

TEODORO CELMS

EL IDEALISMO
FENOMENOLOGICO
DE HUSSERL



Revista de Occidente
M A D R I D

No autora

EL IDEALISMO
FENOMENOLÓGICO
DE HUSSERL

EL IDEALISMO FENOMENOLÓGICO
DE HUSSERL



UNIVERSIDAD

DE CHILE

LIBRERIA

DE CHILE

1953

TEODORO CELMS

EL IDEALISMO
FENOMENOLÓGICO
DE HUSSERL

TRADUCCIÓN DEL ALEMÁN POR

JOSÉ GAOS

Revista de Occidente

Avenida de Di y Margall, 7

Madrid

TEODORO CELMS

EL IDEALISMO
FENOMENOLÓGICO
DE HUSSERL

Copyright by
Revista de Occidente
Madrid / 1931



Imp. de Galo Sáez. Mesón de Paños, 8. Teléfono 11944. Madrid.

PRÓLOGO

EL método fenomenológico de Husserl pertenece, indiscutiblemente, a aquellas manifestaciones de la filosofía contemporánea que con razón gozan de gran notoriedad. Ha ejercido ya una profunda influencia sobre la filosofía y sobre la fundamentación filosófica de la psicología y está extendiendo esta influencia a la fundamentación de las ciencias del espíritu en general. Compréndese, por ende, que sea un deber de todo el que medita sobre la filosofía contemporánea, entender justamente la esencia de dicho método. No es, sin embargo, este método, en cuanto tal, lo que constituye el objeto de la presente investigación.

En la forma que el método fenomenológico ha encontrado en la última obra publicada por Husserl (las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*) aparece unido del modo más resuelto a una concepción fundamental idealista, que rechazan muchos investigadores (incluso varios partidarios de la fenomenología). Esta actitud negativa frente a la orientación idealista de Husserl, extiéndese, no raras veces, al método fenomenológico mismo.

La presente investigación propónese, como fin, descubrir la esencia del idealismo fenomenológico de Husserl y la relación de este idealismo con el método fenomenológico. Tres son las cuestiones principales a que se intentará, ante todo, encontrar una respuesta:

1. ¿Síguese del simple método fenomenológico de Husserl, el idealismo fenomenológico de éste con *necesidad lógica*?
2. ¿Realiza este idealismo el ideal que según Husserl se ha propuesto siempre toda auténtica filosofía, sin que hasta ahora lo haya logrado realizar ninguna, pero a realizar el cual está llamada la filosofía fenomenológica, a saber, el ideal de ser *la*

más alta y la más rigurosa de todas las ciencias, de satisfacer «las irrenunciabes aspiraciones de la humanidad a un conocimiento puro y absoluto»? (1)

3. ¿Es este idealismo, que se llama a sí mismo *trascendental*, un idealismo trascendental en el sentido que de la palabra se ha hecho usual desde Kant?

Hay que tener presente con todo rigor que nos abstenemos por completo de tomar posición frente al método fenomenológico de Husserl en cuanto tal. O dicho de otra manera: nuestra posición *no se refiere al contenido total* de la filosofía de Husserl, sino tan sólo a aquello que constituye en ella su *idealismo*.

Una investigación con el sentido que tiene la emprendida por nosotros, pudiera considerarse como prematura, desde el momento en que Husserl mismo considera las obras por él publicadas hasta ahora como un mero programa de la labor no publicada todavía. Mas las líneas fundamentales del sistema de Husserl están trazadas con tanta precisión en las obras ya publicadas, que es perfectamente posible un examen de los principios arquitectónicos, aunque no sea un examen que agote la materia. Los *principios* del idealismo fenomenológico y su relación con el método fenomenológico son lo único que nos interesa.

La respuesta de este ensayo a las tres cuestiones principales mencionadas, puede resumirse de la siguiente manera: El idealismo fenomenológico de Husserl *no está necesariamente trazado de antemano por el método fenomenológico; no puede aspirar a una certeza absolutamente rigurosa, sino a lo sumo a cierto grado de probabilidad; no es un idealismo trascendental* en el sentido de la palabra usual desde Kant, sino una *metafísica espiritualista*.

De esto resulta que el método fenomenológico de Husserl no es afectado por los destinos de su idealismo. Es posible rechazar este idealismo por razones de principio y a la vez reconocer plenamente el método fenomenológico.

Todas las discusiones referentes al método fenomenológico

(1) Subrayado por nosotros. Cf. el artículo de Husserl *Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos, I*, págs. 289-290.

en cuanto tal, muévense, pues, por razones de principio, más acá de la cuestión del idealismo y el realismo. De esto se sigue con toda claridad que la vía del método fenomenológico queda abierta también para todos aquellos que consideran inadmisibles la posición idealista en filosofía.

Queremos subrayar además, con toda resolución, que la caracterización hecha del idealismo fenomenológico no significa en modo alguno menosprecio de la labor filosófica de Husserl. *En primer término*, se le garantiza al método fenomenológico un espacio de juego mucho mayor, no ligándolo a la orientación idealista. *En segundo término*, albergamos la firme convicción de que el ideal de un sistema filosófico de absoluta certeza, seguirá siendo siempre tan sólo un ideal, es decir, que los sistemas alcanzados de hecho sólo pueden pretender, a lo sumo, cierto grado de probabilidad. La pretensión de ser un conocimiento absoluto, no ha sido capaz nunca de elevar la dignidad de la filosofía. Al revés. Como son muchos los sistemas que han sido propuestos con la pretensión del absolutismo y no sólo no han justificado esta pretensión, sino que han sido estigmatizados como completamente absurdos por otros sistemas pretendientes del mismo absolutismo (los cuales han tenido que sucumbir al mismo destino), es claro que las pretensiones de validez absoluta deben considerarse justamente como aquello que más puede quebrantar la dignidad de la filosofía a los ojos del que piensa con sentido crítico. Pero si es así, no significa ningún menosprecio del idealismo fenomenológico de Husserl el reconocerle sólo cierto grado de probabilidad. *En tercer lugar*, el calificar de metafísica espiritualista a este idealismo, sólo implicaría una desvaloración, en el caso de que se considerase todo espiritualismo, e incluso quizás toda metafísica, como un absurdo filosófico; cual hace por ejemplo Rickert, que ve en el espiritualismo una de las peores maneras de tomar el rábano por las hojas en filosofía y lo rechaza tan resueltamente como el materialismo. (*Der Gegenstand der Erkenntnis*, 4 y 5, edición 1921, págs. 24, 94, 97-99.) Tampoco hay que olvidar que si el idealismo trascendental está libre de varias dificultades, que ponen al idealismo espiritualista en grave aprieto, presenta, en cambio, otras dificultades peculiares que apenas

son menores que las del idealismo espiritualista. Tampoco la negación del carácter trascendental del idealismo de Husserl significa, pues, un rebajamiento.

Para conclusión, digamos lo más importante. Todo lo que en las *Investigaciones lógicas* y en las *Ideen* de Husserl no es afectado por los destinos del idealismo de éste y puede sostenerse, aun en el caso de la más resuelta repulsa de este idealismo, constituye un mundo de ideas, ante cuya monumentalidad de dimensiones y ante cuya maestría en la ejecución de los detalles, no puede detenerse sino con asombro y profundo respeto todo el que sienta un serio interés por la filosofía.

EL AUTOR.

Riga, agosto de 1928.

Las obras a que nos referimos en el curso de la investigación, son citadas en el lugar correspondiente. Del propio Husserl han sido tenidas en cuenta las siguientes fuentes:

1. *Logische Untersuchungen*, II. Aufl., 1913 y 1921. (En esta traducción, citadas según la traducción española. *Investigaciones lógicas. Revista de Occidente*. Cuatro tomos.)
2. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, 1913, llamadas simplemente *Ideen* en las citas.
3. Lecciones y seminarios en el semestre de verano de 1922, semestre de invierno de 1922-23, semestre de verano de 1923 y semestre de verano de 1925, a todos los cuales hemos asistido personalmente.
4. Los manuscritos de las lecciones de octubre-noviembre de 1910, de las lecciones de la segunda mitad del semestre de invierno de 1923-24 y de las conferencias dadas por Husserl en Londres en el verano de 1922.
5. Declaraciones de Husserl en conversaciones privadas.
6. El artículo de Husserl *Philosophie als strenge Wissenschaft*, *Logos*, I.

Por la gran amabilidad con que el Sr. Profesor Doktor Husserl nos ha permitido consultar los manuscritos citados y por las muchas sugerencias en las conversaciones privadas, le expresamos también, en este lugar, nuestro más íntimo agradecimiento.

PRIMERA PARTE

EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO DE HUSSERL

CAPÍTULO PRIMERO

LA DESCRIPCIÓN EIDÉTICA

Introducción. La ciencia filosófica fundamental, el método fenomenológico y la filosofía fenomenológica.

1. El idealismo fenomenológico de Husserl sólo puede entenderse partiendo de su método fenomenológico. Ello no obstante, no puede considerarse este idealismo como una consecuencia lógicamente necesaria del método fenomenológico, como se mostrará más adelante.

El método fenomenológico puede entenderse, por su parte, partiendo del ideal de una ciencia filosófica fundamental. Según Husserl, ésta debe no sólo servir, en cuanto disciplina fundamental, de última justificación a todas las disciplinas científicas restantes, sino también proporcionar el único terreno sobre el cual puede elevarse una «filosofía como ciencia rigurosa».

Aquello a que Husserl aspira en su filosofía es, por consiguiente, doble: una *ciencia filosófica fundamental*, que es la *fenomenología en el sentido estricto de la palabra*, y una *filosofía fenomenológica* fundada sobre ella, que aparece en Husserl bajo la forma del *idealismo fenomenológico*. A esta dualidad de cosas alude también el título de la obra capital desde el punto de vista propiamente fenomenológico: *Ideas*

para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.

2. Podrá admitirse o no la doctrina de Husserl; en todo caso, es un hecho tan importante en la filosofía actual, que es menester tomar de un modo u otro posición respecto de ella. Por lo mismo ya ha sido sometida a juicio numerosas veces. Estos juicios propenden a dos extremos. Como representantes de uno de estos extremos pueden citarse, por ejemplo, Cohen y Wundt. Wundt ha visto en la fenomenología de Husserl un logicismo «como la historia no lo había conocido desde los días de la dialéctica escolástica del concepto y la palabra» (v. su *Logik, Bd. I, Einleitung, 2*). También Cohen habla de una «nueva Escolástica que se llama fenomenología» (v. su *Logik der reinen Erkenntnis, II*, edición 1914, *Einleitung y Disp. XI, 3*, pág. 56). En cuanto al segundo de los extremos, es característica la opinión del creador de la fenomenología, de Husserl mismo, el cual ve en ella «el secreto anhelo, por decirlo así, de toda la filosofía moderna» (v. sus *Ideen*, § 62).

Entre los adversarios de la fenomenología falta, por desgracia, con demasiada frecuencia, suficiente comprensión para el problema de Husserl, mientras que los entusiastas partidarios de éste revelan no raras veces falta de autocrítica, en contraste con su maestro, que procede con extrema circunspección.

La comprensión del método fenomenológico resulta dificultada por abrazar una multitud de momentos diversos y por no reinar unanimidad entre los mismos partidarios de la fenomenología. Algunos fenomenólogos discrepan no raras veces tanto, que parece muy cuestionable su pertenencia a la misma escuela.

Por lo mismo, esta investigación toma por base solamente la interpretación que da, a nuestro parecer, *el propio Husserl*. A este fin acude a las fuentes antes mencionadas, que proceden del mismo Husserl. No se trata aquí, por lo tanto, de un método fenomenológico en general, sino del *método fenomenológico de Husserl*. Como mejor puede definirse, a nuestro parecer, este método es como la *descripción eidética en la actitud fenomenológica*. Para comprenderlo, es menester, por ende, poner en claro, primero, la descripción eidética, y luego, la actitud fenomenológica, que deben considerarse como las dos componentes del método fenomenológico.

La fenomenología como ciencia descriptiva.

3. El ideal de la ciencia fundamental significa en Husserl una ciencia que sirva de *justificación absolutamente última para todas las ciencias sin excepción*. Dicho de otra manera: la idea de la ciencia fundamental en Husserl es la idea de un *conocimiento, absolutamente universal, por una justificación absolutamente última*.

Este ideal es el que introduce el problema fenomenológico, e incluso el que le conduce en una parte considerable de su desarrollo.

Justamente uno de los momentos más dramáticos en la filosofía de Husserl es el momento en que éste tiene que renunciar en último término, e incluso renunciar *necesariamente*, a un ideal tan alto apreciado por él. Parafraseando la célebre sentencia de Jacobi sobre la cosa en sí de Kant, podemos decir: sin el ideal de un conocimiento absoluto no podemos entrar en la filosofía de Husserl, pero con este ideal, no podemos permanecer en ella.

Más adelante se muestra cómo se ve obligado Husserl a abandonar este ideal. Ahora debemos intentar responder a la pregunta de cómo cree Husserl poder dar satisfacción a este ideal.

4. La exigencia de una justificación *absolutamente última*, no significa otra cosa que la exigencia de la tan desacreditada *exención absoluta de supuestos*. Husserl mantiene, en todo caso, esta exigencia (cf., por ejemplo, sus *Investigaciones lógicas*, tomo II, «Introducción», § 7). Es importante ver con toda evidencia esto, porque de ello resultan, como ya se ha dicho, los rasgos fundamentales de su método.

De lo anterior se sigue, ante todo, que la fenomenología, en cuanto ciencia fundamental, tiene que ser *preteórica*. Esto debe entenderse de la siguiente manera. La palabra teoría se toma en un sentido estricto y en un sentido lato. En su sentido *lato* significa toda y cualquier actitud *cognoscitiva*, en su forma pura, pura de toda toma de posición *valorativa*. En este caso es la «teoría pura» una *antítesis de principio a todas las valoraciones posibles*.

Pero a la teoría en sentido *estricto*, significa una *unidad de explicación*. «*Explicar, en el sentido de la teoría, es hacer concebible lo singular por la ley universal, y ésta, a su vez, por el principio fundamental.*» (Husserl, *Investigaciones lógicas*, tomo II, pág. 26.) En este sentido, sólo es posible la teoría si se suponen, por una parte, las leyes universales, y en último término, el principio fundamental, y por otra parte, si se admite la validez de las formas del método deductivo, es decir, las leyes lógicoformales de la inferencia deductiva.

El explicar en este sentido, supone necesariamente, por ende, un principio de explicación y las formas de la deducción explicativa. Por lo tanto, si la fenomenología ha de ser, en cuanto ciencia fundamental, absolutamente exenta de supuestos, es imposible que se sirva del método explicativo. Tiene, pues, que ser *preteórica tomando teoría en el sentido de teoría explicativa*; es decir, sólo puede utilizar, en vez del método *explicativo*, un método *ilustrativo*.

Resumiendo, podemos formular lo anterior diciendo que la fenomenología ha de ser *preteórica, tomando teoría en sentido de teoría explicativa, teórica en el sentido de la teoría ilustrativa*.

Pero si queda excluido de la fenomenología el método explicativo, sólo puede tratarse en ella de una *descripción*, es decir, de una mera fijación y descripción de *datos*, como éstos se presenten en su carácter inmediato. Mas ¿cómo puede fundarse sobre una simple descripción una ciencia de validez absoluta, que debe servir de última justificación a todas las ciencias restantes? ¿No será el resultado una mera enumeración de los datos ocasionales, que no puede aspirar a validez absoluta alguna?

Si hubiese de tratarse de una descripción *empírica*, sería inevitable el escepticismo de Hume. Para obtener, en vez del escepticismo, las bases de un conocimiento absoluto, echa mano Husserl de la *descripción eidética*, es decir, echa mano de Platón para guardarse del escéptico Hume, aunque por lo demás sepa estimar muy alto a este último.

Una vez más muestra Platón, como ya en los tiempos antiguos, y posteriormente, en forma grandiosa, en Kant, su eterna e inmovible fuerza frente a todo escepticismo.

El ser real y el ser ideal y su conocimiento respectivo.

5. Con toda energía hace resaltar Husserl en las *Investigaciones lógicas* que en el ser existe una fundamental distinción categorial, que él tiene en cuenta distinguiendo con el máximo rigor el ser *ideal* y el ser *real*, el ser *especie* y el ser *individual*. Correlativamente escíndese también la unidad conceptual de la predicación en dos clases esencialmente distintas, según que se adjudiquen a lo específico sus determinaciones generales o a lo individual sus propiedades. (*Investigaciones lógicas*, tomo II, pág. 131.)

No hay artificio de interpretación que pueda eliminar de nuestro lenguaje y pensamiento esta fundamental distinción categorial. (Ibíd., pág. 132.)

En la segunda Investigación, que lleva por título «La unidad ideal de la especie y las teorías modernas de la abstracción» (ibíd., págs. 111 a 227), hace Husserl admirables consideraciones sobre la naturaleza de la especie y sus falsas interpretaciones en la historia de la filosofía. En ellas encontramos una teoría de lo universal, de la cual hasta von Aster (cuya obra *Prinzipien der Erkenntnislehre, Versuch einer Neubegründung des Nominalismus*, 1913, representa un intento de restauración del nominalismo) ha tenido que decir que la teoría de Husserl es la única teoría posible de lo universal que queda, en el caso de no poder colocarse en la posición nominalista.

Nosotros no podemos sumérgirnos en las profundidades del problema de la universalidad. No obstante, es menester lanzar una mirada a lo esencial de la concepción de Husserl, pues éste ha mantenido la fundamental distinción entre el ser individual y el ser específico a lo largo de todo el curso de su filosofar.

En las teorías de lo universal, expuestas hasta ahora, dice Husserl, sólo se encuentran dos excesos: o se hace de la especie la realidad, esto es, se la *hipostasía*, o se la *niega*, tratando de interpretarla como ser individual.

Las teorías que la hipostasían presentan, por su parte, una esencial diversidad, según que pongan la existencia real de la

especie fuera del pensamiento o en el pensamiento. En el primer caso, trátase de una *hipóstasis metafísica*; en el segundo, de una *hipóstasis psicológica*. En la primera ha caído el platonismo tradicional, poniendo las ideas en un τόπος οὐράνιος (lugar celeste); en la segunda, Locke, que hace de lo universal un dato real de la conciencia.

Se ha llamado en un principio nominalistas a todas las teorías que se dirigían contra el realismo platónico del concepto, de suerte que ha valido como nominalismo, no solamente el nominalismo extremo, que niega lo universal, sino también el conceptualismo, que lo pone en el pensamiento. Actualmente sólo se designa con el nombre de nominalismo el nominalismo extremo, como el que se encuentra, por ejemplo, en Berkeley, Hume, Mill; y se le opone al conceptualismo de un Locke. Es decir, la teoría que figura actualmente bajo el nombre de nominalismo, no es otra cosa que un intento para salvarse de las dificultades de hipostasiar lo universal interpretándolo como ser meramente individual.

Para poner a la vista del modo más sinóptico posible las consideraciones de Husserl, tan interesantes y certeras, trazamos el siguiente cuadro:

TEORÍAS DE LO UNIVERSAL	SUS TESIS	DENOMINACIONES ANTERIORES	DENOMINACIONES ACTUALES	REPRESENTANTES CLÁSICOS
Teorías que lo hipostasian.	Especie = realidad fuera del pensamiento.	Realismo del concepto.	Realismo del concepto.	Platón en el sentido de la interpretación tradicional.
	Especie = realidad en el pensamiento.	Nominalismo.	Conceptualista.	Conceptualismo. Locke.
Teorías que lo niegan.	Especie = ni real fuera del pensamiento, ni real en él, ni existente de ningún otro modo.		Extremo.	Nominalismo. Berkeley, Hume, Mill.

Todas las teorías de lo universal expuestas hasta ahora dejan abierta una posibilidad, que Husserl estima como la única solución verdadera del problema de la universalidad. Según Husserl, hay que rechazar con la mayor decisión toda hipótesis de lo universal; pero, a la vez, hay que reconocer necesaria e ineluctablemente la *objetividad* de lo universal. ¿No es esto una hipótesis subrepticia?

Si tenemos en cuenta que tanto las *Investigaciones lógicas* como las *Ideas* toman el «objeto» en el sentido necesariamente *iato* de la lógica formal, o sea, como todo sujeto de posibles predicaciones verdaderas (así, por ejemplo, *Ideen*, § 3, pág. 11, y § 22, pág. 40), desaparece toda sospecha de hipótesis. El término de «objetos universales» tiene entonces un sentido totalmente distinto del que tiene el *mero ser pensado de lo ficticio o contrasentido*: «Este último no existe. De él no puede decirse nada categóricamente en sentido propio... En cambio, los objetos ideales existen verdaderamente. Es evidente que no sólo tiene sentido hablar de tales objetos (por ejemplo: del número 2, de la cualidad rojez, de principio de contradicción y otros

semejantes) y representarlos como dotados de predicados, sino que también aprehendemos, *intelectivamente*, ciertas verdades categóricas que se refieren a estos objetos ideales. Si estas verdades valen, tiene que existir todo aquello que presupone objetivamente su validez. Si veo con intelección que 4 es número par, que el predicado enunciado conviene realmente al objeto ideal 4, entonces este objeto no puede ser una mera ficción, una mera *façon de parler*, una nada.» (*Investigaciones lógicas*, tomo II, págs. 130-131.)

La negación de estos objetos universales significa, pues, la negación de todas las ciencias que se refieren a ellos; por lo tanto, de toda la matemática.

Cierto que frente a lo existente *realmente*, esto es, frente a la *realidad real*, son los objetos universales meras *posibilidades ideales* (*Ideen*, § 7), mas de ningún modo una mera nada.

La irrealidad absoluta, es decir, la absoluta *trascendencia de la especie frente a toda realidad*, es un rasgo puramente platónico en la teoría de la universalidad de Husserl. Sólo por virtud de esta irrealidad puede abrazar la especie la multiplicidad real de las singularidades individuales (*ζυμβάλλειν εἰς ἓν*), es decir, sólo así puede extender la especie su *identidad numérica* a través de una pluralidad ilimitada de hechos *no idénticos*. (*Investigaciones lógicas*, tomo II, pág. 105.)

La relación de la especie con las singularidades individuales (los hechos) consiste en que éstas valen como *singularizaciones* múltiples y diversas de la especie idealmente idéntica; tal sucede, por ejemplo, en el caso de la relación de grupos reales de cuatro con el número matemático 4. Si pensamos la proposición «cuatro es primo con relación a siete», podemos poner intuitivamente ante nuestros ojos grupos reales de cuatro. «Hagamos, pues, esto en nuestro caso. Y hallamos que, desde luego, se nos ofrece la imagen de cierto grupo de *cuatro*, imagen que constituye, por lo tanto, la base de nuestra representación y juicio. Pero no es sobre dicha imagen sobre lo que juzgamos; no es dicha imagen lo que mentamos en la representación del sujeto en el ejemplo anterior. No el grupo imaginado, sino el número *cuatro*, la unidad específica, es el sujeto del que decimos que es primo relativamente a siete. Y, naturalmente, esa unidad específica, hablando propiamente,

no es nada que esté en el grupo imaginado; pues algo que estuviese en el grupo sería algo individual, sería algo aquí y ahora. Ahora bien, nuestra mención, aunque es algo aquí y ahora, no menta nada que sea aquí y ahora, sino que menta el *cuatro*, la unidad ideal, intemporal. (*Investigaciones lógicas*, tomo II, pág. 147.)

Husserl considera, pues, como absolutamente segura la existencia de los objetos universales, pues éstos deben mirarse como los supuestos absolutamente necesarios para la validez de muchas verdades absolutamente indiscutibles (como, por ejemplo, las matemáticas).

Hasta aquí sobre la existencia de las especies, según las *Investigaciones lógicas*.

6. Admitida la existencia de las especies, ofréncense respecto de su *cognoscibilidad* tres posibilidades:

1) Que sean *incognoscibles*, es decir, que existan, pero que sus determinaciones no sean accesibles, *ni a la intuición, ni al pensamiento*, aproximadamente como las *desacreditadas* cosas en sí kantianas; 2), que sean cognoscibles, pero siendo aprehensibles *meramente por medio del pensamiento*, no intuitivamente; 3), que sean aprehensibles *tanto por medio del pensamiento como por medio de la intuición*.

Esta última posibilidad es la admitida por los dos más grandes filósofos de la antigüedad, Platón y Aristóteles. Es también la que cuenta para la fenomenología de Husserl.

Al problema del conocimiento de las especies dedica éste, en sus *Investigaciones lógicas*, consideraciones sumamente instructivas e interesantes, que constituyen, sin duda alguna, una de las partes más impresionantes de esta obra (véase tomo II, págs. 143-227, es decir, la mayor parte de la ya citada segunda Investigación). No sólo sus propias opiniones, sino también las discusiones críticas con las teorías tradicionales de la abstracción están magistralmente tratadas por Husserl.

El camino desde el *ser individual* hasta la *especie ideal* conduce, según Husserl, a través de la abstracción. Pero en este caso, no puede servirnos de nada la abstracción *aisladora*, que separa, meramente *in abstracto*, unos momentos del ser individual de los otros. *Toda parte de lo individual es también*

individual, y de este modo es imposible llegar a lo específico irreal.

Ya antes (§ 5) se habló de que las especies son por principio *trascendentes* a todo ser individual (y, por ende, también al de sus singularizaciones reales). Por consiguiente, una abstracción que dé por resultado la especie, sólo puede ser una *abstracción que trascienda por principio los límites del ser individual*. Es decir, en lugar de la abstracción *isolativa*, nos encontramos remitidos en este caso a una abstracción *generalizadora*.

Mas ¿cómo llega este trascender a lo que es su objetivo, es decir, a la especie?

Es de suma importancia para toda la filosofía de Husserl percatarse de que ésta tiene a la mira en este caso una aprehensión *intuitiva* de la especie, es decir, el darse ésta en la intuición. Husserl llama consecuentemente a esta intuición, que da por resultado la especie, *intuición ideatoria*, o simplemente *ideación*, la cual consiste en *elevarse de la intuición de lo individual a la intuición de aquella especie por cuya singularización vale lo individual*, funcionando la intuición individual como *mera base ejemplar* para la intuición eidética.

Un tránsito semejante es considerado como *en principio posible* por Husserl, el cual designa más tarde la incapacidad *fáctica* de realizarlo como *ceguera para las ideas* (v. *Ideen*, § 22, pág. 41).

Con el correspondiente cambio de dirección de la mirada, es decir, cambio de actitud, siempre es posible en principio ver la especie rojo, como se ve este rojo, *aquel* rojo, etc., o ver la especie color, o la especie sonido, etc., en lugar de este color, este sonido—*verla*, es decir, aprehenderla tan *inmediatamente* y en su *autenticidad* como, sin duda alguna, es posible hacerlo respecto del ser individual. (Para más detalles sobre la ideación, v. infra, §§ 8, 10 y 11.)

7. Con gran energía fundamenta Husserl también en las *Ideen* toda su investigación sobre la ley de la *inseparabilidad del hecho y la esencia* (*Ideen*, § 2). El capítulo I entero de la primera parte, lleva en esta obra el título de «El hecho y la esencia»; pero hay, además, consideraciones sobre este tema diseminadas por toda la obra.

Las especies de las *Investigaciones lógicas* llámanse ahora *esencias puras*, εἶδη. Consecuentemente llámase todo lo que se refiere a estos εἶδη *eidético*, por ejemplo, la actitud eidética, el método eidético, la ciencia eidética, etc.

No hay duda alguna de que no estamos aquí ante un mero cambio de terminología. En las *Ideas* parece ir Husserl adquiriendo más y más conciencia de las dificultades que van unidas al problema de los εἶδη. Por ello trata de hacer, o al menos de apuntar, varias consideraciones complementarias de lo que ya estaba contenido en las *Investigaciones lógicas*.

Nosotros vemos el más importante de estos complementos en que Husserl, no sólo opone a las *esencias los tipos empíricos*, sino que hace también una distinción muy importante en la esfera misma de las esencias, la distinción entre las *esencias exactas* (o matemáticas) y las *vagas* (o morfológicas).

Mientras que en las *Investigaciones lógicas* figuraban todavía pacíficamente las especies matemáticas al lado de las restantes, en las *Ideas* vése Husserl obligado a llevar a cabo una distinción de principio en la esfera de lo eidético. (Aprovechemos la ocasión para recordar que ya Platón señalaba a las figuras geométricas una posición intermedia entre las ideas y las cosas sensibles, v. *Timeo*, pág. 52; cf. también Aristóteles, *Metafísica A*, 6, 987 b, 14-18, y *De anima A*, 1, 403 b, 14-16.)

Husserl ve la distinción en que las *esencias exactas* se refieren a la multiplicidad *definita*, las *vagas* a una multiplicidad *indefinita*.

Para la multiplicidad definitiva vale, según Husserl, lo siguiente: «Está caracterizada porque un *número finito de conceptos y de proposiciones*, que dado el caso pueden sacarse de la esencia de la esfera respectiva, *determina completa y unívocamente, al modo de una necesidad analítica pura, la totalidad de las formas posibles en la esfera*, de suerte que en ésta no queda en principio nada más abierto.» (*Ideen*, § 72.)

Como ejemplo clásico de las ciencias que se refieren a la multiplicidad definitiva puede citarse la *geometría*. Ésta no necesita en absoluto aprehender en intuiciones aisladas, describir y clasificar las innumerables formas espaciales que pueden dibujarse en el espacio, sino que fija unas pocas clases de for-

mas fundamentales, como, por ejemplo, el punto, la línea, el plano, el cuerpo y otras semejantes, que figuran en los axiomas. Estableciendo luego respecto de ellas las leyes esenciales primitivas—axiomas—, puede derivar de un modo puramente deductivo todas las formas espaciales posibles y sus relaciones esenciales. Por lo mismo, en una multiplicidad definitiva matemática son equivalentes los conceptos de *verdadero* y *consecuencia lógico-formal de los axiomas*, así como los conceptos de *falso* y *contra consecuencia lógico-formal de los axiomas* (1) (ibídem).

Husserl llama sistema definido de axiomas a un sistema de axiomas que de un modo puramente analítico «define exhaustivamente» la multiplicidad en este sentido, y toda disciplina deductiva que tiene por base un sistema definido de axiomas es, por ende, una *disciplina definida* o una *disciplina matemática en sentido estricto* (ibídem).

Radicalmente distinto es lo que sucede con las *multiplicidades indefinitas* y las disciplinas que se refieren a ellas.

Estas multiplicidades están caracterizadas justamente porque *no pueden en absoluto determinarse exhaustivamente partiendo de un número finito de conceptos y proposiciones*. Sus formas son, según esto, objetos *por principio inexactos, por principio vagos*. En ellas no es posible tomar por base un sistema definido de axiomas, para deducir de él todo lo demás según leyes lógico-formales, sino que se está ineluctablemente obligado a precisar cuáles y cómo son esos objetos en la simple intuición.

La multiplicidad definida no se agota con el concepto de las disciplinas matemáticas en sentido estricto. También la naturaleza física, «si el ideal, guía último de los físicos, es vá-

1) «De hecho, en la geometría moderna solamente los principios tienen contenido material. Una vez concedidos, todos los demás teoremas síguense de un modo puramente lógico-formal. La geometría es, pues, eidético-material en sus principios, pero lógico-formal en su manera de progresar desde éstos hasta el sistema de sus verdades, lo que no excluye, ciertamente, que cada uno de estos pasos formales pueda hacerse también intelectivamente evidente de un modo eidético-material. Pero esta fundamentación material (esto es, intuitiva), no es ya necesaria para asegurar la validez de ningún teorema; para esto basta—y es, como es sabido, más fácil y más segura—la derivación lógico-formal.» Oscar Becker: *Beiträge zur phänomenol. Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*, Jahrbuch de Husserl, VI, pág. 390.

lido y se toma en un sentido riguroso», puede ser designada como una «multiplicidad definitiva concreta» (*Ideen*, § 73), es decir, también la física es una disciplina matemática en sentido estricto.

8. La distinción entre las esencias exactas y las esencias vagas (morfológicas) dilucidada hasta aquí, distinción que viene a parar en que las primeras se refieren a la multiplicidad definitiva, las segundas a la indefinita, es una distinción en la *existencia* de dichas esencias. De ella depende la subsiguiente distinción en el modo de ser éstas *cognoscibles* y *expresables* en conceptos científicos.

Mientras que las esencias vagas pueden ser tomadas a la simple abstracción ideatoria (ideación), son las esencias exactas «*límites*» *ideales* inasequibles por principio a la intuición inmediata. En vez de la mera aprehensión de lo que se ofrece intuitivamente, opérase en este caso con *substrucciones ideales*, para las cuales los momentos inmediatamente aprehendidos sólo son valores aproximados. Las esencias exactas tienen, por tanto, el carácter de las «*ideas*» en el sentido de Kant (*Ideas*, § 74).

Junto a la ideación simplemente aprehensiva, que da por resultado las esencias vagas, tiene que ponerse, pues, la ideación substractivo-idealizadora, que conduce a las esencias exactas. No ha expuesto Husserl mismo en qué consiste más en detalle ésta. Un fecundo ensayo para descubrir la esencia de la «*limificación*», que entra en ella, es el que hace Oscar Becker en sus *Beiträgen zur phänomenol. Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen* (*Jahrbuch* de Husserl, VI), al cual nos remitimos.

Por lo que toca, finalmente, al modo de ser *expresable* la esencia en los conceptos, hay que hacer también una profunda distinción. Mientras que las esencias exactas admiten una *definición exacta*, con sus *conceptos ideales*, para las esencias vagas (morfológicas) sólo pueden emplearse los *conceptos descriptivos* (ibídem, § 73). De esto resulta la distinción más importante que cabe hacer en la esfera de las ciencias eidéticas, la distinción entre las ciencias eidéticas exactas, que operan con conceptos ideales, y las ciencias eidéticas puramente descriptivas, con sus meros conceptos descriptivos.

Para nuestros fines es esta distinción sumamente importante, pues sólo desde el punto de vista de ella es posible comprender justamente la esencia de la fenomenología como una ciencia filosófica fundamental.

I. La fenomenología no puede ser una ciencia eidética exacta de los modos de la conciencia, es decir, una «geometría de las vivencias» (1): la *corriente de la ciencia no es una multiplicidad definida*. Sería, pues, absurdo dejarse llevar en ella por analogías peligrosas y buscar un sistema definido de axiomas de la conciencia, para deducir de él todas las formas de ésta.

II. Pero aun cuando esto fuese posible, no *debería* servirse la fenomenología de una deducción semejante; toda deducción supone las leyes lógico-formales de la inferencia deductiva, pero la fenomenología, en cuanto ciencia fundamental, quiere ser, con arreglo a su idea, una disciplina absolutamente exenta de supuestos (v. supra, § 4, cf. también *Ideen*, § 59).

Tanto por el lado del *poder* como por el lado del *deber* es imposible, pues, considerar la fenomenología como una ciencia eidética exacta, en analogía a la matemática. Sólo puede ser una *teoría eidética descriptiva de las vivencias puras* (*Ideen*, §§ 73, 74, 75).

9. ¿En dónde reside ahora la distinción entre *esencia* y *tipo*? Husserl suele hablar también de tipos refiriéndose a la esfera de las esencias, o de tipos esenciales. Pero esto equivale a no usar la palabra en su sentido propio, porque el tipo tiene que distinguirse, por el contrario, de la esencia con el mayor rigor.

Las notas unidas en la esencia forman una *conexión necesaria*, es decir, estas uniones están caracterizadas por la *imposibilidad de alteración*. En oposición a esto, los tipos sólo contienen una *conexión accidental* de notas, es decir, esta conexión presenta en principio la *posibilidad de alteración*. La distinción del método ideatorio, por respecto al meramente tipizador, ha de enseñarnos cómo podemos cerciorarnos de la necesidad de la unión de las notas en oposición a su accidentalidad (v. infra, § 11).

(1) Esta expresión se encuentra en el § 72 de las *Ideen*.

La distinción de lo exacto y lo vago extiéndese también a los tipos, como ha mostrado Oscar Becker en sus ya citadas *Beiträgen zur phänomenol. Begr. der Geometrie und ihrer physikal. Anwendungen* (*Jahrbuch de Husserl*, VI, pág. 398 y sigs.). En oposición al tipo empírico vago, caracteriza Becker el *tipo ideal exacto* de la siguiente manera: «En la naturaleza no hay *de facto* objetos individuales exactos. No existen, seguramente, trayectorias planetarias imperturbadas, ni siquiera, acaso, átomos de hidrógeno exactamente caracterizados. Pero tampoco un átomo de hidrógeno «ideal» (idealizado en el sentido de la «limificación»), sería un objeto rígido exclusivamente por leyes esenciales. Algunas de sus propiedades numéricas están obtenidas empíricamente, aunque nunca se den como resultado directo de la observación. La situación es, por ende, ésta: podemos «forjarnos» objetos exactamente definidos... de carácter especial, e incluso singular, y empleamos estos «tipos ideales exactos» para caracterizar los objetos empíricos de un cierto tipo. Esos «tipos ideales» son, en cierto sentido, ficticios, pero no son esencias. Pues su carácter especial, que procede de su derivación de objetos empíricos, no está determinado por leyes esenciales, ni todas sus notas son necesarias, sino que muchas son accidentales. Podemos incluso llegar a sustituir uno de estos objetos exactos a los objetos individuales de un lugar totalmente determinado del espacio y del tiempo. Es lo que hacemos, por ejemplo, cuando hablamos de la figura teórica de la tierra (el llamado «geoide»), o de la trayectoria teórica de la luna. Con estos objetos «ideales» medimos la figura de la tierra o la trayectoria de la luna observadas, las cuales tienen siempre en sí cierta indeterminación (amplitud de oscilación)» (ibídem, pág. 401).

10. La abstracción ideatoria significa, como ya se ha indicado (v. supra, § 6), un ascender desde las singularizaciones (ejemplificaciones) de las esencias hasta estas esencias mismas, las cuales son, por principio, trascendentes a todas sus singularizaciones y en ningún caso resultan multiplicadas por efecto de la multiplicación de éstas, sino que perseveran en su identidad numérica.

Ahora bien, en las *Ideas* hace resaltar Husserl, expresamente, que las esencias no sólo pueden singularizarse en las

intuiciones de experiencia, es decir, las que ponen la existencia (como, por ejemplo, las percepciones y los recuerdos), sino igualmente bien en las intuiciones «de la mera imaginación», que no ponen la existencia, es decir, las fantasías (*Ideen*, § 4). En todas las ejemplificaciones nos las habemos con la misma esencia numéricamente idéntica. Sólo sus singularizaciones tienen diverso carácter: perceptivo, mnémico, fantástico, etc. Así, por ejemplo, es la esencia «sonido» la misma, independientemente de que percibamos el sonido, nos acordemos de él, lo fantaseemos, etc.

Husserl está convencido de que las fantasías libres son incluso preferibles a las intuiciones de experiencia (es decir, las que ponen la existencia), como base ejemplar para la ideación, como se revela con especial claridad en el proceder del geómetra. Mientras que al dibujar y modelar realmente estamos sujetos, gozamos en la fantasía de una incomparable libertad en la transformación voluntaria de las figuras fingidas, es decir, podemos producir libremente un sinnúmero de nuevas formas. Por eso el geómetra, al pensar e investigar, opera de hecho incomparablemente más en la fantasía que en la percepción de figuras y modelos reales (ibídem, § 70).

Lo que vale para la geometría vale *mutatis mutandis* para todas las ciencias eidéticas—también, pues, para la fenomenología—, *las cuales están ciertamente excluidas de los datos de la sensación*. «Puede, pues, decirse realmente, si se gusta de las paradojas, y decirse en estricta verdad, si se entiende bien el sentido equívoco, que la «ficción» constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética; que la ficción es la fuente de la cual se alimenta el conocimiento de las «verdades eternas» (ibídem). (A esta frase hace Husserl en nota al pie una observación ingeniosa: «Una frase que se prestaría singularmente, como cita, a ridiculizar el modo eidético del conocimiento como naturalismo».)

Ahora bien, si las esencias son absolutamente independientes del modo como se singularizan y del singularizarse en general, es evidente sin más lo siguiente:

La posición de una esencia no implica en lo más mínimo la posición de un hecho, ni correlativamente, las puras verdades eidéticas contienen la más mínima afirmación sobre el ser

individual, es decir, sobre la existencia (ibídem, § 49; cf. también § 79, pág. 153). Por el contrario, *toda posición de un hecho implica la posición de una esencia correspondiente* (que es el «qué» propio del hecho) y *toda verdad fáctica está, por ende, en una relación necesaria con ciertas verdades eidéticas*.

