción, en tanto está justamente expuesta en las *Ideas*, lleva consigo la apariencia de que sostendría para la filosofía, en oposición a su temática tradicional, que está *unida al mundo*, una temática *trascendente* al mundo, justamente mediante la apertura de la esfera no mundana de la subjetividad trascendental la intelección (*Einsicht*) de la doctrina fenomenológica de la constitución echa por los suelos esta apariencia y hace evidente el carácter *trascendental* de la respuesta fenomenológica al problema del mundo, es decir, el retener el mundo en el trascender el mundo. El verdadero tema de la fenomenología no es ni el mundo, por un lado, ni una subjetividad puesta frente a él, sino *el devenir del mundo en la constitución de la subjetividad trascendental*. La «fenómeno-logía» es, en tanto *logos* del mundo que es descubierto mediante la reducción como fenómeno de validez trascendental, la legitimación (*Ausweisung*) teórica de la constitución formadora del mundo; ella es esencialmente «fenomenología *constitutiva*». Aunque la comprensión filosófica del mundo tiene únicamente el sentido de una analítica constitutiva del mundo, ésta no puede sin más ser puesta en marcha después de la ejecución de la reducción. El primer estadio de la fenomenología: la interpretación de la totalidad monádica trascendental y su «correlato noemático» el mundo, en una peculiar indeterminación. Ella habla forzosamente de la «fe trascendental en el mundo», de la «experiencia trascendental del mundo», de la «asunción trascendental del mundo» (*Weltmeinung*), del «tener-el-mundo-como-válido» (*Welt-in-Geltung-Haben*) trascendental, etc., esto significa que interpreta el lazo todavía con conceptos que son, esencialmente, conceptos mundanos. Todos tienen todavía en su sentido el momento de la *receptividad*, que constituye la íntima esencia de la experiencia humana. Sólo mediante el agregado del término «trascendental» indica la diferencia, aunque de una manera puramente negativa y prohibitiva (*prohibitiv*). Qué sentido positivo tengan el «experimentar», el «asumir» (*Meinen*) trascendentales no puede todavía ser determinado en el campo provisorio de problemas. El progreso de la fenomenología acontece mediante la aclaración, como «constitución», del carácter del lazo interno entre la subjetividad trascendental y el mundo. (Sea sólo indicado que dicha relación constitutiva se muestra como no comprensible al hilo conductor de *una relación entre...*). El planteo de la formulación de la pregunta constitutiva debe ser delineado brevemente. La reducción fenomenológica descubre primero una subjetividad, que *tiene* ya al mundo como válido, que no comienza, pues, por construir ésta su validez «trascendental» y por ello que pudiera ser directamente conocida teóricamente, dicha subjetividad, en su construcción. *El-tener-el-mundo* del sujeto (o de la «totalidad monádica»), descubierto reductivamente en la indeterminación de su carácter propio, es el *problema* con el cual pugna la analítica constitutiva. El comienzo del dominio de este problema yace pues en el análisis penetrante de la experiencia trascendental, «experiencia»-del-mundo actualmente fluyente. El acceso metódico a la esen-

cia más íntimamente oculta de los procesos de rendimiento trascendentales se construirá en un cuestionamiento intensivo de la intencionalidad. El examen de la naturaleza secreta de las actuales «valideces» de ser (*Seins-«Geltungen»*) que se constituyen en la fluyente vida trascendental (pero que descansan ya en verdad sobre el fundamento de una universal posesión de validez, de un tener-del-mundo), será el hilo conductor del cuestionamiento del tener trascendental del mundo, en la retropregunta a la constitución. El despertar de los procesos constituyentes sedimentados es unificado mediante el título unitario «Mundo», pero se articula en una multiplicidad de disciplinas constitutivas de acuerdo con la articulación regional del «fenómeno del mundo» (por ejemplo, en una teoría constitutiva de la naturaleza, de los seres animados [*Animalien*], del hombre, etc.). Pero no sólo presenta la unidad universal de todas las regiones: el mundo, un problema constitutivo propio, en el cual todas las «disciplinas» orientadas a regiones especiales deben experimentar una revisión de principio; sino que existen además necesidades múltiples de revisión. La problemática de la constitución no yace en un plano metódico. Así, por ejemplo, la analítica egológica primordial (*primordiale*) de la constitución es esencialmente provisoria y debe ser revisada mediante la incorporación en la problemática constitutiva de la subjetividad trascendental y tampoco ésta significa el fundamento último. La indicación relativa a la necesidad de repetición de los análisis constitutivos iniciales, debe insinuar sólo el interno *carácter estratificado* (*Stufencharakter*) de la fenomenología y con éste, llamar la atención sobre la dificultad de una determinación definitiva de la esencia de la «constitución». En las *Ideas*, y casi todos los escritos publicados por Husserl no ha llegado a una presentación explícita la peculiaridad de la analítica constitutiva<sup>34</sup>. Esto tiene su causa en la necesidad de que, antes de la iniciación de los análisis constitutivos, debe ser desarrollada en toda su extensión la base de todas las retropreguntas a la constitución. Esto significa primero la subjetividad trascendental, en la *indeterminación* de su lazo con el mundo, debe experimentar una interpretación provisoria de las estructuras más elementales. Una tal interpretación, que renuncia aún a la determinación más precisa de la relación entre yo trascendental (o la totalidad monádica) y mundo, se mueve en la explicación de *las intencionalidades de los actos* «subjetivos» en los cuales vale el «mundo» (como *noema* trascendente actual), luego la de las *habitualidades* en las cuales vale el tener-validez como tal. Porque ella (la interpretación)<sup>35</sup> analiza empero en primer lugar la intencionalidad en las formas de la totalidad en las cuales ella es puesta en relieve ya en la psicología intencional (por lo tanto sobre el suelo de la