De esto resulta que también *todas las ciencias eidéticas son por principio independientes de las ciencias fácticas, mientras que todas las ciencias fácticas están subordinadas a determinadas ciencias eidéticas*, las cuales suministran las leyes esenciales a que están infrangiblemente sujetas las facticidades dadas (ibídem, §§ 7, 8, 9).

De lo anterior resultaría también claramente que los εἶδη son lo que debe llamarse lo *a priori*, puesto que valen antes e independientemente de toda facticidad, mientras que ésta supone necesariamente la validez de las esencias y, por ende, es en este sentido *a posteriori*.

Para prevenir todas las falsas interpretaciones que pueden unirse al término *a priori*, es prudente hablar en este caso de un *a priori eidético*.

11. Antes (§ 9) se dijo que las notas unidas en la esencia forman una conexión necesaria, en oposición a la conexión meramente accidental de las notas reunidas en el tipo. Es decir, mientras que la abstracción ideatoria une las notas de los objetos de una especie con una necesidad absoluta, el método meramente tipizador no puede aspirar a la necesidad. Pero ¿cómo puede resolver la ideación éste su problema?

En las *Ideas* no ha respondido Husserl suficientemente a esta pregunta, y por lo mismo, ha hablado con frecuencia en sus lecciones posteriores de los intentos hechos para penetrar más profundamente en la cuestión. La respuesta que en ellos ha dado encuéntrase formulada en Oscar Becker de la siguiente manera: «Ligamos nuestra fantasía mediante la admisión (la primera puesta) de ciertas notas y hacemos variar libremente las restantes notas. Entonces revélanse algunas de ellas como invariantes. Lo que encontramos inalterable, no alcanzado por la variación, son aquellas notas que están compuestas necesariamente con las primeramente puestas, aquéllas cuya negación conduciría, por tanto, al contrasentido (de índole material). Lo que de común surge así es el «eidos» o la «esen-

cia». La conexión necesaria entre notas, o más exactamente, entre variaciones de las notas esenciales, es una «ley esencial». Este mantenerse unidos en forma de ley esencial los momentos del eidos es lo que constituye la índole propia del eidos en oposición al tipo empírico. Las leyes esenciales valen infrangiblemente, «antecedent» a las empíricas, son *a priori*. Forman el sólido marco dentro del cual pueden desplegarse las leyes empíricas con una libertad, cuyos límites no pueden, sin embargo, traspasar. Las leyes esenciales constituyen lo que en un fenómeno es comprensible. Las meras leyes empíricas son por principio siempre incomprensibles, aunque nos habituamos a ellas de tal suerte que ya no advertimos su extrañeza y las consideramos como lo más natural. En sentido propio no son esto nunca.» (*Beiträge zur phänom. Begründung der Geometrie und ihrer physikal. Anwendungen, Jahrbuch* de Husserl, VI, págs. 399-400.)

12. La antítesis del hecho y la esencia fundamental para la filosofía de Husserl, puede resumirse ahora, al fin de obtener una más fácil orientación, en el siguiente cuadro:

HECHO	ESENCIA (<i>species, εἶδος</i>)
Temporalidad.	Intemporalidad.
Individualidad.	Universalidad (1).
Momentaneidad.	Identidad numérica permanente.
Realidad. (Existencia.)	Idealidad.
Posibilidad de alteración.	Imposibilidad de alteración.
Aposterioridad.	Aprioridad.
Necesidad meramente fáctica. (Accidentalidad.)	Necesidad absoluta.
CORRELATIVAMENTE:	
Conocimiento empírico.	Conocimiento apriorístico.
» asertórico.	» apodíctico.

La distinción que de esto resulta en las ciencias puede expresarse en la siguiente concisa fórmula: los juicios científicos

(1) Ciertamente que en la esfera misma de lo eidético (en el reino de las ideas) existe también la distinción entre las singularidades y las universalidades (v. *Investigaciones lógicas*, tomo II, págs. 117-118). No obstante, frente a lo fáctico, son siempre los εἶδη universales, en el sentido de que su identidad se extiende a través de una serie de singularizaciones fácticas, inconclusa en cuanto a la posibilidad.

se refieren, o a las *relaciones fácticas posiblemente alterables*, y entonces son *asertóricos*, o a las *relaciones eidéticas posiblemente alterables*, y entonces son *apodícticos*.

La fenomenología como un intuitivismo de principio.

13. Las investigaciones anteriores nos han revelado que la fenomenología de Husserl profesa un *intuitivismo de principio*.

Este intuitivismo viene impuesto por el ideal de una ciencia fundamental, absolutamente exenta de supuestos (v. supra, §§ 1, 3, 4). Esta *exención de supuestos* consiste, según Husserl, en tomar por punto de partida «lo que es anterior a toda posición doctrinal: la esfera total de lo dado intuitivamente y con anterioridad a todo pensar teoretizador, todo aquello que se puede ver y aprehender inmediatamente, cuando uno no se deja cegar por prejuicios, ni disuadir de tomar en consideración clases enteras de objetos auténticamente dados». (*Ideen*, § 20.)

Con orgullo observa Husserl que en el caso de que el «positivismo» signifique tanto como fundar de un modo absolutamente libre de prejuicios toda ciencia en lo «positivo», es decir, lo originariamente aprehensible, él es el auténtico positivista (ibídem).

Todos los enunciados que no contengan más que una expresión de tales datos por medio de meras explanaciones y de significaciones exactamente adecuadas son un *comienzo absoluto* (ibídem, § 24). De aquí la línea directriz de Husserl para toda investigación filosófica:

«No hay teoría concebible que pueda hacernos apartar del principio de todos los principios: toda intuición que dé originariamente algo es una fuente de derecho del conocimiento; todo lo que se nos ofrece en la «intuición» originariamente (en su propia y personal realidad, por decirlo así) debe tomarse simplemente como se da, pero sólo dentro de los límites en que se da.»

El *empirismo extremo* surge también de motivos sumamente respetables: frente a todas las tradiciones y autoridades,

va hacia las mismas cosas dadas. Pero encierra un error fundamental: la fatal identificación de *dado en general* y *dado en la experiencia*, verbigracia, de *visión en general* y *visión de experiencia*. Como consecuencia de este error, identificase para el empirista extremo toda *ciencia* con la *ciencia empírica*.

Pero la esfera de los datos originarios no se agota en modo alguno con los datos de la experiencia, es decir, con los datos de lo individual. Es un contrasentido negar a los datos de la experiencia el valor del dato original, pero es también absolutamente necesario reconocer el carácter de datos originarios a las esencias y corregir así esa «ceguera para las ideas» que padece el empirismo extremo, con la cual desaparece también la falsa identificación de la ciencia en general con la ciencia empírica, que conduce ineludiblemente a un escepticismo que es en sí mismo un contrasentido (ibídem, §§ 19 y 20).

El intuitivismo de Husserl distínguese, pues, del intuitivismo de un empirismo extremo, porque no se restringe a la *intuición de lo individual*, sino que por principio exige también la *intuición eidética*. Pero es menester caracterizarlo además por la posición en que se encuentra frente al *pensamiento*.

Como es sabido, hay intuitivismos que niegan al pensamiento todo *valor cognoscitivo*. Esto tiene lugar, bien no adjudicando al pensamiento ningún otro valor y rechazándolo como completamente inútil, e incluso perjudicial—así en algunas doctrinas extremas del misticismo—o bien negando al pensamiento el valor cognoscitivo, pero reconociéndole otro (como hace, por ejemplo, Bergson, que atribuye al «método cinematográfico» del pensamiento, en lugar del valor cognoscitivo, un mero valor de orientación práctica; y análogamente sucede con la filosofía del «como sí», que como ser último admite meramente la corriente intuitiva de la sensación, al par que considera las construcciones intelectuales que se remontan sobre ella como meras ficciones, que pueden justificarse prácticamente, pero no verificarse teóricamente).

En radical oposición a esto, el intuitivismo de Husserl no significa en ningún caso una desvaloración teórica del pensamiento. Por el contrario, Husserl tiene siempre clara conciencia de que el conocimiento nos impone problemas que no

pueden resolver por sí solos ni la intuición, ni el pensamiento, sino que sólo de la colaboración de ambos es lícito esperar su solución. En este sentido colócase Husserl en el terreno de la célebre frase de Kant, que dice que los conceptos sin las intuiciones son vacíos y las intuiciones sin los conceptos son ciegas.

Ni siquiera la intuición más ideal, en el sentido de la adecuación, hace superfluo, según Husserl, el pensamiento. Hay algo que por principio no puede hacer la intuición, como, por ejemplo, aprehender la ley. «Lo que la ley lleva a cabo como unidad ideal—comprender en sí *lógicamente* un sinnúmero de casos singulares posibles en el modo de la significación enunciativa universal—no puede realizarlo ninguna intuición, aunque sea la intuición divina de todas las cosas.» (*Investigaciones lógicas*, tomo II, pág. 173.)

Un espíritu intuyente de todas las cosas suele valer como ideal lógico, pero esto sólo puede serlo si con la intuición de todas las cosas se le adjudica tácitamente la omnisciencia, el pensarlo todo y el conocerlo todo, es decir, si no se le representa como un espíritu que se reduce a actuar en el mero intuir vacío de pensamiento, aunque adecuado, sino que también da forma categorialmente y enlaza sintéticamente sus intuiciones, y encuentra en las intuiciones así informadas y unidas el cumplimiento último de las intenciones de su pensamiento (ibídem).

En oposición a todos los intuitivismos que rebajan el pensamiento, adjudicándole meramente un valor práctico o negándole incluso todo valor, hace Husserl de las siguientes palabras la fórmula de su intuitivismo: *No es el objetivo, no es verdadero conocer la mera intuición, sino la intuición adecuada, categorialmente informada y plenamente ajustada así al pensamiento, o a la inversa, el pensamiento que saca de la intuición su evidencia* (ibídem).

* * *

Creemos haber puesto en claro el método de la descripción eidética. Pero este método sólo constituye una componente del fenomenológico. Debemos pasar, por tanto, a su segunda componente, a la actitud fenomenológica.

CAPÍTULO II

LA ACTITUD FENOMENOLÓGICA

La esfera propia de la fenomenología.

14. El método fenomenológico debe ocuparse, pues, con las esencias; y no sobre la base de inferencias deducidas, sino sobre la base del simple darse las esencias en la intuición. Pero con esto no se ha determinado definitivamente la índole propia del método. Por desgracia, originanse en este punto muchas falsas interpretaciones. Así se oye con frecuencia que la esencia del método fenomenológico reside en la descripción eidética. Esta afirmación descansa en un completo desconocimiento de la cosa. Defender una posición semejante significa aproximadamente tanto como definir la física experimental como una ciencia que utiliza el experimento. Sin duda, la fenomenología de Husserl está caracterizada realmente por el empleo de la descripción eidética, de suerte que con razón puede designarse como *fenomenología ideativa*. Pero la descripción eidética sola no constituye la esencia de toda la fenomenología, lo mismo que no constituye el experimento la esencia toda de la física experimental.

Lo esencial de la fenomenología de Husserl reside más bien en que aplica el método de la descripción eidética a una esfera del ser totalmente peculiar. Esto es lo que vamos a mostrar en lo que sigue. La esfera de que se trata no debe elegirse a capricho. Está trazada de antemano por el ideal del conocimiento absoluto, análogamente a lo sucedido con la descripción eidética.

¿Adónde hemos de dirigir, pues, la descripción eidética, para lograr *resultados filosóficos importantes*? ¿De

beremos tratar de revisar acaso los axiomas matemáticos?

Según la concepción propia de Husserl, que se prolonga a través de sus obras y que se acentúa con repetida insistencia en sus lecciones, las esferas de la investigación filosófica residen mucho más hondo que los axiomas matemáticos. Es, en efecto, absolutamente cierto (y así nos lo enseña ya la reflexión natural), que *todo ser del que sabemos algo, del que podemos hablar con sentido, es objeto sabido de nuestro saber, objeto experimentado de nuestra experiencia, objeto pensado de nuestro pensamiento, en suma, objeto consciente de nuestra conciencia. Y aunque nos llegase por obra de una revelación sobrenatural, esta revelación nos sería hecha sólo por medio de nuestra conciencia.*

Expresado de otra manera: todo discurso sobre cualesquiera momentos objetivos (así, pues, también sobre las relaciones objetivas axiomáticas) *tiene por condición* los modos de la conciencia. O más concisamente todavía: *ningún momento objetivo puede existir para nosotros sin los correspondientes modos de la conciencia.*

Existe, pues, en principio la posibilidad de recurrir de todos los momentos objetivos a los correspondientes modos de la conciencia. Pero *no sólo la posibilidad, sino una necesidad filosófica* (por decirlo así, un deber moral filosófico), porque nada objetivo existe para nosotros, sino en cuanto y como se muestra en nuestros modos de conciencia.

Por eso *conduce toda actitud radical y última* frente a lo objetivo (y, por ende, también frente a las relaciones objetivas axiomáticas de la matemática) *a los modos de la conciencia*, en los cuales se muestra lo objetivo y en los cuales recibe lo objetivo aquel sentido con que está presente en cada caso.

No se pase por alto que no se trata del mero regreso desde algunos momentos objetivos hasta los modos de la conciencia correlativos, sino del *consecuente regreso desde todo lo objetivo*. Como resultado de este regreso se ha descubierto la *conciencia pura de todo lo objetivo en el ser inmanente que es propio de ella.*

Esta conciencia pura es la esfera propia de la fenomenología, que puede definirse, por lo tanto, como la *ciencia descriptiva de la conciencia pura*. (Cfr. *Ideen*, § 75, y supra, § 8; sobre

la posibilidad de una torpe falsa interpretación de la conciencia pura, v. infra, § 25.)

«Las teoretizaciones deductivas están, después de lo expuesto, excluidas de la fenomenología. Las *inferencias mediadas* no le están, es verdad, rehusadas; pero como todos sus conocimientos deben ser descriptivos y puramente ajustados a la esfera inmanente, las inferencias y los procedimientos inintuitivos de toda especie sólo tienen la significación metódica de llevarnos enfrente de las cosas, que han de darnos una ulterior intuición eidética directa. Ciertas analogías que se imponen podrán sugerir presunciones sobre conexiones esenciales antes de la efectiva intuición de éstas, y de ellas podrán sacarse más amplias conclusiones; pero, en último término, ha de confirmar las presunciones una efectiva intuición de las conexiones esenciales. En tanto esto no acontezca, no tenemos ningún resultado fenomenológico.» (*Ideen*, § 75.)

15. No cabe duda de que el concepto de «fenomenológico» va en Husserl mucho más allá que el concepto de la fenomenología misma.

La fenomenología es una ciencia filosófica. Pero hay también ciencias no filosóficas, que no pueden prescindir del concepto de «fenomenológico», como, por ejemplo, la psicología fenomenológica, que sería, según Husserl, una ciencia por principio no filosófica.

El concepto de «fenomenológico» va hasta donde la «actitud fenomenológica». «Fenomenológico» quiere decir, pues, tanto como «aprehendido en actitud fenomenológica». ¿Cómo habría que definir, pues, la actitud fenomenológica, para hacer justicia en todos los respectos al uso de esta palabra?

Definir esta actitud simplemente como el regreso desde los momentos objetivos a los correspondientes modos de la conciencia, sería dar una definición demasiado amplia. Con arreglo a esta definición habría que designar también como fenomenológico el regreso kantiano, al que, sin embargo, falta por principio la intuitividad.

La fenomenología de Husserl es un intuitivismo de principio, como ya se ha mostrado antes (§ 13).

Por ende, tiene que introducirse el concepto de lo intuitivo ya en la definición de la actitud fundamental.

Actitud fenomenológica quiere decir, en el sentido más general, el regreso intuitivo desde los momentos objetivos hasta los modos de la conciencia correspondientes. En este caso, se regresa desde los momentos objetivos hasta los modos de la conciencia intuitivamente apprehendidos, que es por lo que también se usa en él la palabra «fenomenológica»; se retrocede a los fenómenos inmanentes de la conciencia. Sólo por amor de la brevedad puede hablarse meramente del regreso, pero debiéndose sobreentender siempre la intuitividad del mismo.

La palabra «fenomenológico» implica siempre la objetividad. Pero no es totalmente adecuada en cuanto que en el sentido habitual es referida también a los fenómenos *objetivos*.

Todas las esferas de la investigación que se sirven de la actitud fenomenológica, pueden llamarse fenomenológicas, independientemente de que sean filosóficas o no filosóficas. (Cfr. Ideen, § 76.)

16. Hasta ahora se ha hablado simplemente de la actitud fenomenológica, sin considerar los momentos de lo *estático* y lo *genético*. Considerarlos es, empero, tanto más necesario cuanto que justamente en esta última época concede Husserl gran valor a la génesis fenomenológica.

Si se regresa desde los momentos objetivos hasta los fenómenos de conciencia y si éstos son apprehendidos simplemente tal y como son hallados, sin tomar en consideración su génesis, trátase de una actitud *fenomenológico-estática* «que olvida el descender a las oscuras profundidades de la conciencia última, constituyente de toda temporalidad de vivencia y que, antes bien, toma las vivencias como se ofrecen en la reflexión inmanente en cuanto procesos temporales unitarios.» (*Ideen*, § 85, pág. 171.)

En el caso de la *actitud fenomenológico-genética* es menester regresar hasta la génesis puramente inmanente, por virtud de la cual existen tales y cuales modos de la conciencia (y por medio de éstos, tales y cuales momentos objetivos).

Rígurosamente tomada, la actitud fenomenológica tiene, pues, dos grados: quiere decir, *primero*, el regreso intuitivo desde los momentos objetivos hasta los modos de la conciencia correspondientes; *segundo*, el regreso desde los modos de

la conciencia estáticamente presentes hasta la génesis puramente inmanente que hay en el fondo de ellos.

La actitud fenomenológica conduce, pues, *desde todo lo objetivo hasta las profundidades más primitivas del espíritu*. Significa, por ende, una radical interiorización, una «integral espiritualización» de todos los modos de consideración de las cosas. Considerar fenomenológicamente quiere decir, pues, considerarlo todo desde la más primitiva intimidad. Es innegable la analogía con el «regreso a la vitalidad» de Dilthey.

17. Ya en las *Investigaciones lógicas* había hecho irrupción el método fenomenológico, y ya con sus dos componentes de la descripción eidética y la actitud fenomenológica (confróntese supra, § 2).

El primer tomo (*Prolegómenos*) propónese como problema capital mostrar que, no sólo los objetos matemáticos, sino tampoco los objetos *lógicos* son psíquicos, sino ideales.

La idealidad de los objetos lógicos significa que no se trata de partes temporales (y, por ende, reales), integrantes de las vivencias, sino de lo irreal e intemporal «mentado» en ellas.

Estos objetos ideales son unidades de significación (conceptos, juicios, raciocinios, etc.). La lógica queda, pues, separada del modo más radical de toda psicología. Preséntase como la ciencia de lo objetivo, que aparece en las vivencias subjetivas, pero que en ningún caso puede formar parte integrante real de las vivencias.

Pero este problema capital de los *Prolegómenos* no es el tema capital de las *Investigaciones lógicas* en general. Es sólo, por decirlo así, un tema introductorio y preparatorio. El verdadero tema capital es el *esclarecimiento de las correlaciones entre los objetos lógicos y los actos subjetivos*.

La lógica es definida en el tomo II como una *ciencia de las significaciones como tales y sus especies y diferencias esenciales, así como de las leyes fundadas puramente en ellas (esto es, ideales)*. (*Investigaciones lógicas*, tomo II, pág. 97.)

Mas esta lógica tenía que ser *fundamentada fenomenológicamente*, de tal suerte que *se trataba de descubrir la oculta subjetividad entera en que se plasman los objetos lógico-ideales*.

De aquí el título de toda la obra: *Investigaciones lógicas*.

Pero son investigaciones lógicas sumamente originales, que no pueden compararse con ninguna de las anteriores. En las investigaciones sobre la lógica conocidas hasta ahora, o se han tratado meramente los objetos lógicos, o se ha hecho el intento de interpretar éstos como objetos meramente psíquicos. El problema de Husserl no tiene igual en toda la literatura lógica.

Para la inteligencia del problema fenomenológico de las *Investigaciones lógicas*, que acabamos de mencionar, es, pues, de gran importancia lo siguiente:

Primero, que el regreso hasta los modos de la conciencia es fenomenológico, es decir, que los modos son aprehendidos en la intuición.

Segundo, que estos modos de la conciencia intuitivamente aprehendidos sólo son de interés en cuanto suministran el fundamento ejemplar para la aprehensión intuitiva de las esencias, a que están subordinados, es decir, la base empírica para la intuición ideatoria o *ideación*.

Tercero, que el autor se contenta con la mera descripción de las esencias de los modos de la conciencia ideativamente aprehendidas.

Cuarto, que todo el problema es *teleológico*: ¿qué modos de la conciencia son necesarios para que puedan plasmarse tales y cuales objetos lógicos? (Cfr. *Ideen*, § 86, pág. 176.)

Quinto—y esto es particularmente importante—, que el problema de Husserl aquí *no es antropológico*.

Con el regreso fenomenológico a los modos de la conciencia, correlativos de los objetos lógicos, no piensa Husserl nunca en un regreso a los modos de la conciencia *humana*. Trátase para él *de los modos de la conciencia apodícticamente necesarios en general*, independientemente de *quién* pueda ser el sujeto cognoscente: un hombre, Dios, el demonio u otro cualquiera. Lo que se pregunta es esto: ¿cuáles son los únicos modos de la conciencia que hacen posible la plasmación de los objetos lógicos y con exclusión de los cuales es imposible en principio esta plasmación? O con otras palabras: ¿qué modos de la conciencia son absolutamente necesarios para que puedan ser conocidos tales y cuales objetos lógicos?

Estaría indicado en este punto comparar la posición de

Husserl con la de Cohen, aunque por lo demás discrepen mucho las teorías de ambos filósofos.

Según Cohen, la cuestión filosófica no es la de *quién* conoce, sino la de *por qué medio* se conoce. Como medios apodícticamente necesarios del conocimiento funcionan conceptos y juicios cuyo sistema puede designarse como la «conciencia científica», en oposición a la conciencia psicológica individual. En este sistema tiene que prestarse a entrar todo lo objetivo, porque la admisión de un ser fuera e independientemente de este sistema significaría la admisión de un absurdo situado fuera de toda cogitabilidad (1).

Tampoco el problema de Husserl en las *Investigaciones lógicas* es el de *quién* conoce, sino el de *por qué medio* se conoce. Pero el problema de Husserl cala mucho más hondo que el de Cohen. Mientras Cohen se detiene en el sistema de los conceptos y de los juicios científicos, Husserl avanza y pregunta: *¿Por qué medio puede plasmarse este sistema? Esto quiere decir: ¿Cuáles son los modos de conciencia por medio de los cuales puede conocerse lo lógico, independientemente de quién conozca?*

Trátase, pues, de una nueva teoría del conocimiento, que tiene por misión investigar las conexiones esenciales entre la conciencia y la objetividad—trátase de los modos de la conciencia que valen *para todo posible pensar y conocer*.

18. En comparación con la actitud fenomenológica posterior, representada en las *Ideas*, era la exigida en las *Investigaciones lógicas* demasiado estrecha en un doble respecto.

Primero, no entraban en cuenta *todas* las objetividades posibles, sino sólo *una especie* de las ideales, las idealidades lógicas (es decir, las unidades de significación).

Segundo, la actitud fenomenológica no se refería a todos los modos de la conciencia, sino que se limitaba deliberadamente a las vivencias lógicas, es decir, a las vivencias del pen-

(1) Cfr. también a este respecto Bruno Bauch, *Das transzendente Subjekt, Logos*, XII, 1923-4. Bauch llama al sistema de los conceptos el sujeto trascendental: «Pues es justamente como sistema de los conceptos la base última de todo comprender y de toda ciencia. En el sistema de los conceptos reside la unidad de la totalidad infinita de las conexiones de validez objetivas, como condiciones de toda objetividad», pág. 44.

samiento y del conocimiento. (*Investigaciones lógicas*, tomo II, página 25.)

En las *Ideas* se dilata el alcance de la actitud fenomenológica, extendiéndola *por un lado* a todas las objetividades (también a las empíricas), *por otro* a todos los modos de la conciencia (no sólo a los cognoscitivos, sino también a los afectivos, valorativos y volitivos).

La fenomenología de los modos cognoscitivos de la conciencia constituye la parte más importante de toda la fenomenología, pero sólo una parte.

¿Era necesaria esta extensión de la actitud fenomenológica?

Hay, por ejemplo, no sólo las denominadas «meras» objetividades, sino también *objetividades de valor*. La objetividad de valor implica la cosa y agrega un nuevo estrato de la objetividad—el *valor*.

Igualmente hay en el caso de una objetividad *querida* una composición. La objetividad de volición está compuesta de la mera cosa y de su ser querido.

Si lo objetivo se toma, pues, según funciona como objetivo en cada caso, por ejemplo, como lo valioso, lo gozoso, lo amado, lo esperado, lo anhelado, etc., el regreso desde tales objetividades conduce necesariamente a la esfera del sentimiento y de la voluntad (cfr. *Ideen*, §§ 37 y 95).

La extensión de la actitud fenomenológica llevada a cabo en las *Ideas* es, pues, necesaria.

19. Con arreglo a sus resultados, la actitud fenomenológica de Husserl está caracterizada, además, por ver *la esencia de la conciencia en la intencionalidad*. Esta es considerada como *el tema fenomenológico capital* (*Ideen*, § 84), *al que se subordinan todos los restantes problemas de la fenomenología, incluso los hyléticos*. (Ibidem, § 146.)

Con el problema de la intencionalidad habíase ocupado ya la Escolástica medieval. Ésta érale muy bien conocida a Francisco Brentano, que es quien introdujo la intencionalidad en el círculo de problemas de la filosofía moderna. No obstante, sería completamente falso considerar la obra de Brentano como una mera renovación de las teorías medievales.

El interés de Brentano dirigiase al problema de una *psicología de la introversión pura*, la cual constituía un problema

ya desde Locke. Desde la aparición de la psicología experimental por los años setenta del siglo pasado se atacó de nuevo y con gran ardor este problema. Se trató de reavivar y de desarrollar consecuentemente la necesidad de estudiar la vida interior misma del modo más profundo posible.

En estos esfuerzos tomó también partido el maestro de Husserl, Francisco Brentano. Según la expresión del propio Husserl, las ideas de Brentano abrieron el camino para las *Investigaciones lógicas*. (*Ideen*, § 85, pág. 174.) En cambio, nacieron estas *Investigaciones lógicas*, como ha declarado Husserl en sus lecciones del semestre de verano de 1925, de un modo completamente independiente de las ideas de otro gran defensor de la psicología interior, de Dilthey. Éste había sido entonces, a causa de su orientación positivista, extraño a Husserl, que se encontraba metido justamente en la lucha por la liberación de la filosofía frente al positivismo. Sólo más tarde ha visto Husserl que entre sus ideas y las de Dilthey existe una gran coincidencia.

La obra con que Francisco Brentano abrió los nuevos caminos fué su *Psicología desde el punto de vista empírico* (aparecida en 1874; los capítulos doctrinal e históricamente fundamentales están publicados en la colección «Nuevos hechos. Nuevas ideas», de la *Revista de Occidente*).

Ya un trato superficial con la obra citada revela la distancia existente entre la teoría escolástica de la intencionalidad y la de Brentano. Mientras que para los escolásticos se trataba de un análisis meramente conceptual, Brentano hace resaltar el carácter descriptivo-empírico de la intencionalidad.

La tesis de que la intencionalidad es un carácter de lo psíquico, que puede aprehenderse descriptivamente, es un descubrimiento muy importante. Significa sin discusión un giro radical, no sólo en el problema de la intencionalidad, sino en el problema del espíritu en general.

(Sobre la posición de Husserl frente a la teoría escolástica de la intencionalidad, v. *Ideen*, § 90, e *Investigaciones lógicas*, tomo III, págs. 153 y sigs. y 202-203; cfr., también, infra, § 40, sobre la concepción de Brentano, v. *Investigaciones lógicas*, tomo III, págs. 147 y sigs., e *Ideen*, § 85, págs. 174-175.)

Brentano había tratado sus problemas psicológicos «desde

el punto de vista empírico» (como indica ya el título de su obra mencionada). Según él, debía procederse tipizando descriptivamente. Husserl, en cambio, sólo se interesa en sus *Investigaciones lógicas* por las leyes esenciales de la esfera de las vivencias. Pero esta diferencia no era la más importante.

La diferencia esencial radica en que Brentano no retrocede con sus problemas desde las objetividades hasta los modos de la conciencia, retroceso que es justamente el tema de las *Investigaciones lógicas* (v. supra, § 17).

Para la actitud fenomenológica de Husserl son todos los momentos objetivos índices de los correspondientes modos de la conciencia, es decir, todo lo objetivo vale como un hilo conductor para llegar al descubrimiento de conexiones fenomenológicas. (Para más detalles sobre esto, v. infra, § 24.)

Este método del hilo conductor fenomenológico (v. sobre él *Ideen*, § 50) era extraño a Brentano.

Éste trataba la intencionalidad meramente en la reflexión ingenua, es decir, como un acontecimiento en el mundo, como un hecho mundano.

Pero si se lleva consecuentemente a cabal realización la actitud fenomenológica, es decir, si se regresa desde todos los momentos objetivos, sin excepción, a los correspondientes modos de la conciencia, se tiene, en lugar del mundo, un simple sistema de conexiones de conciencia, en las cuales se muestra el mundo. Dicho de otra manera: se tiene una conciencia «pura», desprendida de todo lo objetivo.

Esta pureza fenomenológica de las vivencias falta justamente en Brentano.

El empleo metódico de la primera persona.

20. Para un estudio más amplio y profundo de la actitud fenomenológica tenemos que servirnos de una medida metódica, que es para Husserl muy importante: el método solipsista o el método de la primera persona.

Como se mostrará más tarde, Husserl tiene la convicción de que sólo la conciencia propia es dada originariamente, siéndolo la ajena sólo por los actos de introfección, que están

fundados en los actos de percepción de la persona física ajena (véase infra, § 67 y sigs.).

Ahora bien, como ninguna percepción de cosas puede dar por resultado sino una certeza presuntiva (v. infra, § 51), tenemos que limitarnos al propio yo para lograr resultados de certeza absoluta. Este es el motivo del método de la primera persona.

Pero éste es sólo un método solipsista, no un solipsismo como resultado (igual que en Descartes sólo existe el escepticismo metódico, pero no el escepticismo como concepción). Después de conocer la conciencia propia en su estructura esencial, intenta Husserl borrar por razón de principio los límites del *solus ipse* y llegar a la intersubjetividad fenomenológica (v. infra, § 67 y sigs.).

Mas, provisionalmente, hasta llegar a la abolición de la limitación solipsista, procederemos también nosotros según este método.

La conciencia y los objetos de conciencia. La reflexión.

21. La actitud fenomenológica significa (como ya se ha dicho antes, § 15) un regreso intuitivo desde todos los momentos objetivos hasta los modos de la conciencia en que tales momentos se muestran.

Este regreso sólo es practicable si se pueden aprehender intuitivamente los modos de la conciencia. El regreso exigido por la actitud fenomenológica implica, pues, necesariamente un método que haga visible los modos puros de la conciencia. Es éste el método de la reflexión fenomenológica. Ahora se comprende la siguiente afirmación, muy importante, de Husserl: «El método fenomenológico muévase continuamente en actos de reflexión.» (*Ideen*, § 77, pág. 144.)

La actitud fenomenológica es, pues, una actitud reflexivo-fenomenológica y el método de practicarla es la reflexión fenomenológica. Por ende, trátase ahora, ante todo, de adquirir el concepto de la reflexión en general, para abrir el paso a la reflexión fenomenológica.

Ya en el § 19 se indicó que Husserl ve la cualidad funda-

mental de la conciencia en la intencionalidad; a ésta aluden como a su título general todos los problemas fenomenológicos, incluso los hyléticos. Ahora se trata de hacer el ensayo de comprender desde este punto de vista lo esencial de la reflexión fenomenológica. (Sobre lo que ante todo hay que tomar en consideración para obtener la comprensión fundamental de la conciencia v. *Investigaciones lógicas*, tomo III, la quinta Investigación entera, págs. 125 y sigs., e *Ideen*, §§ 34-45, 76, 127.)

La cualidad fundamental de la conciencia consiste en que ésta es «conciencia de algo», es decir, que se refiere intencionalmente a algo. «Un acto de percibir es un percibir algo, por ejemplo, una cosa; un acto de juzgar, un juzgar sobre algo objetivo; un acto de valorar, sobre algo valioso; un acto de desear, sobre algo deseable, etc. El obrar se dirige a la acción, el hacer al hecho, el amar a lo amado, el regocijarse a lo gozoso, etc.» (*Ideen*, § 84, pág. 168.)

Aquello a que se refiere la conciencia llámase objeto intencional o simplemente objeto de conciencia. El término «objeto de conciencia» o simplemente «objeto» significa sólo que un algo está presente en la conciencia, independientemente de que sea real o ideal, posible o imposible, de que tenga sentido, sea un contrasentido o incluso algo sin sentido (sobre lo sin sentido y lo contrasentido v. *Investigaciones lógicas*, tomo II, págs. 53-63, y tomo IV, págs. 112-115). Así leemos también en las *Investigaciones lógicas* (tomo III, página 156): «Lo dado es para la conciencia exactamente igual exista el objeto representado, o sea fingido e incluso contrasentido. No nos representamos a Júpiter de otro modo que a Bismarck, ni la torre de Babel de otro modo que la catedral de Colonia, ni un polígono regular de mil lados de otro modo que un poliedro regular de mil caras.»

La «referencia» intencional puede abarcarlo todo, sin restricción alguna. Una cosa real indubitable es objeto intencional de mi conciencia, exactamente lo mismo que un cuadrilátero redondo que cito acaso como ejemplo de lo contrasentido.

Pero la conciencia puede tenerse a sí misma por objeto, es decir, puede ser consciente de sí misma. El resultado es entonces la conciencia de la conciencia misma, es decir, una con-

ciencia que retrocede sobre sí misma, la cual ha recibido ya hace largo tiempo el nombre clásico de reflexión. En la reflexión es, pues, aprehendida objetivamente, es objetivada la conciencia misma.

La reflexión es una modificación de la conciencia, que puede experimentar en principio toda conciencia. (*Ideen*, § 78.)

En la esfera de los posibles objetos de conciencia hay que llevar a cabo necesariamente una distinción. Aquellos objetos que no son partes integrantes de la misma conciencia que se refiere a ellos, deben distinguirse con el mayor rigor de aquellos que pertenecen a la integridad de la conciencia que se refiere a ellos.

Para los primeros objetos usa Husserl el término de la trascendencia. A ésta pertenece todo lo que no pertenece a mi conciencia, sino que le sirve de objeto. Por eso hemos utilizado hasta aquí el concepto, más corriente, de lo objetivo. En adelante deben considerarse, pues, como equivalentes los términos de la trascendencia y lo objetivo. Los conceptos de lo objetivo y de objeto no coinciden: el primero forma sólo una parte de la extensión del segundo, que comprende absolutamente todas las cosas.

Este concepto de la trascendencia, de Husserl, no debe confundirse en modo alguno con el kantiano. En Husserl significa todo aquello que no pertenece a la conciencia misma, independientemente de que sea una mera constitución intencional de la conciencia (como, por ejemplo, una cosa física), o bien exista independientemente de ella (como, por ejemplo, los otros ajenos).

En oposición a la trascendencia, llámase todo lo que pertenece a la integridad de la conciencia misma la inmanencia. No observar rigurosamente la distinción entre ambas, significa no entender por anticipado el discurso del pensamiento de Husserl.

Pero la distinción no debe ser construída como quiera por la razón, sino que tiene que ser vista intelectivamente en las mismas cosas dadas.

Si tomamos, por ejemplo, un acto cualquiera de conciencia del cuadrado, es cuadrado el objeto del acto, pero no el acto mismo. La conciencia de un líquido no es líquida; ni la de una

explosión, explosiva; ni la del pretérito, pretérita; ni la del futuro, ella misma algo futuro, etc., etc.

La conciencia puede, pues, tener por objeto intencional algo que ella no contiene en sí misma como parte integrante. Este tener intencional es precisamente la cualidad fundamental de la conciencia, el prodigio de los prodigios.

La conciencia no es, por lo tanto, algo así como una caja en que estén contenidas las cosas mismas, ni tampoco una caja con las imágenes de las cosas. Baste remitir al brillante esclarecimiento de la conciencia de imágenes y, a la vez, aplastante crítica de la «teoría de las imágenes» que hace Husserl en fórmulas de magistral brevedad y precisión en sus *Investigaciones lógicas* (tomo III, pág. 199 y sigs.).

La actitud de la conciencia orientada hacia lo trascendente llámase, en oposición a la actitud refleja, actitud directa. En esta última hállase presente a la conciencia solamente la trascendencia; los modos de conciencia en los cuales se muestra la trascendencia y por medio de los cuales ésta se documenta permanecen latentes (cfr. infra, § 24).

La actitud directa.

22. Sería radicalmente falso identificar la actitud natural con la actitud directa o no refleja, es decir, considerar aquélla como una actitud que no tendría en sí momentos reflejos.

La actitud natural es caracterizada por Husserl con este título: «Yo y mi mundo circundante.» (*Ideen*, § 27, página 48.) Así, pues, la plena actitud natural contiene en principio algo de reflexión. Pero ésta es la reflexión natural que debe separarse rigurosamente de la reflexión fenomenológica.

Para facilitar la claridad es conveniente fijarse en la siguiente división:

Actitud.	$\left\{ \begin{array}{l} 1) \text{ directa.} \\ 2) \text{ refleja.} \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} a) \text{ natural.} \\ b) \text{ fenomenológica.} \end{array} \right.$

La plena actitud natural es un conjunto de actitudes en parte directas, en parte reflejas naturales. Hay que estudiar ante todo las primeras.

Si vivo en la actitud directa, me refiero a los momentos objetivos (trascendentes). Tengo sólo una dirección de la vida: la que va hacia lo trascendente. Me encuentro, por decirlo así, en una «pérdida de mí mismo».

Pero este término, rigurosamente tomado, no es justo en este caso. A todo perder antecede el respectivo tener. Mas nosotros sólo podemos tener las vivencias a sabiendas en la reflexión, que es imposible anteceda a la actitud directa. La «pérdida de sí mismo» sólo significa, propiamente, por ende, la irreflexión.

Mi vida en la actitud directa es, pues, una vida en lo objetivo.

En esta esfera de lo objetivo puedo proceder torpe, ingenua y supersticiosamente, o bien con un método rigurosamente científico y dominando plenamente la situación; puedo referirme al mundo real y a las posibilidades o imposibilidades reales, o bien a los mundos ideales y a las posibilidades o imposibilidades ideales; nada de esto altera en nada la situación; siempre soy el mismo yo vuelto meramente hacia lo objetivo.

Ciertamente que no consta mi vida de objetos, sino de vivencias, es decir, mi vida es, en el genuino sentido de la palabra, la vida como corriente de vivencias. Pero tener vivencias no significa tener a sabiendas estas vivencias. Una vida directamente orientada, que transcurre en el modo de la irreflexión, es una «autoenajenación», una «autoexención» en sentido teorético.

La estructura de la conciencia refleja.

23. Si empiezo a reflexionar, me torno consciente de mí yo, surge en lugar de la «pérdida de sí mismo» un «tenerse a sí mismo». Los momentos objetivos ya no existen simplemente, sino que existen para mí. Soy consciente, además, de que los momentos objetivos sólo existen para mí por medio de mi pensar, percibir, recordar, fantasear, sentir, querer, etc.,

es decir, por medio, de mis modos de conciencia en general.

Frente a los momentos objetivos está ahora mi yo, que «tiene» estos momentos y este tener es un tener vivencial, o más exactamente todavía, un tener por medio de las intencionalidades propias de la corriente de las vivencias.

A mi vivencial tener intencional corresponde, pues, tenido intencional (lo objetivo o trascendente).

Es claro, por consiguiente, que no puedo tener momentos objetivos de ningún otro modo que por medio de mis vivencias, y que éstas, mis vivencias, existían ya, aunque no era consciente reflejamente de ellas, aunque me limitaba a dirigirme a lo objetivo a través de ellas.

Hay que indagar ahora más exactamente la estructura de la conciencia refleja.

La reflexión es una conciencia de la conciencia misma, es decir, una conciencia retroferida a sí misma (v. supra, § 21). En conexión con esto hay que distinguir dos cosas: las vivencias reflejadas y las vivencias reflejantes.

Aquéllas pueden ser vivencias intencionales completas, es decir, actos, o meramente los componentes reales o ideales de éstos, e incluso momentos ajenos a toda función intencional (v. infra, § 36); esto no altera en nada la situación fundamental; trátase de las vivencias a que se refieren las vivencias reflejantes.

Pero éstas sólo son posibles como vivencias intencionales, es decir, como actos.

Con cierta reserva puede hablarse simplemente de los actos reflejados y los actos reflejantes. También, en efecto, los datos hyléticos ajenos a toda función intencional, de los cuales hablaremos más adelante (§ 36), surgen—si es que lo hacen—necesariamente en conexión con los actos, aunque no como componentes de éstos, sino como momentos precedentes, subsiguientes o concomitantes, pues no se admite una conciencia compuesta de puros datos hyléticos.

En sus lecciones del semestre de invierno de 1923-24, introdujo Husserl los términos de actos patentes y actos latentes, y describió la situación, caso de que nosotros hayamos entendido bien, del siguiente modo:

En los actos no-reflejados (sean directos o ellos mismos

reflejantes) soy consciente sólo del objeto intencional, pero no del acto mismo.

En toda actitud, pues, el acto mismo que lleva a cabo esta actitud permanece irreflejado, latente.

Este acto puede en principio tornarse patente, pero sólo por medio de un nuevo acto que hace de él su objeto intencional, es decir, por medio de un acto reflejante. Pero este acto que le hace patente no es él *eo ipso* patente. Su ser latente sólo puede ser abolido por un segundo acto de reflexión, y así sucesivamente hasta lo infinito. La serie gradual de las reflexiones no tiene límites (cfr. también *Ideen*, §§ 77, 78).

La «pérdida de sí mismo» valedera para la actitud directa es, como ya se ha dicho (§ 22), sólo una irreflexión, que en principio siempre puede ser abolida (porque la reflexión es una modificación de conciencia que en principio puede experimentar toda conciencia. (*Ideen*, § 78, pág. 148.) Pero el acto «aboliconalista» permanece en el modo de la «pérdida de sí mismo», la cual puede a su vez ser abolida, etc.

En esto hay que tener presente, como siempre que se trata de la reflexión, un rasgo esencial de ella muy importante.

Según la concepción de Husserl, es la reflexión un acto de simple aprehensión de la vivencia reflejada (*Ideen*, § 38, página 67), el cual «tiene la notable propiedad de que lo aprehendido perceptivamente en él se caracteriza por principio como algo que no sólo es y dura dentro de la mirada percipiente, sino que ya era antes de que esta mirada se volviese a él» (ibídem, § 45, pág. 83; cfr., también, el *Kritischer Exkurs*, ibídem, § 79; para más detalles sobre esto, v. infra, §§ 27 y siguientes).

Y ahora llegamos a una consecuencia en nuestro entender muy importante.

Es claro que en todos los casos de reflexión, consten de un acto de reflexión o de una serie de ellos de cualquier grado, hay a la base un acto directo (y *eo ipso* una referencia a lo trascendente), mientras que por otra parte culmina la situación entera en un acto reflejante latente.

La reflexión natural y la reflexión fenomenológica.

34. Con arreglo a su propio sentido es la reflexión, como acto de dirección inmanente, una actitud por principio no-directa.

La actitud directa se caracterizaba por referirse a lo trascendente (§ 22). La reflexión—si ha de tratarse de una reflexión pura—tiene que ser pura de todos los momentos heterogéneos y representar sólo una mirada de pura dirección inmanente. Debe otorgar su interés sólo a los modos de conciencia, en ningún caso a los momentos objetivos como tales.

Los momentos objetivos no tienen en el presente caso interés propio. Sirven sólo de hilos conductores fenomenológicos (§ 19), es decir, de hilos conductores para llegar al descubrimiento de los correspondientes modos de conciencia.

Dicho figuradamente: la reflexión pura utiliza los momentos objetivos meramente como un trampolín para llegar a las regiones de los modos de conciencia, únicas a que otorga su interés.

Si la reflexión se lleva a cabo además intuitivamente, debe designarse como reflexión pura fenomenológica o simplemente como reflexión fenomenológica.

La reflexión fenomenológica puede definirse, pues, como una reflexión que se lleva a cabo intuitivamente y se interesa exclusivamente por lo inmanente.

De practicarla consecuentemente, en modo alguno se debe tomar, por lo tanto, partido ante las trascendencias puestas en las vivencias reflejadas. La reflexión fenomenológica «sofrena», pues, las posiciones, en el sentido de que ni las hace por su parte, ni las trata de ningún otro modo, sino que las tiene delante de sí en mera contemplación.

Para utilizar los términos de Husserl: las posiciones trascendentes son «colocadas entre paréntesis», las correspondientes trascendencias son «eliminadas». (*Ideen*, §§ 31, 32, 50.) Para la reflexión fenomenológica vale, pues, esta regla: «No tener en cuenta nada más que aquello que podemos hacernos

esencialmente evidente en la conciencia misma, en pura inmanencia.» (Ibídem, § 59, pág. 113.)

Es también posible, empero, que llevemos a cabo la reflexión sin poner fuera de validez lo trascendente, es decir, sin renunciar a interesarnos por la trascendencia. Mas entonces ya no se trata, como se comprende, de una reflexión pura; la reflexión está mezclada con la actitud directa.

Una reflexión que toma partido ante la trascendencia en general, y, por ende, ante la trascendencia de los actos sometidos a ella, llámase reflexión natural. Para poner en claro la situación existente en este caso, recurriremos a las ideas que Husserl mismo expuso en sus lecciones del semestre de invierno de 1923-24, las cuales pueden formularse, en nuestro entender, de la siguiente manera:

En la reflexión trátase de una cosa doble, o para decirlo así, de una escisión de la conciencia: del yo duplicado y del acto duplicado del yo.

Por un lado, del yo que lleva a cabo un acto de actitud directa, y por otro, del yo que reflexiona sobre tal acto.

El yo que lleva a cabo la reflexión está en el modo del «olvido de sí mismo» o de la «pérdida de sí mismo» (§ 22) y es, por ende, un yo latente. Su acto reflejante es, por consiguiente, un acto latente «olvidado de sí mismo». Estas formas latentes son descubiertas, es decir, transportadas al modo de las patentes, por medio de una reflexión de grado superior, etc.

Pues bien, la reflexión fenomenológica pura consiste en que el yo reflejante latente no toma partido ninguno ante las trascendencias puestas por el yo reflejado (patente). Ejercita, pues, la abstención frente a todas las tomas de posición ante los momentos trascendentes. Esta abstención de toda toma de posesión ante los momentos trascendentes, ejercitada con un fin puramente fenomenológico, es decir, con el fin de ganar intuitivamente la inmanencia pura, llámase la ἐποχή (1) fenomenológica (cfr. *Ideen*, §§ 32, 33).

Hay aquí cierta analogía con el escepticismo, que también ejercita una ἐποχή. No obstante, distínguense ambos modos de proceder del modo más resuelto. El escéptico se dirige, entre

(1) Epojé, palabra griega: suspensión, reducción, paréntesis, eliminación.

otras cosas, contra el sistema total de las vivencias trascendentes, y lleva a cabo, por tanto, la toma de posición ante lo trascendente, mientras que la ἐποχή fenomenológica no duda de ningún conocimiento trascendente (mejor: referente a lo trascendente), sino que se descarga radicalmente de toda toma de posesión ante lo trascendente.

Para esclarecer la esencia de la ἐποχή fenomenológica es conveniente recurrir al caso del recuerdo.

En todo recuerdo hay una duplicación del yo (que existe ya en las vivencias mismas, pero sólo se hace visible en la reflexión). Yo me acuerdo de *A* quiere decir: yo tengo ahora la conciencia de que yo he visto, percibido, fantaseado, pensado, etcétera, esto y aquello. El yo que se acuerda ahora pertenece al presente, pero aquel yo a quien corresponde el contenido del recuerdo pertenece al pasado. Las tomas de posición de estos dos yos pueden coincidir o no.

A la percepción pasada pertenece, por ejemplo, una creencia perceptiva pasada en la trascendencia correspondiente. En el caso del recuerdo ingenuo comparto yo—eventualmente como yo de la reflexión sobre el pasado—esta creencia perceptiva. Es decir: así como entonces creía, creo también ahora. Aquí coinciden las tomas de posición del yo presente y del yo pasado. Pero es también posible lo siguiente. Mientras que lo actualizado en el recuerdo está ahí con la misma creencia, yo mismo he caído, entre tanto, en dudas e incluso me he convencido de lo contrario. En este caso ya no comparto la creencia que tengo delante de mí como creencia recordada; me he libertado, pues, de su yugo. Las tomas de posición del yo que recuerda y del yo recordado no coinciden.

Pero comparta o no la creencia el yo reflejante en los casos expuestos, en todos ellos está interesado por el ser de la trascendencia y lleva a cabo la toma de posición ante él en la forma de un tener por real, de un mero presumir, dudar, etcétera. La ἐποχή fenomenológica, por el contrario, prohíbe toda toma de posición, todo interés por la trascendencia puesta en los actos reflejados.

Por lo tanto, con respecto a la posibilidad de la reflexión es menester, según Husserl, distinguir de un modo riguroso lo siguiente (lecciones del semestre de invierno de 1923-24):

- 1) el yo que lleva a cabo el acto directo y se interesa por la trascendencia;
- 2) el yo reflejante de lo anterior y que a la vez toma posición ante la trascendencia; el yo que, por ejemplo, duda de la trascendencia, o la rechaza, o la tiene por real u otra cosa análoga;
- 3) el yo reflejante, pero absolutamente desinteresado por la trascendencia puesta en el acto reflejado.

El interés que guía a la reflexión fenomenológica pura es, por lo tanto, según la formulación misma de Husserl: «aquel interés por el ser que siempre es posible aun cuando yo elimine todos los demás intereses, a saber, todos los intereses que yo tenía como yo que llevo a cabo precisamente actos. Como yo reflejante de este modo, no concedo ninguna objetividad real o ideal, ninguna objetividad de ser, o de valor, que antes había concedido pura y simplemente. No obstante tengo algo: tengo la vivencia pura en que todas estas objetividades puestas fuera de juego, están puestas, experimentadas, pensadas, valoradas, creadoramente realizadas, etcétera, y en cierto modo sigo teniendo, por ende, estas objetividades mismas, es a saber, como así puestas» (ibídem). Es decir, todo lo trascendente puesto fuera de juego está ahí en un sentido modificado: como lo consciente de éste o de aquel modo.

Las formulaciones del mismo Husserl sobre la escisión del yo en la reflexión, por nosotros traídas a cuento, son extremadamente importantes. Muestran que la reflexión fenomenológica, practicada en su pureza, no tiene nada que ver con ningún momento objetivo como tal, sino sólo con las vivencias. El yo reflejado y sus actos no resultan por ello, en modo alguno, «preparados», alterados, sino que permanecen tales cuales son, en toda su peculiaridad. La «eliminación» no afecta al yo reflejado, sino sólo al yo reflejante, y consiste meramente en que el yo reflejante se descarga de todas las tomas de posición ante las trascendencias de los actos del yo reflejado. La eliminación no es, pues, una devastación de la conciencia. Ésta es hecha visible en su íntegra plenitud concreta, pero incontaminada con lo trascendente, en su pureza absoluta.

Ahora estamos en situación de confrontar la actitud natural y la actitud fenomenológica.

La actitud natural toma en principio posición ante lo objetivo (lo trascendente). Es, pues, una posición, para la cual la trascendencia no es puesta fuera de validez en ningún caso, sino que vale continuamente.

Lo dicho no debe entenderse como si en la actitud natural se tuviese por verdadera toda trascendencia. Es posible que se dude de toda trascendencia y se pregunte por su verdadero ser, o incluso se afirme la incognoscibilidad de éste. Esto no altera en nada la esencia de la actitud: tomar posición ante la trascendencia, tener un interés por ella.

En la actitud natural, se pone un mundo real, eventualmente con la reserva de que podría llegar a parecer totalmente distinto de lo que se ha creído hasta ahora; se incluye uno a sí mismo, y eventualmente también a los demás sujetos-yo, en este mundo, como existiendo en una parte de él, como refiriéndose a él, etc.; se pone también diversos mundos ideales, por ejemplo, las entidades matemáticas; se pone acaso a Dios, etc.

Pero si se lleva a cabo la actitud fenomenológica, sólo se mira a los modos de conciencia que muestran todas estas trascendencias. Con lo cual se altera radicalmente la actitud natural.

Respecto del mundo real y de los mundos ideales ya no se pregunta: ¿qué parecen?, sino: ¿qué parecen los sistemas de modos de conciencia en los cuales se muestran estos mundos? Tanto el mundo real como los mundos ideales son como tales eliminados (*Ideen*, §§ 31, 59, 60).

Igualmente se abstiene uno de toda toma de posición ante Dios como tal. Sólo se pregunta por las formas de conciencia por medio de las cuales puede uno referirse a algo que pueda llamarse Dios (ibídem, § 58).

Si la actitud fenomenológica es llevada a cabo radicalmente, hasta el último extremo, es decir, si la ἐπιπέδη se extiende a todos los momentos objetivos, se ha eliminado también eo ipso todo lo psicológico.

La esencia de la conciencia psicológica consiste, efectivamente, en estar ligada a una parte determinada del mundo, a

un organismo como cuerpo suyo, es decir, en ser la conciencia de un ser animal. (Para más detalles, v. infra, §§ 64-66.)

Si, pues, en la dirección rigurosamente fenomenológica de mi mirada ya no hay ningún cuerpo orgánico, tampoco hay ya nada psíquico. Y esto no vale sólo para mi propia persona, sino también para los seres psíquicos extraños introactivamente puestos. (Para más detalles sobre el yo ajeno, v. infra, §§ 67 y sigs.)

Por consiguiente, quedo eliminado también yo mismo, en cuanto soy el ser humano que lleva a cabo la actitud fenomenológica. Pero esta «autoeliminación del fenomenólogo» es fácil de interpretar falsamente (cfr. *Ideen*, § 64).

Pudiera opinarse, en efecto, que mi yo queda completamente alejado del círculo de investigación. Mas entonces no subsistiría tampoco ninguna posibilidad de investigar mis modos de conciencia.

De hecho quedo eliminado sólo como un ser animal, sólo en cuanto ser humano. Ya no puedo decir: *homo sum*, sino sólo: soy un ego que tiene estas determinadas *cogitationes*, que muestran precisamente esta trascendencia y este cuerpo.

En la actitud fenomenológica no me encuentro conmigo mismo como un ser dotado de un determinado cuerpo y residente en un determinado contorno del mundo, sino como un yo que tiene las cogitaciones que muestran este cuerpo y este contorno, es decir, me encuentro conmigo en la forma de mi vida pura.

Allí donde en la actitud natural tengo momentos trascendentes y eventualmente mi vida psicológica proyectada sobre ellos, la actitud fenomenológica sólo me da por resultado sistemas de vivencias, pero con todos sus componentes reales e ideales.

La reducción de todos los problemas trascendentes a los problemas de la vida pura es para la fenomenología algo sumamente característico. La fenomenología es, en este sentido, una filosofía de la vida (cfr. infra, §§ 81-83).

A quien se ha hecho dueño de la actitud fenomenológica con el método de la *ἐποχή* fenomenológica se le abre una esfera del ser totalmente nueva, la de la vida pura, que no se alcanza a ver de ningún modo en la actitud natural.

¿Qué más natural que estar vuelto meramente hacia lo objetivo en la actitud directa, o bien, reflexionando, no sofrenar las posiciones trascendentes e incluir lo ganado en la reflexión dentro de la trascendencia continuamente válida?

En esta actitud se tiene las trascendencias ideales y reales y la inmanencia incluso en el sistema total de la trascendencia real—del mundo—, es decir, una vida en el mundo, lo que llama Husserl también vida mundana.

Las dificultades del método fenomenológico no radican en que en éste se trate de la reflexión, sino en que en él se trata de una reflexión que se abstiene de toda toma de posición trascendente. «La reflexión es algo que cualquiera puede llevar a cabo y practicar en la conciencia con su mirada aprehensiva; pero con esto no se ha llevado a cabo todavía una reflexión fenomenológica, ni la conciencia aprehendida es una conciencia pura. Son, pues, necesarias consideraciones radicales, como las que hemos hecho nosotros, para llegar a conocer que puede haber algo como es el campo de la conciencia pura, que no es parte integrante de la Naturaleza.» (*Ideen*, § 51; véase también *Investigaciones lógicas*, tomo II, págs. 14-17, § 3: «Dificultades del análisis fenomenológico puro».)

La vida natural con sus actos ya directos, ya reflejantes, pero siempre ejercitativos de la toma de posición ante lo trascendente, he aquí lo que ha de ser superado en la actitud fenomenológica. En esto radica lo «antinatural» del método fenomenológico.

Finalmente, señalemos un complemento, en nuestro parecer muy importante, hecho a la teoría de la ἐπιπέδη fenomenológica por el propio Husserl en sus lecciones del semestre de invierno de 1923-24: la distinción de las valideces actuales y habituales. Expuesto con toda brevedad, trátase de lo siguiente.

Todo lo que ha valido actualmente una vez, continúa valiendo habitualmente hasta la abolición de su validez. La pérdida de la actualidad no significa, pues, la pérdida de la validez: ésta continúa subsistiendo en el modo de la habitualidad. Para abolirla es menester una acción especial.

El conjunto de las valideces para mí existentes en cada momento compónese, pues, de dos partes, de las cuales la pri-

mera comprende las valencias actuales en el momento, mientras que la segunda contiene aquello que ha valido anteriormente y hasta ahora no ha sido abolido aún, o sea, aquello que sigue valiendo en el modo de la habitualidad.

La radical ἐποχή fenomenológica debe extenderse a todas las valideces trascendentes, o sea, no sólo a las actuales, sino también y siempre a las habituales. Con los mismos términos de Husserl (en las lecciones citadas): «Nada se opone a establecer una ἐποχή universal, como una resolución voluntaria universal, cuyo sentido sea inhibir en su integridad todos mis intereses por lo trascendente, gracias a los cuales no sólo vale ahora para mí lo que para mí vale, sino que sigue valiendo habitualmente para mí lo que para mí valió en ocasiones anteriores; gracias a las cuales, además, valdrá para mí, fundándose de un modo natural en semejante validez, lo que para mí valdrá en lo futuro, o más bien, valdría, si yo no interviniese con mi ἐποχή.»

Los diversos conceptos de lo «puro».

25. Desde Kant se ha hecho usual llamar puro a lo *a priori*, es decir, a todo lo que antecede a toda facticidad (empirie) como el fundamento apodícticamente necesario de su posibilidad. Con semejante calificativo se quiere expresar precisamente la «pureza de toda empirie». En la esfera de la terminología kantiana, en la cual son equivalentes los términos de *a priori* y de «puro», decir «hecho puro» o «empirie pura», es tanto como decir cuadrilátero redondo, o sea, una *contradictio in adiecto*.

Con arreglo a esta terminología corriente, se interpreta frecuentemente también la expresión de Husserl «conciencia pura». Tómate ésta, pues, en analogía a la conciencia pura kantiana, que es un conjunto de leyes apodícticas de conciencia.

Esta interpretación se impone tanto más cuanto que también Husserl se sirve a veces de la expresión kantiana. Así, por ejemplo, habla una y otra vez de las posibilidades puras, por las cuales entiende precisamente las posibilidades *a priori*

que anteceden a toda facticidad. La «pureza» significa, pues, en este caso la «pureza de toda empirie».

Pero esta «pureza de toda empirie» no tiene nada que ver con la «pureza de todo lo objetivo (o trascendente)». Identificar ambas significa desconocer plenamente el problema de la conciencia pura fenomenológica.

Si se toma la actitud fenomenológica, se tiene delante la inmanencia pura, es decir, independiente de toda trascendencia, considerada en su ser privativo. Esta inmanencia consta de hechos, de los hechos-vivencias inmanentes, es decir, de aquellos que se llevan a cabo en el tiempo inmanente (puro—v. sobre éste, infra, §§ 37 y 80).

La conciencia pura es, pues, una pura corriente de vivencias, una infinita multitud de facticidades puras con todos sus componentes reales e ideales, extendiéndose desde el pasado puro, a través del presente puro, hasta el porvenir puro.

La pureza, en su sentido específicamente fenomenológico, quiere decir, pues, tanto como inmanencia.

La pureza en este sentido es regulada por una aprioridad de la cual trata de apoderarse la descripción eidética fenomenológica y que debe distinguirse con el mayor rigor de la aprioridad que regula la facticidad trascendente. Los problemas que aquí se suscitan serán dilucidados en otro lugar (v. infra, §§ 61-62).

La distinción entre esta investigación fenomenológica de la conciencia y la investigación objetivamente interesada puede ilustrarse con el ejemplo de la consideración psicológico-experimental de la conciencia.

En este último caso se empieza con ciertos conocimientos sobre lo objetivo (trascendente), por ejemplo, físicos, anatómicos, fisiológicos, etc., apelándose en todo momento a ellos. La conciencia es considerada como una conciencia incluída en lo objetivo (y en lo objetivo del mundo real).

Esta orientación es, por ende, una orientación en principio natural. Pero si se quiere proceder fenomenológicamente, hay que persuadirse de que todas esas trascendencias físicas anatómicosfisiológicas, y cualesquiera otras, sólo existen por medio de determinados modos de conciencia que nos las muestran, y de que estos modos de conciencia son siempre

lo que son, independientemente de lo que pueda pasar con la trascendencia puesta en cada caso en ellos.

En la investigación de la conciencia como tal no es lícito, pues, apelar a los conocimientos trascendentes. Todo juicio sobre la esfera trascendente está prohibido, «sufrenado».

Hay que moverse sólo en la esfera de las vivencias mismas.

Husserl y Descartes.

26. El ser obtenido por medio del método fenomenológico es un «ser indubitable».

Sean o no trascendentes de las vivencias de lo que sea cuestión en cada caso, las vivencias mismas existen indubitablemente. Así, por ejemplo, no existen estas cosas: « $2 \times 2 = 5$ » «Jauja»; pero sí existen—y sin condiciones—los modos de conciencia que nos las muestran, es decir, las vivencias en las cuales nos las representamos.

Mi propia vida pura me es dada, pues, absolutamente, «no sólo en cuanto a su esencia, sino en cuanto a su existencia». (*Ideen*, § 46.)

Es interesante comparar en este punto a Descartes con Husserl.

Como es sabido, también Descartes buscaba el ser absolutamente indubitable y lo encontró en el *ego cogito*. Descartes vió indiscutiblemente la inmanencia absoluta, es decir, la subjetividad pura, aunque todavía muy confusa; pero la perdió de nuevo en el acto al interpretarla falsamente como *mens sive anima sive substantia*.

No supo hacer, por lo tanto, ningún uso del método del *ego cogito* por él descubierto.

Por ello ha sido pésimamente entendido su *ego cogito* en los tiempos ulteriores. Nadie se ha tomado el menor trabajo por buscar lo que había detrás de esta expresión, convertida en una trivialidad.

Lotze llegó a designar el descubrimiento de Descartes como «una verdad tan indubitable como perfectamente infecunda» y afirmar sin reparo: «De hecho es fácil ver que de este comienzo no puede manar nada nuevo» (v. su *Logik*, § 323).

Husserl descubre, empero, con ayuda de este comienzo, es decir, del regreso al ego con sus *cogitationes*, aquellas perspectivas sobre la investigación de la conciencia de las cuales se hablará más adelante (§ 46).

Esto explica que Husserl indique con frecuencia en sus lecciones que él ha tenido que descubrir de nuevo y que desarrollar el descubrimiento de Descartes. En las lecciones del semestre de invierno de 1923-24 afirmó que su método no es «nada más que un desarrollo aclaratorio del profundo contenido oculto—y oculto al mismo Descartes—en la primeras *Meditaciones* de éste, en apariencia tan triviales.»

El problema de la posibilidad de la reflexión. La percepción inmanente.

27. Como la reflexión fenomenológica constituye una componente necesaria del método fenomenológico (v. supra, §§ 2 y 21), este método se sostiene o cae, según la posibilidad de la reflexión. El problema de la posibilidad de la reflexión pertenece, por lo tanto, a los problemas más fundamentales de toda la filosofía fenomenológica.

El centro de gravedad reside en esta cuestión: ¿es la reflexión un acto meramente representativo o un acto modificativo, es decir, un acto revelativo o un acto constructivo? La objeción más importante que Husserl trata de despejar consiste en afirmar que las vivencias reflejadas se convierten, por obra de la reflexión, en algo *toto coelo* distinto, de suerte que su estado primitivo, no reflejado, resulta completamente incognoscible.

Según Husserl, no puede eludirse esta objeción con decir que en el método fenomenológico no se trata de la existencia de las vivencias, sino sólo de su esencia, y entonces las vivencias reflejadas sólo sirven como base ejemplar para elevarse a la intuición eidética. Las esencias intuídas en los ejemplos de las vivencias reflejadas son, en efecto, esencias de vivencias reflejadas. Por lo tanto, sigue en pie la objeción de que las vivencias reflejadas y las no-reflejadas son totalmente distintas; y distintas, pues, también sus esencias.

Ahora bien: Husserl cree poder invalidar esta afirmación

que aniquilaría el valor cognoscitivo de la reflexión, mostrando que conduce al contrasentido, igual que todo escepticismo, porque tiene que suponer en su argumentación lo que niega en su tesis. Incluso la proposición: yo dudo del valor cognoscitivo de la reflexión, contiene el contrasentido de que el enunciado sobre la duda sólo es válido, en tanto que se mide con el patrón de la reflexión el valor cognoscitivo de que se duda. (*Ideen*, § 79.) Si esta afirmación fuese justa, no quedaría el más leve apoyo a la certeza de que hay y puede haber en general una vivencia irreflejada y una reflexión (*ibídem*).

En oposición a todas estas dificultades escépticas, que se aniquilan a sí mismas, admite Husserl en principio la posibilidad de un valor cognoscitivo de la reflexión. Con esto no se quiere decir, naturalmente, que no pueda haber errores en este punto. La discusión entre los escépticos y los adversarios del escepticismo gira sólo en torno a la posibilidad de la verdad. La posibilidad del error no es negada por los más encarnizados adversarios del escepticismo. Errores cométense repetidamente incluso en las esferas más seguras del saber—las exactas—, sin que la consideración de que éstas gozan quede menoscabada por ello. Por lo tanto, aunque se considere como posible en principio un valor cognoscitivo de la reflexión, siempre quedará en pie la cuestión de los límites hasta donde nos sea dado efectivamente guardarnos de hacer enunciados que vayan más allá de lo realmente dado en la reflexión en cada caso. No cabe la menor duda de que en la esfera de la investigación refleja hay que luchar con muy especiales dificultades.

28. La reflexión, por ende, no es para Husserl un acto modificativo o constructivo, sino un acto meramente revelativo, simplemente aprehensivo, que se distingue porque lo en él aprehendido, no sólo es y dura en la mirada reflejante, sino que ya era antes de que la mirada refleja se volviese a ello (*Ideen*, § 38, pág. 67, y § 45, pág. 83). La vivencia reflejada preséntase, pues, no como producida, sino como previamente dada (*ibídem*, § 78, pág. 148); producida es solamente la reflexión.

Este dirigirse el yo a sus vivencias de un modo simplemente aprehensivo puede servir como base para las más di-

versas tomas de posición, las cuales deben llamarse, congruentemente, tomas de posición reflejas, por ejemplo, la aprobación o la desaprobación reflejas, etc. (ibídem, § 88). Para llegar en este punto a la mayor claridad posible, consideremos la división de todas las vivencias intencionales (es decir, de los actos) que Husserl hace, en actos de dirección inmanente y actos de dirección trascendente.

En los actos de dirección inmanente trátase de las vivencias intencionales cuyos objetos intencionales, si es que en general existen (es decir, si existen realmente como hechos, no como algo meramente pensado o fingido), pertenecen a la misma corriente de vivencias que los actos mismos. La conciencia y su objeto forman en este caso una unidad constituida por las vivencias mismas, como, por ejemplo, cuando un acto está dirigido a otro acto o a una parte integrante de otro acto del mismo yo (*Ideen*, § 38).

Donde esto no acontece, es que se trata de actos de dirección trascendente. Así, por ejemplo, son actos de dirección trascendente todos los referidos a las esencias, pues las esencias son trascendentes a toda facticidad, por ende, también a la facticidad de la corriente de las vivencias (cfr. supra, § 5). Igualmente son actos de dirección trascendente todos los referidos a las vivencias de los yos ajenos, así como a las cosas, etcétera, en suma, todos los actos referidos a la trascendencia (sobre los conceptos de la trascendencia y la inmanencia, v. supra, § 21, e infra, § 33).

Si meditamos con claridad sobre esta distinción, resulta evidente que puede haber no sólo percepciones, recuerdos, expectativas, fantasías y actos de pensamiento de dirección trascendente, sino también de dirección inmanente.

Todos los actos de dirección inmanente, es decir, retroferidos al yo mismo que los vive, podrían llamarse reflexiones en el sentido más general de la palabra. En este sentido cabría hablar de percibir, recordar, estar expectante, fantasear y pensar la reflexión, es decir, de reflexión perceptiva, memorativa, expectativa, fantaseadora y pensante. Entre los casos en que yo, por ejemplo, me fantaseo a mí mismo dotado con estas y aquellas vivencias efectivamente no existentes y aquellos en que fantaseo una cosa hay, empero, una radical diferencia: la

primera fantasía tiene lugar en la orientación refleja, la segunda en la directa.

Pero en sentido estricto entiéndese por reflexión solamente los actos de dirección inmanente aprehensivos. Por eso no debe designarse la fantasía de dirección inmanente como reflexión, porque no aprehende, sino que construye su objeto. En lo que sigue, se entiende la reflexión este sentido estricto.

Sui generis es el caso en que llevamos a cabo una reflexión en la introafección, es decir, sobre el yo ajeno. En este caso no hay ningún acto de dirección puramente inmanente, sino un acto de reflexión fundado en el acto directo. (Para más detalles sobre esto, v. infra, § 68.)

Con arreglo al principio intuitivista de Husserl, todo pensar tiene que sacar de la intuición su justificación (v. supra, § 13), por ende, también el pensar reflejante. De este modo nos encontramos reducidos, en último término, también en el problema de la reflexión, a aquellas reflexiones en las cuales la inmanencia es aprehendida intuitivamente, es decir, viene a presencia.

Ahora bien, la inmanencia se presenta intuitivamente en las percepciones, los recuerdos y las expectativas intuitivas de dirección inmanente. Pero éstas no están, por decirlo así, en el mismo plano.

Con arreglo a su esencia universal es el hecho algo por principio duradero, temporal, un continuo flujo, en el cual sólo el viviente «ahora», y no el «antes» ni el «después», debe considerarse como la fase absolutamente originaria, bien que ella misma continuamente fluyente.

Sólo en la percepción vienen las facticidades a presencia auténtica en el modo del ahora absolutamente originario, mientras que en los recuerdos nos las habemos con un ahora pasado, en las expectativas con un ahora venidero. O expresado de otra manera: en los recuerdos y en las expectativas nos las habemos con estas modificaciones: lo que «ha sido percibido» y lo que «será percibido» (*Ideen*, § 77, pág. 147).

Por lo tanto, solamente las percepciones, las «impresiones», deben designarse como las vivencias absolutamente originarias, como las vivencias primigenias (ibídem, § 78). Y, por lo tanto, en la esfera de los actos de dirección inmanente deben

considerarse las percepciones inmanentes como los únicos actos en los cuales vienen a presencia las vivencias de un modo absolutamente originario. Esto hace comprender el papel que estas percepciones desempeñan en la investigación fenomenológica.

Pero Husserl no se contenta con los tres modos del ahora, el antes y el después, sino que indica además los modos de transición. Mientras que a aquellos modos corresponden las percepciones, los recuerdos y las expectativas, son correlativas a estos últimos las retenciones y las protenciones. ¿Qué se debe entender por éstas?

Entre el ahora y el antes reside, según Husserl, el hace un instante; y la aprehensión de la facticidad en este modo del hace un instante, recibe en Husserl el nombre de retención (y también de recuerdo «primario»). Como exacta pareja de ésta tenemos la protención, el modo que hace pasar a la facticidad del ahora al después. Ambos modos deben distinguirse con el mayor rigor de los recuerdos y las expectativas (que también se llaman en Husserl prorrecuerdos propiamente tales, que tienen lugar por medio de una reproducción. (*Ideen*, § 77.)

En lugar de la serie: recuerdo-percepción-expectativa, tiene, propiamente, pues, la serie: recuerdo, retención, percepción, protención, expectativa. Y esto vale para todos los actos, es decir, tanto para los de la orientación directa como para los de la refleja. Dentro del problema de la reflexión sólo nos interesan los actos de dirección inmanente, es decir, las reflexiones «en» la percepción, el recuerdo, la expectativa, la retención y la protención, o expresado de otra manera, sólo las percepciones, recuerdos, expectativas, retenciones y protenciones reflejas. Esta diversidad de reflexiones está en conexión con los diversos modos del tiempo (cfr. sobre esto también *Ideen*, §§ 81-83).

Para no enredarse con estas distinciones recomendamos separar con todo rigor lo siguiente: el cómo o el en qué de la reflexión, por un lado, y el sobre qué, por otro.

¿Cómo reflexiono yo? Percibiendo («en» la percepción), recordando («en» el recuerdo), etc. Aquello sobre que reflexiono puede ser una percepción, un recuerdo, un sentimiento, una volición, etc. Puedo vivir, por ejemplo, un recuerdo, digamos

el de la puesta de sol de ayer, sin reflexionar. Pero puedo también reflexionar sobre esto y entonces reflexiono sobre mi recuerdo ahora transcuriente. Pero puedo también reflexionar «en» este recuerdo sobre mi percepción de la puesta de sol ayer, etc.

Ahora bien, ¿cuál es el valor cognoscitivo de las diversas reflexiones mencionadas? Husserl da a esta pregunta la siguiente respuesta:

La percepción inmanente (es decir, la reflexión perceptiva), tiene un derecho absoluto, como fuente última de todo conocimiento inmanente, «en aquello que ella en su curso trae a presencia realmente originaria» (*Ideen*, § 78). También sería absurdo dudar de lo aprehendido en la reflexión retencional, que haya tenido ser que nos encontramos como «aún» viviente y como habiendo sido «hace un instante»; pero sólo sería absurdo dudar de ello en cuanto está caracterizado realmente como algo que ha sido hace un instante. El recuerdo inmanente, es decir, reflejante, sólo tiene, en cambio, un derecho relativo, que sólo llega hasta donde su contenido presenta el auténtico carácter de recuerdo, lo que de ninguna manera pasa a todos los momentos de lo recordado. Este derecho puede en principio ser sometido a prueba, pero es siempre un derecho (*ibídem*).

En el derecho de la reflexión protencional y expectativa no ha entrado Husserl.

Ahora nos queda todavía la tarea de estudiar la percepción inmanente en su contraste con la trascendente

29. I.—La percepción inmanente tiene de común con todas las demás vivencias intencionales de dirección inmanente que su objeto intencional pertenece a la misma corriente de vivencias que ella misma (como se dijo en el párrafo anterior). La diferencia estriba en que la unidad puramente vivencial (real) de la percepción inmanente y de su objeto es una unidad inmediata, es decir, no obtenida por medio de otras vivencias (*Ideen*, § 38).

En esta unidad real inmediata del acto con su objeto ve Husserl una característica distintiva de la percepción inmanente, que no puede encontrarse en ninguno de los restantes casos de referencia inmanente en las vivencias intencionales

(o actos, *ibidem*). Si reflexiono, por ejemplo, sobre mi recuerdo actual de la puesta de sol de ayer, la percepción aprehensiva de este recuerdo está unida de un modo inmediato y puramente vivencial con este mismo recuerdo. Pero si reflexiono, no sobre el recuerdo, sino en él sobre mi vivencia de ayer, es decir, sobre mi percepción de la puesta de sol ayer, la reflexión memorativa que se lleva a cabo ahora, con su objeto, la vivencia perceptiva de ayer, no están ligados en la unidad de la misma corriente de vivencias inmediatamente, sino por medio de la serie continua de otras vivencias.

El objeto de la percepción trascendente está por principio fuera de toda conexión real con la inmanencia (con la corriente de las vivencias). No falta sólo una unidad vivencial inmediata, sino una unidad vivencial en general, pues la trascendencia es por definición lo trascendente a la corriente de las vivencias (v. *supra*, § 21). La trascendencia pertenece a la corriente de las vivencias de un modo no real, sino meramente intencional, es decir, porque la corriente de las vivencias contiene vivencias que están referidas intencionalmente a la trascendencia. Pero intencionalmente puede estar referida la conciencia a todas las cosas, mientras que a la inmanencia real sólo puede pertenecer una facticidad inmanente, es decir, una realidad inmanente. (*Ibidem*.)

II.—En lo anterior han sido contrastadas la percepción inmanente y la trascendente desde el punto de vista de que el objeto de la percepción es una vez inmanente, la otra vez no. Pero Husserl las contrasta, además, en cuanto al modo de darse el objeto en ellas.

En la percepción trascendente hay una distinción de principio entre lo aparente y el aparecer. Si se trata, por ejemplo, de la percepción de una piedra caída delante de mí, la misma piedra se presenta en modos de aparición siempre nuevos, según que la contemple de cerca o de lejos, con buena o con mala luz, etc. Es evidente que los modos de aparición pueden prolongarse, en cuanto a la posibilidad, hasta lo infinito, sin perjuicio de la identidad del mismo objeto de percepción. Una cosa espacial, único objeto de que se trata en la percepción trascendente, no puede ser cuestión, por principio, de otro modo que como una identidad que se presenta en una

multiplicidad de modos de aparición no-idénticos prolongada *idealiter* hasta lo infinito y que sólo por medio de esta multiplicidad llega a la percepción. Es ésta una ley esencial infranqueable.

Mas para la esfera de las vivencias no tiene sentido alguno la distinción de cosa aparente y aparecer, es decir, es algo sin sentido hablar en este caso de la identidad que se presenta y de los modos de aparición no-idénticos, en los cuales se presenta esta identidad. La esencia (εἶδος) llamada «vivencia» puede singularizarse diversamente, pero como hecho no puede presentarse una vivencia ya así, ya de otro modo. Un «de otro modo» quiere decir en este caso otro hecho. (Sobre esto, v. *Ideen*, § 42; cfr. también *Investigaciones lógicas*, tomo III, págs. 131-135.)

III.—Con la diferencia que acabamos de mencionar está en la conexión más estrecha otra, la de que la percepción trascendente es inadecuada, la inmanente adecuada. (*Ideen*, § 44.) El pensamiento de Husserl puede con toda brevedad exponerse, a nuestro parecer, de la siguiente manera.

No hay ningún momento de la aparición, ni siquiera el más vivo y luminoso, que pueda ser equiparado con un supuesto momento de la identidad de la cosa, es decir, de lo aparente mismo. Entre los modos de aparición ninguno tiene sobre los demás la primacía de ser el justo. Si se trata, por ejemplo, del tamaño de un árbol, que parece ya éste, ya otro, ninguno de los modos de aparición del tamaño del árbol puede ser equiparado con este tamaño. Con el cambio de distancia cambia el modo de aparición del tamaño, pero no el tamaño mismo. Tampoco puede ninguno de los modos de aparición de un color ser equiparado con éste, etc.

Muy distinto es en el caso de una percepción inmanente. Todo lo que en ésta viene de algún modo a presencia, es decir, se hace visible de algún modo, debe ser considerado como parte integrante del objeto de percepción, de la vivencia, es decir, debe ser identificado con una parte del objeto de percepción, mientras que es imposible, según se ha mostrado, considerar los momentos de la aparición de una cosa material como partes integrantes de la cosa aparente (cfr. también *infra*, § 51).

También la diferencia tratada en este punto es una dife-

rencia esencial, o sea, una diferencia que por principio no puede ser suprimida. Husserl llega a expresarse con esta resolución: «No hay Dios que pueda cambiar nada en esto, como tampoco en que $1 + 2 = 3$ o en que existe cualquier otra verdad esencial.» (*Ideen*, § 44.)

Con la exposición de estas diferencias creemos haber caracterizado suficientemente la concepción que tiene Husserl de la percepción inmanente. Un estudio más profundo de las diferencias entre la percepción inmanente y la trascendente obtiéndose como resultado de las consideraciones posteriores, dedicadas especialmente a la percepción trascendente (v. infra, §§ 47-51).