<sup>34</sup> Frente a esto son ya los manuscritos de Husserl una amplia ejecución de la interpretación constitutiva del mundo.

<sup>35</sup> El paréntesis no está en el original alemán (N.d.T.).

actitud natural) y todavía el carácter interno de la intencionalidad trascendental (opuesto a la intencionalidad psíquica, por lo tanto intramundana) permanece provisoriamente indeterminado, por ello puede originarse el malentendido, que equipara la analítica trascendental provisoria de los actos y habitualidades con una analítica psicológica. Un motivo especial para una tal equivalencia yace en el uso ocasional del lenguaje de Husserl, que caracteriza la interpretación *activo-intencional* de la subjetividad trascendental ya como una constitutiva. Esto debe empero entenderse sólo como una *indicación previa*, que debe comprenderse desde la relación fundamental entre la interpretación activo-intencional de la subjetividad trascendental y la analítica constitutiva. Esto se puede caracterizar brevemente como la relación entre la intencionalidad *constituida* (*konstituierten*) y la *constituyente* (*konstituierenden*). La intencionalidad *dada* es primero, antes de toda aclaración filosófica, la vida intencional psíquica (como la manera de ser del hombre en el mundo). Ésta transcurre en una distinción (*Abgehobenheit*), en una articulación en actos, tomas de posición, etc. Mediante la reducción será descubierta, empero, la vida trascendental continuamente *oculta* de la vida dada, mundana, la que por cierto será primero visible en una articulación, que coincide con la de la vida psíquica y es cubierta por ella. En esta perspectiva especial cobra la reducción el carácter de una metódica que retropregunta (por lo que está) detrás de la capacidad mundana de objetivar de la corriente de vida intencional (como una psique intramundana). Ella *desobjetiviza*, *desmundaniza* la vida intencional mediante el desprendimiento de las autoapercpciones que la mundanizan y la instalan en el mundo. Con esto llega ella a aquella profundidad de la vida intencional de la creencia, en la cual se construye por primera vez la autoapercpción de la vida psíquica al modo de la validez. La reducción fenomenológica ha retroconducido, desde la confusión de la autocomprensión, a la «vida de la creencia» trascendental, para la cual esta confusión es un componente de validez correlativo. Pero, justamente lo que se puede llamar aquí en general «componente de validez» queda indeterminado. Se trata de mantener esta indeterminación, de ganar en ella por primera vez toda la amplitud de la conexión de vida aperceptiva descubierta reductivamente: la totalidad monádica implícita en el *ego*, el primero y provisorio plano de problemas de la fenomenología. Una vez desarrollado este primer estadio, se puede y debe plantear el ataque al carácter interno del «tener válidamente el mundo»: la puesta en descubierto de los estratos constituyentes profundos de la vida trascendental. Y recién aquí no sólo será completamente cognoscible el sentido del «lazo» entre mundo y subjetividad trascendental, sino también la analítica *activo-intencional* de la vida trascendental como un estadio intermedio necesario, pero que hay que sobrepasar. El tránsito de la interpretación provisoria activo-intencional de la subjetividad (*después* de la reducción) a la aclaración de la esencia constituyente de la intencionalidad, no se cumple sólo como una diferenciación, un develamiento de implicaciones internas, sino sobre todo como una mostración del ca-

rácter *productivo* de la intencionalidad trascendental. Con esto se acentuará la oposición con la intencionalidad dada, intramundana. La intención psíquica es por esencia *receptiva*, se cumple en la capacidad de autoaclaración como un *acceso* a un ente independiente en sí de ella. Mediante la reducción retornamos, como se dijo a una vida intencional, para la cual, la capacidad de autointerpretación de la vida intramundana, como una vida receptiva, es un «correlato de validez». Aunque no comprendamos ya más la vida trascendental como receptiva, permanece todavía indeterminado su verdadero carácter. Únicamente la interpretación constitutiva de la misma la muestra como *creación* (*Kreation*). Por áspera y doctrinaria que pueda sonar una determinación de la esencia de la constitución como creación productiva, se caracteriza así por lo menos la oposición (*Gegensätzlichkeit*) a lo receptivo, un carácter que exige el ser en sí de la vida de la experiencia óptico-mundana (psíquica). (Que «constituir» no significa ni una relación receptiva ni productiva, sino una relación que no puede alcanzarse con conceptos ónticos sino ser indicada por el cumplimiento de investigaciones constitutivas, esto, no lo podemos aclarar aquí). Hemos indicado hasta aquí tres conceptos distintos de intencionalidad: 1. La psíquica (receptiva); 2. La activa intencional-trascendental (indeterminada); 3. La constitutiva-trascendental (creativo productiva).

Sin embargo con estos distintos conceptos no designamos nosotros distintas intencionalidades, sino *una* vida intencional en distintos estadios. Así de hecho la «vida» psíquica intramundana no es otra cosa sino (la vida)<sup>36</sup> trascendental-que-precede-al mundo, pero en un *ocultamiento* de sí misma, en una forma de «constituibilidad» (*Konstituiertheit*)<sup>37</sup>. Esta superposición «constituida», que se documenta en la auto-percepción mundana será rota mediante la *epoché* y se descubrirá la vida pura-trascendental. Pero ésta es también *constituida*, en tanto la interpretación se mueve en el estadio primero y provisorio de la fenomenología que ha sido caracterizado más arriba, incluso aún en la «indeterminación» que le es peculiar. En tanto que, empero, está logrado en principio el acceso a la esencia constituyente de la intencionalidad mediante la reducción, puede ya Husserl, con el derecho que le da la ojeada preliminar a los estratos más altos de la fenomenología, designar la vida trascendental como «constituyente», en la explicación del primer estrato de problemas (que está determinado en esencia mediante la interpretación activo-intencional). Sólo en este sentido restringido se habla en las *Ideas* de constitución. La aclaración de esta restricción es de importancia para nosotros porque las objeciones del criticismo contra la idea fenomenológica de constitución apuntan sin excepción contra los lugares de las *Ideas* que tienen meramente una significación preliminar. Sea concedido que la crítica no podía tener ningún

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Sit venia verbo!* (N.d.T.).

otro flanco de ataque, pero mediante la omisión de la apropiación precedente de la reducción se ha privado de la posibilidad de ver como tal la indeterminación provisoria de la idea de constitución en las *Ideas* y se ha asilado en la «determinabilidad» de una doctrina de la reducción planteada criticísticamente, pero que luego se extravía ontológicamente. Por lo tanto también aquí la crítica criticista permanece fiel a su esquema general de interpretación, también aquí identifica de nuevo desde el principio el problema «crítico» y el fenomenológico de la constitución, para comprobar enseguida una aberración implicada en el dogmatismo metódico de la fenomenología. Correspondiendo a los momentos heterológicos de la idea crítica de constitución —forma válida aprióricamente y contenido dado— se supone en Husserl un planteamiento análogo del problema, el que estaría determinado mediante ambos momentos fundamentales: «sentido» intencional y material hilético. Pero aún en el planteamiento crítico de Husserl, éste se habría quedado rezagado respecto de las formulaciones más exactas del criticismo, en primer lugar en tanto restringe el concepto de contenido dado a los meros contenidos sensibles (sensualismo) y en segundo lugar en tanto el concepto de «sentido» sería planteado en la retro-relación a un yo contemplativo y no a un «yo teórico-cognoscitivo», pensante (juzgante). Por otra parte, este planteamiento crítico correcto pero condicionado habría sido extraviado por el carácter fundamental «ontologista-intuicionista», que es insuperable, de la fenomenología, en una idea de la constitución subjetivista-psicologista. ¿Qué puede oponerse a esta objeción? Queremos en primer lugar intentar formular, en tanto es absolutamente necesario, la diferencia de principio entre la concepción criticista y la fenomenológica de la constitución. En el origen de la postura fundamental teórico-cognoscitiva del criticismo podemos caracterizar su problema como la pregunta por la posibilidad del conocimiento objetivo. Por oposición a la concepción ingenua del conocimiento, que considera simplemente el objeto como siendo en sí, muestra el criticismo las condiciones aprióricas del pensamiento objetivo que sirven de base a todo cumplimiento de conocimiento verdadero-objetivo. Este servir de base previo es (para él) la constitución apriórica del objeto de conocimiento, que podemos tener ante nuestra vista mediante la «construcción» del modelo de objeto teórico en general. Comoquiera que sea el derecho de una tal teoría filosófica, lo importante para nuestro contexto es que la fenomenología en modo alguno llega a su idea, completamente distinta, de la constitución desde el mismo problema teórico-cognoscitivo. Porque en ella no se trata de una constitución de los objetos de conocimiento mediante el esquema (subjetivo-«trascendental») de la objetividad de los objetos (en las funciones judicativas teóricas del yo teórico-cognoscitivo), sino que se trata de la *constitución del mundo*. En otras palabras, la idea criticista de la constitución es todavía *mundana*, en tanto que deja constituirse al ente (como correlato del conocimiento objetivo) mediante la forma apriórica del mundo, mientras que el concepto fenomenológico de constitución apunta a la estructura del mundo en su totali-