Sobra la división de las reflexiones según los momentos de la inmanencia a que se dirigen (v. infra, § 44).

CAPÍTULO III

LA REFLEXIÓN FENOMENOLÓGICA Y LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA

Planteamiento del problema.

30. Es ahora tiempo de señalar un peligroso equívoco en la terminología de Husserl, el cual dificulta grandemente la comprensión de sus ideas.

La delación de este equívoco, no tiene un mero valor terminológico, sino un profundo valor doctrinal, como se verá por las consideraciones de este capítulo.

El término de «reducción fenomenológica», uno de los más centrales en todo el vocabulario fenomenológico, significa una cosa doble. Esta duplicidad depende de la palabra «reducción», que es entendida en Husserl

- ya como una reducción de la consideración,
- ya como una reducción del ser.

Por ende, también el término entero de «reducción fenomenológica» alberga la siguiente anfibología:

I. Reducción fenomenológica como reducción de toda consideración objetivamente (trascendentemente) dirigida a la consideración de los correspondientes modos de conciencia.

II. Reducción fenomenológica como la reducción del ser objetivo (trascendente) al ser de los correspondientes modos de conciencia.

En el segundo caso, o sea, cuando se reduce el ser objetivo a la conciencia, tenemos un idealismo de principio, mientras que en el primer caso estamos aún más acá de la cuestión del realismo y el idealismo, de suerte que los resulta-

dos unidos en este primer caso pueden ser admitidos tanto en la posición idealista como en la realista.

La reducción de toda consideración objetiva a la consideración de los correspondientes modos de conciencia, en los cuales se nos muestra lo objetivo (trascendente), se lleva a cabo en la reflexión fenomenológica (como ya sabemos harto) y se agota con ésta. La reducción del ser objetivo al ser de las vivencias fenomenológicamente puras supone la reflexión fenomenológica (que es, en efecto, la que ha de dar por resultado aquello a lo cual se reduce el ser), pero no se agota con ésta. Por consiguiente, puede exponerse el equívoco en cuestión de la siguiente manera:

reducción fenomenológica como reflexión fenomenológica,
reducción fenomenológica como reducción del ser objetivo (trascendente) a los modos de conciencia reflexivamente descubiertos.

Para fijar con claridad esta distinción también terminológicamente en el curso de toda la subsiguiente investigación, entendemos por reducción fenomenológica solamente la reducción en el último sentido y designaremos el problema entero del equívoco como el problema de la distinción entre la reflexión fenomenológica y la reducción fenomenológica, según indica también el título de este capítulo.

La tesis que hemos de fundamentar en este capítulo es que el término de «reducción fenomenológica» es equívoco en Husserl, que es un término que encubre diferencias sumamente importantes. ¿Cuál será ahora la argumentación?

Eliminaciones reflexivas y eliminaciones reductivas.

31. ¿Cuál es el sentido de la reducción en general (no sólo de la fenomenológica) como una reducción del ser? Nosotros nos representamos esto de la siguiente manera. Toda reducción comprende los cuatro momentos siguientes: 1, aquello en lo cual se reduce; 2, lo que se reduce; 3, la reducción misma como acción cognoscitiva; 4, el resultado de la reducción.

Para el primero introducimos el término de «base de re-

ducción». El segundo lo designaremos como el «reducendo».

La base de reducción es muy diversa en los diversos sistemas filosóficos. Husserl quiere reducir la conciencia fenomenológicamente pura.

En este sentido sólo puede ser reducido lo condicionado y sólo puede serlo a sus condiciones. Sería algo completamente sin sentido querer reducir lo condicionante a lo condicionado.

La reducción es, pues, la reducción de lo condicionado a lo condicionante. Pero sería falso opinar que esta reducción consiste meramente en el regreso de lo condicionado a lo condicionante.

Por medio de un mero regreso llégase, sin duda, a lo condicionante; pero este es aprehendido abstractamente, es decir, desligado de aquello de que es condición. Por medio de la reducción colócase a la luz la unidad primitiva de lo condicionado y lo condicionante. La reducción no es una renuncia abstractiva a lo condicionado, sino el anclaje de lo condicionado en lo condicionante, es decir, el descubrimiento de la relación de ambos en el verdadero sentido de la palabra.

Como se ve, toda reducción va unida necesariamente con una eliminación. Ésta se refiere al reduciendo, pero lo eliminado no es este mismo, sino tan sólo el modo cómo es puesto antes de la reducción. Es decir, la eliminación reductiva afecta al cómo de la posición prereductiva del reduciendo.

Antes de la reducción, éste es considerado como algo existente en sí, es decir, se lleva a cabo una posición absolutizadora. En la reducción es eliminada esta posición. En su lugar surge la intelección de que el reduciendo sólo tiene validez en tanto es válida la base de reducción.

La reducción como acción cognoscitiva consta, pues, de los siguientes momentos:

- 1) El momento negativo: la negación de la posición absolutizadora del reduciendo, es decir, la eliminación reductiva.
- 2) El momento positivo: la inclusión del sentido del ser del reduciendo en el sentido del ser de la base de reducción.

Infiérese de aquí que la eliminación reductiva, en cuanto es una negación, es, por principio, diversa de la mera eliminación fenomenológica, que es una abstención de toda toma de

posición. Sólo ésta merece en sentido riguroso el nombre de ἐποχή (v. supra, § 24).

32. Cuando reflexiono de un modo meramente fenomenológico, llevo a cabo la ἐποχή fenomenológica. Esto significa según Husserl: me abstengo de toda toma de posición, de todo interés por lo trascendente; no tengo, pues, interés ni por la reductibilidad, ni por la irreductibilidad de lo trascendente.

La reducción fenomenológica, por el contrario, tiene que juzgar justamente sobre lo trascendente, y, además, en el sentido de que esto es sólo una constitución que está condicionada por la conciencia pura visible en la reflexión fenomenológica.

En los párrafos precedentes se ha señalado ya que la reducción en general, o sea, independientemente de que sea fenomenológica o no, implica esencialmente una eliminación, y que ésta, cuando es la eliminación de las tesis absolutizadoras del reduciendo, es decir, cuando es una negación de estas tesis, es por principio diversa de la eliminación fenomenológica, que es la abstención de toda toma de posición ante lo trascendente.

Ahora bien; como la reducción fenomenológica tiene por fundamento la reflexión fenomenológica, porque es ésta la que da por resultado aquello a lo cual hay que reducir (§ 30), tenemos que en el caso de la reducción fenomenológica hay dos eliminaciones distintas: primera, la eliminación como ἐποχή fenomenológica, la cual es un momento de la reflexión fenomenológica; segunda, la eliminación como eliminación reductiva (§ 31).

Husserl designa ambas con la palabra «eliminación», sin poner de relieve la diferencia. De donde nacen las dificultades de comprensión del método fenomenológico que son tan características de las *Ideas*.

Nosotros esperamos haber superado, al menos hasta cierto grado, estas dificultades por medio de la distinción de principio llevada a cabo entre la reflexión fenomenológica y la reducción fenomenológica, y, correlativamente, entre la ἐποχή fenomenológica y la eliminación reductiva.

En lo anterior hemos puesto de relieve simplemente las dos solas especies de eliminación que son de importancia para

el problema que se trata de resolver. Señalemos, empero, que el término de «eliminación» puede encontrarse todavía en dos significaciones distintas en la terminología fenomenológica: primera, en el sentido de la eliminación de toda posición de existencia en el caso de la pura contemplación eidética (confróntese supra, § 10); y segundo, en el sentido de una abstracción aisladora, es decir, de un simple prescindir. Esta última especie de eliminación es propia de toda ciencia y no significa otra cosa que la delimitación de un momento entitativo por respecto a otros, sin negar ninguna tesis (como en la eliminación reductiva), ni sofrenar la toma de posición ante sus entes (como en la ἐπιτογή fenomenológica).

La fundamental no coincidencia de las esferas de reflexión y de reducción.

33. Si designamos como esfera de reflexión aquella esfera de lo trascendente a la cual se refiere la reflexión fenomenológica, y como esfera de reducción aquella a la cual está referida la reducción fenomenológica, resulta que la esfera de reflexión no coincide en modo alguno con la esfera de reducción. Es éste un argumento muy fuerte en favor de la distinción llevada a cabo por nosotros entre la reflexión fenomenológica y la reducción fenomenológica.

Para poder comprender justamente lo que acabamos de formular, obsérvese que la reflexión fenomenológica se refiere a lo trascendente de un modo puramente negativo, pues consiste en una desviación de lo trascendente, que lo utiliza sólo como un «hilo conductor» (§ 19), mientras que la reducción fenomenológica está referida a lo trascendente positivamente, puesto que lo incluye en el sentido del ser de la base de reducción (§ 31). La forma de estar referida la reflexión a la trascendencia no es, pues, propia, positiva. Referida en sentido propio, o sea, positivamente, lo está sólo a los modos de vivencia. Expresado de otra manera: solamente los modos de vivencia son el verdadero «sobre qué» de la reflexión fenomenológica; los momentos trascendentes son meramente el «desde qué». La reflexión fenomenológica tiene, pues, dos esferas

diversas: la esfera propia, es a saber, la inmanente, y la esfera trascendente, impropia, pero correlativa. En este párrafo sólo nos interesa la esfera trascendente de la reflexión fenomenológica.

En todo caso está bien fundada, más aún, es imprescindible la introducción de los términos «esfera de reflexión» y «esfera de reducción».

Por lo que toca, ante todo, a la esfera de reflexión fenomenológica, comprende, sin duda alguna, la trascendencia entera. Existe en principio la posibilidad de regresar intuitivamente desde todos los momentos trascendentes, sin excepción, a los modos de conciencia que nos los muestran (§ 14). Pero ¿es reducible a esta inmanencia toda trascendencia, es decir, todo lo que no pertenece a la inmanencia de mi conciencia? Es decir, ¿es toda trascendencia meramente una constitución intencional de mi conciencia?

Si así fuese, habría que designar la fenomenología de Husserl como un solipsismo absoluto. Pero el mismo Husserl rechaza la interpretación solipsista de su filosofía como una interpretación completamente falsa.

Volvámonos, pues, a Husserl mismo.

En sus *Ideas* trata Husserl muy a fondo el problema del método fenomenológico (§§ 27-79). Además de esto, tomamos en consideración sus manifestaciones en las lecciones y en las sesiones de seminario.

De las propias manifestaciones de Husserl se sigue sin restricción alguna la no-coincidencia de las esferas de reflexión y de reducción, aunque él no se haya pronunciado expresamente acerca de este punto. Vamos a suministrar la prueba de esta nuestra afirmación.

Los §§ 27-55 de las *Ideas* tratan la eliminación fenomenológica del ser real, del físico tanto como del psíquico en él incluido (y, por ende, también del yo psíquico propio y de los yos psíquicos ajenos). Este universo de la existencia real, que es, por lo tanto, físico-psíquico, es llamado por Husserl el mundo real (v. infra, § 47). En dichos párrafos trátase, pues, de la eliminación de la trascendencia real (sobre la definición de lo «real», v. infra, § 37).

Los siguientes §§ 56-62 consideran las restantes trascen-

dencias y son inaugurados con el «problema del alcance de la reducción fenomenológica» (§ 56). ¿Cuáles son estas restantes trascendencias?

Pueden resumirse de la siguiente manera: 1, la trascendencia del yo puro o de lo idéntico en la cambiante corriente de la conciencia (§ 59; cfr. infra, § 45); 2, la trascendencia de Dios (*Ideen*, § 58); 3, la trascendencia de lo eidético o del conjunto de las idealidades correspondientes al mundo (ibídem, §§ 59-60).

Pero con esto no se ha agotado todavía el índice de lo trascendente. Necesariamente hay que tomar también en consideración los yos puros ajenos (v. infra, § 67 y sig.).

En último término hay que contar también en la trascendencia mi (1) pasado y porvenir puro.

Si resumimos todas las trascendencias mencionadas, el resultado es el siguiente cuadro:

1) la trascendencia de los hechos: reales, físicos y psíquicos (*Ideen*, §§ 27-55);

2) la trascendencia de lo eidético, en la cual hay que contar la ontología formal (la *mathesis universalis* en unión con la lógica formal de las significaciones del pensamiento) y las ontologías materiales (ibídem, §§ 59-60);

3) la trascendencia de Dios (ibídem, § 58);

4) la trascendencia de los sujetos yos puros ajenos (v. infra, § 67 y sig.);

5) la trascendencia del yo puro respecto de su misma corriente de vivencias (*Ideen*, § 57, cfr. infra, § 45);

6) la trascendencia de mi propio porvenir puro;

7) la trascendencia de mi propio pasado puro.

Todas estas trascendencias son sumamente heterogéneas. Frente a la trascendencia constituida del mundo es el yo puro propio «una trascendencia *sui generis*—no constituida—, una trascendencia en la inmanencia» (*Ideen*, § 57), mientras que la trascendencia de Dios, «oponiéndose polarmente, por decirlo así, a la trascendencia del mundo, es una trascendencia en un sentido totalmente distinto» (ibídem, § 58). Tampoco el yo puro ajeno es una trascendencia constituida en mi conciencia.

(1) Recordemos aquí, una vez más, que nuestras consideraciones están hechas aquí en primera persona (v. supra, § 20).

cia (v. sobre esto infra, § 67 y sig.), mientras que su aparición indiciaria en la esfera de mi experiencia es una mera constitución intencional de mi conciencia, y entra, por lo tanto, en la trascendencia del mundo. Mi propio pasado y porvenir puro son a su vez trascendencias muy originales: aquélla es una inmanencia que ha sido, ésta una inmanencia venidera; sólo frente al momento presente son trascendentes.

¿Cómo entender, ahora, que estos modos de ser tan heterogéneos, sean denominados trascendencias y colocados en un grupo?

La trascendencia sólo tiene sentido en oposición a la inmanencia, es correlativa de ésta. Todos los modos del ser ya mencionados son colocados bajo el mismo título de «trascendencia», a pesar de ser tan heterogéneos, porque todos están en oposición a la inmanencia.

La estructura de la inmanencia implica, como se muestra más adelante (§ 35 y sigs., en particular § 45), los tres estratos siguientes: 1, los momentos de vivencia reales hylético-noéticos; 2, sus componentes ideales noemáticos; 3, el yo mismo.

Éste sólo merece ser llamado una trascendencia por ser trascendente al contenido de vivencia hylético-noético-noemático. Pero como el mismo vale por un momento necesario de la inmanencia que en ningún caso puede ser eliminado (*Ideen*, § 57), los dejamos a un lado como una «trascendencia en la inmanencia», es decir, como una trascendencia impropia. (Para más detalles sobre el yo puro, v. infra, § 45.)

Tampoco mi pasado y porvenir puro son trascendencias de principio. Son trascendentes al momento presente, pero necesariamente inmanentes a la corriente de vivencia como tal, que se despliega en el tiempo inmanente, de la cual son las fases pasada y venidera que señalan los horizontes temporales necesariamente inherentes al momento presente.

Si dejamos, pues, también a un lado el propio pasado y porvenir puro, sólo quedan en nuestro cuadro las trascendencias mencionadas en los cuatro primeros puntos, que son trascendentes por principio a la vida pura como tal.

En consonancia con su heterogeneidad condúcense también diversamente frente al problema de la eliminación.

En la trascendencia del sujeto-yo puro ajeno, estamos de-

lante de un caso muy peculiar de trascendencia. La vida del yo ajeno es para mí trascendente, mas para sí misma inmanente. Es, por decirlo así, una «inmanencia en la trascendencia».

Si se trata, pues, de la inmanencia en general, no sólo de mi inmanencia (como en el discurso en primera persona), no sucumbe la conciencia pura ajena a la eliminación fenomenológica (v. infra, § 67 y sig.). Pero si sólo se toma en consideración la inmanencia que se encuentra en la presencia originaria, sólo puede tratarse de mi propia inmanencia; la inmanencia ajena sucumbe, pues, a la eliminación fenomenológica (refleja).

La conciencia pura ajena puede ser sometida o no a la ἐποχή fenomenológica, según el objetivo que se tome en consideración. Pero en ningún caso puede hablarse de una reducción de la conciencia pura ajena, porque ésta no es una mera constitución intencional de mi conciencia.

La trascendencia de Dios es otro caso totalmente peculiar de trascendencia. Está sujeta a la ἐποχή fenomenológica sin restricción alguna (*Ideen*, § 58). Pero en este caso no puede hablarse, como se comprende, de una reducción fenomenológica. Ésta querría decir, en efecto, que Dios es sólo mi constitución intencional, es decir, que no es precisamente lo mentado con este término.

De la exposición de estos dos casos de trascendencia resulta que las esferas de la reflexión y de la reducción fenomenológicas no pueden considerarse como idénticas según las propias manifestaciones de Husserl.

Eo ipso queda probada nuestra tesis de que hay que distinguir por principio la reflexión fenomenológica de la reducción fenomenológica.

Como argumentos han valido, pues: 1) la distinción de las eliminaciones (v. supra, §§ 31, 32), y 2) la distinción de las esferas de la reflexión y la reducción fenomenológica (que acabamos de llevar a cabo).

Con esto hemos cumplido la misión de este capítulo. De lo dicho pueden sacarse varias consecuencias sumamente importantes para nuestros fines (cfr. también a este respecto el § 30, inicial de este capítulo).

Las consecuencias más importantes.

34. I.—Es imposible que los resultados del método fenomenológico como tal constituyan una filosofía, porque el método fenomenológico se abstiene de toda toma de posición ante la trascendencia, mientras que una filosofía tiene absoluta necesidad de pronunciar su juicio sobre la trascendencia (puesto que la filosofía quiere ser una ciencia absolutamente universal, comprensiva de todas las cosas, como Husserl mismo subraya repetidamente, v. también supra, § 3). El método fenomenológico sólo puede llegar a tener valor filosófico en unión con el problema de la reducción, el cual puede ser resuelto entonces positivamente, o sea, en sentido idealista, o negativamente, esto es, en sentido realista. En sí considerado, el método fenomenológico hállase, pues, por principio, más acá de la cuestión del idealismo y el realismo.

II.—Con la posibilidad de la reflexión fenomenológica no está dada la posibilidad de la reducción fenomenológica; pero con la imposibilidad de la reducción fenomenológica no está trazada de antemano la imposibilidad de la reflexión fenomenológica. Expresado de otra manera: los destinos del método fenomenológico son independientes de los de la reducción fenomenológica y, por lo tanto, también de los del idealismo fenomenológico, pero no a la inversa.

Aun estando rigurosamente probada la posibilidad del método fenomenológico, queda abierta la cuestión de la reducción fenomenológica, es decir, es menester aportar una especial prueba de la reducción, como respuesta a esta cuestión: ¿qué es lo que justifica la reducción fenomenológica?

El idealismo fenomenológico nace y muere con la justificación de la reducción fenomenológica.

Desde este punto ábrese también a la mirada la verdadera meta de nuestro trabajo, la investigación justamente del giro idealista de la filosofía fenomenológica de Husserl, en la cual quedan a un lado todas las cuestiones que afectan a la justeza del método fenomenológico como tal. Este método ha sido descrito, con la mayor fidelidad posible, al espíritu del mismo

Husserl, para poder llegar al juicio sobre la cuestión de la reducción.

La descripción del método fenomenológico sólo ha servido, pues, de preparación. Pero necesitamos aún otra preparación. Necesitamos llegar a conocer también los resultados del método fenomenológico, por lo menos hasta donde sea necesario para comprender la estructura fundamental y general de la conciencia pura. Comprenderla es de absoluta necesidad para entrar en el problema de la reducción, en el cual se trata de la reducción a esta conciencia. Las estructuras especiales (por ejemplo, la de la conciencia de la naturaleza, la de la conciencia del yo psicológico, etc.), no serán, pues, dilucidadas en estas consideraciones preparatorias, pero serán tratadas al considerar las correspondientes reducciones (por ejemplo, la reducción del mundo físico, de los sujetos psíquicos, etc.).

CAPÍTULO IV

LOS RASGOS FUNDAMENTALES DE LA ESTRUCTURA DE LA CONCIENCIA PURA

(El objeto de este capítulo es exponer en sus rasgos fundamentales la estructura de la conciencia pura, descubierta por medio de método fenomenológico. Para varios puntos de suma importancia que pertenecían indiscutiblemente a este capítulo, pero que han tenido que ser expuestos ya antes, § 21, acúdase a este parágrafo, a fin de evitar una repetición de lo dicho.)

El concepto fenomenológico de vivencia.

35. Por vivencias en el sentido más amplio de la palabra entiende Husserl todas y cada una de las cosas que se encuentran realmente (es decir, como un hecho de curso temporal) en la corriente de la conciencia (*Ideen*, § 36), es decir, toda inmanencia real.

Todas las vivencias, que son esencialmente conciencia de algo, llámense vivencias intencionales. Pero no todas las vivencias son intencionales.

Así, por ejemplo, las sensaciones son contenidos meramente expositivos (1) de una cosa aparente (*Ideen*, § 41). El acto de

(1) Por contenidos «expositivos» o «intuitivamente representantes», entiende Husserl aquello en los actos intuitivos sensibles que les da el carácter intuitivo sensible; hay que abstraer de las funciones aprehensivas de estos actos. Como hay, según Husserl, dos especies de estos actos, la percepción y la imaginación, hay también dos especies de contenidos expositivos. Los contenidos expositivos de la percepción externa (trascendente), es decir, los contenidos perceptivamente representantes, definen el concepto de la sensación en el sentido psicológico de la palabra; los contenidos represen-

percepción entero es una vivencia intencional (es decir, una «conciencia de»), pero las sensaciones son meramente sustentáculos de intenciones.

Lo mismo vale para los sentimientos sensibles y para los impulsos sensibles. También éstos son meramente partes integrantes de vivencias intencionales de sentimiento y de voluntad (ibídem, §§ 36-85).

En general, la intencionalidad semeja, según Husserl, un medio universal que encierra en su seno todas las vivencias, incluso las no-intencionales (ibídem, § 85), de suerte que vale con razón como problema titular de toda la fenomenología (v. supra, § 19).

Los momentos de vivencia como las sensaciones y los momentos sensibles del sentimiento y de la voluntad son llamados por Husserl datos sensoriales o hyléticos. Su relación con las vivencias intencionales, en que están contenidos, consiste en que, si bien ellos mismos no son intencionales, están, empero, en funciones intencionales. Forman, por decirlo así, un subsuelo sensorial de las funciones intencionales. (*Ideen*, § 85.) (1)

«Los datos sensibles preséntanse como materias a las cuales se puede dar forma o sentido en diversos grados», de suerte que Husserl habla también de una *ὄλη* sensible en oposición a la *μορφή* intencional (ibídem).

Las vivencias intencionales llamábanse actos en las *Investigaciones lógicas*.

Pero en las *Ideas* se tiene continuamente en cuenta la distinción modal entre la actualidad y la inactualidad en la vida de la conciencia (v., ante todo, los §§ 35 y 84 de las *Ideen*).

Si nos orientamos, por ejemplo, hacia la cosa percibida, veremos que toda cosa percibida tiene un «halo» de momento, en segundo término, que pueden convertirse en percibidos, de suerte que lo percibido anteriormente se convierte entonces en

tantos de la fantasía externa, es decir, los contenidos imaginativamente representantes, el concepto de los fantasmas sensibles (*Investigaciones lógicas*, tomo IV, pág. 90; cfr. también lo dicho sobre el escorzo perceptivo e imaginativo, ibídem, págs. 68-71).

(1) Ciertamente, también los fantasmas sensibles tienen que ser contados entre los datos sensoriales o hyléticos, pues tampoco ellos son otra cosa que materias para darles formas intencionales.

momento de segundo término y viceversa. Pero aquí no nos interesan estas relaciones objetivas (trascendentes).

También aquel momento de la cosa, que no se encuentra en el primer término entitativo, es sólo intencional, es decir, sólo existe mediante una determinada referencia intencional de mi conciencia.

Respondiendo al primero y segundo términos entitativos, hay también en la conciencia misma una distinción entre los modos de conciencia de primero y de segundo término, pudiendo aquéllos pasar al modo de éstos y viceversa. Esta es una posibilidad esencial.

Aquéllos diferéncianse de éstos en que llevan en sí la «mirada de la atención», es decir, en que albergan en su seno una versión del yo que aún debemos investigar fenomenológicamente y tratar de entender varias veces (cfr., también, *Ideen*, §§ 37, 92).

En general, vale como ley esencial que las vivencias actuales tienen un halo de vivencias inactuales: «La corriente de vivencia no puede constar nunca de puras actualidades.» (*Ideen*, § 35, pág. 63.)

Ahora bien, como los momentos inactuales de la conciencia pueden pasar al modo de la actualidad, hay aquí una potencialidad de conciencia. Como toda potencialidad, también ésta descubre su sentido solamente al pasar al modo de la actualidad.

Actualidad y potencialidad (inactualidad) no son, pues, modos de conciencia especiales, sino modificaciones que pueden experimentar en principio todos los modos de la conciencia. Estos giros modales son sumamente importantes para comprender la vida de la conciencia.

Si tenemos esto en cuenta, se trata, con respecto al término de «acto», de fijar la vista en lo siguiente.

En las *Investigaciones lógicas* significa este término, según ya se ha dicho, tanto como vivencia intencional.

Pero las *Ideas* recomiendan no seguir usando buenamente como equivalentes las expresiones de «acto» y de «vivencia intencional»; debe, por el contrario, proyectarse sobre ellas la distinción modal entre las vivencias actuales e inactuales (potenciales, *Ideen*, § 84, pág. 170).

Solamente las vivencias intencionales que transcurren en el modo de la actualidad merecen, en el sentido riguroso de la palabra, el nombre de «actos».

Pero como se declara completamente indispensable el concepto primitivo del acto (es decir, el definido en las *Investigaciones lógicas*), es menester fijar la atención en lo siguiente: «Donde no haya ningún objetivo y se hable simplemente de actos, deben entenderse exclusivamente los actos propiamente dichos, los actos actuales, por decirlo así, los actos plenamente llevados a cabo» (ibídem). A fin de mantener rigurosamente distinguido este concepto, reservaremos exclusivamente para él las expresiones cartesianas de *cogito* y de *cogitationes*, a no ser que indiquemos expresamente la modificación por medio de un adjetivo, como «inactual» u otro semejante.» (Ibídem, § 35, pág. 63. Para más detalles sobre las diferencias modales, v. ibídem, § 115.)

La corriente de la conciencia o la corriente de las vivencias comprende, pues, todas las vivencias intencionales y no-intencionales, tanto en sus modificaciones actuales como potenciales. Trátase ahora de que nos ocupemos algo más detalladamente con la estructura de esta corriente.

Los componentes reales de las vivencias intencionales (actos).

36. Como se hizo constar anteriormente, los datos hyléticos se presentan como un subsuelo sensual no-intencional, para las formas intencionales.

«Lo que da a las materias la forma de vivencias intencionales y lo que aporta lo específico de la intencionalidad es precisamente lo mismo que lo que da al término de conciencia su sentido específico, según el cual, conciencia alude *eo ipso* a algo de que es conciencia.» (*Ideen*, § 85, página 174.)

A fin de precaver todas las falsas interpretaciones, recomienda Husserl el término de momento noético o nóesis para estos momentos que dan forma a las materias.

La corriente de las vivencias como tal tiene, pues, un estrato hylético y un estrato noético (ibídem, pág. 175). Sola-

mente a los momentos noéticos hay que agradecer, pues, que exista la intencionalidad.

En conexión con la dualidad de estratos hylético-noéticos surge la idea de las materias sin forma y las formas sin materia (ibídem, pág. 173).

Por lo que toca a las materias sin forma, puede plantearse la cuestión de la posibilidad de un ser cuya corriente de vivencias constase de puros momentos hyléticos.

Husserl deja abierta esta cuestión (*Investigaciones lógicas*, tomo III, pág. 148). En todo caso hay que observar, según él, lo siguiente: «Nadie llamaría ser psíquico a un ser real que careciese de esas vivencias, a un ser que sólo tuviese contenidos de la índole de las sensaciones, siendo incapaz de interpretarlos objetivamente o de representarse de algún modo objetos mediante ellos, es decir, siendo incapaz de referirse en actos a objetos, esto es, de juzgarlos, de alegrarse o entristecerse por ellos, de amarlos y odiarlos, de apetecerlos y repugnarlos.»

Más aún, no habría razón alguna para hablar de vivencias en este caso: «El origen del concepto de vivencia reside en la esfera de los «actos» psíquicos, y si la extensión del mismo nos ha conducido a un concepto de vivencia que comprende también no-actos, la referencia a una conexión que los subordine o incorpore a actos, en suma la referencia a una unidad, de conciencia, sigue siendo tan esencial, que donde faltare, ya no hablaríamos de «vivir» (ibídem).

Igualmente permanece abierta la cuestión de la posibilidad de una corriente de vivencias compuesta de puros momentos noéticos.

Muy distintos son los problemas que rozamos cuando preguntamos si en una corriente de vivencias de doble estrato, hylético-noética, pueden tener concreción, primero, momentos materiales fuera de las funciones intencionales, y segundo, intenciones sin base material. Pero también estos problemas quedan indecisos en las *Ideas* de Husserl (v. *Ideen*, § 85, pág. 172).

Ahora bien, cualquiera que sea la solución del problema de las sensaciones no incluídas en los actos de aprehensión objetiva (1), es seguro en todo caso que los datos hyléticos son

(1) Messer toma posición ante este problema de la siguiente manera: «Hay que

absolutamente necesarios para la posibilidad de la percepción de una trascendencia.

37. Trátase ahora de considerar algunas distinciones que son muy importantes para Husserl.

Husserl define en sus *Investigaciones lógicas* la realidad por medio de la temporalidad (*Investigaciones lógicas*, tomo II, página 130). En este lugar opera Husserl meramente con una antítesis—lo real, lo ideal—significando la realidad tanto como la existencia temporal, en oposición a la idealidad o esencialidad.

En las *Ideas*, que llevan a su ápice la orientación fenomenológica, ya no es bastante esa antítesis sola. En lugar de ella figuran dos pares de contrarios: hechos y esencias, lo real y lo no-real (*Ideen, Einleitung*, pág. 4). Según la terminología de las *Ideas*, hay una distinción entre los conceptos de ser individual o temporal por un lado, y ser real por otro (ibídem).

La realidad, la individualidad y la temporalidad, que valían como idénticas en las *Investigaciones lógicas*, han perdido su identidad, porque al desenvolverse con plena consecuencia la orientación fenomenológica, ha resultado que hay dos temporalidades diferentes (*Ideen*, §§ 81, 82). Hay, ante todo, el tiempo objetivo, trascendente o de las cosas, como forma de constitución esencial del mundo físico y de todo lo que está incluido en este mundo. Este tiempo se mide por momentos trascendentes (por ejemplo: movimientos uniformes).

Pero si se regresa desde todos los momentos objetivos (trascendentes a las correspondientes vivencias), es menester retroceder también del tiempo objetivo a los modos de conciencia que nos muestran este tiempo. Es decir, el tiempo objetivo es eliminado, sucumbe a la ἐποχή fenomenológica (sobre ésta, v. supra, capítulo II, en especial § 24).

Los modos de conciencia, ganados en la actitud fenomenológica, tienen sus propios ahora, antes, después, inma-

conceder, en efecto, que, por lo regular, sólo en la periferia de la conciencia, digámoslo así, vivimos esas sensaciones a las que no se unen inmediatamente semejantes actos, o que no son apercebidas como propiedades de objetos físicos... En casos aislados hay, por lo demás, sensaciones que son vividas por nosotros con plena atención y, sin embargo—al menos un lapso de tiempo—, no experimentan una interpretación objetiva. (Einführung und Denken, 2, edición 1924, págs. 41-42.)

entes, es decir, su propio tiempo inmanente, que puede llamarse también fenomenológico. Es patente que ambos tiempos no coinciden en ninguna manera: el uno (el tiempo objetivo) encuéntrase en el lado de los objetos intencionales, el otro (inmanente) es el tiempo de las vivencias mismas, el puro «tiempo de vivencia».

Es decir, el tiempo trascendente es la forma necesaria de la trascendencia real; el inmanente se presenta como una forma constitutiva necesaria de la conciencia pura. El primero es un orden de las cosas; el segundo de los modos de conciencia.

Reservándonos para más tarde el tratar más ampliamente el problema del tiempo (v. más adelante el problema de la constitución de la conciencia pura), consideremos ya ahora las modificaciones que tiene que experimentar necesariamente el par de contrarios de las *Investigaciones lógicas*: lo real (temporal), lo ideal (o intemporal).

Como también en las *Ideas* se identifica el ser individual con el ser temporal (v. *Einleitung*, pág. 4), hay, respondiendo a la división del tiempo, dos especies radicalmente distintas de ser individual: el ser como vivencia y el ser como cosa (*Ideen*, § 42). Pues bien, en las *Ideas* sólo se designa como realidad lo que es en el tiempo objetivo.

En sentido estricto, la realidad sólo quiere decir lo que existe meramente en el tiempo objetivo, o sea, sólo aquello cuyo sentido se agota con la existencia en el tiempo objetivo; en suma, el ser físico.

En sentido lato puede designarse también como realidad todo lo psíquico, puesto que también existe en el tiempo objetivo. Pero el ser de lo psíquico no se agota en manera alguna con esta existencia en el tiempo objetivo. Este ser es una conciencia incluida en el tiempo objetivo, una «inmanencia en la trascendencia», por decirlo así, la cual se «simplifica en la conciencia pura» al desaparecer esta inclusión (v. *infra*, § 65).

Lo psíquico no es, pues, una realidad en el verdadero sentido de la palabra, sino tan sólo un ser ligado a la realidad de un modo enteramente peculiar (v. *infra*, §§ 65-66).

Así, pues, siempre que falten indicaciones especiales, por

lo real y la realidad, en Husserl sólo debe entenderse el ser físico.

La distinción entre el ser como conciencia y el ser como realidad es «la más cardinal que hay», según Husserl, el cual le dedica una serie de consideraciones que la contrastan (*Ideen*, §§ 41-46).

Frente a los hechos reales trascendentes, son los hechos inmanentes, es decir, el ser individual en el tiempo inmanente, irreales: «Estas irrealdades son precisamente lo que investiga la fenomenología, pero no como particularidades singulares, sino «en esencia» (ibídem, pág. 4).

Estamos, pues, ante una esfera del ser que resulta, sin duda, opuesta a lo real existente en el tiempo objetivo, pero que tiene en todo caso una existencia y no meramente una pura posibilidad. Para designar esta existencia introduce Husserl un término nuevo: *Reelles*. «Real» sonaría mucho mejor junto a «intencional»; pero sugiere resueltamente la idea de una cosa trascendente, idea que debe ser eliminada justamente por medio de la reducción a la inmanencia real de las vivencias. Hacemos bien en atribuir conscientemente a la palabra «real» en este empleo la referencia a la cosa (*Investigaciones lógicas*, tomo III, pág. 179, nota. Como las únicas equivalencias españolas aceptables de los términos de Husserl *Reelles* y *reell* serían, respectivamente, «lo reel» y «reel», y nuestra lengua se resiste a semejantes neologismos como no lo hace la alemana, ha sido necesario, así en la traducción de las *Investigaciones lógicas* como en la de la presente obra, traducir también aquellos términos por «lo real» y «real»—sus correlativos *Ideelles* e *ideell* por «lo ideal» e «ideal»—, entregando al sentido del contexto y a la penetración del lector determinar en cada caso si se trata de la realidad física o de la psíquica).

Por consiguiente, llámanse en Husserl componentes reales de la vivencia todas aquellas cosas que existen como un momento de hecho en el tiempo inmanente; que están unidas a un momento determinado de este tiempo; que sólo obtiene su sentido en este momento y no pueden extenderse como numéricamente idénticas más allá de los límites de un lapso de tiempo determinado, a través de una serie de diversas viven-

cias; que son únicas, no susceptibles de repetición, en suma, individuales en el tiempo inmanente. Los componentes reales están contenidos en la vivencia «como en el todo sus partes, sus fragmentos y momentos que no pueden separarse como fragmentos.» (*Ideen*, § 97, pág. 202; para más detalles sobre los todos y las partes, v. *Investigaciones lógicas*, tomo III, páginas 44-75.)

Los momentos hyléticos y noéticos son los componentes reales de las vivencias intencionales, es decir, de los actos (*Ideen*, § 97, pág. 201).

Síguese de aquí que las nóesis no pueden ser consideradas, en modo alguno, como las formas absolutamente últimas, pues que ellas mismas, en cuanto sucesos reales en el tiempo inmanente, suponen éste. Sólo el tiempo inmanente puede reconocerse por forma primitiva absoluta (v. infra el problema de la constitución de la conciencia pura).

Pero con los componentes reales no está agotada en modo alguno la esencia de la conciencia, es decir, la inmanencia no consta, en modo alguno, de puros momentos reales.

Encuéntanse en ella, además de los momentos reales, otros momentos que merecen el nombre de momentos no reales o irreales. En las *Ideas* son designados también como momentos noemáticos o, más brevemente, nóemas, y opuestos a los reales hylético-noéticos.

Para nuestros fines especiales no es necesario en modo alguno que nos sumerjamos en los problemas hylético-noético-noemáticos con todos sus detalles, tanto menos cuanto que estos problemas tienen que luchar todavía en el propio Husserl con las mayores dificultades. Las investigaciones del propio Husserl encuéntanse en las *Ideas* (§§ 87-127), pero están ya preparadas en las *Investigaciones lógicas* (Investigaciones quinta y sexta), aunque aquél se reprocha haber usado en éstas, expresiones que podrían entenderse no sólo noética, sino también noemáticamente (*Ideen*, § 94, pág. 195).

Para nosotros sólo se trata de mostrar que el contenido real hylético-noético no constituye en modo alguno la vivencia intencional entera (es decir, el acto entero). Lo que nos interesa es tan sólo el demostrar que no puede dudarse de la existencia de momentos no reales en los actos, pero no el hacer

una exposición completa de estos momentos y de su relación con los reales.

Los componentes irreales de las vivencias intencionales (actos) y su relación con los reales.

38. Los momentos noéticos (más breve: las nóesis) son, como queda dicho, los que dan forma intencional a los datos hyléticos, es decir, a estos momentos hay que agradecer que «surja de lo sensible, que no tiene en sí nada de intencional, la vivencia intencional concreta» (*Ideen*, § 85, pág. 172).

Ahora bien, ¿cómo puede prestarse a los momentos materiales la intencionalidad, es decir, la referencia al objeto?

No de otro modo que interpretándolos, aprehendiéndolos, apercibiéndolos entitativamente. Pero ¿en qué consiste esta aprehensión o apercepción entitativa (respecto de la cual hay que tener en cuenta que la apercepción herbartiana debe distinguirse rigurosamente de todas las restantes, por ejemplo, de la de Wundt?)

Objetivar quiere decir identificar, como ha hecho resaltar especialmente la filosofía trascendental (cfr., por ejemplo, las consideraciones, muy características en este sentido, que hace Natorp sobre la objetivación y su disolución, la «regresivación», la subjetivación, en su *Allg. Psychologie*, I, 1912). Los datos hyléticos como tales carecen aún de toda identificación, de toda unificación. El papel de las funciones objetivantes es hacerles partícipes de una identidad, es decir, unificarlos en una identidad.

Pero si esto es posible no lo es porque consideremos los datos hyléticos mismos como idénticos. No sólo están desnudos de toda identidad, sino que son incluso no-identificables por principio en cuanto tales. Su identificación sólo puede ser, para decirlo así, una *identificatio in alio*, una identificación en otra cosa, y para precisar, en referencia a la identidad del objeto.

Esta identidad no puede, pues, ser sacada de ellos, sino que tiene que ser aportada a ellos (justamente es esto lo que Kant quería decir cuando oponía la receptividad de la sensi-

bilidad a la espontaneidad del entendimiento). Si se trata por ejemplo, de las sensaciones, se presta a su multiplicidad, a su continuidad heterogénea—para hablar con Rickert—el mismo sentido objetivo, es decir, son interpretadas como modos de aparición de una identidad que se exhibe en ellas. Expresado de otra manera: la continuidad heterogénea de lo en sí no-identificable es polarizada hacia ciertas identidades objetivas. (Sobre el concepto de sensación, v. supra, §§ 35-36.)

El sentido objetivo llámase en las *Investigaciones lógicas* materia del acto y también sentido de la aprehensión objetiva, sentido aprehensivo, materia aprehensiva (v. las *Investigaciones* quinta y sexta, ante todo, tomo III, pág. 190 y sigs., y tomo IV, pág. 101 y sig.). En las *Ideas* sólo se usan los términos de «sentido objetivo» y «sentido noemático».