dad, que recién es accesible mediante el método de la reducción que-trasciende-el-mundo, reducción que por principio (está)<sup>38</sup> *fuera* del mundo pero sin embargo lo *retiene*. Cuan profunda es la errónea comprensión en la crítica criticista de la constitución «trascendental» (en sentido fenomenológico), puede verse, en que no sólo se la equipara con la idea de constitución inmanente al mundo del criticismo (como «planeamiento») sino que se la traslada (como «aberración») a la relación intramundana entre inmanencia y trascendencia. Aún cuando se haya hecho visible (*einsicht*) la absoluta diferencia de dirección (en relación a la reducción fenomenológica) de la idea criticista de constitución y la fenomenológica subsistiría aún, en un respecto —se podría opinar así— una cierta afinidad en las ideas de constitución opuestas ahora expresamente, justamente en que tanto el criticismo como la fenomenología plantean un principio fundamental heterológico en la idea de constitución: «*hylé*» sensual y «*morphé*» intencional, forma subjetiva y contenido dado. Pero ¿se quiere significar verdaderamente con esto una distinción heterológica? En modo alguno. Esta distinción debe entenderse solamente en expresa consideración a la determinada provisoriedad con que está indicado en las *Ideas* el concepto de constitución. Ya la hemos señalado como la *ingenuidad del primer estrato de problemas* de la fenomenología que pone de manifiesto la vida intencional en la articulación activo-intencional y que deja su carácter íntimo en aquella «indeterminación» que no significa ya la autocomprensión de la intencionalidad como receptiva por esencia y no (significa)<sup>39</sup> todavía la interpretación trascendental de la misma constitución. En la indicación anticipatoria de la problemática de la constitución se identifican el obrar constituyente con la dación de sentido (*Sinngebung*) intencional del *acto*, de modo que, medida con este concepto de constitución de significación previa, la constitución de la temporalización (*Zeitigung*) trascendental que yace en lo más profundo no pudo llegar a destacarse y así la «*hylé*» debió aparecer como mero material. En verdad no se da en la constitución fenomenológica un dualismo de dos momentos heterológicos, sino sólo estratos relativos al desvelamiento unitario constitutivo del origen del mundo desde la profundidad de la vida de la subjetividad trascendental. También la *hylé*, que al principio se muestra como momento no-intencional del acto, está constituida, como también la forma de la totalidad del acto mismo, en las profundidades de la autoconstitución intencional del tiempo fenomenológico que no se despliega, empero, en actos.

En ambos filosofemas está relacionada con la doctrina de la constitución, de la manera más estrecha, la autocaracterización de principio como «idealismo trascendental». Como, en general, la crítica que aquí nos ocupa pasa por alto la diferencia en

---

<sup>38</sup> El paréntesis no está en el original alemán (N.d.T.).

<sup>39</sup> *Ibid.*

el concepto correspondiente de lo «trascendental» (de ambas filosofías) y además deja de lado la especial distinción de la idea correspondiente de constitución, por ello descansa el enjuiciamiento de la fenomenología por la crítica del criticismo, como «idealismo trascendental», sobre una comprensión errónea. Sólo podemos intentar aquí poner esto en evidencia mediante breves indicaciones. No queremos penetrar en la extensa problemática del planteamiento mismo de la cuestión del idealismo. Además de sus «interpretaciones» de las ideas fenomenológicas fundamentales de la reducción y la constitución, la crítica cree poder demostrar la identidad en el planteamiento de la determinación del idealismo trascendental en relación a la actitud frontal, común al criticismo y a la fenomenología, contra un idealismo subjetivista. Pero le queda oculto que la fenomenología se opone a un «idealismo subjetivo» por razones muy distintas. Esto se nos hará claro si mantenemos fija la mirada en las dos oposiciones centrales de conceptos que juegan un papel decisivo en la exposición del idealismo en el criticismo y la fenomenología. En tanto la filosofía crítica está dominada por la oposición entre «empírico» y «trascendental» y asegura por eso justamente, como idealismo trascendental, el realismo empírico, la fenomenología lo está por la oposición de «mundano» y «trascendental». Si el criticismo rechaza el idealismo subjetivo como una absolutización de un ente (empírico), porque explica este ente mediante el ente y con esto se mueve en una problemática prefilosófica, la fenomenología lo evita por ser una forma determinada del idealismo mundano, al cual desecha en general. Por lo tanto no conoce ni una relación necesaria del ente trascendente con la inmanencia intramundana, ni una tal (relación necesaria)<sup>40</sup> del ente en general con la forma apriórica del mundo. En el idealismo fenomenológico no se trata ni de una precedencia del sujeto humano que existe frente a todos los otros entes, ni de una precedencia de la forma de la subjetividad (del *a priori* trascendental) frente al ente intramundano en general, en tanto objetos teóricos del conocimiento, sino de la precedencia frente al mundo de la subjetividad «trascendental», «trascendental» en un sentido completamente nuevo y que es descubierto por primera vez en general mediante la reducción. El idealismo fenomenológico es *idealismo constitutivo*, que comprende el mundo radicalmente en el retroceso al origen constitutivo. Un idealismo tal no significa, por principio, un «subjetivismo», una subjetivización del todo del ente, una disolución en la forma de ser mundana del sujeto, en tanto entendamos por «sujeto» alguna clase de concepto mundano (sea el ente que nosotros somos, o la forma de la «conciencia»<sup>41</sup> [*Bewußtheit*] o lo que sea). Justamente, la fenomenología no pasa por alto la independencia mundana del ente frente al hombre, su falta de significación y futilidad en el cosmos, la mera receptivi-

---

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Sit venia verbo!* (N.d.T.).

dad de nuestro conocer humano, sino que deja subsistir el realismo irreflexivo de la actitud natural. Pero *ella* no se detiene en eso, sino que lo lleva a una radical comprensión filosófica mediante la apertura reductiva del origen trascendental del mundo, en relación al cual el mundo gana una dimensión completamente nueva de cuestionabilidad o interpretación. Lo que son en la actitud natural —y con derecho dentro de ella— «protofenómenos» incuestionables, esto será accesible como un problema constitutivo de una nueva interpretación filosófica. En la reducción trasciende la fenomenología también las posibilidades de la filosofía mundana. El mundo en su totalidad, en otro tiempo el tema universal de la filosofía en general, será cognoscible mediante la reducción como resultado de una constitución trascendental, será retrotraído expresamente a la vida de la subjetividad absoluta. Este retrotraer no tiene, empero, nada que ver con una subjetivización óptica (filosófico-inmanente) o apriórica-trascendental («crítica») del mundo, no es en modo alguno un lazo retroactivo con un sujeto mundano determinado de algún modo, sino que es una concepción trascendental del mundo como una objetivación constituida de la subjetividad absoluta. Porque la actitud natural, en la cual surge, al comienzo, toda filosofía, está cerrada por esencia para la dimensión de profundidad de lo «trascendental», porque dicha actitud, limitada en el mundo no puede dar con ninguna otra subjetividad sino es la intramundana: la de los hombres, necesita ella primero del esfuerzo de la reducción fenomenológica para avanzar hacia un «subjetivismo» que trasciende todas las formas mundanas (del subjetivismo)<sup>42</sup>. Este «subjetivismo» fenomenológico no se opone a las verdades inmediatas de la actitud natural en algo así como que negaría la independencia del ente en relación al sujeto intramundano, sino que encierra todas estas verdades en sí, sólo que, justamente, reconoce como tal una determinada situación relativa, hasta entonces absolutizada, y que ella hace resaltar en la completa verdad trascendental, que contiene a la mundana como un momento. El mundo es interpretado «idealísticamente» en la fenomenología y esto no significa en modo alguno un subjetivismo lastrado con el concepto de sujeto de la actitud natural, sino la legitimación científica y el desarrollo sistemático de la *constitutiva idealidad del mundo*. ¿Cómo puede señalarse ésta? En primer lugar se trata de mantenerse alejado de todas las representaciones que quieren retro-referir el mundo como un algo a un sujeto trascendental como otro algo. Ya hemos indicado que en la reducción fenomenológica, llegamos, por lo pronto, a un concepto provisorio de la subjetividad trascendental, que será sobrepasado en los estadios más altos de la fenomenología y que debe ser legitimado como un estrato que hay en lo trascendental de la capacidad de autoconstituirse de la vida trascendental. Con esto hemos hecho una indicación previa en relación a la problemática del develamiento de la subjetividad

---

<sup>42</sup> El paréntesis no está en el original alemán (N.d.T.).

trascendental en el continuo retroceso a través de estratos de la capacidad de autoobjetivarse hasta el último fundamento originario, ya no objetivado. Después de esto podemos ahora considerar también al mundo mismo como un «estrato» en la vida trascendental, como el plano del término de todos los procesos constitutivos, como la superficie de la vida trascendental que deja surgir al mundo. En la actitud natural no sabemos de la posición del mundo en el universo de la vida absoluta, el mundo vale para nosotros como «universo» autosuficiente en el que nos encontramos nosotros mismos como ente entre los entes. Únicamente la reducción retoma el saber del mundo en el origen y descubre la idealidad trascendental del mundo (como la capacidad última de objetivarse del espíritu absoluto). Por especulativa que pueda sonar una tal caracterización previa en el sentido propio del idealismo fenomenológico, no es ésta sin embargo una «construcción metafísica», una convicción de punto de vista previamente asumida, sino la simple formulación del conocimiento fundamental de la reducción fenomenológica, que como formal-vacío no puede significar nada, pero como hilo conductor de análisis constitutivos concretos puede decir mucho.