Este sentido objetivo es, por lo tanto, aquello que hay en el acto «que le presta la referencia al objeto» (*Investigaciones lógicas*, tomo III, pág. 193).

El sentido objetivo tiene una estructura que Husserl cree haber descubierto en las *Ideas* (*Ideen*, § 131). El pensamiento de Husserl puede exponerse de la siguiente manera.

El sentido objetivo es no sólo aquello que hay en el acto que hace posible la referencia al objeto pura y simplemente, es decir, con arreglo a su naturaleza más general, sino «que hace que el acto represente justamente este objeto y justamente de este modo; es decir, justamente en esta organización y forma, con especial referencia justamente a estas determinaciones o relaciones» (*Investigaciones lógicas*, tomo IV, página 97). Es decir, el sentido objetivo no puede ser de ninguna manera meramente un punto de identidad lógico y vacío, sino que lleva en sí ciertas determinaciones como predicados suyos.

Por consiguiente, se descompone, primero, en el punto de identidad vacío, puesto al dar sentido, la *X* desnuda aún de todas las determinaciones y, que por lo tanto, necesita ser determinada, y segundo, en los predicados determinantes de esta incógnita. De esta «*X* determinable» se dice lo siguiente: «Es el punto de enlace o el «sostén» de los predicados, pero de ningún modo la unidad de los mismos, en el sentido en que habría que llamar unidad a un complejo, a una combinación cualquiera de los predicados. Hay que distinguirla necesaria-

mente de ellos, aunque no es posible colocarla junto a ellos, ni separarla de ellos, así como, a la inversa, ellos son sus predicados: inconcebibles sin ella y, sin embargo, diferenciables de ella..., la *X* pura con abstracción de todos los predicados.» (*Ideen*, § 131.)

Todo sentido objetivo (noemático) implica, pues, necesariamente dos cosas: el sostén del sentido, la *X* vacía y los predicados determinantes de ella. La primera, es decir, el puro «algo-entitativo como punto de unidad», llámase en Husserl el «objeto noemático, pura y simplemente»; la segunda cosa, el «objeto noemático en el cómo de sus determinaciones» (*ibídem*).

Hay que recordar a este respecto que toda la consideración de la conciencia que estamos llevando a cabo es puramente inmanente, o sea, llevada a cabo con eliminación de todo interés trascendente. La objetividad de que aquí se trata no es la propiamente tal, no es la trascendente, sino la que contribuye a edificar el acto mismo, la inmanente a éste, que es por lo que Husserl escribe en este caso la palabra «objeto» entre comillas. Trátase, en efecto, no del objeto como tal, sino del sentido objetivo inmanente al acto mismo, de la «materia» del acto. La diferencia entre ambos puede trazarse con rigor también de la siguiente manera: «Materias iguales no pueden dar nunca una referencia objetiva distinta; pero materias distintas pueden dar igual referencia objetiva.» (*Investigaciones lógicas*, tomo III, pág. 194.) Las representaciones, el triángulo equilátero y el triángulo equiángulo, son distintas por su contenido, y, sin embargo, ambas están dirigidas al mismo objeto, como puede mostrarse con evidencia. Representan el mismo objeto, pero «de distinto modo» (*ibídem*, pág. 193).

Pero el sentido, como ha sido caracterizado hasta ahora, no es un momento concreto en el contenido del acto (es decir, de la vivencia intencional), «sino una especie de forma abstracta inherente a él» (*Ideen*, § 132; precisamente por esto parece evitar Husserl en las *Ideas* el término de «materia», que es el usual para designar el sentido en las *Investigaciones lógicas*). Por eso hay, además del sentido objetivo como el «objeto noemático en el cómo de sus determinaciones», un segundo concepto del «objeto en el cómo», a saber, el concepto del «objeto en el

cómo de sus modos de presencia» que Husserl define como el «sentido en el modo de su plenitud» (*Ideen*, § 132). El resultado es, por lo tanto, que para Husserl hay dos conceptos del sentido objetivo. El uno refiérese a este sentido en cuanto es considerado como «forma abstracta» (ibídem), como el «sentido objetivo puro» (ibídem, § 91); el otro refiérese a él como el «sentido en el modo de su plenitud».

El concepto de «plenitud» es uno de los más centrales en toda la teoría del conocimiento de Husserl. Como las *Ideas* suponen conocido este concepto, tenemos que acudir a las *Investigaciones lógicas*, en las cuales le está dedicada toda la sección primera de la sexta Investigación. Si extraemos de ella solamente aquello que tiene importancia para nuestro caso, resulta, brevemente expuesto, lo siguiente:

El sentido objetivo une los datos hyléticos en la identidad de lo mentado. «La unión no uniría nada, si los contenidos unidos no experimentasen nada por obra de ella (*Investigaciones lógicas*, tomo IV, pág. 51). En esta unión funcionan, por ejemplo, las sensaciones, ya no meramente como algo no-identificable, sino como modos de aparición de los momentos objetivos mentados, identificándolos y que se «escorzan» en ellos. Es decir, ya no son consideradas como componentes reales de la vivencia (según lo son en la reflexión dirigida a lo real de la conciencia), sino que son intuídas como momentos en lo «objetivo», son la plenitud intuitiva del «objeto». Pero ¿no estamos ya con esto más allá de la inmanencia?

Más allá de la inmanencia real, sí. Pero entre ésta y la trascendencia reside la inmanencia ideal, lo noemático, en donde ahora encontramos de nuevo los datos hyléticos, pero donde los encontramos ya como momentos intuitivos en lo «objetivo», es decir, ya como momentos dotados de forma objetiva. Con Husserl escribimos en este caso «objeto» entre comillas, para hacer notar que se trata del objeto noemático. Mientras mento, por ejemplo, este árbol, uno y el mismo, que contemplo ya por un lado, ya por el otro, ya desde cerca, ya desde lejos, etc., varía incesantemente la plenitud de lo intuitivo en él, es decir, sus modos de aparición pueden variar, tomados *idealiter, in infinitum*. Pero yo no mento estos mo-

dos, sino el árbol mismo. Puedo, ciertamente, mentar también el árbol como un árbol que varía, si le doy, por ejemplo, el sentido «este árbol ahora movido por el viento». Pero aún entonces las variaciones del árbol dadas intuitivamente no son idénticas con las mentadas, sino que aquéllas sólo son las «apariciones», los «escorzos» de éstas. Esto resalta aún más claramente, si advierto que también en este caso mento el árbol entero, mientras que perceptivamente sólo un lado es visible para mí.

Lo que en cada caso hay de intuitivo sensiblemente es, pues, inmanente al acto mismo, es decir, no un momento de la trascendencia, sino de la inmanencia. El «sentido en el modo de su plenitud» tampoco significa, pues, el sentido como forma abstracta, sino el sentido intuitivamente cumplido y sólo en cuanto este cumplimiento existe realmente en el caso de que se trata, es decir, el todo concreto compuesto de la forma del sentido y del contenido hylético. Es también evidente, sin más, que el mismo sentido absolutamente idéntico puede tener diversas plenitudes. Algo idénticamente lo mismo (= algo mentado) identificándolo puede presentarse intuitivamente ya de un modo perceptivo, ya de un modo mnémico, ya de un modo imaginativo, y también distintamente en la esfera de cada uno de estos modos de la representación intuitiva. (Para más detalles sobre el «sentido en el cómo de su plenitud», v. infra, § 50, donde se trata especialmente del sentido perceptivo.)

Un nóema cuyo sentido comprende en su plenitud los contenidos perceptivamente expositivos, es decir, auténticos (las sensaciones), llámase un nóema originario. Tales son los nóemas perceptivos, en oposición a los nóemas mnémicos e imaginativos, que también son de los «que dan», es decir, de los que tienen una plenitud intuitiva, pero no dan originariamente, pues los momentos intuitivos que funcionan dentro de su plenitud no son auténticos, sino meramente reproductivos, es decir, no perceptivos, sino imaginativos (cfr. *Investigaciones lógicas*, tomo IV, págs. 88-90).

Ya antes se dijo que Husserl llama también sentido noemático al sentido objetivo. En consideración a que este sentido no constituye en modo alguno el nóema entero, sino sólo

un estrato nuclear de él (como se mostrará en el próximo §), se le llama también núcleo noemático. Sentido objetivo es, por ende = sentido noemático = núcleo noemático. Como el núcleo noemático es definido por el sentido objetivo, pero éste puede ser entendido ya como el «sentido objetivo puro», ya como el «sentido en el modo de su plenitud» (según ya se ha indicado), resultan para Husserl también dos conceptos diversos del núcleo noemático. Esto permite esclarecer todas las aparentes contradicciones que existen en la manera de designar el núcleo. Así, designa Husserl en el § 91 de las *Ideas* el sentido objetivo puro como núcleo noemático, mientras que en el § 131, pág. 272, prefiere decir cautamente «sentido», no «núcleo», y en el § 132, es definido el núcleo, en cuanto núcleo pleno, por el «sentido en el modo de su plenitud». (En el párrafo siguiente se muestra cómo se refleja esta ambigüedad en la manera de entender los caracteres noemáticos.)

39. Frente a las materias intuitivas es el sentido objetivo algo por principio inintuitivo, meramente pensado o, en la terminología de Husserl, mentado. No es, en efecto, intuitivo, ni el «sostén del sentido» absolutamente idéntico (la *X* determinable), ni ninguno de sus predicados idénticos. Lo intuitivo se agota con la «continuidad heterogénea» de los datos hyléticos. Pero no es ésta la diferencia más importante.

Los datos hyléticos, así como las funciones noéticas que los apprehenden, son, según se ha dicho anteriormente (§ 37), algo real, es decir, algo individuado en el tiempo inmanente, algo que aparece y desaparece en éste; en suma, algo que dura por principio, algo en sí no-identificable por principio. El sentido objetivo no puede constituir, por lo tanto, un componente real del acto.

Las nóesis que prestan el sentido, que dan el sentido, son momentos reales, es decir, son algo que transcurre en el tiempo. Pero una serie de vivencias de dar sentido, infinita en cuanto a la posibilidad, puede «dar» un mismo sentido numéricamente-idéntico.

Así, pues, el acto no implica el sentido en modo alguno realmente, sino idealmente, es decir, como lo mentado en la vivencia, como lo «intendido» en ella, de suerte que también se llama componente intencional. Con el descubrimiento del

sentido objetivo hemos descubierto, por decirlo así, el núcleo fundamental de los componentes irreales del acto, que por eso se llama también el núcleo noemático (v. el § anterior). Pero ¿qué se adhiere a este núcleo?

Hemos visto ya cuáles son las cosas paralelas: del lado noético real hay las funciones noéticas de dar sentido, a las cuales corresponde como correlato intencional, del lado noemático irreal, el sentido mismo. En general, cree Husserl poder establecer un absoluto paralelismo entre nóesis y nóema: «No hay ningún momento noético sin un momento noemático específicamente correspondiente a él; así dice la ley esencial que se verifica por todas partes.» (*Ideen*, § 93.) No obstante, señala también que hay en esto diversos paralelismos que pueden confundirse con demasiada facilidad (ibídem, § 98).

Pero lo noético del acto no se agota en manera alguna con el momento del dar sentido propiamente tal, aunque este momento sirva de base necesaria a todas las restantes funciones noéticas. Husserl mismo describe la situación de la siguiente manera: «Toda vivencia intencional es noética, gracias precisamente a sus momentos noéticos. Es su esencia albergar en sí algún «sentido» y eventualmente un múltiple sentido; sobre la base de estos momentos de dar sentido y a una con ellos, desempeñar otras funciones más, las cuales resultan, precisamente por obra de ellos, «llenas de sentido». Tales momentos noéticos son, por ejemplo, la dirección de la mirada del yo puro al objeto «mentado» por él, por virtud de la función de dar sentido, al objeto que tiene presente en el espíritu; la aprehensión de este objeto, su fijación, mientras la mirada se ha vuelto a otros objetos que han aparecido en lo «mentado»; las funciones de explicitar, referir, comprender, de las múltiples tomas de posición, del creer, el presumir, el valorar, etcétera. Todo esto cabe encontrar en las vivencias aludidas, por diversa que sea su estructura. Pero si bien esta serie de momentos ejemplares indica, ante todo, componentes reales de las vivencias, también indica, por medio del título «sentido», componentes no reales.» (Ibídem, § 88.)

Ahora bien, si se verifica el paralelismo de nóesis-nóema afirmado por Husserl y el dar sentido no agota lo noético, sino que sólo forma el estrato fundante para las demás estratifica-

ciones noéticas, es necesario reconocer «que el nóema pleno consiste en un complejo de momentos noemáticos; que el momento específico del sentido sólo forma en él una especie de estrato nuclear necesario, en el cual están fundados por su esencia otros momentos» (ibídem, § 90, pág. 185).

Sólo esto hace comprensible por qué Husserl llama al sentido objetivo también núcleo noemático (v. supra, al final del § 38).

Los estratos adherentes al núcleo noemático y fundados en él llámense caracteres noemáticos (*Ideen*, § 99). A un mismo núcleo noemático pueden adherirse diversos caracteres: la misma cosa mentada identificativamente puede ser consciente, por ejemplo, como «real», «posible», «probable», «dudosa», etc. (ibídem, § 103). En su adherencia a lo mentado como tal distínguense del modo más riguroso estos caracteres de los caracteres noéticos: «No se expresan con ellos «modos de la conciencia» en el sentido de momentos noéticos, sino modos en los cuales se da lo consciente mismo y como tal.» Como caracteres de lo «ideal», por decirlo así, son ellos mismos «ideales» y no «reales» (ibídem, pág. 99). En conexión con el exacto paralelismo de las estructuras noéticas y noemáticas en Husserl, ya mencionado, hay también un paralelismo de los caracteres noéticos y noemáticos. Así corresponden, por ejemplo, a los caracteres noéticos «dóxicos» o de creencia, o sea, a los modos del creer cierto, del mero sospechar, del preguntar y del dudar, las caracterizaciones noemáticas (modalidades del ser) de lo «real», lo «posible», lo «dudoso» (ibídem, § 103). «Y así se reflejan en general en las «caracterizaciones» noemáticas las noéticas» (ibídem, § 98, pág. 208).

No sólo son diversos los caracteres adherentes al núcleo noemático, sino que también es diversa su manera de adherirse al núcleo. «Subordínanse—los caracteres—a géneros radicalmente diversos, o para decirlo así, a dimensiones de la caracterización radicalmente diversas» (ibídem, § 102). Los mencionados caracteres de lo «real», lo «posible», lo «problemático», lo «dudoso», etc., pertenecen a la dimensión tética de las caracterizaciones noéticas, es decir, a las caracterizaciones de la especie del poner lo idéntico (la tesis de esto). En una dimensión muy distinta se cuentan las caracterizaciones noe-

máticas de la esfera de las presentaciones y las representaciones, en que la misma cosa idéntica es consciente «la primera vez originariamente», otra vez «mnémicamente», otra «imaginariamente», etc. (ibídem, § 99). Nuevas caracterizaciones muy distintas resultan cuando se trata de las mutaciones de la atención. Éstas no sólo afectan al lado noético de la vivencia intencional (del acto), sino que por virtud del paralelismo de la nóesis y el nóema dan origen a peculiares caracterizaciones del lado de lo noemático (ibídem, § 92), etc.

En el párrafo anterior quedó señalada la ambigüedad existente en la manera de ser entendido el núcleo noemático en Husserl. Esta ambigüedad refléjase también en la manera de entender los caracteres noemáticos. En el § 99 de las *Ideas*, por ejemplo, háblase del núcleo noemático y de sus caracteres, es decir, entiéndense los caracteres como aquellos momentos noemáticos que se adhieren al núcleo noemático. Mas si se toma el núcleo como el «sentido noemático en el cómo de su modo de darse», es decir, como el núcleo pleno, cual en el § 132, los modos de presencia no son en manera alguna caracteres del núcleo, sino partes integrantes de él. Pero en el § 94 designáanse estos modos de darse justamente como el carácter que se encuentra en el sentido, es decir, es mentado el carácter como aquello que se adhiere al sentido objetivo puro (y no al «sentido en el cómo de sus modos de presencia»). También en el § 136 se designa expresamente la cualidad de estar cumplido como un carácter del sentido.

Resumiendo, podemos presentar la siguiente estructura gradual del núcleo:

1) Como momento inferior vale el punto de identidad del sentido = el sostén del sentido = la *X* vacía a determinar = el «objeto (noemático) pura y simplemente».

2) Esta *X* con los predicados idénticos que la determinan = el sentido objetivo = el sentido noemático = el «objeto (noemático) en el cómo de sus determinaciones» = el núcleo noemático.

3) Este «objeto (noemático) en el cómo de sus determinaciones» y «en el cómo de sus modos de presencia» = el «sentido (objetivo) en el modo de su plenitud» = el núcleo noemático pleno.

4) El núcleo noemático con las estratificaciones noemáticas adherentes a él = el núcleo noemático + sus caracterizaciones = el nóema pleno.

40. Para ilustrar por medio de unos ejemplos las consideraciones sobre el nóema, fijémonos en una vivencia perceptiva.

Sólo puedo tener una percepción trascendente si vivo los datos hyléticos y llevo a cabo las funciones de dar sentido, de mencionar. Pero yo no mento los datos hyléticos mismos, sino la cosa que se presenta en ellos, es decir, mientras vivo las materias sensibles, no estoy dirigido a ellas, sino a la cosa. (Sólo en una orientación refleja mento estos datos mismos, pero entonces ya no se trata de una percepción trascendente, sino de una inmanente.)

El acto perceptivo contiene, pues, los procesos de los datos hyléticos transcurrentes en el tiempo y de los momentos noéticos aprehensivos de los datos, es decir, de las nóesis mentantes de la cosa sobre la base de estos datos. Mas, por otra parte, a este «mentar» corresponde la «mención», lo «mentado», que sigue siendo «lo mismo» a lo largo de la duración entera de la vivencia perceptiva. Pase lo que pase con la cosa en cuanto es una trascendencia (todo interés trascendente está eliminado), aunque un encantador sustituya a cada momento la cosa por una cosa nueva, con tal velocidad que no advierta el cambio, la vivencia perceptiva refiérese en todo caso a algo idéntico mentado en ella misma.

Si suprimimos esto, ya no hay una vivencia perceptiva como vivencia de una «percepción de» algo, es decir, ya no hay una vivencia intencional. Lo mentado identificativamente pertenece por necesidad esencial, pues, a la vivencia perceptiva. Es el sentido objetivo, ya conocido de nosotros y también llamado sentido noemático. Este sentido debe distinguirse con el mayor rigor de la correspondiente trascendencia.

Si se trata, por ejemplo, de la percepción de un árbol, vale, según Husserl, lo siguiente: «El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etcétera. Pero el sentido—el sentido de esta percepción, algo que pertenece necesariamente a su esencia—no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales» (*Ideen*, § 89).

Lo que se acaba de exponer con el ejemplo de la vivencia perceptiva vale, como ya sabemos hasta la saciedad, para todas las vivencias intencionales; es decir, es inherente a todas las vivencias intencionales un sentido noemático. Hay así, no sólo un sentido perceptivo, sino también, por ejemplo, un sentido imaginativo, un sentido mnémico (ibídem, § 91), un sentido judicativo (ibídem, § 94), etc. Cosa análoga vale para la esfera del sentimiento y de la voluntad (ibídem, § 95). En todas partes vale el sentido noemático como un «componente necesariamente perteneciente, en correlación con las repetidas especies de vivencias noéticas» (ibídem, § 91).

Pero ya sabemos también que el sentido constituye el núcleo noemático, al cual se adhieren las caracterizaciones noemáticas.

Si se trata, por ejemplo, de un árbol florido que aparece siempre de tal suerte que puede describirse con idénticas expresiones, los correlatos noemáticos son, sin embargo, distintos para las vivencias de la percepción, la fantasía, la representación, el recuerdo, etc. «En un caso está caracterizado lo aparente como una «realidad presente en sí misma», en otro como una ficción, en otro como una representación de la memoria, etc.» (ibídem).

41. Después de haber aclarado la estructura del nóema en lo esencial, trátase de mostrar cómo concibe Husserl los modos de ser del nóema. Es ciertamente posible, según él, considerar abstractivo-isolativamente el nóema para sí, compararlo con otros nóemas, etc. Pero esto no quiere decir que el nóema tenga un modo de ser independiente. (Sobre la independencia y la no-independencia, v. *Investigaciones lógicas*, tomo III, págs. 11-43.)

Como correlato intencional que es, el nóema nos remite por principio a la conciencia, de la cual es correlato: «El eidos del nóema alude al eidos de la conciencia noética; ambos están en conexión eidéticamente. Lo intencional en cuanto tal es lo que es, en cuanto correlato intencional de la conciencia de ésta y aquella especie, que es conciencia de él.» (*Ideen*, § 98, página 206; cfr. también § 128, pág. 265.)

Respecto del nóema vale, pues, la igualdad *esse = percipi*, bien que no en el sentido berkeleyano; es decir, el *esse* del

nóema no debe considerarse como un componente real del *percipi* (ibídem, § 98, pág. 206).

No es un *esse* real, sino un *esse* ideal, intencional, es decir, un *esse* que existe meramente por virtud de las intenciones noéticas, como lo «mentado» en ellas, lo «consciente como tal».

Ahora bien, si no hay ningún momento noemático sin un momento noético correspondiente (v. supra, § 39), y si los momentos noemáticos nos remiten (en cuanto momentos no independientes) a los momentos noéticos, queda dicho con ello que todas las constituciones noemáticas nos remiten a constituciones noéticas. Expresado de otra manera: lo noemático es una constitución condicionada por lo noético.

Ambas esferas se conducen recíprocamente de la siguiente manera: lo noemático es la esfera de las unidades; lo noético, la de las multiplicidades constituyentes (*Ideen*, § 98, página 207).

Estas unidades y las multiplicidades constituyentes de ellas pertenecen a dimensiones totalmente diversas: aquéllas pertenecen al contenido ideal (es decir, intencional) de las vivencias; éstas, al contenido real (ibídem, § 97, pág. 263).

El término de multiplicidades es también, con referencia al nóema, no sólo admisible, sino hasta indispensable; no obstante, deben distinguirse con el mayor rigor las multiplicidades noemáticas (ideales), que se adhieren al sentido objetivo en cuanto núcleo noemático, de las multiplicidades noéticas (reales, ibídem, § 98, pág. 207).

Así, pues, los momentos noéticos constituyen, por medio de sus funciones mentantes, los componentes noemáticos como lo «mentado» en ellos.

Hay aquí, por ende, algo que es de suma importancia para la comprensión de la conciencia.

Algo que no permanece numéricamente idéntico, como los momentos noéticos, que se extiende a través del tiempo inmanente, constituye, empero, lo que hay de idéntico en el nóema. Formulado con toda concisión: lo no-unitario y no-idéntico constituye lo unitario e idéntico.

«La conciencia, «funcionalmente» unificadora de lo múltiple, y a la vez constituyente de unidad, no revela de hecho

nunca identidad, cuando en el correlato noemático esté dada la identidad del «objeto». Cuando, por ejemplo, diversas secciones de un percibir una cosa idéntica, duradero y constituyente de una unidad de cosa, nos presentan este árbol, que es uno que no se ha alterado, en el sentido de este percibir— aunque se dé ahora en esta orientación, luego en aquélla ahora por delante, luego por detrás; respecto de las calidades visualmente aprehendidas de alguna de sus partes, primero confusa e indeterminadamente, luego distinta y determinadamente, etc.—, en tal caso, el objeto con que nos encontramos en el nóema es consciente como idéntico en sentido literal, pero la conciencia de él es en las diversas secciones de su duración inmanente no-idéntica, es algo solo unido, sólo continuamente uno» (*Ideen*, § 98, pág. 207).

42. La teoría de Husserl acerca de la correlación nóesis-nóema arroja sobre la referencia de la conciencia al objeto la siguiente luz.

La expresión corriente «conciencia de algo», que todos nosotros creemos haber entendido tan fácilmente, se cierne como un título sobre profundidades totalmente insospechadas (cfr. *Ideen*, § 87, *Vorbemerkungen*).

Ya anteriormente, § 38, se ha mostrado que la conciencia sólo puede referirse al objeto por medio del sentido objetivo. Pero este sentido forma el estrato nuclear del nóema.

Así, pues, sólo por medio del nóema—y, más precisamente, por medio del sentido noemático—se refiere la conciencia al objeto. (*Ideen*, § 135, pág. 278.)

Pero, propiamente, hay dos referencias diversas: 1) la de lo noético a lo noemático; 2) la de lo noético a lo objetivo por medio de lo noemático. Expresado de otra manera: encontramos, primero, «la nóesis plena referida al nóema pleno, como el qué intencional y pleno de ella» (ibídem, § 129, pág. 268); segundo, la referencia de la conciencia a lo entitativo; ambas referencias no son en modo alguno idénticas (ibídem).

Ninguna de las dos referencias es real, sino que ambas son ideales, es decir, intencionales.

Hay también, pues, una intención noemática en cada vivencia intencional. Pero ambas intenciones, la noemática y la noética, no están yuxtapuestas de un modo cualquiera,

sino que se hallan en la siguiente relación: «La última lleva en sí a la primera como corrélato de conciencia y su intencionalidad va en cierto modo a lo largo de la línea de la noemática (*Ideen*, § 101, pág. 212).

Al par que la conciencia noética constituye el nóema, constituye *eo ipso* la intención noemática, y a través de ésta su propia intención a lo entitativo, pues el núcleo noemático no es otra cosa que el sentido objetivo. Según una expresión de Mahnke, Husserl hace a las intenciones noéticas estar dirigidas, no a una cosa trascendente, sino a un nóema trascendente (v. Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universal mathematik und Individualmetaphysik, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. VII, pág. 396).

En toda vivencia intencional hay, pues, tres cosas: 1, la intención noética, que va al nóema; 2, la noemática, que va a lo entitativo; 3, la total intención de la «conciencia-de», que a través del estrato noético y del noemático va a lo entitativo y hace de la conciencia una «conciencia-de».

Sólo esta última intención es algo total y concreto, mientras que las dos primeras sólo son sillares, por decirlo así, estando necesariamente sujetas la una a la otra y siendo imposibles la una sin la otra.

Cuando se habla simplemente de la conciencia-de, méntase precisamente la última intención, sin tener a la mira sus componentes. Por eso escribe Husserl: «Es exactamente lo mismo que no decir nada, decir y comprender con evidencia que todo representar se refiere a algo representado, todo juzgar a algo juzgado, etc.» (*Ideen*, § 87, *Vorbemerkungen*.)

La intención noemática, es decir, la referencia objetiva propia de los nóemas, está trazada de antemano por su sentido objetivo.

Como este sentido puede ser el mismo en numerosos actos de muy diverso contenido noemático (porque este sentido no constituye el nóema pleno, sino sólo su núcleo), nóemas diversos pueden tener el mismo objeto (*ibídem*, § 128).

En todo caso, es necesario llevar a cabo la distinción contenido-objeto también respecto del nóema (*ibídem*, § 129).

También es de observar que el objeto del nóema es el mismo que el objeto de la nóesis. También en este punto se

tiene, por ende, una confirmación del paralelismo nóesis-nóema (ibídem, cfr. también supra, § 39).

Si ahora tenemos presente que la intención noética va ante todo al nóema, podemos resignar el nóema como una «peculiar objetividad inherente a la conciencia» (*Ideen*, § 128, *Einleitung*), una objetividad inmanente, por decirlo así (cfr. supra, § 38).

La distinción entre esta «objetividad» y la objetividad como el objeto intencional de la vivencia intencional entera ha sido sospechada ya por los escolásticos y se ha inspirado en su distinción de objetos «inmanentes» y «sensibles», hecho que señala el mismo Husserl (*Ideen*, § 90) y que tiene importancia histórica.

Ambas objetividades distínguense, empero, no porque la una sea «inmanente» y la otra «sensible», como creían los escolásticos, sino porque la una es meramente un correlato intencional de la intención noética, mientras que la otra es un correlato intencional de la vivencia intencional entera (sobre la crítica de la teoría escolástica hecha por Husserl, v. supra, § 19).

Para separarlas con rigor es conveniente fijarse también en lo siguiente: «Mientras que los objetos pura y simplemente (entendidos en sentido no-modificado) están subordinados a géneros supremos radicalmente diversos, todos los sentidos objetivos y todos los nóemas íntegramente tomados son por principio, y por diversos que puedan ser en lo demás, de un único género supremo.» (*Ideen*, § 128, *Einleitung*.)

43. Interesantes son, todavía, las ideas de Husserl sobre el problema de la llamada logificación de los nóemas, las cuales pueden exponerse de la siguiente manera.

Hay actos que merecen en sentido específico el nombre de «actos lógicos». Son los actos expresivos (*Ideen*, § 124; para más detalles sobre ellos, v. las *Investigaciones lógicas*, tomo II, páginas 29-109, es decir, toda la primera Investigación, que lleva el título «Expresión y significación»).

Como han mostrado las *Investigaciones lógicas*, a los actos, en cuanto a la pura posibilidad infinitos, de significar, corresponde la significación una e ideal (tomo II, páginas 103-106).

Los términos de «significar» y «significación» pueden usarse en un sentido tan amplio, que convienen a toda la esfera noética-noemática, independientemente de que los actos en cuestión estén entretejidos o no con los actos expresivos. Mas para el uso propio, lógico-específico de las palabras valen estas igualdades: significación = significación lógica = significación expresiva = expresión.

Es posible vivir un sentido sin hacer el menor intento de «expresarle» de ninguna manera. Así es como en el caso de la percepción, por ejemplo, llevamos a cabo un explícito identificar los momentos destacados de lo dado, verbigracia, según el esquema «esto es blanco», sin que nos sirvamos de ninguna expresión en el sentido del sonido verbal, ni de nada semejante a un significar de palabra. Pero si se «piensa» o «enuncia»: «esto es blanco», aparece un nuevo estrato, que concuerda con lo mentado de un modo puramente perceptivo como tal (*Ideen*, § 124).

En general son, pues, equivalentes los términos de «sentido» y «significación». Pero si éste se usa en su sentido estricto, lógico-específico, es mucho más amplio el primero.

Sin embargo, existe en principio la posibilidad de expresar significativamente cualquier sentido, es decir, de traducirle de la forma no-expresa a la expresa. La significación en el sentido lógico es, pues, una curiosa forma susceptible de adaptación a todo sentido.

La traducción de un sentido a la forma del sentido expreso es algo sumamente importante. El sentido es elevado por medio de ella al reino del logos, de lo conceptual y, por tanto, de lo universal (ibídem).

Esta operación puede llamarse legificación de los nóemas.

Ahora bien, como todo nóema tiene por núcleo un sentido noemático (v. supra, § 38), vale como ley esencial ésta: todo nóema puede elevarse en su núcleo al reino del logos (*Ideen*, § 124, pág. 257). De este modo se objetiva.

Las significaciones son, pues, el medio lógico específico en el cual puede objetivarse todo sentido (el científico tanto como el extracientífico). Por lo mismo es también claro «que el contenido teórico de una ciencia no es otra cosa que el contenido significativo de sus enunciados teóricos, contenido inde-

pendiente de toda accidentalidad de los que juzgan y de las ocasiones del juicio» (*Investigaciones lógicas*, tomo II, página 97).

La dación de sentido y la logificación no son, pues, en manera alguna idénticas; el sentido noemático engendrado por las daciones de sentido noéticas (v. sobre esto supra, § 38), si es recogido en el concepto, lo es como ya hecho acabado.

Con su distinción del sentido objetivo frente a las vivencias que dan sentido, muestra Husserl con irrefutable fuerza de convicción lo que, según Mahnke y Cassirer, ya había visto Leibnitz: que la vivencia racional real-subjetiva (la nóesis) se distingue en el modo más radical de la objetividad racional ideal (el nóema; v. Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universal mathematik und Individualmetaphysik, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. VII, páginas 396-397).

Esta objetividad racional noemática es la que sedimenta «expresamente» en la forma lógica del contenido significativo científico.

Las diversas especies de reflexión.

44. Siendo la reflexión una conciencia de la conciencia misma (v. supra, § 21), es decir, un acto dirigido inmanentemente (§ 28), resultan, en conexión con lo anterior, las siguientes especies de reflexión por principio diversas: 1) la hylética; 2) la noética; 3) la noemática; 4) la lógica.

Las dos primeras analizan la conciencia realmente, la tercera idealmente; es decir, mientras que las dos primeras se refieren al contenido real, hylético-noético, de la conciencia, va la tercera al nóema ideal (*Ideen*, § 98, pág. 205, y § 150, página 314).

La actitud fenomenológica, que es una actitud reflejante intuitiva, comprende las tres especies de reflexión acabadas de nombrar. Estar orientado fenomenológicamente quiere decir, según esto, no sólo referirse a los componentes reales de las vivencias, sino recurrir a la inmanencia toda (así, pues, también a lo inmanente ideal).

En este punto hay que decir lo siguiente. En la primera

edición de las *Investigaciones lógicas*, tenía el término de «actitud fenomenológica» una significación mucho más estrecha. Significaba meramente estar vuelto hacia el contenido real de las vivencias, es decir, designaba sólo la actitud fenomenológico-hylético-noética. Pero la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas* ensanchan el uso del término (y no meramente de un modo convencional, sino bajo la presión de las cosas mismas), de tal suerte, que comprende tanto la actitud fenomenológico-hylético-noética como la fenomenológico-noemática. (Sobre este cambio en el uso de la palabra, v. *Investigaciones lógicas*, tomo III, pág. 177, nota.)

Por lo que afecta a la reflexión lógica, no se refiere ni a lo real, ni a lo ideal como tal, sino sólo a la forma en que puede ser expresado un componente de lo ideal, el sentido objetivo, es decir, a la forma significativa del sentido objetivo eventualmente dada (cfr. *Investigaciones lógicas*, tomo II, páginas 107-108, § 34).

El yo puro.

45. Los momentos reales hyléticos-noéticos y los momentos ideales noemáticos no agotan en manera alguna, según Husserl, la estructura fundamental de la conciencia pura.

Cuando reflexionamos y tenemos interés sólo por el puro ser propio de las vivencias, vemos con intelectiva evidencia que todas las vivencias con que nos encontramos, en la unidad de una misma corriente de vivencia, son vivencias de un mismo yo, que como yo de las vivencias puras llámase también yo puro.

Este yo no es en manera alguna «una vivencia entre otras vivencias, ni es tampoco como un fragmento de vivencia propiamente dicho, que apareciese y desapareciese de nuevo con la vivencia de que sería fragmento» (*Ideen*, § 57). Este yo es el que «tiene» las vivencias con todos sus momentos reales e ideales en su integridad; en suma, el que tiene la íntegra corriente de vivencias, el que se «vive» a sí mismo en las vivencias.

Mientras que las vivencias se alteran, o al menos pueden

en principio alterarse, pertenecen a un mismo yo numéricamente idéntico.

Dado que las vivencias sólo son posibles como vivencias de un yo, es éste algo necesario. En cuanto que es lo numéricamente idéntico en las diversas vivencias, no puede ser un componente real de las vivencias (ibídem, cfr. también la consideración eidética del componente real supra, en el § 37). Tampoco puede ser nada semejante a un momento noemático, puesto que todo nóema, en cuanto que es algo no-independiente, nos remite por principio a la nóesis real (v. supra, § 41); pero el yo en cuestión es justamente el yo que tiene las nóesis, que vive en ellas.

Frente al contenido de vivencia hylético-noético-noemático, es el yo trascendente en un sentido totalmente distinto que lo objetivo. Por eso habla en este caso Husserl de una peculiar transcendencia en la inmanencia» (*Ideen*, § 57).

El yo puro debe ser contado en la inmanencia porque tiene parte en todas las vivencias (tanto en las intencionales como en las no-intencionales). Éstas pertenecen a él como «las tuyas». El yo es de un modo totalmente específico «en» estas vivencias, vive en ellas, es precisamente lo viviente.

Pero esto no debe entenderse como si el yo se introdujese con sus componentes propios, distintos de los momentos de vivencia, en las vivencias: «A pesar de estos peculiares entrecruzamientos con todas «sus» vivencias, no es el yo viviente nada que pueda ser tomado como algo por sí, ni de que pueda hacerse un objeto propio de investigación. Prescindiendo de sus «modos de referencia» o de sus «modos de conducta», es completamente vacío en componentes esenciales, no tiene contenido alguno explicable, es en sí y por sí indescriptible: un yo puro y nada más (ibídem, § 80).

Por lo que afecta más concretamente a estos modos de referencia o de conducta del yo puro, hay en ellos campos para fecundas investigaciones, «precisamente respecto de los modos cómo el yo es yo viviente en las distintas especies de vivencia o modos de vivencia» (ibídem).

En la actitud fenomenológica, es decir, regresando intuitivamente a los modos de conciencia, puede señalarse, pues,

la siguiente estructura fundamental de la conciencia pura:

- 1) los componentes reales hylético-noéticos de las vivencias,
- 2) los componentes ideales noemáticos de las mismas,
- 3) el yo viviente mismo.

En las ulteriores investigaciones hemos de tener siempre a la mira esta estructura fundamental.

Las esferas superiores de la conciencia.

46. Hasta ahora sólo hemos considerado, de propósito, las vivencias de grado «inferior», por decirlo así. Lo hemos hecho por razones metódicas: a causa de su complicación relativamente menor.

Están caracterizadas, en efecto, porque en ellas no nos encontramos ante varios estratos superpuestos de nóesis y nóema, es decir, porque no hay en ellas relaciones de fundamentación noético-noemáticas.

Las esferas «superiores» de la conciencia son aquellas en las cuales están superpuestas varias nóesis en la unidad de una vivencia concreta, y, por ende, fundados igualmente los correlatos noemáticos» (*Ideen*, § 93).

Las relaciones de fundamentación han sido investigadas cuidadosamente, en cuanto a su esencia general, en las *Investigaciones lógicas* (tomo III, págs. 44 y sigs.). Para el caso especial que nos interesa, el de la fundamentación de vivencia, cabe decir «que pueden desaparecer los estratos superiores del fenómeno total, sin que lo restante deje de ser una vivencia intencional completa y concreta, y que también, a la inversa, una vivencia concreta puede recibir una nueva estratificación noética total, como, por ejemplo, cuando sobre una representación concreta se estratifica un momento no-independiente de «valoración», o, a la inversa, desaparece éste de nuevo (*Ideen*, § 95). En general, ofrece la esfera del sentimiento y de la voluntad copiosos ejemplos de vivencias en las cuales nos encontramos ante estratificaciones intencionales múltiples y a veces muy complicadas. Así, por ejemplo, en las vivencias del gustar o el disgustarse, del desear, el obrar, el valorar de toda

especie, etc. (ibídem; para más detalles sobre las relaciones de fundamentación, v. infra, § 79).

Lo que hemos dicho hasta ahora sobre los estratos inferiores de la conciencia pura y sobre el principio según el cual se edifican las formas de conciencia superiores, basta plenamente para caracterizar la estructura de la conciencia pura en sus rasgos fundamentales.

Conclusión de la primera parte.

En la primera parte de este trabajo está dada ya la respuesta a la primera de las tres cuestiones capitales mencionadas en el prólogo, y lo está en la siguiente forma: El idealismo fenomenológico de Husserl no está, en modo alguno, trazado de antemano con necesidad lógica por su método fenomenológico, sino que éste resulta por su esencia (fijada por Husserl mismo) indiferente ante toda cuestión de idealismo-realismo. Para esta afirmación han sido de particular importancia las investigaciones llevadas a cabo en el capítulo III. El último capítulo (IV) sólo contiene, propiamente, las consideraciones preparatorias para la segunda parte.

En esta segunda parte de nuestro trabajo encontrarán su dilucidación los problemas reductivos de la fenomenología de Husserl, con lo cual se tendrá la respuesta a las dos últimas cuestiones capitales mencionadas en el prólogo.

SEGUNDA PARTE

LOS PROBLEMAS REDUCTIVOS DE LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

CAPÍTULO PRIMERO

LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA DEL MUNDO FÍSICO

Introducción.

47. En el capítulo III de la primera parte hemos intentado mostrar que la reflexión fenomenológica, o sea, la reducción de la consideración a los modos de conciencia puros, debe distinguirse con el mayor cuidado de la reducción fenomenológica propiamente dicha, o sea, de la reducción del ser a estos modos de conciencia. En las consideraciones hechas hasta aquí, hemos evitado con el mayor rigor, por lo tanto, todas las cuestiones de reducción en este sentido.

Ahora se trata de pasar justamente a estas cuestiones. Con ello renunciamos a limitar todo interés al interés por los modos de conciencia, o sea, a la eliminación de todo interés por la trascendencia, y surge este problema: ¿Cómo se conduce la trascendencia con respecto a los modos de conciencia puros que nos la exhiben? ¿Déjase reducir a éstos o no?

La reducción (= reducción del ser) de determinadas trascendencias no significa su reducción a la estructura general de la conciencia pura, sino a las estructuras especiales, es decir, a un sistema de conciencia puro de ésta y aquella especie,

el cual presenta justamente esta especie de trascendencia y no otra. Como hasta ahora sólo se ha expuesto la estructura general de la conciencia pura (capítulo IV de la primera parte), es necesario anteponer al estudio de cada problema de reducción especial la consideración refleja fenomenológico-pura de aquellas esferas de conciencia que presentan aquella trascendencia, de cuya reducción se trate en especial. Así antecede, por ejemplo, al problema de la reducción del mundo físico el análisis fenomenológico de la conciencia del mundo físico.

También hay que tener cuidadosamente a la mira, ya desde la entrada, en los problemas reductivos, lo siguiente.

Los problemas reductivos sólo pueden plantearse respecto del pleno mundo real, como un mundo psico-físico, y de las idealidades pertenecientes a él, cuyos sistemas también se llaman mundos ideales. Todas las trascendencias restantes caen por principio fuera de la cuestión reductiva, como ya se ha mostrado (§ 33).

Como lo psíquico es una especie de ser fundada en el ser físico (v. infra, §§ 64-66), es el problema de la reducción del mundo meramente físico anterior al problema de la reducción del pleno mundo psico-físico.

Por eso el presente capítulo trata sólo este último problema. La consideración de los problemas de la reducción de los mundos ideales y de la vida psicológica, que completan el pleno problema de la reducción del mundo, tiene lugar en los dos capítulos inmediatos.

En el curso de este capítulo no debe olvidarse nunca, por tanto, que cuando se habla simplemente del mundo sólo es aludido el mundo físico (el cual puede presentarse, por su parte, como sensible o como físico (v. infra, § 56)).

El análisis fenomenológico de la conciencia del mundo físico.

48. Al proceder al análisis fenomenológico de la conciencia del mundo, tengamos presente que «sea y signifique el mundo y la realidad lo que quiera, en el marco de la conciencia real y posible tiene que estar representado por medio de

los correspondientes sentidos, o proposiciones, llenos de un contenido más o menos intuitivo» (*Ideen*, § 135).

Nuestro problema puede formularse, pues, de la siguiente manera: ¿Cómo es el sistema total de modos de conciencia en que se nos ofrece el mundo físico?

Toda conciencia de este mundo tiene su última fuente en la experiencia sensible, cuyo estrato básico es la percepción sensible. Como todos los demás actos de experiencia sacan su fuerza fundamentante, en una parte capital, de la percepción sensible, con razón puede designarse ésta como la experiencia fundamental.

La percepción en general es una «conciencia de la presencia auténtica y personal, por decirlo así, de un objeto individual» (*ibidem*).

Si se trata de lo individuado en el tiempo inmanente, nos las habemos con la percepción inmanente. La percepción sensible (o trascendente) refiérese a lo individuado en el tiempo físico, es decir, a la trascendencia espacio-temporal. Puede definirse, por lo tanto, como la conciencia de la presencia auténtica y personal de un objeto espacio-temporal. (Sobre la distinción entre los hechos inmanentes y los trascendentes véase supra, § 37; la distinción de principio entre la percepción inmanente y la trascendente ha sido hecha, supra, §§ 27-29.)

La percepción sensible comprende las percepciones de cosas, cualidades, procesos, etc. Pero como basta tratar la percepción de cosas como representante de todas las demás percepciones sensibles, en último término refiérese Husserl siempre a la percepción de cosas (*Ideen*, § 39).

El análisis fenomenológico de la conciencia, que nos ofrece el mundo físico, conduce, pues, en último término, a la percepción de cosas.

En el caso de un análisis fenomenológico puro de la percepción de cosas, la cosa misma (en cuanto trascendencia) sucumbe a la *elisión* fenomenológica; es decir, hay que desbarazarse por principio de toda toma de posición ante ella. En el círculo de interés de la investigación sólo debe quedar la conciencia de la cosa, es decir, la vivencia perceptiva en su ser propio y puro.

El análisis fenomenológico de la percepción de cosas que

se va a llevar a cabo con toda brevedad, está facilitado porque podemos suponer el conocimiento de la estructura fundamental de la conciencia pura (sobre ella, v. supra, §§ 35-46). Términos como «datos hyléticos», «nóesis», «nóemas» y otros semejantes, pueden ser usados, pues, sin más prevenciones.

(Sobre los magistrales y precisos análisis de la percepción de cosas hechos por el propio Husserl, v. *Ideen*, ante todo, §§ 88-89, 97, 143-144, 149-151; pero también 38-55; de las *Investigaciones lógicas*, entran en consideración las Investigaciones quinta y sexta, pero, ante todo, el § 14 b, el § 23 y los apéndices de la sexta.)

La percepción de cosas es una vivencia intencional. Ha de tener en sí, pues, una doble estratificación de componentes reales e ideales. De aquí esta cuestión: «¿Cómo describir sistemáticamente las nóesis y los nóemas pertenecientes a la unidad representativa e intuitiva» de la conciencia de cosas? (*Ideen*, § 150.)

Para la inteligencia de esta cuestión es muy importante observar que en ella se alude a la nóesis concreta, es decir, a las nóesis «con todos sus momentos hyléticos» (cfr. *ibidem*, § 98, pág. 207).

Ocupémonos, ante todo, de estas nóesis, es decir, del contenido real de la vivencia perceptiva según se lo imagina Husserl.

49. Toda percepción de cosas, sin restricción alguna, implica un determinado contenido de datos hyléticos, o más exactamente, de datos de sensación, como datos de una región propia con determinados géneros. Dentro de cada uno de estos géneros congloméransen los datos de sensación en ciertas unidades de vivencia concretas y *sui generis*, los llamados campos de sensación (*Ideen*, § 41).

Estos campos de sensaciones tienen una peculiar «explicación», la cual es todo menos una extensión espacial física (*ibidem*, § 81). Como todos los datos hyléticos, carecen en sí de referencia objetiva. Sólo al ser conformados intencionalmente por medio de las funciones noéticas, experimentan la aprehensión objetiva, es decir, la referencia a lo objetivo (cfr. supra, §§ 35-36). A este respecto es de observar que, con arreglo a la esencia de la sensación, la referencia a lo objetivo no

está unívocamente trazada de antemano en las sensaciones mismas. El mismo complejo de sensaciones puede servir de base a varias aprehensiones que se suceden discontinuamente a saltos y por virtud de las cuales fórmanse conscientes diversas objetividades (*Ideen*, § 98, pág. 206). No obstante, tampoco somos totalmente libres en la dación de sentido objetivo, es decir, ésta no es en manera alguna una acción que esté en nuestro arbitrio. Las materias a aprehender ponen mediante su propio contenido específico ciertos límites a su aprehensión (cfr. *Investigaciones lógicas*, tomo IV, pág. 103; v. también Messer, *Empfindung und Denken*, segunda edición, 1924, página 68, donde se indica, con razón, que la división windelbandiana de las categorías en constitutivas y reflexivas tiene en esto su origen).

Pero en todo caso, los datos de sensación desempeñan en las aprehensiones objetivas de ellos el papel de contenidos expositivos, es decir, encuéntranse en la función de la «exposición» o del «escorzo» (*Ideen*, § 41). A ellos hay que agradecer la intuitividad de la cosa en la percepción.

A las nóesis que conforman intencionalmente los datos de sensación puede adherirse una serie de los llamados caracteres noéticos (v. supra, § 39).

Las complexiones de sensaciones y las funciones intencionales que las «animan», es decir, que las aprehenden objetivamente (nóesis), con todos los caracteres adherentes cada vez a ellas, forman el contenido real de la vivencia perceptiva. Con referencia a él puede hablarse de multiplicidades hylético-noéticas. Éstas se funden en una unidad de aprehensión y forman lo que puede designarse como el «aparecer de algo» (*Ideen*, § 41).

Sabemos ya que las multiplicidades hylético-noemáticas son por principio distintas de las multiplicidades noemáticas (véase supra, § 41). Como consecuencia, también sus unidades son totalmente distintas.

Las unidades de lo noemático son unidades por identificación, mientras que las unidades de lo real no pueden tener nunca identidad, sino que son solamente unidades por la conexión existente entre lo no-idéntico y en sí no-identificable, que dura inmanentemente (es decir, en el tiempo inma-

mente); es decir, son solamente unidades por unión continua (véase supra, § 14).

La unidad del aparecer, como un proceso en el tiempo inmanente, tiene por correspondiente en el lado noemático la unidad de la aparición, y, en último extremo, la unidad de la cosa idéntica que se ofrece en las apariciones. Pero con esto hemos traspasado los límites del puro análisis noético de la vivencia perceptiva y pisamos ya en su análisis noemático.

50. En toda vivencia perceptiva (trátase aquí meramente de las percepciones trascendentes) cabe encontrar por principio un sentido noemático, el sentido perceptivo, que es distinto de una percepción a otra, aun respecto de la misma cosa, y que la percepción puede tener de común con el recuerdo, la fantasía, la expectativa, etc.

Si se trata, por ejemplo, de la percepción de un árbol del jardín, pueden darse sentidos perceptivos como, verbigracia, «el árbol que ahí está inmóvil», «el mismo árbol ahora movido por el viento», etc. Todos los «sentidos» noemáticos fúndense en una unidad que los abarca a todos, en cuanto que tienen un idéntico contenido de predicados de sentido y en último extremo un idéntico «sustentáculo de sentido», cuya identidad se mantiene a través de las series de «sentidos» noemáticos (cfr. supra, § 38).

Si se toma el sentido perceptivo pleno, es decir, en el modo de su correspondiente plenitud intuitiva, resulta la aparición, considerada en el aspecto noemático (*Ideen*, § 133; v. también supra, § 38). Con otras palabras: la aparición es un nóema de cosa originaria (*Ideen*, § 149).

Si recordamos que el «sentido en el modo de su plenitud» no significa nada más que el todo concreto compuesto por la forma de sentido y los datos hyléticos objetivados en ella, y que, manteniéndose la identidad de la forma de sentido, pueden los datos hyléticos objetivados en él experimentar *ideali- ter* cambios que vayan hasta lo infinito (v. supra, § 38), resulta evidente lo que sigue. Si la misma cosa, por ejemplo, un árbol, puede ser vivida como continuamente diversa, en cuanto aparente, es sólo porque en el lado real de la vivencia tienen lugar los cambios hyléticos. «Al llevar a cabo la reducción fenomenológica, alcanzamos incluso la evidencia eidética ge-

neral de que el objeto árbol de una percepción, si puede aparecer como determinado objetivamente cual aparece en ella, es en general sólo cuando los momentos hyléticos (o en el caso de ser una serie continua de percepciones, cuando los cambios hyléticos continuos) son justamente éstos y no otros.»

Esto implica que toda alteración del contenido hylético de la percepción, si no suprime la conciencia perceptiva, al menos tiene por necesario resultado que lo aparente se convierta en otra cosa objetiva, ya sea en sí mismo, ya sea en el modo de la orientación inherente a su aparición, etc. (*Ideen*, § 97, página 203.)

Todo sentido noemático tiene un punto central que es el sostén de los predicados noemáticos contenidos en él. Este punto es la «X determinable del sentido noemático» (v. supra, § 38). En el caso de la percepción sensible tratase del sentido perceptivo y de su punto central, que se determina perceptivamente como un algo idéntico.

Este punto central del sentido perceptivo, que se presenta como «el mismo» objeto perceptivo mentado idénticamente en diversas apariciones, recibe sus determinaciones por medio de las unidades de sentido noemáticas cambiantes, a las cuales están sometidas a su vez las multiplicidades noemáticas que las cumplen intuitivamente.

Como todas las unidades noemáticas son polos intencionales, mentados identificativamente, podemos decir también (para emplear los términos usados por Husserl en sus lecciones del semestre de verano de 1925): en el lado noemático hay un polo-sustrato y los polos-notas. El polo-sustrato es la «X determinable del sentido noemático», antes mencionada; los polos-notas son los predicados noemáticos contenidos en el sentido noemático y que determinan dicha X.

El polo-sustrato permanece idéntico, mientras que sus polos-notas pueden variar. Mientras la cosa es mentada como la misma, pueden, por ejemplo, su color, su suavidad, su forma, etc., ser mentados como variables. Estas variaciones en el contenido del sentido deben distinguirse rigurosamente de las variaciones en la plenitud de éste (v. supra, § 38).

Todas estas variaciones posibles en el lado noemático deben distinguirse rigurosamente, digámoslo una vez más, de aque-

llas que se verifican en el lado real, es decir, de aquellas que transcurren en el tiempo inmanente. Así, por ejemplo, las variaciones en el color, la suavidad, el peso, etc., son totalmente distintas de las variaciones paralelas en las sensaciones correspondientes.

La relación de las unidades noemáticas con los datos hyléticos consiste en que aquéllas se «escorzan» en éstos. Así se escorza, por ejemplo, «en una multiplicidad continua de sensaciones de color el mismo color noemático, que es consciente como idéntico, como en sí invariable, en la unidad continua de una conciencia perceptiva cambiante» (*Ideen*, § 97). En general, tiene toda determinación su sistema de escorzos en la cosa que se ofrece perceptivamente (*ibídem*, § 41).

Para la comprensión de la vivencia perceptiva es conveniente poner de relieve las formas de unidad más importantes entre las existentes en este caso.

1) Como unidad suprema, que presta su unidad a la vivencia perceptiva entera, y que, por ende, es también la fuente de todas las demás unidades existentes en este caso, vale la unidad del polo-sustrato frente a la patente pluralidad de los polos-notas y de las multiplicidades noemáticas que los hacen intuitivos. La unidad o unidades y las multiplicidades, pertenecen por principio a una misma dimensión, la de lo noemático. Expresado de otra manera: trátase de la unidad o de las unidades ideales frente a las multiplicidades ideales.

2) Como contrapolo de esta unidad vale la unidad de los componentes hyléticos y noéticos de las vivencias. También pertenecen esta unidad y su multiplicidad a una misma dimensión, la de lo real, pero ésta es una dimensión totalmente distinta. Trátase ahora de la unidad real frente a las multiplicidades reales. Recordemos que las unidades noemáticas (ideales) son unidades por identificación, mientras que las unidades reales sólo son unidades por unión continua, es decir, por el contacto inmediato o mediato en el tiempo inmanente (v. *supra*, hacia el final del párrafo anterior).

3) No solamente la cosa mentada idénticamente (el polo-sustrato), sino que también todos los predicados noemáticos (los polos-notas) son unidades frente a las multiplicidades reales continuas en que se escorzan. Mas ahora no pertenecen

la unidad y la multiplicidad por principio a la misma dimensión: trátase, en efecto, de las unidades ideales frente a las multiplicidades reales (*Ideen*, § 97).

Dejando a un lado, en obsequio a la brevedad, todas las unidades restantes que pueden considerarse en las vivencias perceptivas, pasamos a las demás dilucidaciones muy importantes para la conciencia de cosas.

51. La percepción es un acto de dación originaria, es decir, en el cual existe esta relación: mención-cumplimiento originario, es decir, un cumplimiento en el cual se hallan en la función impletiva los contenidos autoexpositivos (1). El problema, sumamente importante, es ahora éste: ¿Trátase de un cumplimiento adecuado o inadecuado, es decir, está lo mentado dado adecuada o inadecuadamente?

La aparición es, como ya se ha dicho, el todo concreto compuesto por la forma de sentido y las sensaciones objetivadas en él, es decir, por el sentido como forma y las sensaciones informadas por el sentido. Empecemos por tomar en consideración, no una serie de apariciones de una misma cosa, sino sólo una aparición cerrada. ¿Puede ésta dar adecuadamente lo que da?

Como estamos llevando a cabo un análisis puramente noemático de la conciencia perceptiva, esta pregunta puede formularse de la siguiente manera: ¿Es la aparición, en cuanto nóema de dación originaria, un nóema que da adecuadamente lo que da?

La aparición de la cosa, como sentido de cosa cumplido perceptivamente, es «imperfecto» desde el siguiente punto de vista:

En primer lugar, no es un cumplimiento pleno, es decir, no hace intuitivos todos los momentos mentados en el sentido de la cosa. Por principio hay siempre un exceso de lo mentado respecto de lo intuído en cada momento, un horizonte vacío

(1) El contenido intuitivo de la percepción (es decir, la plenitud del sentido perceptivo) comprende, por lo regular, según Husserl, contenidos reproductivos (imaginativos), y no exclusivamente contenidos autoexpositivos (perceptivos)—*Investigaciones lógicas*, tomo IV, pág. 93—. En la consideración de la percepción está, no obstante, el centro de gravedad en los contenidos autoexpositivos, de suerte que se puede abstraer de los imaginativos en obsequio a la brevedad,

en lo mentado, es decir, toda aparición es «una mezcla de intenciones cumplidas e incumplidas» (*Investigaciones lógicas*, tomo IV, págs. 69-70). Así, por ejemplo, también el reverso de una cosa es mentado, con una «anticipación» que puede convertirse, sin duda, en una «presentación», pero que en la aparición cerrada del momento resulta en principio sólo una anticipación.

En segundo lugar, tampoco aquellos momentos mentados que son partícipes del cumplimiento (es decir, de la intuitivación) están cumplidos en manera alguna adecuadamente, es decir, ninguno de los momentos intuídos puede ser identificado con los mentados. Si se menta, por ejemplo, el tamaño de un árbol, y si lo mentado está cumplido intuitivamente, es decir, si se halla delante de nosotros el árbol en su tamaño propio, no puede identificarse, sin embargo, el uno y el mismo tamaño mentado con el intuído. Con el cambio de distancia cambia el tamaño intuído, pero no el mentado, etc.

Muy distinto es lo que sucede en la esfera de la percepción inmanente (v. supra, § 29). Lo intuído en ella, por ejemplo, una sensación, es considerado como parte integrante de la vivencia percibida, es decir, identificado con una parte de lo percibido, mientras que es imposible considerar las apariciones como partes integrantes de las cosas.

En tercer lugar, es la aparición también inadecuada, en el sentido de que la mención misma no es nada cerrado, sino que está abierta a una complementación que llega hasta lo infinito, es decir, que la serie de los predicados noemáticos posibles llega hasta lo infinito.

Hay, pues, un horizonte abierto, no sólo por el lado de la multiplicidad, intuitivamente, sino también por el lado de la mención misma; es decir, en todas partes hay un *plus ultra* en principio.

Si resumimos lo expuesto acerca de la aparición cerrada, podemos decir que la aparición o el sentido perceptivo cumplido contiene los tres estratos siguientes:

- 1) el de lo mentado, pero no cumplido, es decir, el estrato de los componentes vacíos, en el sentido del vacío de intuición;
- 2) el estrato de lo mentado y cumplido, pero como estrato del cumplimiento inadecuado;

3) el estrato de lo todavía no determinado por medio de los predicados mentados, pero determinable en principio, es decir, de lo todavía no mentado, pero mentable, el cual puede por ello designarse también como el estrato de los componentes de indeterminación, donde indeterminación quiere decir indeterminación respecto de los ulteriores predicados noemáticos.

Ninguno de los estratos mencionados es determinante en el sentido de quedar excluido un *plus ultra*, es decir, ninguno es absolutamente determinante.

El primero deja indeterminadas las multiplicidades intuitivas que eventualmente pueden cumplir ya lo mentado pero todavía no cumplido. El segundo tiene un horizonte abierto para los momentos ya cumplidos de lo mentado, en el sentido de que éstos podrían ser cumplidos de otra suerte, puesto que ninguno de los cumplimientos inadecuados es unívocamente determinante. El último deja espacio para las ulteriores determinaciones predicativo-noemáticas, es decir, para las ulteriores notas aparentes.

Pero hay que observar con el mayor rigor que no puede tratarse de una indeterminación vacía, sino de una indeterminación como «determinabilidad de un estilo firmemente prescrito» (*Ideen*, § 44). Como ley eidética inquebrantable vale, según Husserl, la de que «todo dato imperfecto (todo nóema inadecuado) alberga en sí una regla para la posibilidad ideal de su perfeccionamiento» (ibídem, § 149).

Esto nos lleva, pues, necesariamente a las series de aparición.

La serie de aparición no puede cerrarse nunca, por principio, pues toda aparición tiene por necesidad esencial un horizonte abierto para las ulteriores apariciones todavía indeterminadas; con el descubrimiento de esta indeterminación (es decir, con su tránsito a la determinación) surge necesariamente un nuevo horizonte de indeterminación determinable, y así hasta lo infinito. El horizonte de indeterminación determinable no puede ser suprimido nunca: «No hay Dios que pueda cambiar algo en esto, como tampoco en que $1 + 2 = 3$, o en que existe alguna verdad esencial» (*Ideen*, § 44).

Ahora bien, si toda aparición cerrada es por necesidad

esencial un dato inadecuado (es decir, un nóema que da inadecuadamente lo que da), y si esta inadecuación no puede por principio ser suprimida ni siquiera en una serie de aparición que llegue hasta lo infinito, resulta claro como el sol que es inherente a la esencia de lo real físico el ser dado sólo inadecuadamente.

Como todos los enunciados sobre un algo tienen su último fundamento de motivación en la presencia de este algo, es patente que toda determinación posible de lo real físico es por principio inadecuada, es decir, que lo real físico no puede ser determinado nunca absolutamente, sino siempre sólo relativamente. Toda determinación de lo real físico conduce, pues, por principio a una serie de aparición. Pero ¿son todas las apariciones determinantes de cosas físicas? Sabemos hasta la saciedad que en la serie de las apariciones pueden entrar también ilusiones, alucinaciones y otros engaños semejantes. Tiene que haber, pues, un criterio para distinguir las apariciones determinantes de la cosa.

Este criterio no puede buscarse fuera de la serie de apariciones, puesto que toda conducta ante las cosas racionalmente motivada, tiene su última justificación sólo en la serie de aparición. No puede tratarse, por tanto, de otro criterio que del criterio immanente puro de la universal concordancia de las apariciones.

Pero como sólo puede tomarse por fundamento de motivación una serie finita de apariciones, la concordancia de las apariciones, alcanzada en todo momento, es meramente relativa. Es decir, toda posición de cosa vale sólo «suponiendo que el curso ulterior de la experiencia no acarree motivos racionales más fuertes», de los cuales resulte que la posición primitiva debe ser «borrada» en la conexión ulterior (*Ideen*, § 138).

El resultado es la posibilidad siempre abierta, nunca extingible, de la no-confirmación de la *instantia contradictoria*. Toda posición de cosa es, pues, de un cabo al otro, anticipación, tiene solamente una justificación presuntiva. Esta presunción empírica es todo menos una certeza apodíctica. «Toda fuerza de la experiencia, por grande que sea, puede ser paulatinamente contrapesada y superada.» (*Ideen*, § 46, pág. 87.)

La «cosa verdadera» es, pues, por necesidad esencial una idea en el sentido kantiano, es decir, una regla para un continuo infinito de apariciones. «Este continuo determínase más exactamente como infinito en todas direcciones, como constando en todas sus fases de apariciones de la misma *X* determinable, como de tal suerte coherentemente ordenado y determinado en su contenido esencial, que cualquier línea de él, prolongada sin interrupción, da por resultado una conexión de aparición concordante (que puede designarse a su vez como una unidad de apariciones móviles), en la cual una y la misma *X* persistentemente dada se determina «más exactamente» y nunca «de otro modo», en una concordancia continua» (ibídem, § 143).

La plena caracterización de la esencia pura de la cosa implica las siguientes determinaciones: 1) *res temporalis*; 2) *res extensa*; 3) *res materialis*, es decir, una unidad sustancial de causalidades (ibídem, § 149). En todos estos momentos tropezamos con «problemas infinitos» de pensamiento.

Por todo lo dicho es la verdad del mundo físico sólo una verdad relativa en la serie gradual de las verdades relativas, es decir, en lo relativo a él sólo hay una aproximación cada vez mayor a una verdad definitiva, pero nunca asequible.

Tanto las cosas como las verdades correspondientes están, pues, subordinadas a la idea de una corrección siempre posible. Ésta consiste en que los momentos necesitados de corrección, o son transformados, o son completamente «borrados». Naturalmente, en este último caso no puede tratarse de dejar un hueco: el momento necesitado de corrección es reemplazado por otro nuevo, del cual se presume que hasta donde alcanzan en el momento las experiencias puede resistir la prueba de la universal concordancia.

Ahora bien, si toda la experiencia del mundo, como sistema de las experiencias de las cosas, está sujeta necesariamente a la posibilidad de la corrección y ésta a la posibilidad de nuevas correcciones, etc., surge con necesidad la idea de un mundo verdadero, ya no necesitado de corrección. Esta idea opone al «mero mundo de la apariencia», siempre necesitado de corrección, el «mundo verdadero», tal y como es «en sí», independientemente de las apariciones, siempre inadecuadas.

En sus lecciones del semestre de invierno de 1923-24, ha designado Husserl esta ideal del «ser en sí» del mundo como «un ideal motivado en la forma universal del curso de la experiencia y, en cuanto que esta forma es dada, un ideal que hay que poner necesariamente y no puede rechazarse».

La argumentación idealista de Husserl y apreciación de ella.

52. Nuestro análisis fenomenológico de la conciencia de cosas no tiene pretensiones de perfección e integridad, sino que sólo se propone servir a nuestros actuales fines. Nos ha mostrado que la cosa, desde el punto de vista de la consideración fenomenológica pura, es decir, tomada como se da a conocer en los modos de conciencia, como es representada en la inmanencia por medio de determinados sistemas de momentos de conciencia, no es nada más que una «identidad de modos de aparición por escorzo» (*Ideen*, § 44), «una unidad intencional, que por principio sólo puede darse como una unidad de esos modos de aparición» (ibídem, § 42). Cada aparición aislada se nos mostró como dando originariamente lo que da, pero por principio no adecuadamente. Esta inadecuación reveló ser definitiva: no podía ser evitada ni siquiera por una serie de aparición que llegase *idealiter in infinitum*. El resultado fué, por consiguiente, esta afirmación: que toda cosa, y, por ende, el mundo físico entero, es un problema infinito de determinación, es decir, una idea, en sentido kantiano.

Y, sin embargo, sería completamente absurdo suponer que esta afirmación implica o tiene por consecuencia lógicamente necesaria una concepción idealista del mundo físico. Psicológicamente podrá impulsar a muchos a abrigar una convicción idealista, pero una necesidad lógica de abrirla no existe. Ni siquiera en el caso de que la afirmación revelase ser absolutamente cierta estaría trazada de antemano la concepción idealista.

Tampoco podría ser de otra suerte. Los análisis fenomenológicos puros de la conciencia de cosas, que hemos llevado a cabo, han tenido lugar con eliminación de todo interés por la trascendencia (en el sentido que da Husserl a la palabra), es

decir, se han abstenido de todo juicio sobre lo trascendente. Su problema no era, en efecto, la cosa como trascendencia, sino la cosa como conciencia de cosa. Ahora bien, el reflexionar fenomenológico sobre la conciencia de cosa no permite sacar consecuencias reductivas, como ya se ha mostrado anteriormente en el capítulo III de la primera parte, y ante todo en el § 34. Ni siquiera el que Husserl designe la determinación adecuada de la cosa y del mundo físico como una idea en sentido kantiano encierra necesariamente en sí ningún idealismo. Rigorosamente tomado, el concepto de la cosa como una idea, como un problema infinito de determinación, es indiferente a toda cuestión de idealismo-realismo, es decir, este concepto puede ser empleado tanto en el lado idealista como en el realista. Así escribe, por ejemplo, Messer, el cual defiende un realismo de principio con referencia al mundo físico, que el resultado de la teoría kantiana de las ideas puede conciliarse muy bien con la concepción fundamental realista; v. su *Historia de la Filosofía*, publicada por la *Revista de Occidente*, tomo III, y la sección *Beurteilung der transz.-log. Idealismus* en el capítulo VII de su *Einf. in die Erkenntnistheorie*, 2. Aufl., 1921, pág. 123. El realismo puede ver en la cosa, exactamente igual que el idealismo, una idea que regula el proceso entero de la determinación cognoscitiva de la cosa y que traza de antemano el perfeccionamiento de esta determinación hasta lo infinito. El idealismo despoja a la cosa de todo ser en sí y la disuelve en el ser-idea, mientras que el realismo le atribuye resueltamente un ser independiente de toda determinación cognoscitiva, el cual puede ser descubierto de un modo cada vez más completo, pero nunca definitivo, por medio del conocimiento que se le acerca, por decirlo así, como a una asíntota. Expresado de otra manera: el idealismo pretende divisar en la cosa sólo una idea; el realismo ve en ella también una idea, pero ante todo e independientemente de todas las ideas, un ser en sí.

El análisis fenomenológico de la conciencia de cosas por sí solo no nos da base suficiente para la reducción de la cosa a la conciencia de cosas, es decir, para la concepción fundamental idealista del mundo físico. Pero tampoco puede servir para ello otra afirmación de Husserl, que ni siquiera por

Husserl mismo es aducida como un argumento idealista. Nos referimos a aquella afirmación de Husserl que éste hace con la misma resolución en las *Investigaciones lógicas* que en las *Ideas*: «es un contrasentido distinguir entre el objeto intencional de la representación y el objeto real de la misma» (*Investigaciones lógicas*, tomo III, pág. 202; *Ideen*, § 90). La representación no tiene más objeto que aquel al cual se dirige intencionalmente, es decir, aquel que ella «menta». «Aquello a que no se refiere mención alguna no existe para la representación» (*Investigaciones lógicas*, tomo IV, § 23, pág. 91). Con otras palabras: «El objeto trascendente no sería el objeto de esta representación, si no fuese su objeto intencional» (*Investigaciones lógicas*, tomo III, pág. 202).

Husserl no ha entendido nunca esta afirmación en el sentido de que todo lo real representado se agotase en su ser-representado, es decir, como si no poseyera ningún ser fuera del ser en la representación. Si así sucediese, también Dios y los yos ajenos se agotarían en *mi* representarlos, es decir, sería el solipsismo la única consecuencia posible; porque tanto Dios como los yos ajenos sólo existen para mí en cuanto funcionan como objetos intencionales de mis representaciones (cfr. a esto infra el capítulo sobre la intersubjetividad). Si tengo conciencia, por ejemplo, de un yo ajeno, sólo es posible porque este yo ajeno viene a ser el objeto intencional de mis vivencias, es decir, lo mentado en éstas. Pero de ello no se sigue sin más que el yo ajeno sea engendrado en aquellas vivencias mías que lo mentan, es decir, que adquiera su realidad en estas vivencias. En suma, Husserl mismo no afirma que todos los objetos intencionales existan sólo como constituciones intencionales y fuera de esto sean una pura nada, sin que con ello se niegue, naturalmente, que haya objetos que se agotan en el mero ser-intendidos, como, por ejemplo, los meramente fingidos o absurdos.

Finalmente, hay todavía una cadena de pensamientos que pudiera suscitar la apariencia de un argumento idealista, pero que, sin embargo, es imposible considerar como tal. Trátase de la siguiente reflexión de Husserl:

«Toda percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto. Si el aprehender reflexivo se dirige a

mi vivencia, he aprehendido un yo absoluto, cuya existencia no es, por principio, negable; es decir, la evidencia intelectual de que él no sea es, por principio, imposible. Sería un contrasentido tener por posible que no sea, en verdad, una vivencia así dada... Por el contrario, es inherente a la esencia del mundo físico, como sabemos, que ninguna percepción de su esfera, por perfecta que sea, dé un absoluto, y de esto depende esencialmente que toda experiencia, por amplia que sea, deje abierta la posibilidad de que lo dado no exista, a pesar de la conciencia constante de su presencia auténtica y personal. Como ley esencial vale ésta: la existencia física no es nunca una existencia exigida como necesaria por la presencia, sino siempre en cierto modo contingente. Esto quiere decir lo siguiente: es posible siempre que el curso ulterior de la experiencia nos fuerce a abandonar lo ya puesto con una razón empírica... Toda fuerza de la experiencia, por grande que sea, puede ser paulatinamente contrapesada y superada. Pero esto no afecta en nada al ser absoluto de las vivencias, las cuales permanecen supuestas siempre por todo ello» (*Ideen*, § 46).

De la cita resulta que se refiere a la diferencia en la certeza con que existen lo real físico y la conciencia propia. La tesis idealista refiérese, empero, a la diferencia en el ser mismo, pues afirma que lo real físico es una mera constitución intencional, es decir, un ser engendrado por la conciencia, mientras que reconoce a la conciencia propia un absoluto «ser-en-sí».

Pero de las diferencias en la certeza no puede inferirse nada, a nuestro parecer, respecto de las diferencias en el ser mismo. En opinión de Husserl, también los yos ajenos existen para el yo propio con una mera certeza empírica (= presuntiva, véase infra, § 70). Esto no obstante, Husserl afirma resueltamente que los yos ajenos existen tan «en sí» como el yo propio. Podemos, pues, decir con razón: si de la mera certeza presuntiva de la existencia de lo real físico, en oposición a la certeza absoluta de la existencia del yo propio, se infiriese la idealidad de lo real físico, tendría que ser inferida también de la mera certeza presuntiva con que existen los yos ajenos para el yo propio, la idealidad de los yos ajenos, lo cual significaría caer en el solipsismo.

Está claro, pues, que es imposible considerar la menciona-

da cadena de pensamientos de Husserl como un argumento idealista.

53. Ahora bien, Husserl afirma con toda decisión que el mundo espacio-temporal es, por su sentido, una mera constitución intencional de la conciencia pura y fuera de esto una pura nada, es decir, que este mundo puede reducirse, sin dejar residuo, a la conciencia pura. Para caracterizar la orientación idealista de Husserl es importante, ante todo, el capítulo III íntegro de la sección segunda de las *Ideas* (§§ 47-55), el cual rebose de afirmaciones idealistas en el verdadero sentido de la palabra. En él es designado varias veces el realismo nada menos que como un contrasentido. Esto nos fuerza a considerar con todo rigor en un punto tan importante la argumentación correspondiente. Al hacerlo no se debe olvidar que en la consideración de los argumentos idealistas de Husserl nos limitamos provisionalmente al mundo físico (v. supra, § 47).

Todos los enunciados racionalmente motivados sobre este mundo tienen su última fuente de legitimidad en la percepción de lo físico, es decir, en la percepción trascendente, única en la cual viene lo físico a presencia originaria. La percepción trascendente comprende las percepciones de cosas, propiedades, procesos, etc. Ahora bien, así como basta tomar en consideración solamente la percepción de cosas, como representante de todas las restantes percepciones (v. supra, § 48), también puede considerarse el mundo físico como un mundo de cosas. Por ende, puede tomarse el problema de una reducción del mundo físico como un problema de la reducción del mundo de las cosas.

El idealismo fenomenológico de Husserl está caracterizado de la manera más neta y se distingue de todos los restantes idealismos porque (como no debe olvidarse en ningún momento) reduce el mundo de las cosas a la conciencia pura fenomenológica, es decir, al yo puro fenomenológico, con sus componentes de vivencia reales e ideales, mientras que, por ejemplo, el idealismo trascendental considera como imposible por principio reducir el mundo de las cosas a los yos individuales, con sus momentos de vivencia, y, por el contrario, reduce todo lo que es cosa a una «conciencia general» supraindividual. Si tenemos esto presente, el problema de la reducción

del mundo de las cosas en Husserl puede formularse de la siguiente manera:

¿Es posible el mundo de las cosas sólo como una constitución intencional de la conciencia pura fenomenológica motivada en último término en la percepción de cosas, o es su posibilidad independiente, por principio, de esta conciencia y de sus intenciones?

Antes de pasar a la argumentación idealista de Husserl, debemos poner definitivamente en claro cómo entiende Husserl la relación de la conciencia pura y el mundo de las cosas. Dedicamos a esta tarea los cuatro párrafos siguientes.

54. La reducción del mundo de las cosas al yo puro con sus componentes de vivencia, ¿no significa la afirmación de que las cosas nacen y mueren con el nacimiento y la muerte de las respectivas vivencias que las ponen?

Según las manifestaciones del propio Husserl, la cosa puede también ser, sin ser percibida, sin ser consciente ni siquiera potencialmente (*Ideen*, § 41, pág. 74). También la cosa no experimentada pertenece al mundo real circundante. No se trata, pues, de la experiencia que ha tenido lugar efectivamente, sino de la experimentabilidad. Pero ésta no es una posibilidad lógica y vacía, sino una posibilidad motivada en la conexión de experiencia actual (ibídem, § 47, pág. 89). La posibilidad de experiencia motivada en la conexión de experiencia actual, he aquí la forma en que la cosa existe cuando no es percibida. El descubrimiento del sentido de esta posibilidad motivada da por resultado lo siguiente: «Hay desde las percepciones actuales, con su campo de segundo término, que aparece realmente, otras series de percepciones motivadas de un modo continuamente concordante, con campos de cosas siempre nuevos (haciendo de segundo término no observado), que conducen hasta aquellas conexiones de percepción en las cuales hace su aparición y es objeto de nuestra aprehensión la cosa de referencia... Sería, por lo tanto, una hipótesis completamente infundada la de una trascendencia que careciese del enlace descrito, por medio de conexiones de motivación concordantes, con mi correspondiente esfera de percepción actual. Una trascendencia que careciese por principio de este enlace es un *non-sens*» (ibídem, § 45).

Considerar la cosa como una mera constitución intencional de la conciencia que experimenta, en manera alguna, no significa, pues, hacer nacer y morir la cosa con el acto que la experimenta. Todas las objeciones hechas en este sentido yerran por completo el pensamiento de Husserl.

55. Con arreglo a su orientación idealista señala Husserl que: «quieran decir el mundo y la realidad lo que quieran, en el marco de la conciencia real y posible han de estar representados por los correspondientes sentidos, o proposiciones, más o menos llenos de contenido intuitivo» (*Ideen*, § 135).

Estos sentidos o proposiciones, contenidos en las vivencias que nos exhibe el mundo, llámanse, juntamente con su cumplimiento, conexiones de motivación. (Para más detalles sobre éstas, v. *Ideen*, § 136 y sigs.).

El sistema trascendente del mundo está, pues, representado en la esfera inmanente por medio de un sistema de motivación.

La afirmación de que el mundo es una constitución de la conciencia significa que está condicionado por un sistema de sentidos o de proposiciones motivado en último término intuitivamente. Y si el mundo es justamente este mundo y no otro, es porque en la conciencia pura hay este sistema de motivación y no otro.

Si designamos, para mayor brevedad, el sistema del mundo en cuestión como S y el sistema de motivación que lo condiciona como Σ , es claro que S sólo puede valer si vale Σ . Pero también a la inversa: Σ no puede ser sin S .

Es imposible, pues, tener un sistema de motivación determinado y concordante y no tener el mundo motivado en él.

Si tengo un mundo determinado, tengo también determinadas conexiones de motivación correlativas. No puedo tener estas conexiones de motivación solas, sin tener el mundo, y viceversa.

S y Σ son, pues, dependientes uno de otro, imposibles uno sin otro.

¿No podemos inferir de aquí que la conciencia pura es tan poco posible sin el mundo como el mundo sin la conciencia pura? Nos hallamos aquí ante una cuestión muy importante.

Ya anteriormente (§ 23) se comprobó que la conciencia

tiene necesariamente una referencia a lo trascendente: no puede constar nunca de actos de pura dirección inmanente. Todas las estructuras graduales de reflexiones, hasta las más altas, tienen por base un acto directo, es decir, un acto referido a la trascendencia.

La conciencia, como conciencia intencional, es, por ende, imposible sin trascendencia.

Pero esta indiscutible ley no quiere decir que la conciencia sea imposible sin un mundo. El mundo no es la única trascendencia posible (v. supra, § 33). Sería posible, pues, una conciencia que no tuviese ningún mundo por correlato. Naturalmente, esta conciencia tampoco podría tener aquellas conexiones de motivación que son propias de la conciencia que tiene un mundo.

La forma en que Husserl se imagina la independencia de la conciencia pura respecto del mundo, resalta con la mayor claridad en el experimento mental que ha designado en sus *Ideas* (§ 49) como la «aniquilación del mundo» y en sus lecciones del semestre de invierno de 1923-24 como el «fin teórico del mundo». Su pensamiento es el siguiente (*Ideen*, § 49).