En la indicación del idealismo fenomenológico, así como en la aclaración provisoria de las fundamentales ideas fenomenológicas de reducción y constitución, pueden haber sido hechas perceptibles las diferencias entre la imagen que de la fenomenología se ha hecho la crítica criticista y la de ésta misma. Sin embargo, más no podemos desear aquí. Ahora, ¿qué significa para la autocomprensión de la fenomenología el sufrir una tal crítica? Con esta pregunta tomamos una doble dirección. En primer lugar: ¿Es la problemática, en la cual es colocada la fenomenología por la crítica, una tal que se dé aún de algún modo en la totalidad de la filosofía fenomenológica, y cómo está ella caracterizada? En segundo lugar: ¿Tiene un valor positivo una crítica, que si bien errónea, está fundada en un estudio exacto de los textos fenomenológicos? Para terminar queremos todavía intentar responder a ambas preguntas. La crítica criticista se mueve, por lo que toca a la fenomenología en el esquema de interpretación conocido ahora por nosotros, el que, como sostenemos, es falso e inadecuado en ambas direcciones de interpretación. En primer lugar, se propone allí a la fenomenología como una ciencia positiva (tematización de la esfera de la inmanencia), ciencia con aspiraciones filosóficas que aparecen de continuo, y luego también como una teoría «apriórico-trascendental» de la posibilidad del conocimiento objetivo (que concuerda a lo menos con el planteo inicial del criticismo). Es obvio que toda ciencia positiva es por de pronto originaria (*beheimatet*) de la actitud natural, en la que surge y permanece, que la equiparación de la fenomenología con la ciencia positiva de la psicología significa el traslado de la primera a un plano de problemas por principio prefilosófico. Pero, ¿qué quiere decir la caracterización de la fenomenología como una «filosofía trascendental» emparentada con el criticismo? ¿No se da en absoluto en la fenomenología la problemática que aquí presuntamente se plantea? Seguramente nos encontramos con ella, y

sobre el suelo de la actitud natural. Para legitimar esta indicación, desde el criticismo debemos retro-preguntar hasta el problema al cual él presenta una respuesta. Este problema es el del «*a priori*». El criticismo explica la enigmática precedencia de la cognoscibilidad previa, general, del ente antes de la experiencia de los entes determinados, como la forma apriórica del mundo (que se constituye, antes de toda experiencia, en las funciones judicativas del yo teórico-cognoscitivo referidas a las «valideces trascendentes»). ¿En qué forma aparece genuinamente el mismo problema en la fenomenología? Ya en el terreno de la actitud natural, por lo tanto en una posición esencialmente prefilosófica, caracteriza la fenomenología el problema del *a priori* como aquel de la *predonación de mundo*<sup>43</sup>. La donación del ente, en la experiencia humana, está siempre orientada ya en el horizonte de la precognoscibilidad, a la manera de la familiaridad regional de lo fácticamente dado. Aunque no nos movemos en la determinabilidad de la fijación eidética de lo esencial, sí lo hacemos siempre *a-temáticamente* en el margen de juego de un singular saber esencial. Estamos como hombres siempre abiertos para la naturaleza, para los animales, hombres, para las regiones (*Bezirke*) del ente en general. Así pues este estar abierto del hombre que precede a la experiencia determinada del ente individual, este precedente estar abierto del hombre para el horizonte del ser que constituye el estilo del mundo pertenece a la esencia del hombre, representa por lo tanto una habitualidad apriórica pura, que no puede ser comprendida, como las múltiples habitualidades empíricas, en el retroceso a una fundación originaria en el tiempo. De este modo permanece pues por principio, toda interpretación de la predonación apriórica del mundo, en el terreno de la actitud natural, en tanto el hombre permanezca considerado como la subjetividad en relación a la cual debe responderse a este problema. Se trata pues todavía del hombre, aun si una determinada metódica abstracta deja de lado el componente concreto-empírico del ser del hombre y retrocede a la forma pura, no individualizada, de la conciencia en general. Por lo menos es el hombre todavía el fundamento de la abstracción (que lleva)<sup>44</sup> al yo teórico-cognoscitivo. La fenomenología no se queda detenida en la interpretación prefilosófica de la predonación del mundo, vale decir en la que transcurre en el horizonte de la actitud natural. Alcanza mediante la reducción no sólo la posibilidad de cuestionar constitutivamente la experiencia trascendentalmente reducida del ente individual sino también el preguntar *constitutivamente* al saber de esencia que pertenece esencialmente al hombre y con esto hacer al estilo apriórico mismo del mundo tema de una analítica consti-

<sup>43</sup> A saber, ya en una forma más estricta, como predonación del mundo circundante (*Umwelt*) que se autoda coherentemente en el fluyente progreso de las formas perceptibles de la donación —esta misma unidad del mundo manteniéndose en un cambio continuo infinitamente abierto de mundo circundante a mundo circundante.