¿Qué es el mundo, según su sentido? Un orden de ser espacio-temporal y concordante en todas sus partes. Sólo aquello que se puede incluir en este orden concordante es puesto como «siendo realmente» en el mundo.

Por eso son borradas del mundo, sin misericordia, cosas tales como los objetos de las ilusiones y alucinaciones: estas cosas saltan, por decirlo así, fuera del orden del ser espacio-temporal concordante (1).

Pero el mundo como orden de ser espacio-temporal concordante sólo vale si hay un correspondiente sistema de motivación concordante de la conciencia que experimenta. ¿Sería posible también de otro modo?

No se ve por qué la conciencia pura habría de tener precisamente estas conexiones de motivación y no otras. Por el

(1) Toda facticidad espacio-temporal que no se deje insertar en este orden de ser llámase también «subjetiva». Pero hay que distinguir con el mayor cuidado entre esta subjetividad, que es una subjetividad de la trascendencia, y la subjetividad de vivencia, que es la subjetividad de la inmanencia (cfr. con esto también *Ideen*, al comienzo del § 52).

contrario, cabe muy bien concebir que la conciencia pura tuviese motivaciones tan contrarias que no pudiese constituirse un orden de trascendencia concordante. En los casos de las ilusiones y las alucinaciones nos encontramos de hecho con motivaciones contrarias, aunque sólo en pequeña medida.

Sólo es posible hablar de la existencia sobre la base del carácter presuntivo de la percepción sensible. Representémonos que en lugar de una serie de experiencias, que se confirman unas a otras, surge una serie de experiencias que se contradicen, y el mundo se disuelve *eo ipso* en el caos.

No habría mundo, por lo tanto, pero habría la conciencia que poseería las vivencias de este caos. Por lo tanto, frente a la existencia contingente del mundo, la existencia de la conciencia pura es necesaria, es decir, es una existencia apodíctica.

La aniquilación del mundo sólo quiere decir que las conexiones de motivación de la conciencia pura, que constituyen el mundo, han sido reemplazadas por otras, en las cuales no puede constituirse el mundo como orden de ser espacio-temporal concordante. La aniquilación del mundo en manera alguna quiere decir, pues, una aniquilación de la conciencia pura, sino sólo cierta modificación de ella.

56. Todas las consideraciones sobre el mundo físico hechas hasta aquí, refiérense solamente al mundo sensible, es decir, al mundo de las cosas dadas de un modo intuitivo simple, las cuales son designadas también por Husserl como las cosas de la *imaginatio* cartesiana (v. *Ideen*, al comienzo del § 47). Husserl reduce estas cosas, como sabemos, a la conciencia pura. Pero Husserl considera también como una mera constitución de la conciencia pura el mundo de la física, el mundo de las cosas que con sus determinaciones físicas exactas no pueden caer dentro de la experiencia propiamente dicha (1). El pensamiento de Husserl a este respecto puede resumirse de la siguiente manera (*Ideen*, § 52).

Un mero determinar empíricamente las cosas, como aquel

(1) Consideraciones muy interesantes sobre la distinción entre el mundo sensible y el mundo de la física, encuéntranse en el artículo de Jonas Cohn: *Erlebnis, Wirklichkeit und Unwirkliches*, *Logos*, Bd. XV, Heft 2 (1926), donde se toma esta distinción desde un punto de vista rigurosamente trascendental.

sobre la base del cual se constituye el mundo sensible, debe distinguirse con el mayor rigor de la determinación teórica de las cosas sensibles, la cual consiste en una elaboración o en una preparación lógica, por decirlo así, de las cosas experimentadas sensiblemente. Imperiosos motivos teóricos imponen esta elaboración a la «razón lógico-empírica», aunque la necesidad de la imposición es meramente fáctica (es decir, contingente), respondiendo a la mera facticidad (contingencia) del mundo sensible, que por principio hubiera podido ser distinto, v. gr., de tal modo que sus datos excluyesen toda clase de física a la manera de la nuestra. (Esta afirmación de la mera posibilidad contingente de una determinación de las cosas sensibles por la física encuéntrase en otro lugar: al comienzo del § 47 de las *Ideen*.)

Ahosa bien, si la cosa sensible, como «cosa de la simple *imaginatio* sensible» (es decir, de una *imaginatio* entendida en el sentido cartesiano), es una mera constitución intencional de la conciencia pura, también la cosa de la física, como «cosa de la *intellectio* física, debe ser considerada como una mera constitución intencional, si bien de un grado superior. Si era imposible elevar al rango de absoluto el mundo sensible, el correlato de la mera experiencia sensible, mucho menos posible es estampar sobre el mundo de la física, correlato del pensamiento determinante lógico, el sello de un ser en sí. Elevar a semejante rango de absolutismo el mundo de la física es (según la enérgica expresión de Husserl) cultivar la mitología. Tampoco cabe hablar de una causalidad entre las cosas sensibles y las de la física, como si se tratase de dos realidades diversas, una de las cuales encubriese la otra. Antes bien, hay que observar con el mayor rigor que la cosa empírica es exactamente aquella cosa que se investiga y determina científicamente en la física; es decir, que sólo hasta donde es la cosa sostén de determinaciones sensibles, es también sostén de las determinaciones de la física, las cuales por su parte se denuncian en las sensibles.

57. Estamos ahora en situación de poner en claro de un modo definitivo el sentido del pensamiento de Husserl acerca de la relación de la conciencia pura con el mundo. Para mayor brevedad acudiremos de nuevo a los símbolos ya utiliza-

dos antes (§ 55, S = el mundo, Σ = el sistema de motivación correlativo de este mundo).

I. Antes se afirmó ya que los sistemas S y Σ son imposibles uno sin otro, es decir, que si vale S , ha de valer también Σ , y si vale Σ , vale necesariamente también S .

Pero ambas fórmulas no expresan una dependencia recíproca, sino una dependencia unilateral por principio: S es una consecuencia necesaria de Σ , pero no a la inversa.

II. Ahora bien, si S (es decir, el mundo) es una consecuencia necesaria de Σ (es decir, de un determinado sistema de motivación puro), S es también una consecuencia necesaria de la conciencia pura, pero sólo en cuanto Σ se constituye en ésta.

La existencia de Σ en la conciencia pura, es decir, la presencia de un determinado sistema de motivación ponente de un mundo, no es en manera alguna una necesidad apodíctica. La conciencia pura hubiese podido tener otros sistemas de motivación, por ejemplo, $\Sigma_1, \Sigma_2, \dots$, y entonces valdrían también otros mundos, S_1, S_2, \dots . Y si la conciencia pura contuviese en su seno una conexión de motivación contradictoria consigo misma, que podríamos designar como $\Sigma \pm$, ya no habría un mundo, como orden de ser espacio-temporal concordante consigo mismo.

Al contrario que el mundo, que de ningún modo puede existir independientemente de la conciencia, es la conciencia esencialmente independiente del mundo. La esfera de la conciencia pura, o del ser inmanente, es, sin duda alguna, un ser absoluto, en el sentido de que por principio *nulla «re» indiget ad existendum* (*Ideen*, § 49). La correlación entre la conciencia y el mundo es, por lo tanto, sólo una correlación efectiva (porque el mundo pudiera también no ser), y aún así sólo en el sentido del condicionamiento unilateral.

La contingencia del mundo (*contingentia mundi*) es la meta hacia la cual hemos hecho rumbo. En sus lecciones del semestre de invierno de 1923-24 formuló Husserl esta contingencia de la siguiente manera: «El mundo no necesita ser de un modo incondicionalmente necesario, no necesita haber sido y, aunque haya sido y es, no necesita seguir siendo.

De hecho, es decir, de un modo meramente fáctico, está

ahí el mundo. La posibilidad del no-ser del mundo existe, aun cuando absolutamente nada diga que se realizará esta posibilidad.

Así es como el problema de la contingencia resalta en Husserl con todo rigor, como ya antes en Leibnitz. Pero este problema conduce necesariamente, a nuestro parecer, al problema del destino. (Para más detalles sobre éste, v. infra, § 84.)

58. Después de las consideraciones que anteceden, está claro que Husserl defiende, respecto de la naturaleza física, el más resuelto idealismo. Al pasar a pronunciar nuestro juicio sobre esta suposición, no debemos olvidar en ningún momento que Husserl reduce el mundo físico a la conciencia pura fenomenológica, no a la «conciencia general» supraindividual, como hace la filosofía trascendental. Si preguntamos, pues, por aquellos argumentos que podrían ser aducidos en justificación de la reducción fenomenológica, nos encontramos remitidos a los pensamientos expuestos por Husserl en el capítulo III de la sección segunda de las *Ideas* (§§ 47-55). Todas las restantes reflexiones idealistas, diseminadas por la obra entera, conducen, en definitiva, a estos pensamientos.

Si se pasa revista, con la mayor escrupulosidad, al mencionado capítulo de las *Ideas*, sólo es dable señalar, a nuestro parecer, dos reflexiones, que podrían considerarse como los argumentos fundamentales del idealismo en Husserl.

I.—«Lo que las cosas son, las únicas cosas sobre las cuales podemos hacer enunciados, las únicas sobre cuyo ser o no-ser, sobre cuyo ser de este modo o ser de otro modo podemos discutir y decidírnos racionalmente, lo son como cosas de la experiencia. Ésta es la que les prescribe su sentido... No hay que dejarse engañar por lo que se dice de la trascendencia de la cosa frente a la conciencia o de su «ser-en-sí». El auténtico concepto de la trascendencia de lo que es cosa, concepto que es la norma de todos los enunciados racionales sobre la trascendencia, no puede beberse en ninguna fuente, como no sea la del propio contenido esencial de la percepción, o de las

conexiones de determinada especie que llamamos experiencia exhibitoria de las cosas. La idea de esta trascendencia es, por lo tanto, el correlato eidético de la idea pura de esta experiencia exhibitoria.

Esto vale para toda especie concebible de trascendencia, que haya de poder ser tratada como realidad o posibilidad. Nunca es un objeto que sea en sí, un objeto al cual no afecten en nada la conciencia y el yo de la conciencia» (*Ideen*, § 47).

II.—«Como vemos..., la conciencia (vivencia) y el ser real son todo menos especies de ser de igual orden, que vivan juntas pacíficamente, se «refieran» la una a la otra o se «unan» la una con la otra. Unirse, en el verdadero sentido de la palabra, formar un todo, sólo es posible a las cosas que son afines por su esencia, a las cosas que tienen una esencia propia del mismo sentido. El ser inmanente... y el ser trascendente significan ambos «algo que es», «objeto», y tienen ambos su contenido de determinación objetivo; pero es evidente que lo que ambas veces se llama objeto y referencia objetiva sólo es calificada de igual con arreglo a las categorías lógicas vacías. Entre la conciencia y la realidad se abre un verdadero abismo del ser» (*Ideen*, § 49). La única relación posible entre la conciencia y la realidad sólo puede concebirse como consistiendo en que «el mundo espacio-temporal entero... es por su sentido un mero ser intencional», «o sea, un ser que tiene el mero sentido secundario, relativo, de un ser para la conciencia. Es un ser que la conciencia pone en sus experiencias, que por principio sólo es intuíble y determinable como una identidad de multiplicidades de aparición motivadas—pero que fuera de esto es una pura nada» (ibídem).

Hemos llamado a los dos argumentos mencionados argumentos fundamentales, para indicar con toda resolución que

sólo ellos pueden valer como base fundamental de la orientación idealista de Husserl, mientras que todas las restantes reflexiones idealistas de éste se reducen en definitiva a ellos. Así, por ejemplo, es imposible considerar como argumento idealista fundamental el experimento mental de la «aniquilación del mundo», reseñado más arriba (§ 55), puesto que este experimento supone la tesis idealista. En efecto, la disolución de las conexiones de motivación de la experiencia en una contradictoria maraña de vivencias, en la cual ya no puede exhibirse ningún orden de ser concordante, sólo conduce a la «aniquilación del mundo», si el mundo es considerado de antemano como un ser constituido por las vivencias. Pero si no se da por supuesta esta tesis idealista, es imposible inferir de la indicada contradicción de las motivaciones que haya sido destruido el mundo mismo y no meramente el sistema de motivación que lo exhibe. Repitémoslo una vez más: a nuestro parecer no pueden considerarse como argumentos fundamentales en apoyo del idealismo, entre todas las series de pensamientos de Husserl, más que las dos reflexiones citadas.

59. Consideración crítica del primer argumento. A) Ciertamente, tomar conocimiento de las cosas sólo es posible porque funcionan como objetos intencionales de la conciencia que toma conocimiento. Pero de aquí no se sigue en modo alguno que las cosas sólo existan como objetos intencionales y fuera de esto sean una simple nada. Por el contrario, pueden pensarse muy bien cosas que sean independientes de toda conciencia y de las intenciones de ella. En el momento en que son pensadas semejantes cosas son, naturalmente, ellas aquello a que se dirigen las intenciones pensantes de la conciencia, es decir, son ellas objetos intencionales de estas intenciones, pero las cosas no son engendradas por estas intenciones, es decir, están ahí como unidades de ser, que eran ya antes de todo pensamiento, que son meramente aprehendidas, no constituidas, por el pensamiento (1). Por lo menos es menester decir que la historia entera de la filosofía hasta el presente

(1) La aprehensión de las cosas existentes «en sí» no es concebida como una mera reproducción pasiva, ni siquiera por los más resueltos defensores del realismo, sino atribuida también por éstos a la actividad y espontaneidad del sujeto cognoscente. Así, por ejemplo, José Geysler, *Eidologie*, 1921, pág. 43 y siguientes.

no ha podido aportar un solo argumento que haga aparecer la concepción idealista de las cosas como más probable que la realista. Con meras afirmaciones como, por ejemplo, la de que el realismo es una posición prefilosófica y afilosófica, no se ha hecho nada todavía, naturalmente, y tanto menos cuanto que entre los defensores del realismo se encuentran pensadores cuya significación y grandeza filosófica han tenido que reconocer los más decididos adversarios del realismo.

B) El auténtico concepto de la trascendencia de lo que es cosa, concepto que vale como la norma de todos los enunciados racionales sobre la trascendencia, no puede obtenerse en ninguna fuente, como no sea la de la percepción de cosas; pues bien, de eso infiere Husserl que las cosas son meros correlatos de la conciencia que experimenta. Pero también el concepto de la trascendencia de los yos ajenos frente al yo propio, se obtiene, en último término, en la sola fuente de la propia experiencia introafectiva. Si la mencionada inferencia de Husserl es justa, es menester inferir también que los yos ajenos son meras constituciones intencionales de la conciencia que experimenta introafectivamente. Pero si se considera como inadmisibles estas consecuencias, hay que negar también aquélla. Puede decirse, pues: O el primer argumento idealista de Husserl (antes mencionado) tiene plena fuerza demostrativa, y entonces es el solipsismo una consecuencia inevitable; o el solipsismo es considerado como absurdo, y entonces pierde también el primer argumento idealista su fuerza demostrativa.

Sí, a pesar de todo esto, admite Husserl que los yos ajenos existen independientemente del propio (como se mostrará más adelante, al hablar de la intersubjetividad fenomenológica), con lo cual se destruye, como queda dicho, la fuerza demostrativa de su primer argumento, la única explicación posible está en que Husserl quiere escapar a la monstruosidad del solipsismo. En este punto es donde se revela crudamente la diferencia entre la posición de Husserl y la de la filosofía trascendental. Ésta puede reducir sin cuidados toda trascendencia a la conciencia, porque no reduce a la conciencia individual, sino a una «conciencia general» supraindividual. En semejante reducción no existe peligro alguno de hacer que

unos yos individuales se disipen en los otros. Pero Husserl, que reduce todas las cosas físicas a los sujetos individuales, tiene que tratar de guardarse resueltamente contra la disolución de unos yos en los otros.

C) Reconocer que los yos ajenos son un ser que existe independientemente del yo propio, es conceder en principio un «ser en sí». Pero entonces nada se opone tampoco en principio a admitir un «ser en sí» de las cosas.

Aquí también es la posición de la filosofía trascendental mucho más fácil que la de Husserl. Mientras que aquélla reduce todo ser, sin excepción, a la conciencia, tiene Husserl que esforzarse por reducir el ser de las cosas a la conciencia y guardarse a toda costa, sin embargo, de la reducción del ser de los yos ajenos. Así se explica las peculiares sinuosidades del pensamiento de Husserl, que son todo menos una «ciencia rigurosa».

D) La filosofía trascendental sólo conoce para toda realidad un concepto de la verdad, el de la verdad constructiva; es decir, la filosofía trascendental considera toda realidad como una mera constitución cognoscitiva. Por eso afirmaba ya Kant, no solamente la fenomenalidad del sentido externo, sino también la del interno. Kant veía también en los hechos de la experiencia interna meras construcciones, no un ser en sí. Con extraordinario vigor hace resaltar Natorp la constructividad de todo conocimiento (v. su *Allg. Psychologie*, I, 1912). Unas veces se trata de la construcción en la dirección positiva o en la «dirección del *plus*», es decir, de construcciones positivas, como en todas las ciencias objetivantes. Pero otras veces es la psicología, ciencia subjetivante por principio, la que tiene que llevar a cabo una «desarticulación» de toda objetivación, una «reconstrucción», que no es nada más que una construcción en la dirección negativa o en la «dirección del *minus*», es decir, una construcción negativa. Igualmente considera Rickert, por ejemplo, como imposible por principio una ciencia no-constructiva, es decir, que comience con lo inmediato y echa en cara a los intuitivistas que, por temor a las construcciones, hunden la cabeza en la arena de las intuiciones, lo que es una «filosofía de avestruces» (v. su artículo *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare*, *Logos*, XII, 1923-24, Heft, 2).

Husserl, por el contrario, considera como posible en principio una verdad no-constructiva, o sea, reproductiva o meramente exhibitoria. Ya anteriormente (§ 27 y sigs.) se confirmó así respecto de las vivencias propias. Pero también respecto a los yos ajenos es la verdad, según Husserl, meramente reproductiva (1).

Ahora bien, si se considera como posible la verdad reproductiva respecto a la conciencia propia y ajena, nada se opone en principio a hablar de una verdad meramente reproductiva también con vistas a las cosas. Pero el correlato de una verdad reproductiva es el ser en sí. Luego tampoco por el lado del concepto de la verdad de Husserl se opone en principio nada a atribuir a las cosas un «ser en sí».

60. Consideración crítica del segundo argumento. En el segundo de los argumentos mencionados anteriormente (§ 58) parte Husserl de la más cardinal de todas las distinciones, en su opinión: la existente entre la conciencia y la realidad. De ella infiere que es imposible que ambas coexistan de ningún modo y en ocasiones se refieran mutuamente la una a la otra. La única relación que es posible concluir entre ellas es la de que la realidad es un ser para la conciencia, es decir, un ser meramente intencional.

No es posible negar a este argumento cierta fuerza de convicción. Si se atribuye a las cosas físicas un «ser en sí» y no se hace de la conciencia una cosa física, de un modo inadmisibles, sino que se la aprehende en su pura peculiaridad, no es nada fácil de concebir la relación mutua de ésta y aquéllas. Hasta ahora, al menos, no se ha conseguido proyectar una claridad suficiente sobre semejante concepción dualista. Si se afirma, con muchos realistas, que las cosas que existen independientemente de la conciencia afectan a ésta y producen en ella las sensaciones, a cuya existencia, contenido y orden está ligada la conciencia en la producción de sus mundos objetivos, es decir, en la aprehensión objetiva—con semejante afirmación no se ha resuelto en modo alguno el problema. Jus-

(1) La «reproducción» sólo significa aquí que el conocimiento no produce su objeto, sino que lo encuentra ante sí, es decir, significa meramente lo contrario de la construcción, pero no la « semejanza de imagen » entre el conocimiento y su objeto.

tamente en la dificultad de concebir una yuxtaposición de la conciencia y las cosas físicas reside, a nuestro parecer, uno de los argumentos más fuertes del idealismo.

Pero si esta fuerza puede resultar eficaz en algún sitio, es tan sólo en la filosofía trascendental, que niega por principio todo lo que sea «además de la conciencia». Mas esto sólo puede hacerlo porque tiene a la mira, como ya se dijo, una «conciencia general» supraindividual. Husserl, por el contrario, tiene que renunciar en seguida a la fuerza de este argumento, ya que reduce a la conciencia individual, junto a la cual tiene que reconocer, si no cosas, al menos otros yos. Pero admitido algo «además de la conciencia», nada se opone en principio a admitir las cosas como algo «además de la conciencia», y tanto menos cuanto que la relación mutua de los sujetos individuales existentes en sí, en nada resulta más comprensible que la relación de las cosas existentes en sí con la conciencia.

Las consideraciones sobre la argumentación idealista de Husserl nos han enseñado que su posición idealista no está realmente bien fundada. No puede hablarse en este caso de una «filosofía como ciencia rigurosa». Las peculiares dificultades de Husserl radican, ante todo, en que reduce a los sujetos individuales (aunque éstos sean tomados en consideración en su forma pura fenomenológica). Una reducción a la conciencia individual tiene por ineludible consecuencia el solipsismo. Para guardarse de éste, acude Husserl a una pluralidad de sujetos individuales, con lo cual no se supera, sin embargo, el solipsismo, sino que se reemplaza meramente el solipsismo monista por un solipsismo pluralista, como se le puede llamar, cuyas dificultades nos ocuparán, más adelante, al exponer la intersubjetividad fenomenológica. Ciertamente sólo después de haber puesto al descubierto estas dificultades podrá ser plenamente apreciada la posición idealista de Husserl. Mas por el momento nos hemos limitado, como ya hemos dicho varias veces, a un yo, al yo propio, por razones puramente metódicas (v. supra, § 20).

CAPÍTULO II

EL PROBLEMA DE LA REDUCCIÓN DE LOS MUNDOS IDEALES

61. De propósito se ha limitado hasta ahora la consideración de la reducción fenomenológica meramente al mundo físico real, que Husserl considera como una «trascendencia en sentido primitivo, originario» (*Ideen*, § 53). Ahora se trata de extender la investigación de la reducción por encima de los límites de lo real.

Como debe de resultar evidente a estas alturas, Husserl no convierte en absolutos los momentos del mundo real, es decir, los hechos reales. En su convicción sólo son posibles por medio de las correspondientes vivencias puras, las cuáles, en cuanto que ellas mismas son un ser individual, merecen también innegablemente el nombre de hechos (cfr. *Ideen*, § 33, página 58). Así, pues, hay en Husserl dos series de hechos frente a frente: los hechos trascendentes, condicionados, y los hechos inmanentes de la conciencia pura, condicionantes de los anteriores. Expresado de otra manera: a una empirie trascendente corresponde, en general, una empirie inmanente. Pero si es así, entonces es también inevitable hablar de las esencias y de las posibilidades eidéticas inmanentes y trascendentes, con arreglo a la ley de la inseparabilidad del hecho y la esencia (*Ideen*, § 2). El resultado es, pues, dos esferas de lo eidético: la una, como la regulación apriorística de los hechos inmanentes; la otra, como la de los hechos trascendentes. Con las palabras del propio Husserl: «En un lado las esencias de las formas de la conciencia misma; en el otro las esencias de los acontecimientos individuales trascendentes a la

conciencia, o sea, las esencias de aquello que se limita a «denunciarse» en formas de conciencia, a «constituirse conscientemente, por ejemplo, por medio de apariciones sensibles» (*Ideen*, § 61).

El conjunto de las esencias inmanentes integra la estructura eidética de la conciencia pura, o más brevemente, la inmanencia eidética. Pero nuestro problema actual es éste: ¿cuál es la relación de las esencias trascendentes con la inmanencia? En Husserl mismo no se encuentran manifestaciones explícitas acerca de la solución de este problema. La respuesta tiene que ser, por ende, construída; aunque, naturalmente, sólo en cuanto que armonice con las indicaciones implícitas y con la contextura general del pensamiento de Husserl. Esto puede hacerse, a nuestro parecer, de la siguiente manera (supuesta, bien entendido, la reductibilidad de la trascendencia real).

Las esencias y las posibilidades eidéticas trascendentes son esencias y posibilidades eidéticas de las trascendencias constituídas en la conciencia pura. El descubrimiento del sentido último de una trascendencia eidética conduce necesariamente, por tanto, a la conciencia pura. Si se elimina la conciencia, como fuente única de la posibilidad de una trascendencia, resultan *eo ipso* sin sentido todas las trascendencias eidéticas. Pero si es así, entonces nos encontramos ante esta cuestión: ¿cómo concebir esta remisión de las trascendencias eidéticas a la conciencia pura? Esta última puede presentarse, en efecto, de un doble modo: como hecho y como esencia.

Las esencias, en cuanto son lo por principio intemporal, no pueden ni nacer ni perecer; no tienen nada que ver con el tiempo; es decir, el ahora, el antes y el después no tiene, con respecto a ellas, ningún sentido. Los hechos inmanentes, por el contrario, transcurren en el tiempo inmanente (v. supra, § 37).

No solamente la trascendencia ideal, sino también la real, es, en cierto sentido, independiente de los actos de conciencia momentáneos en que se nos exhibe (v. sobre esto supra, § 54). Hay, empero, una poderosa diferencia entre ambas especies de trascendencia. La trascendencia real existe como un sistema de posibilidades de percepción motivado en el percibir actual (es decir, en el efectivamente existente), y, por ende, ya parcialmente realizado (*ibídem*). Con otras palabras: Toda tras-

ciencia real, también la no percibida en el momento, se encuentra remitida por principio a la conciencia actual, es decir, a la facticidad de conciencia; el ser fáctico de la trascendencia real tiene sus raíces en el ser fáctico de la conciencia pura. Toda trascendencia real tiene, pues, por base la posición de existencia. Pero las trascendencias eidéticas, que, como todo lo eidético, no encierran en sí ninguna posición de existencia, no se encuentran remitidas a una conciencia fáctica (actual), sino a una posible. O: las esencias trascendentes son correlativas a las esencias inmanentes.

Husserl llama en sus *Ideas* al mundo real el correlato de la conciencia pura (*Ideen*, § 47). Pero esta manera de expresarse no es en pleno sentido adecuada, pues en el caso de una auténtica correlatividad, trátase de un condicionamiento mutuo, mientras que la conciencia pura podría, según Husserl, existir (modificada en la forma correspondiente) sin tener por correlato el mundo. Ya anteriormente (v. § 55) se ha aclarado debidamente esta situación. Ahora se trata de mostrar que las aprioridades trascendentes son el correlato de la conciencia pura en otro sentido que los hechos trascendentes.

La conciencia, en cuanto unidad de *cogitationes*, es imposible sin la trascendencia. También los actos reflejantes, que tienen por objeto la conciencia misma, conducen en último término a los actos directos (v. supra, § 23). La trascendencia está, pues, implícita en la conciencia por necesidad esencial. Tiene que ser posible como objeto de la conciencia, para que sea posible la conciencia misma.

Esta posibilidad de la trascendencia como objeto de conciencia no quiere decir aun la posibilidad de la trascendencia como objeto real o físico; la conciencia puede tener también por objeto lo imposible. Es decir, el concepto de objeto lo comprende todo, lo posible así como lo imposible (v. supra, § 21), como ya había señalado Kant (*Crítica de la razón pura*. Apéndice de la anfibia de los conceptos de la reflexión. Traducción española de D. Manuel G. Morente, tomo II, página 168. Suárez, Madrid). También lo imposible como objeto real o físico (por ejemplo, un cuadrilátero redondo), es posible como objeto para la conciencia. En este sentido son también las imposibilidades posibles.

La posibilidad de la conciencia implica, pues, la trascendencia en general, independientemente de que ésta sea posible o imposible.

Precisamente porque las esencias puras son cosas intemporales, son también cosas intemporales las posibilidades o imposibilidades puras que se fundan en ellas: lo que es puramente posible o imposible lo es de una vez para todas. El reino de las esencias y de las posibilidades eidéticas no es susceptible de aumento ni de disminución.

Así, pues, hay dos reinos de lo eidético frente a frente: lo eidético inmanente y lo eidético trascendente, los cuales son imposibles el uno sin el otro y en este sentido correlativos.

Ahora bien, ¿qué significa la reducción de las trascendencias eidéticas?

La inmanencia eidética y la trascendencia eidética son, digamos, correlativas. Pero tampoco esta correlatividad debe entenderse falsamente. Tampoco en ella se trata de un condicionamiento mutuo.

Toda trascendencia, que no sea un yo, no es, según Husserl, nada más que un polo intencional que se mantiene idéntico, es decir, algo que por principio sólo existe por medio de la dación de sentido. Por eso en último término sólo valen las conexiones espirituales, a las cuales conducen todas las demás conexiones.

La trascendencia está implícita en la conciencia por necesidad esencial, pero no como condición de ésta, sino como una consecuencia necesaria, que queda dada con la esencia de la conciencia.

No existe la dación de sentido por obra de la trascendencia, sino a la inversa: toda trascendencia reductible constitúyese sólo por obra de la dación de sentido. Por eso conducen necesariamente a las posibilidades de dación de sentido todas las posibilidades trascendentes. Es decir, toda trascendencia reductible (la real tanto como la ideal) tiene el último fundamento de su posibilidad en la conciencia.

Por reducción habíamos entendido (v. supra, § 31) la inclusión del sentido del ser de algo en el sentido del ser de sus condiciones. Pero ahora acabamos de ver que lo eidético trascendente se remonta necesariamente a lo eidético inmanente,

En esta intelección consiste la reducción de las trascendencias eidéticas. Esto es, reducir las trascendencias eidéticas quiere decir ver con intelección que a su validez antecede la validez de las inmanencias eidéticas.

62. De lo anterior se deduce con evidencia lo siguiente:

Las aprioridades trascendentes no son en manera alguna la totalidad de la aprioridad, sino que conducen necesariamente a las aprioridades inmanentes. Pero éstas, rigurosamente tomadas, no son una especie particular de la aprioridad, sino el universo de toda aprioridad en general, puesto que con las aprioridades de la conciencia constituyente de la trascendencia son puestas necesariamente a la vez todas las aprioridades trascendentes. Es decir, la posición de las aprioridades de la conciencia es a la vez la posición de todas las aprioridades en general.

Siendo esto así, resulta también claro el problema de la fenomenología pura, como la ciencia de las aprioridades de la conciencia pura fenomenológica. Esta es la ciencia primitiva, no sólo frente a todas las ciencias empíricas, sino también frente a todas las apriorísticas. Es una ciencia que tiene que desenvolver en su originalidad fenomenológica y siguiendo hilos conductores sistemáticos, las regiones supremas de todo ser posible y que, partiendo de aquí, tiene que edificar el sistema de todas las ciencias apriorísticas de un modo ordenado y originariamente justificado. Reduciendo todo lo objetivo a la aprioridad absoluta, habríase alcanzado también la última comprensión de todas las ciencias, porque la última comprensión es precisamente una comprensión esencial. La fenomenología sería, por ende, la ciencia de la comprensión absoluta.

Fijándole a la fenomenología esta tarea, no se proclama, en modo alguno, un racionalismo. No se renuncia en nada a la irracionalidad de lo fáctico.

CAPÍTULO III

LA CONCIENCIA PSICOLÓGICA PROPIA Y SU REDUCCIÓN

63. En las consideraciones sobre la reducción fenomenológica del mundo hechas hasta ahora sólo hemos tenido a la mira las cosas físicas con sus propiedades y relaciones. Pero esto era una simplificación artificial, hecha por razones metódicas (cfr. supra, § 47). Ahora se trata de renunciar a esta simplificación y de colocarse ante el hecho de que el «mundo pleno», frente al «mero mundo de las cosas», contiene también los seres animales, cuyas corrientes de conciencia están incluídas en el mundo pleno y se nos presentan, por ende, como unidades trascendentes.

Si se trata de una mera reflexión fenomenológica, sucumbe a la ἐποχή fenomenológica todo lo psicológico (por ende, también la persona psicológica propia), como ya se ha mostrado anteriormente (§ 24). Es decir, la conciencia psicológica cae dentro de la extensión de la reflexión fenomenológica y *eo ipso* de la eliminación fenomenológica. Pero las extensiones de la reflexión y de la reducción fenomenológicas no coinciden en ningún caso (v. supra el capítulo III de la primera parte, ante todo el § 33). Por lo tanto, nos encontramos situados inevitablemente ante esta cuestión: ¿qué acontece en la reducción de la conciencia psicológica?

En el examen de este problema, según está planteado en Husserl, no debe olvidarse que también en él nos guían fines filosóficos solamente. Lo psicológico como tal no tiene para nosotros interés sustantivo.

Pero todavía mucho más importante es que no abandone-

mos la primera persona, empleada por razones metódicas, según anunciamos en un lugar anterior (§ 20). Todas las investigaciones de este capítulo concernientes a la conciencia psicológica refiérense, pues, únicamente, a la conciencia psicológica propia. Es decir, exactamente como hasta ahora sólo hemos tomado en consideración el *solus ipse* fenomenológico puro, así en este capítulo nos ocupará solamente el *solus ipse* psicológico.

La idea de la conciencia psicológica.

64. Husserl toma la conciencia psicológica como la conciencia de un ser animal (*Ideen*, §§ 53-85). Pero como este último es una realidad en el mundo, también la conciencia psicológica es—según la manera de expresarse el propio Husserl en sus lecciones y seminarios—una entidad espiritual en el mundo, una entidad espiritual mundana, o, como él dice figuradamente, una «criatura». Con ello no quiere decir, sin embargo, que esta conciencia sea, como corriente de vivencia, ella misma algo extenso, al modo de las restantes partes del mundo: «Una vivencia sólo es posible como vivencia y no como cosa espacial.» (*Ideen*, § 41, pág. 75.) Pero entonces, ¿cómo está incluida en el mundo?

La mirada ingenua ve el mundo como una caja espacio-temporal infinita en que flotan las cosas. La conciencia es convertida también en una cosa y tomada aproximadamente como una cajita más pequeña que se encuentra metida en la inmensa caja del mundo y que lleva dentro las imágenes del mundo.

Si así fuese, sería fácilmente comprensible la inclusión de la conciencia en el mundo. La conciencia, tomada como una caja de imágenes, podría encontrarse muy bien entre todas las restantes cosas y junto a ellas.

Pero la esencia de la conciencia reside en su intencionalidad, la conciencia es necesariamente una conciencia de algo (véase supra, § 21 y todo el capítulo IV de la primera parte). Por lo tanto, es imposible, según Husserl, que los objetos físicos existan junto a la conciencia, sino que sólo pueden existir

frente a ella, en función de objetos suyos (v. supra, § 60). Repetimos aquí las palabras ya citadas antes (§ 58): «Vemos, pues, que la conciencia (la vivencia) y el ser real no son especies del ser coordinadas que vivan pacíficamente una junto a otra, ni que en ocasiones se «refieran» la una a la otra o se «enlacen» una con otra. Unirse en el verdadero sentido de la palabra, formar un todo, sólo es posible a aquellas cosas que están esencialmente emparentadas, a aquellas cosas que tienen una esencia propia en igual sentido... Entre la conciencia y la realidad se abre un verdadero abismo de sentido.» (*Ideen*, § 49, págs. 92-93.) Tratándose de una conciencia psicológica, en cuanto es una conciencia unida a la realidad, sólo puede tratarse, por tanto, de una unión impropriamente tal, o en que los momentos unidos son por principio no-homogéneos.

Ante todo es claro que la conciencia psicológica sólo puede existir si existe el mundo. Cuanto se ha dicho antes (§ 57) sobre la contingencia del mundo refiérese también *mutatis mutandis* a la conciencia psicológica. Frente a la conciencia pura, que Husserl considera como absoluta y necesaria, es la psicológica, por tanto, relativa y contingente (*Ideen*, § 54).

Ya la tesis fundamental de la orientación natural: «Yo y mi mundo circundante» (*Ideen*, § 27 y sigs.), implica la tesis del yo psicológico, es decir, de un sujeto que se encuentra el mundo y que ve en torno suyo un mundo circundante, en suma, la tesis de un yo natural. El yo puro no puede ser encontrado, por principio, en la orientación natural; para encontrarlo es necesario tomar la «antinatural» orientación fenomenológica.

Pero, según Husserl, nada de cuanto puede encontrarse en la orientación natural existe sino por medio de los modos de vivencia de la conciencia pura, es decir, por obra y virtud de la vida pura. Así, pues, en último término, también la vida natural es una vida pura, pero inconsciente de su «pureza».

Ahora bien, cuando la vida se vuelve hacia sí misma en la orientación natural, es decir, en el caso de la reflexión natural, encuéntrase a sí misma en la forma de la vida psicológica, esto es, en una «autoenajenación», como se puede decir. A continuación ponemos ante los ojos del lector to-

das las formas de la vida con las cuales nos las habemos, a nuestro parecer, en el curso del pensamiento de Husserl.

1) La vida puede permanecer completamente oculta a sí misma, como en el caso de la entrega absoluta a la trascendencia, es decir, en el caso de la «pérdida de sí mismo», expuesta en un lugar anterior (§ 22), la cual no quiere decir, en efecto, otra cosa que irreflexión.

2) Pero la vida puede volverse también hacia sí misma, es decir, estar referida reflexivamente a sí misma, pues la reflexión es una modificación de conciencia que toda vivencia puede experimentar en principio (v. supra, § 21). Mas si se trata de la reflexión natural, entonces es aprehendida la vida como incorporada a la trascendencia y, por ende, en la forma de la vida mundana. En lugar de la «pérdida de sí mismo» aparece en este caso la aludida «autoenajenación».

3) La vida puede, además, volverse hacia sí misma con un absoluto desinterés por toda trascendencia, llevando a cabo la ἐποχή fenomenológica. Entonces se encuentra a sí misma en su puro ser propio, es decir, se encuentra a sí misma tal y como es «en sí y para sí».

4) Finalmente, es también posible que la vida, después de haber llegado a conocer su puro «ser en y para sí», se tome de nuevo un interés por la trascendencia. Entonces ve que los objetos físicos son meras constituciones intencionales suyas. La vida ya no tiene, pues, el interés absolutizador por la trascendencia, que es propio de la orientación natural, sino tan sólo el interés reductivo.

En total hay, pues, cuatro posibles formas de vida, las cuales son todas formas de una misma vida, pero en diversas actitudes. Las dos primeras son llevadas a cabo en la actitud natural, están ligadas a la inclusión de la vida en la trascendencia y son, por ende, psicológicas. Las dos últimas son formas de vida fenomenológicas; entre ellas, la última es la forma de vida de un fenomenólogo idealista.

A nosotros nos interesan ahora las dos primeras formas; es decir, nos interesa este problema: ¿Cómo se constituye la conciencia psicológica en cuanto subjetividad incorporada al mundo?

Husserl mismo ha pintado la dificultad del problema en

la siguiente manera (*Ideen*, § 53, pág. 103): «O sea, que por un lado debe ser la conciencia lo absoluto, aquello en que se constituye todo lo trascendente, es decir, en conclusión el mundo psicológico entero, y por otro lado, debe ser la conciencia un acontecimiento real subordinado, que tiene lugar dentro de este mundo. ¿Cómo se compagina una cosa con otra?»

La constitución de la conciencia psicológica propia.

65. Tampoco Husserl ha logrado resolver en modo alguno el problema acabado de plantear, en el cual han fracasado todos los sistemas espiritualistas habidos hasta aquí. Más exactamente, Husserl se ha limitado a dedicar a este problema algunas consideraciones, que representan cualquier cosa menos una clara solución de él.

A esta cuestión: ¿cómo puede la conciencia constituyente del mundo incluirse a sí misma en este mundo?, da Husserl, ante todo, la siguiente respuesta: «Vemos en seguida que sólo puede hacerlo por medio de cierta participación en la trascendencia en el sentido primero, originario, y ésta es patentemente la trascendencia de la naturaleza material. Sólo por medio de la referencia empírica al cuerpo se convierte la conciencia en la conciencia real humana y animal, y sólo por este medio obtiene un puesto en el espacio de la naturaleza y en el tiempo de la naturaleza—en el tiempo que se mide físicamente.—» (*Ideen*, § 53.)