<sup>44</sup> El paréntesis no está en el original alemán (N.d.T.).

tutiva. La interpretación constitutiva del *a priori* mundano, solamente hecha posible por la reducción, transmuta el terreno del problema, sobre el cual quiere situar a la fenomenología la crítica criticista, en uno filosófico. Podemos por lo menos ahora ver, que ambas formas de interpretación de la fenomenología (como planteamiento crítico y como aberración), medidas con la autocomprensión de la fenomenología, deben significar para ésta el ser proyectada hacia una base prefilosófica del problema, vale decir que ambas interpretaciones trasladan a la fenomenología a una *situación dogmática*. Ahora bien, ¿en qué sentido debe tomarse el concepto fenomenológico de dogmatismo y cómo se distingue del concepto crítico de dogmatismo, con el cual lo identifica ocasionalmente la crítica? Si el último (el concepto crítico)<sup>45</sup> significa, caracterizado formalmente, limitación en la actitud ante el ente (en la actitud positiva de conocimiento) a una con la posición ingenua de los objetos como cosas en sí independientes del sujeto (y con esto la limitación en el concepto ingenuo de verdad como acuerdo, según el cual nuestro conocimiento se rige por las cosas), entonces el dogmatismo, es para la comprensión de la fenomenología, la limitación de la actitud natural; es decir, para el juicio de la fenomenología, toda filosofía que no haya pasado por la reducción, es necesariamente dogmática. Por lo tanto es dogmático (en el uso fenomenológico del término) tanto la actitud de experiencia temática de nuestra vida cotidiana, cuanto también la *praxis* de la experiencia teórica de las ciencias positivas, así como la actitud cognoscitiva frente a procedimientos eidéticos (por ejemplo, la matemática), como también el conocimiento filosófico de la forma apriórica del mundo. Todas éstas son sólo distinciones internas dentro de la actitud natural, dentro del dogmatismo. Desde la determinación del concepto fenomenológico de dogmatismo, aunque vaga, podemos rechazar la crítica del criticismo a la fenomenología, como un intento de rebajar la fenomenología al nivel de una filosofía dogmática.

¿Tiene, empero, la crítica, para la autocomprensión de la fenomenología, sólo la significación de una interpretación errónea que debe ser rechazada? ¿No tiene ella un valor positivo que hay que agradecer? Con la repulsa radical de la crítica criticista llegamos repetidas veces a la situación de deber defender el sentido de la fenomenología contra el tenor literal (*Wortlaut*) de los textos originales. Y en esto se muestra la significación eminente que tiene para el fenomenólogo una crítica, aunque errónea, tan cuidadosa: hace prestar atención a la fuente de los malos entendidos, pero no en un sentido exterior (a la «inexactitud» del texto) sino a las ineludibles confusiones a las que está expuesta toda presentación de la fenomenología. En otras palabras, hace perceptible en modo extremo la «*apariencia trascendental*» que la fenomenología

---

<sup>45</sup> *Ibid.*

lleva necesariamente consigo. La gran problemática de la apariencia trascendental, que de distinta manera domina toda la fenomenología constitutiva no puede ni siquiera ser desarrollada aquí en sus líneas principales. Nos contentamos con la indicación de una triple paradoja que continuamente oscurece la problemática fenomenológica. Ésta es, en primer lugar la *paradoja de la situación (Situation) de la enunciación*. La fenomenología se funda a sí misma mediante la ejecución de la reducción. Mediante ello se transmuta el que filosofa en el yo teórico-fenomenológico, en el «contemplador trascendental». Para éste el mundo fuera de validez es, como hemos visto en la consideración de la estructura formal de la ejecución de la reducción, mero «fenómeno» (*Phänomen*). Este yo teórico está, como decimos, en actitud trascendental. En tanto proceda investigando consecuentemente, organice sus conocimientos autodados en la unidad de una conexión teórica, no hay mayormente ningún problema especial. Solamente si va más allá de ésa su actitud, al *comunicar* sus conocimientos, al dirigirse filosofando a los otros, surge una peculiar paradoja. Ahora aparece de una vez la actitud trascendental en el interior de la actitud natural, como una filosofía que se anuncia a sí misma en el mundo. El «fenomenólogo» se dirige al «dogmático». ¿Es posible en general una tal comunicación? ¿No sale fuera (*fällt heraus*) de la actitud trascendental el fenomenólogo cuando se comunica? La enunciación del fenomenólogo presupone, evidentemente, un terreno común entre él y el dogmático. ¿Está dado un terreno tal o debe ser producido? En tanto por principio todos los hombres, por diferente que puedan pensar están en el terreno común de la actitud natural, el fenomenólogo ha roto este terreno mediante la ejecución de la reducción. Pero, considerado con exactitud, al comunicarse con el dogmático no debe en modo alguno salir de su actitud trascendental y volver a la ingenuidad de la actitud natural, sino se sitúa en ella como en una situación trascendental que él hace transparente para sí. El dirigirse al dogmático está gravado con la dificultad de que, para el que comunica, la situación de la expresión fenomenológica es transparente en su sentido trascendental, pero para quién debe comprender no lo es. ¿Pueden, por esto, hablar de las mismas cosas? La comprensión ulterior profunda (*Nachverständnis*) presupone por cierto la propia y personal formación de la «actitud trascendental». La comunicación con el dogmático tiene por lo tanto el sentido de una transmisión provisoria del conocimiento fenomenológico, que se plantea en la actitud natural, que debe conducir a los otros mismos a la ejecución de la reducción. Desde ahí comprendemos cabalmente la necesidad del planteamiento, inicialmente «inmotivado», «falso», de la reducción en la actitud natural, conocemos la nuda (*pure*) imposibilidad de una presentación de la reducción, desde el principio integral.

La segunda paradoja fundamental está fundada en la primera, es la *paradoja de la proposición (Satz) fenomenológica*. Ésta consiste ante todo en que el fenomenólogo que intenta comunicarse no tiene a su disposición sino las palabras (*Wortbegriffe*) y

los conceptos mundanos, y que debe expresarse en el lenguaje de la actitud natural. El sentido mundano de todas las palabras disponibles no puede ser dejado absolutamente de lado, sólo puede ser limitado mediante palabras igualmente mundanas. Es por esto que ningún análisis fenomenológico, en primer lugar el de los estratos profundos constituyentes de la subjetividad trascendental, es presentable adecuadamente. La inadecuación de todos los informes (*Referante*) fenomenológicos, que tiene su fundamento en la expresión mundana de un sentido no mundano, no podría tampoco ser evitada mediante la invención de un lenguaje artificial. Un tal lenguaje no tendría ningún sentido, por cuanto la comunicación fenomenológica es preponderantemente comunicación con el dogmático. La proposición fenomenológica tiene en sí, por necesidad esencial, una contradicción interna entre la significación mundana de las palabras y el sentido indicativo de lo trascendental. Existe el constante peligro de que el dogmático sólo comprenda el sentido mundano de las palabras y que al leer pase de tal modo por alto el sentido de la significación trascendental, que se imagine equivocadamente estar justificado en su interpretación errónea y que puede invocar en su favor al texto.

Finalmente, la tercera paradoja, está estrechamente relacionada con las dos primeras. Es la *paradoja lógica de las determinaciones trascendentales*. Esto no puede querer decir que la esfera de la subjetividad trascendental sea tal que en ella ninguna lógica tenga validez, sino que significa que las aporías lógicas que ocasionalmente aparecen en la determinación de los trazos trascendentales fundamentales, no pueden ser dominadas con los medios de la lógica (cuyos medios aún en su formalización están unidos al mundo). Esto se puede aclarar con un ejemplo: ¿Cómo puede determinarse la identidad del *ego* trascendental y el yo humano?, ¿son simplemente el mismo yo, en dos perspectivas distintas, o son dos yos separados? En primer lugar se está tentado a determinar esta extraña identidad en la diferencia, la mismidad en el ser-otro, al hilo conductor de relaciones de identidad de consistencia de un contenido material (*sachhaltig*) cambiante (algo así como la identidad en el devenir, análoga a la identidad de un organismo, etc.). Pero todas las *formas ópticas de identidad* son por principio incapaces de determinar «lógicamente» la *identidad constitutiva* del *ego* trascendental y el humano. Ambos *no son* en absoluto de una manera semejante o análoga. La «identidad» que impera aquí no es una forma de identidad determinable en el horizonte de la idea mundana de ser, sino una tal entre un ente mundano (que está determinado mediante la idea óptica de identidad y sus formas de transformación materiales [*sachhaltigen*]) y un ente trascendental, (es decir uno que por principio trasciende la idea mundana del ser). ¿Es, por lo tanto, el hombre lo absoluto? En modo alguno. Pero éste no es tampoco una realidad «trascendente» más allá del hombre, que no lo contiene. El separar y el distinguir son tan falsos como la equiparación directa. En lugar de una relación «trascendente» entre el hombre y el fundamento del mundo debe plantearse una relación «trascendental»: que no pasa por alto al hombre en su finitud, caducidad

e impotencia mundanas, sino que lo comprende como sentido constituido y con esto lo recoge en la infinita esencia del espíritu.

La ojeada a la «apariencia trascendental» que acompaña indeleblemente a toda fenomenología proporciona quizás una intelección más profunda de los motivos que apartan a la crítica criticista de su objeto. Hemos hecho frente a crítica no por voluntad de polémica sino para conformar la posibilidad de una verdadera discusión entre la fenomenología y el criticismo. Antes de una discusión deben ser distinguidos los filosofemas entre los cuales debe tener lugar el ajuste de cuentas. Sólo en este sentido debe éste ser un pequeño paso para la preparación de la situación dialógica.

TRADUCIDO DEL ALEMÁN POR RAÚL VELOZO FARIAS.