Ahora bien, ¿cómo concebir esta «participación en la trascendencia»? «Hay una especie peculiar de aprehensión o de experiencia, hay una especie de «apercepción», que lleva a cabo la función de este dicho «enlace», de esta realización de la conciencia. Pues bien, consista esta percepción en lo que quiera, sean las exhibiciones que pueda exigir de la especie particular que quiera, hay algo totalmente palmario, a saber, que en estos entrelazamientos aperceptivos, o en esta referencia psicofísica a lo corporal, la conciencia misma no pierde nada de su propia esencia, no puede recibir en sí nada extraño a su esencia; ello sería, en efecto, un contrasentido.» (*Ibidem.*)

Del citado razonamiento de Husserl resalta que la misma

conciencia se presenta a la vez como pura y como psicológica; que la conciencia psicológica no es otra cosa que la misma conciencia pura, pero en el medio de la «apercepción que la hace trascendente». Con otras palabras: la conciencia psicológica es la conciencia pura trascendida. Si no se hacen estas apercepciones trascendentes, sino que son «sufrenadas», simplifícase la conciencia psicológica, convirtiéndose en la pura. O expresado todavía de otra manera: la conciencia pura constituye el mundo real y se proyecta a sí misma dentro de este mundo, en la forma de una conciencia ligada a una parte determinada del mismo—el cuerpo—. Pero si uno no hace por su parte las apercepciones proyectivas de esta conciencia, sino que se limita a tenerlas presentes en una mera contemplación fenomenológica, entonces hállase ante la conciencia pura y libre de toda inclusión en el mundo, con sus propias apercepciones, en las cuales se hace a sí misma trascendente.

Mas en Husserl no se encuentra ninguna respuesta a la cuestión cardinal de en qué consisten las «apercepciones que hacen trascendente» la conciencia pura. Todo lo que Husserl ha expuesto sobre la inclusión de la conciencia pura en la realidad, es decir, sobre la constitución de la conciencia psicológica, puede resumirse en la concisa fórmula siguiente: La conciencia pura tiene en sí, además de su restante contenido de vivencia, ciertas apercepciones, por medio de las cuales se incluye a sí misma en el mundo real constituido por ella, sin perder por eso su esencia. Ahora bien, es innegable que esta fórmula no ofrece ninguna respuesta al problema, tan importante para todo espiritualismo.

Así, pues, Husserl nos deja completamente en la estacada por lo que hace a uno de los puntos más importantes de su idealismo: el problema de la relación, de la conciencia pura con la psicológica. Falta incluso la más leve indicación sobre la manera como podría obtenerse una solución de este problema. Una vez más nos encontramos, en lugar de una «filosofía como ciencia rigurosa», meras afirmaciones que no sólo no han sido justificadas, sino que con toda probabilidad excluyen cualquier posibilidad de justificación. Tres son, ante todo, las cuestiones a las cuales con dolor se echa de menos una respuesta por parte de Husserl: 1) ¿Cómo se lleva a cabo

la inclusión de la conciencia pura en el mundo? 2) ¿Cómo ha de entenderse esto de que la conciencia tenga que incorporarse, de cualquier modo que sea, al mundo? 3) ¿Cómo esto de que se ligue justamente a una parte determinada del mundo —al cuerpo— y no a todo lo restante, por ejemplo, a los astros o a otras cosas?

Reducción de la conciencia psicológica propia.

66. Ahora bien; si se admite, como hace Husserl, que la conciencia psicológica es realmente un puro hecho trascendente o, por decirlo así, una «inmanencia en la trascendencia», es también claro que la conciencia psicológica es reducible a la conciencia pura. Ya no se necesita ninguna otra prueba de la reducción, sino que sólo queda por fijar el sentido peculiar que tenga la reducción en este caso.

La singularidad de la reducción de la conciencia psicológica radica en que la trascendencia de la conciencia psicológica es distinta por supremas razones de principio, de todas las trascendencias restantes: en ella está, en efecto, incluida la conciencia pura misma (es decir, la inmanencia).

Si se trata de la reducción de objetividades reales, no hay un solo momento del reduciendo que pueda entrar en la base de reducción. En lugar de los momentos objetivos del lado trascendente, que funcionan como reduciendo, tiénese del lado de la base de reducción los componentes reales e ideales de la conciencia pura. Pero entre ambas esferas «ábrese un verdadero abismo de sentido» (v. supra, § 58; las definiciones del reduciendo y la base de reducción, v. supra, § 31).

Esto mismo vale para la reducción de las objetividades ideales.

Pero si se trata de la reducción de la conciencia psicológica, la conciencia a reducir no está representada del lado de la base de reducción por algo que no sea ella misma (como, por el contrario, las objetividades están representadas por los componentes noético-noemáticos, radicalmente distintos de ellas). No se trata de dos cosas diversas, una por cada lado, sino de *una eademque res duobus modis spectata*.

La reducción de la conciencia psicológica sólo significa, pues, la trasplantación de una misma vida desde la forma psicológica a la pura. Tomadas las cosas con rigor, no se reduce la vida psicológica plena, sino sólo la forma psicológica de la vida. En la reducción de la conciencia psicológica, «sufre ésta, sin duda, una alteración, pero solamente la de que se simplifica en conciencia pura, la de que deja de tener significación natural» (*Ideen*, § 53).

Anteriormente (§ 64) fueron mencionadas cuatro formas de vida que se ponen por obra en cuatro orientaciones: 1, en la directa; 2, en la reflejante natural; 3, en la reflejante fenomenológica, y 4, en la reductiva fenomenológica. Las dos primeras formas de vida fueron opuestas como psicológicas a las otras dos como fenomenológicas. Ahora estamos en situación de formular la siguiente ley esencial, que Husserl considera como muy importante: existe en principio la posibilidad del tránsito desde las formas de vida psicológicas a las fenomenológicas y viceversa, es decir, la posibilidad de trocar las actitudes naturales por las fenomenológicas y viceversa. Husserl menciona esta posibilidad en sus *Ideen* (v. § 53, pág. 104, y § 76, pág. 143). En sus lecciones ha designado el tránsito como un «cambio de signo». Los signos de que aquí se trata son, pues, los de la actitud.

* * *

Tal como acabamos de exponerla, cabría concebir la reducción de la conciencia psicológica, caso de que fuese justa la idea de Husserl: que la conciencia psicológica es una forma de hacer trascendente la pura.

CAPÍTULO IV

LA INTERSUBJETIVIDAD FENOMENOLÓGICA

Introducción.

67. Estamos en uno de los recodos más radicales de todas nuestras indagaciones, en el tránsito desde la consideración puramente solipsística a la intersubjetiva. En este punto se impone esta cuestión: ¿no faltan fuentes para llevar a cabo semejante tránsito?

Cierto que en las *Ideas* de Husserl es el modo de consideración solipsístico el dominante. Sólo de cuando en cuando se habla de los yos ajenos y de su darse en la experiencia intraafectiva. No obstante, es menester afirmar con toda decisión que la concepción de la intersubjetividad, que tiene Husserl, encuéntrase ya en las *Ideas* en sus líneas principales. Lo que Husserl ha dado a conocer posteriormente, en sus lecciones, no ofrece nada en principio nuevo, sino sólo ensayos para seguir avanzando en las direcciones ya emprendidas.

Es, por ende, plenamente suficiente a nuestros fines, que sólo afectan a las líneas principales de la filosofía de Husserl, recoger lo que se encuentra ya en las *Ideas*, junto con aquellas partes de las lecciones de Husserl citadas al comienzo de nuestro trabajo, que pudieran considerarse como un ulterior desarrollo del mismo tema. Nuestras consideraciones críticas se referirán sólo a las líneas principales, mientras que los ulteriores desarrollos de Husserl en sus lecciones mencionadas sólo servirán como medios para fijar con más rigor estas líneas principales.

Si hasta ahora hemos limitado al *solus ipse* todas las

cuestiones tocantes a la conciencia, ha sido por razones metódicas, a las cuales ya se aludió anteriormente (§ 20) con toda brevedad. Ahora se trata de considerar estas razones desde algo más cerca.

Ante todo, era ya imposible comenzar desde el primer momento con la intersubjetividad fenomenológica, simplemente porque ésta es mucho más complicada y para la investigación mucho más difícil que la conciencia individual pura fenomenológica; pero además (y este punto es mucho más importante) porque la limitación al *solus ipse* estaba exigida por el ideal del conocimiento absoluto, presente a Husserl.

Para Husserl, como se pondrá de manifiesto en lo que sigue, el yo ajeno sólo es dado en la experiencia introafectiva, pero ésta hállase fundada necesariamente en la percepción de cosas físicas. Así, pues, el yo ajeno no puede existir en ningún caso con mayor certeza que lo real físico, que nunca existe, sino sólo con certeza presuntiva (v. supra, § 51). Pero todavía más: la certeza de aquél no puede alcanzar nunca la certeza de lo real físico, puesto que puede haber errores de introafcción allí donde no sean, en modo alguno, errores las percepciones de cosas fundantes de ellos.

Para entender con justeza lo que acabamos de decir, es de suma importancia lo siguiente: Para las convicciones idealistas de Husserl, la certeza de lo real físico sólo puede considerarse como la certeza de un ser constituido en la conciencia propia. Mas, según esto, tampoco la certeza del yo ajeno, yo «intra-sentido» sobre la base de la percepción propia del cuerpo ajeno, puede ser sino la certeza de un yo representado en la conciencia propia. Sigue, pues, abierta la cuestión de la certeza de un yo ajeno, existente en sí, es decir, independientemente de la conciencia propia.

Por el contrario, la conciencia propia resulta favorecida en el sentido de que está dada adecuadamente (o sea, de un modo absolutamente imborrable), y no sólo en cuanto a su esencia, sino también en cuanto a su existencia.

Husserl mismo lo formula de la siguiente manera: «No hay ningún contrasentido en la posibilidad de que toda conciencia ajena, que yo ponga en la experiencia introafectiva, no sea; pero *mi* introafcción y *mi* conciencia en general está dada

originaria y absolutamente, no sólo en cuanto a la esencia, sino también en cuanto a la existencia.» (*Ideen*, § 46.)

Husserl reputa el modo de consideración solipsística como un modo de consideración apodíctico, y en justa correspondencia la actitud y la reducción fenomenológico-solipsísticas como una actitud y una reducción fenomenológicas apodícticas. Ellas son las dominantes en las *Ideas*.

Pues bien, al tratar de superar el modo de consideración meramente solipsístico, no se puede proceder arbitrariamente, sino que es necesario existan razones objetivas que fuercen a ello. Hay, pues, que mostrar estas razones. Mas si las hay, han de poder ser mostradas en una determinada conexión de motivación dentro de la conciencia propia, es decir, en mi propia conciencia, dada a mí absolutamente en esencia y existencia, donde han de existir las razones que me fuercen a ir más allá de mí mismo.

Las consideraciones hechas en los capítulos precedentes han sido rigurosamente solipsísticas, según acabamos de indicar. Pero sería absurdo creer que habían agotado toda la esfera del *solus ipse*.

Al *solus ipse* llegamos por medio del regreso fenomenológico desde los momentos objetivos hasta nuestros correspondientes modos de consideración propios. Es decir, hemos sometido a la ἐποχή fenomenológica los momentos objetivos, para indagar; utilizando éstos como hilos conductores fenomenológicos, los correspondientes modos de conciencia que nos los exhiben en el *solus ipse*.

Si hubiésemos considerado todas las especies de momentos objetivos, por necesidad habríamos llegado retrospectivamente a todas las especies de vivencias exhibitorias de momentos objetivos. Pero, por el contrario, llevamos a cabo en la trascendencia más de una simplificación, por lo cual han quedado también sin descubrir varias esferas del *solus ipse*.

El mundo real fué tomado en consideración al principio como un mero mundo de cosas físicas, es decir, sin prestar atención a los seres psíquicos que hay en él (v. supra, § 47 y siguientes). Posteriormente se mostró que el mundo «pleno» es psicofísico (§ 63 y sigs.). Pero tampoco estas consideraciones han alcanzado sino a la conciencia psicológica propia, es

decir, al *solus ipse* psicológico. Por consiguiente, tampoco la reducción de la conciencia psicológica tratada en ellas significaba sino la reducción de la conciencia psicológica propia.

Pero si tomamos el mundo real tal y como se presenta en la orientación natural, sin ninguna simplificación, entonces encuéntrase también en el mundo otros sujetos-yo, con los cuales nos hallamos eventualmente en trato mutuo. Mas en todo caso, en la orientación natural sólo puede tratarse de los yos ajenos psicológicos.

Pues bien, estos yos psicológicos ajenos forman para mí una trascendencia que de propósito ha sido ignorada hasta ahora. Respecto de ellos impónese ahora la cuestión del contenido fenomenológico puro de los modos de conciencia que en la mía les corresponden y la cuestión de la reducción, las cuales ya han sido resueltas respecto de la realidad física. Es decir, tenemos que resolver dos cuestiones atañederas a los yos psicológicos ajenos con que nos encontramos en la orientación natural: 1) ¿Cuáles son los modos de conciencia míos que me exhiben estos yos ajenos? 2) ¿Qué hay sobre la reducción de los yos ajenos a mi conciencia?

Análisis fenomenológico de la conciencia de la subjetividad psicológica ajena.

68. Empezamos con esta pregunta: ¿En dónde reside, según Husserl, la última fuente legítima de todo enunciado sobre el yo ajeno? Expresada de otra manera: ¿Cuál es el estrato primitivo de vivencias exhibitorias del yo ajeno? La respuesta de Husserl puede resumirse de la siguiente manera.

Así como el estrato primitivo de toda conciencia de la realidad física es la percepción sensible (v. supra, § 48), de igual suerte el estrato primitivo de toda conciencia de la subjetividad ajena es la experiencia introafectiva fundada en la percepción sensible. Trátase de una especie de vivencias con las que es dable tropezar en el *solus ipse*.

Al analizarlas, no abandono, pues, en manera alguna, la orientación solipsística. Me limito a fijarme en un estrato de

mis propias vivencias ignorado de propósito hasta ahora, como ya se ha dicho (§ 67).

La introafección es una especie de experiencia mundana, pues entra en la constitución del mundo psicofísico pleno.

Este mundo, en cuanto reflejo de la conciencia empírica, sólo es posible si hay, no sólo la experiencia sensible de lo real físico, sino también la experiencia introafectiva fundada en la anterior. Es decir, respondiendo a la dualidad de estratos del mundo real, que consta del ser físico y del ser psíquico fundado en él, hay también una dualidad de estratos en las primitivas experiencias exhibitorias del mundo.

Trátase, pues, de investigar desde más cerca esta experiencia introafectiva. Para ello acudiremos, también, a las lecciones de Husserl, citadas al comienzo de nuestro trabajo, sin apelar a ellas expresamente en todos los casos.

Inmediatamente, sólo percibo mi propia psique y mi propio cuerpo como cuerpo «animado». La psique ajena y el cuerpo ajeno—éste justamente en cuanto el cuerpo «animado» por la psique ajena—están sólo concomitantemente mentados.

Hay en esto cierta analogía con el lado invisible de la cosa física. Pero no debe exagerarse esta analogía. En el caso de la cosa física es la posición del lado invisible una anticipación que puede llegar a ser auténtica presentación; pero la psique ajena no puede caer nunca dentro de mi intuición originaria, es decir, para la intención introafectiva, que la pone, no puede haber, por principio, un cumplimiento en el sentido del cumplimiento por medio de una intuición originaria (cfr. también *Investigaciones lógicas*, tomo II, págs. 41-2).

El yo ajeno sólo existe para mí en el modo mediato del signo, o por medio de una intencionalidad de segundo grado. En la experiencia introafectiva hay, según esto, una dualidad de estratos: primero, lo indicativo, inmediatamente dado, y luego lo indicado por medio de ello.

Inmediata u originariamente sólo me es dado el cuerpo ajeno. Éste, en cuanto es una objetividad física, hállese sometido a las leyes válidas para todas las objetividades de la misma especie. Así, por ejemplo, sólo es dado en una percepción sensible, como todo lo real físico; es igual que todo lo dado en

la percepción sensible, está referido a mi cuerpo como el punto cero de la orientación, etc.

Pero si es así, ¿por qué no pongo sólo el cuerpo ajeno como una mera complexión física, sino que pongo también un yo cuyo es el cuerpo?

Sale a la luz aquí una interpretación sumamente peculiar, que no puede ser desarrollada en este lugar, por pertenecer al problema especial de la introafección.

Mi cuerpo, dado inmediatamente a mí en ciertas vivencias, funciona en cuanto cuerpo animado, como cuerpo humano primario, y yo mismo, en cuanto soy el yo que tiene este cuerpo, funciono como ser humano primario. El cuerpo ajeno es interpretado en analogía al mío propio y sirve de índice de un yo, que aprehende su cuerpo tan inmediatamente como yo aprehendo el mío.

En la experiencia introafectiva hay, pues, una doble intencionalidad, como ya se ha indicado; o más exactamente, una relación de fundamentación entre dos intencionalidades.

Una intención, la fundamentante, me da el cuerpo ajeno como una cosa física de ésta o aquella naturaleza, en parte cumplida originariamente, aunque en este caso no puede tratarse de un cumplimiento adecuado (v. supra, § 51). Sobre ella se edifica la otra intención, la interpretatoria, la que va hasta el yo ajeno; ésta no aprehende como tales los momentos corpóreos aprehendidos en la primera intención, sino que los aprehende como índices del yo ajeno, o sea, como algo en que el yo ajeno se exterioriza.

Ciertamente, sería falso hablar en este caso de una sucesión temporal. No se quiere decir que los momentos corpóreos ajenos funcionen primero solamente como corpóreos y luego sean aprehendidos como «exteriorizaciones corpóreas» de un yo ajeno en una interpretación posterior.

En el caso de un razonamiento por analogía puede haber realmente una sucesión como la dicha, por ejemplo, cuando comparamos el sistema nervioso de los anfibios con el nuestro, para inferir la estructura espiritual de esos animales. Pero en el caso de la llamada introafección no funciona en modo alguno el cuerpo ajeno como una mera complexión física, sino

a la vez como un cuerpo humano, es decir, como un cuerpo físico «animado».

Si en obsequio a la claridad retrocedemos hasta los datos hyléticos, preséntase la situación de la siguiente manera. El cuerpo ajeno, en cuanto compleción física, sólo puede aparecer, para mí, si yo vivo el material de sensación pertinente. Pero él se constituye para mí, porque no sólo vivo este material de sensación, sino que lo aprehendo también objetivamente y apercibo de este modo un algo trascendente. Esta intención, la que se edifica sobre los datos hyléticos y menta el cuerpo ajeno, se desarrolla íntimamente unida con la intención fundada en ella, la que aprehende a la vez dicho cuerpo físico como cuerpo humano de un yo. No es, en modo alguno, que el material de sensación inherente por necesidad a la aparición del yo ajeno sea referido inmediatamente a este yo. Inmediatamente es referido sólo a la cosa física que aparece en la naturaleza—al cuerpo ajeno.

Las dos intencionalidades expuestas condicionan, pues, dos cosas del lado de lo indicado: el yo ajeno y el cuerpo ajeno. Ambas son aprehendidas en la orientación natural como referidas la una a la otra: el yo de un cuerpo y el cuerpo de un yo.

Si llevamos a cabo un análisis fenomenológico puro de los actos de experiencia introafectiva, no debemos olvidar nunca que los objetos intencionales de estos actos, o sea, los yos ajenos y sus cuerpos, en cuanto tales, es decir, en cuanto trascendencias, están eliminados. Sólo nos interesamos entonces por el contenido inmanente puro de las experiencias introafectivas. En éstas tropezamos con ciertas estructuras noético-noemáticas, que cooperan a exhibir los yos ajenos eliminados y sus cuerpos y que se encuentran en la relación de fundamentación descrita en el parágrafo anterior.

69. Trátase ahora de dirigir, ante todo, nuestro interés a lo que implica la posición de los yos ajenos en un respecto inmanente puro. Para ello no debe olvidarse nunca que las experiencias introafectivas, sometidas a la reflexión fenomenológica, son llevadas a cabo en actos de orientación natural. Los yos puestos en ellas son, pues, yos psicológicos.

La experiencia introafectiva me fuerza a poner un ego por

principio igual en esencia a mí, es decir, admitir un yo que lleva a cabo percepciones, actos de recuerdo, de expectativa, de fantasía, de pensamiento, de sentimiento, de voluntad y otras operaciones espirituales análogas, que está vinculado por su cuerpo a un lugar determinado de la naturaleza, que puede referirse a mí introafectivamente, etc., etc.

Por medio de la vinculación del yo ajeno al cuerpo queda incluido el yo en *mi* medio ambiente, así como yo pertenezco al suyo. Pero trátase de un mismo y único orden objetivo de cosas, simplemente referido a diversos puntos cero de orientación.

Las relaciones entre mi yo y los yos ajenos son por principio de otra especie que las existentes entre las cosas mismas o entre las cosas y yo. Yo estoy frente a los yos ajenos (y, a la inversa, ellos están frente a mí) en las relaciones del yo y el tú. Son estas relaciones sólo posibles entre los sujetos-yos como centros de intencionalidades. Abrese aquí una esfera totalmente nueva, que no tiene análoga en ninguna otra: la de las relaciones de comunidad.

En mi conciencia hay, pues, vivencias que ponen los *alter egos*. Como consecuencia, constitúyese para mí una nueva unidad, una unidad de muchos egos (y todo esto en consideración inmanente pura, o sea, independientemente de que los otros yos existan realmente o de que se trate de meras ilusiones, alucinaciones o cualesquiera errores).

La pluralidad de los sujetos-yos no multiplica en el número correspondiente los objetos físicos. Yo pongo los yos ajenos como unos yos, que tienen el mismo mundo real, con las mismas cosas, idénticamente, que me es dado también a mí. Pues bien, sólo porque pongo la pluralidad de los yos y a la vez la identidad numérica de las cosas de la naturaleza para todos nosotros, se constituye una comunidad en el mundo, es decir, una comunidad psicológica. Si cada yo tuviese sus propios objetos físicos, es decir, objetos que fuesen por principio distintos de todos los restantes y no estuviesen con éstos en ninguna conexión, no habría posibilidad alguna de una comunidad.

Mi conciencia, en cuanto experiencia introafectiva, encierra, pues, una dualidad de estratos muy importante y que es

distinta de la mencionada anteriormente (§ 68): 1) la conciencia de la no-identidad, por principio, de mi yo con los *alter egos*; 2) la conciencia de la identidad numérica, por principio, del mundo real en que nos encontramos. Este mundo está referido en la percepción al cuerpo de cada yo como a su punto cero de orientación y, por ende, tiene para cada yo los modos de aparición por principio correspondientes a su posición.

En conexión con la identidad numérica del mundo real hállase también la identidad numérica de los mundos ideales o de los sistemas de idealidades correspondientes al mundo real.

70. Así, pues, según Husserl, la posición primitiva de los yos ajenos llévase a cabo en la experiencia introafectiva, cuyo contenido general hemos bosquejado con toda brevedad. En el análisis fenomenológico de esta experiencia no debe pronunciarse ningún juicio sobre la existencia o inexistencia real de los yos ajenos puestos. Las vivencias que los ponen existen, sin duda alguna, y esto basta a la reflexión fenomenológica.

Ahora bien, es indudable que el yo que pone en la orientación natural los yos ajenos, distingue por sí mismo entre las introafecciones verdaderas y los errores de introafección. Hay que dar cuenta, pues, de esta distinción.

No cabe duda de que hay errores de introafección. Cada cual lo sabe por su propia experiencia personal; basta, por lo demás, aludir a las llamadas personificaciones que en tan gran medida practican los niños y los pueblos en estado de naturaleza. ¿Por qué no son mantenidas posteriormente?

La experiencia introafectiva está sometida al criterio general de toda experiencia trascendente: al principio de la concordancia universal (cfr. *supra*, § 51).

Por ende, la posición de los yos ajenos contenida en la experiencia introafectiva no puede aspirar nunca más que a una certeza presuntiva, como sucede a toda posición motivada en la empiría trascendente, es decir, lo puesto sólo vale, «suponiendo que el curso ulterior de la experiencia no aporte «motivos racionales más fuertes», los cuales hagan manifiesto que la posición primitiva debe «borrarse» en la nueva conexión más amplia» (*Ideen*, § 138, ya citado; su-

pra, § 51). Ahora comprendemos aquella expresión de Husserl que dice que con la posibilidad y la realidad de los *yos* ajenos sólo se puede operar en una crítica puramente empírica (no apodíctica).

Mas la afirmación de que la existencia de los *yos* psicológicos ajenos nunca tiene más que un valor de certeza empírico, no quiere decir aún que se trate de una mera apariencia.

El mundo real es, en general, contingente (v. supra, § 57), es decir, sólo existe con certeza empírica. Pero en tanto hay estas y aquellas experiencias exhibitorias de este mundo, tiene también este mundo el *yo* que vive estas experiencias.

Lo mismo vale para los *yos* ajenos. En tanto hay estas y aquellas experiencias introafectivas, hay también estos y aquellos *yos* ajenos exhibiéndose en ellas. Así como es imposible vivir estas y aquellas motivaciones de la percepción sensible, sin poner el mundo correspondiente a ellas, de igual modo es imposible tener estas y aquellas motivaciones de la experiencia introafectiva, sin poner los *yos* ajenos. Así como el mundo existe de un modo meramente fáctico, igual existen en él fácticamente los *yos* ajenos. Ambas cosas con necesidad fáctica.

Ya anteriormente (§ 68) comenzamos el problema de la introafcción con esta pregunta: ¿en dónde reside la última fuente legítima de todos los enunciados sobre el *yo* ajeno?

La respuesta dada ya en los párrafos anteriores puede resumirse de la siguiente manera: Todos los enunciados sobre el *yo* ajeno están, en último término, motivados en la propia experiencia introafectiva, universalmente concordante. En el *yo* propio existen, pues, razones que le dan motivo para ir más allá de sí mismo, llegando a la posición de *yos* ajenos. Lo que esto signifique con más detalle se mostrará a continuación.

La intersubjetividad que se encuentra en Husserl sólo puede fundamentarse por medio de la hipótesis metafísica de una armonía preestablecida.

71. Así como la percepción de cosas nos da motivo para llegar a la posición necesaria de las cosas, de igual suerte nos da motivo la experiencia introafectiva para llegar a la ineludible posición de los *yos* ajenos, justamente como los *yos* aje-

nos ligados al mundo de las cosas físicas, o sea psicológicos. Y así como las cosas puestas perceptivamente nunca existen más que con certeza presuntiva, tampoco existen más que con certeza presuntiva los yos ajenos puestos introafectivamente. Tal ha sido el resultado de nuestras precedentes consideraciones sobre la intersubjetividad, según la concepción de Husserl.

Pero con él no se ha alcanzado todavía, ni mucho menos, la intersubjetividad en el verdadero sentido de la palabra, es decir, como intersubjetividad de los sujetos existentes «en sí» o independientemente unos de otros. Los yos ajenos sólo funcionan hasta ahora como los yos conscientes en el yo propio. Sólo nos hemos ocupado, en efecto, con el análisis fenomenológico de la conciencia propia de los yos ajenos. Los yos ajenos como una trascendencia, su reductibilidad o no-reductibilidad a la conciencia propia, todo esto permaneció completamente apartado de nuestra consideración, como en toda reflexión fenomenológica pura.

Tampoco reconociendo a los yos ajenos una existencia bien fundada empíricamente (o sea, con certeza meramente presuntiva) se ha enunciado todavía nada sobre su existencia «en sí», sino que sólo se ha afirmado su existencia en el mundo real. También se disputan las cosas físicas por existentes en el mundo, caso de que satisfagan al criterio de la universal concordancia de la experiencia, mientras que el mundo mismo es considerado por Husserl como una mera constitución intencional. Todo lo que hasta aquí se ha dicho sobre la intersubjetividad sólo alcanza, en rigor, a la intersubjetividad según es representada en el *solus ipse* (cfr. supra, § 67).

Ahora planteamos esta cuestión: sobre la base de los rasgos principales de la filosofía de Husserl ya dilucidados hasta aquí, ¿cómo se puede llegar a la intersubjetividad en el sentido propio del término, es decir, a la intersubjetividad de sujetos «en sí», no reductibles unos a otros?

Nosotros tenemos la más profunda convicción de que este tránsito sólo es factible con ayuda de una hipótesis metafísica que en ningún caso puede ser considerada como una afirmación rigurosamente científica. Esta es la tesis que necesita ahora justificación.

72. Como ya se ha mostrado en este capítulo (v. supra, § 68), Husserl parte de la convicción fundamental de que es imposible a un yo caer dentro de la intuición originaria de otro yo. Esta tesis, que ya se encuentra en las *Investigaciones lógicas* (tomo II, págs. 41-42), es mantenida resueltamente también en las *Ideas*. (Lo mismo cabe decir de las lecciones citadas al comienzo de nuestro trabajo.) Lo que cae dentro de la intuición originaria del yo puro son solamente los cuerpos de los otros yos, es decir, los cuerpos ajenos.

La percepción de los cuerpos ajenos es la base en que está fundada, según Husserl, la experiencia introafectiva de los yos ajenos, como ya sabemos hasta la saciedad. Si recordamos ahora que toda percepción trascendente nos remite en último término a la existencia de determinados datos hyléticos, que son aprehendidos objetivamente en el acto percipiente (v. supra, §§ 49, 50), la experiencia introafectiva puede entenderse, según Husserl, de la siguiente manera: En el yo propio existen determinados datos hyléticos, que sirven de base material a determinadas intenciones que los aprehenden objetivamente, que constituyen de este modo los cuerpos ajenos y en que están fundadas a su vez las intenciones que «intrasienten» los yos ajenos. Toda cuestión sobre el fundamento de derecho de la posición de los yos ajenos conduce, en último término, como se ve, a la existencia de determinados datos hyléticos en la conciencia propia, sobre la base de los cuales vienen a presencia perceptiva para el yo propio los cuerpos ajenos.

Pero ¿por qué el yo propio tiene justamente estos datos hyléticos y no otros?

Los realistas admiten ciertas cosas independientes de la conciencia misma, pero que afectan a ésta y provocan así en ella la multiplicidad de los datos hyléticos. Sobre esta base es puesto luego en movimiento todo el aparato de la conciencia que aprehende objetivamente, y de este modo es como se engendra el mundo objetivo para la conciencia.

Los realistas no consideran, pues, los datos hyléticos como algo absolutamente último, es decir, no hacen absolutos estos datos, sino que reducen su existencia a la de unas afecciones de la conciencia, causadas por los factores trascendentes a la conciencia misma.

También aquellos espiritualistas que no quieren acudir a la armonía preestablecida reducen la existencia de los datos hyléticos en la conciencia a la afección por un ser no inmanente a la conciencia misma. Para ello están obligados, ciertamente, a no considerar la conciencia misma como algo último, sino a suponer por debajo de ella un portador sustancial, la sustancia alma, que puede recibir las influencias de las sustancias-almas ajenas e influir por su parte sobre éstas, provocando en ellas los datos hyléticos.

Los partidarios de la filosofía trascendental consideran los datos hyléticos como algo absolutamente último, más allá de lo cual es totalmente imposible ir. Ven en ellos, pues, una πρώτη ύλη, una primera materia, por decirlo así, para todas las formas de la conciencia. Hacen surgir tanto la realidad física como la psíquica de la síntesis categorial de estas materias y, por ende, sostienen la fenomenalidad de la experiencia interna, lo mismo que la de la externa, como ya había hecho Kant. (Para más detalles sobre esto, v. infra, § 88.)

La posición de Husserl en esta cuestión tan importante puede exponerse de la siguiente manera.

Si no se convierte en cosa de la conciencia pura fenomenológica, sino que se la toma en su absoluta «pureza» de todos los momentos heterogéneos, es imposible que esta corriente de vivencias, coordinada con sus componentes noético-noemáticos (1) a un yo puro, influya sobre las otras corrientes de vivencias puras, ni sea influida por ellas. Un influjo mutuo entre los distintos yos sólo sería posible si se supusiese por debajo de ellos un ser sustancial, con lo que se renunciaría sin disputa al carácter absoluto de la conciencia pura.

Pero, si no se renuncia a este carácter absoluto, es decir, si se considera la conciencia pura como algo último que no necesita de más fundamentación en un «depositario», esta conciencia se delata como una mónada «sin puertas ni ventanas». Todo influjo y todo influjo mutuo, toda causalidad, etc., es únicamente posible del lado de los objetos intencionales de

(1) Como es lo usual cuando faltan indicaciones especiales, nos referimos aquí a las nóesis concretas, es decir, a las nóesis juntamente con sus momentos hyléticos. Confróntese *Ideen*, § 98, pág. 207.

la conciencia y únicamente como una relación mutua entre los momentos constituídos intencionalmente. Es decir, resulta claro que para Husserl esta conciencia «ha de valer como una conexión de ser, cerrada para sí, como una conexión de ser absoluto en la que nada puede penetrar ni de la que nada puede escapar» (*Ideen*, § 49, pág. 93).

Por consiguiente, si se admite por una parte, como hace Husserl, que no es posible que los yos ajenos caigan dentro de la intuición inmediata del yo propio, sino sólo que vengan a presencia en una experiencia introafectiva, fundada en la percepción de los cuerpos ajenos, y si se admite, por otra parte, como acontece igualmente en Husserl, que la percepción de los cuerpos ajenos, que fundamenta esta experiencia introafectiva, no se produce de otro modo que sobre la base de determinados datos hyléticos, los cuales aparecen en el yo propio independientemente de todo influjo de los yos ajenos, si se admite todo esto, luce con evidencia que sólo se puede llegar más allá del *solus ipse* con ayuda de la hipótesis metafísica de una armonía preestablecida, y de una armonía, además, que equivalga a una concordancia predeterminada de las representaciones de los yos ajenos, formadas por introafección en el yo propio, absolutamente cerrado, con los yos ajenos mismos tal y como existen «en sí».

Si los yos ajenos son considerados como yos existentes en sí, es decir, independientemente del yo propio, hay que acudir a la hipótesis que acabamos de mencionar, puesto que de otro modo estos yos ajenos se convierten en unos yos meramente representados en la conciencia propia.

Pero esto significa que todos los enunciados sobre los yos ajenos, independientes de la conciencia propia, tienen que descansar necesariamente en una inferencia deductiva. Si se mantienen los rasgos principales de la teoría de Husserl sobre los yos ajenos, queda excluida cualquier otra posibilidad. En esta inferencia deductiva sirven la armonía preestablecida de *praemissae maior* y los yos ajenos introafectivamente descubiertos de *praemissa minores*.

La reducción de los sujetos psicológicos ajenos.

73. Con ayuda de la hipótesis metafísica de una armonía preestablecida logra Husserl salir del solipsismo y llegar a una comunidad de yos. Pues bien, cada uno de los yos de esta comunidad puede ser considerado de un doble modo: primero, en cuanto se le toma en sí mismo, o sin tener en cuenta los demás yos que pueden tenerle por objeto intencional de sus actos; segundo, cuando se le considera justamente como un objeto intencional de los actos de otros yos dirigidos a él. Por ende, será también anfibológico todo lo que se diga sobre la forma psicológica o pura de los yos ajenos. Habrá que distinguir con máximo rigor aquella forma pura o psicológica del yo ajeno, que le corresponda en cuanto es considerado en sí mismo, y aquella que se le atribuya en las intenciones del yo propio que le afecten. En cuanto el yo ajeno es considerado en sí mismo, vale de él todo lo que se ha dicho antes (§ 64) sobre las formas de vida del yo propio, es decir, el yo ajeno es, considerado en sí mismo, siempre un yo puro, pero eventualmente inconsciente de su «pureza», a saber, mientras no ejercite ninguna reflexión fenomenológica sobre sí.

Pero si se toma el yo ajeno tal y como el yo propio le encuentra, es decir, como ligado a su mundo físico, ésta es una forma de vida psicológica del yo ajeno, que le ha sido atribuida por el yo propio.

Cada uno de los yos de la comunidad de yos preséntase, pues, en diversas formas psicológicas: primero, en aquellas en las cuales lo encuentran los otros yos formando parte de sus mundos circundantes; luego, en aquella forma en que él se encuentra a sí mismo en su propio mundo circundante.

Como el mundo y los mundos circundantes son, según Husserl, reductibles a la conciencia, también son reductibles las formas psicológicas, en cuanto formas de vida ligadas al mundo. La reducción del yo psicológico propio consiste, como ya se ha mostrado (§ 66), en que este yo, en cuanto forma hecha trascendente del yo puro propio, se simplifica en éste. Como en la experiencia introafectiva resulta que el yo psicoló-

gico ajeno es, por principio, no idéntico con el propio, no es posible que aquel se simplifique en el yo puro propio, sino que es menester, o que se disuelva por completo, es decir, que se le considere como mera constitución intencional del yo propio, o que se simplifique en la conciencia pura ajena. Husserl sólo puede emprender este último camino, puesto que admite el «ser en sí» de los yos ajenos. Pero entonces, ¿de dónde se saca la conciencia ajena pura, si la experiencia introafectiva empieza por presentar tan sólo la conciencia ajena psicológica?

La conciencia pura fenomenológica sólo se abre en la orientación fenomenológica. Por ende, es necesario extender esta orientación a los yos ajenos. Pero entonces sólo puede tratarse de una orientación o reflexión fenomenológica introafectivamente descubierta. Este es el camino que Husserl ha tratado de emprender en sus lecciones del semestre de invierno de 1923-24. El resultado fué llegar al concepto de una orientación o reflexión fenomenológica intersubjetiva, la cual, partiendo de la intersubjetividad psicológica, debía abrir la intersubjetividad pura fenomenológica, ejercitando la ἐποχή fenomenológica, no sólo sobre las trascendencias de los actos de la conciencia propia, sino también sobre las trascendencias de los actos de los yos ajenos, introafectivamente descubiertos. Dejemos intactos los difíciles problemas que pueda plantear el cabal y consecuente desarrollo de la idea de esta orientación fenomenológica intersubjetiva.

Una cosa es clara: que Husserl no puede concebir la reducción del yo psicológico ajeno de otra suerte que como una reducción meramente de aquella forma psicológica de la conciencia ajena, que le es atribuída por el yo propio, sin que su «ser en sí» pueda ser afectado por ello (pues en otro caso habría que defender el solipsismo).

La monadología fenomenológica de Husserl es un «solipsismo pluralista».

74. Sabemos ya hasta la saciedad que para Husserl solamente la subjetividad pura fenomenológica es un ser absoluto. Todo ser no-subjetivo preséntase, por ende, como una mera constitución intencional de dicha subjetividad, es decir, es considerado como algo que existe meramente por el acto de dar sentido a las vivencias intencionales, acto que está referido por principio siempre a éstas y es por ello meramente relativo.

Pero, según Husserl, no hay sólo una única subjetividad pura fenomenológica, sino una multitud de ellas, a la cual sólo se puede llegar, empero, con ayuda de la hipótesis metafísica de una armonía preestablecida, como ya se ha mostrado antes (§ 72). En la inferencia deductiva, que da por resultado los yos ajenos existentes «en sí», sirven los yos ajenos descubiertos introafectivamente de meras *praemissae minores* (ibídem).

Si pensásemos ahora que no había en el mundo físico dado al yo propio cuerpos ajenos, en cuya percepción pudiera fundarse la experiencia introafectiva de dicho yo, tampoco habría motivos para llegar a la posición de los yos ajenos. Pero de hecho hay esos cuerpos ajenos. Por ello tiene el yo propio que poner los cuerpos ajenos, en virtud de su experiencia introafectiva corroborada por la concordancia (v. supra, § 70). Pero en la hipótesis de la armonía preestablecida, esta posición significa a la vez una posición de yos ajenos existentes independientemente del yo propio y de sus experiencias introafectivas.

El *solus ipse* tiene que poner, pues, tantas vistas ajenas puras cuantas cosas constituídas en él mismo como cuerpos ajenos experimenta. Pero el número de estos cuerpos ajenos es para el yo propio un número abierto, es decir, por lejos que pueda llevarse la comprobación fáctica del mismo, hay siempre la posibilidad de un *plus ultra*.

Como es imposible que los yos puros existentes independientemente unos de otros (o sea, «en sí») influyan unos sobre

otros (v. supra, § 72), todas las relaciones posibles entre ellos sólo son posibles como relaciones intencionalmente tenidas, y, además, como tenidas en las intenciones introafectivas.

Ahora bien, si todo «trato» entre los yos puros depende de la posibilidad de la experiencia introafectiva, ésta depende a su vez de la presencia de los cuerpos ajenos en el mundo físico dado al yo propio; caso de que no hubiese los cuerpos ajenos, ya no existiría ningún motivo bastante para llegar a la posición de los yos ajenos, ni tampoco posibilidad alguna de un «trato» con estos yos.

La experiencia introafectiva, justamente en cuanto es la experiencia fundada en la percepción de los cuerpos ajenos, que funcionan como partes integrantes del mundo circundante del yo propio, esta experiencia sólo es posible en tanto aparecen en relación mutua dos yos incorporados. Compréndese, por ende, que, tratándose de dos yos puros, el ser de los unos para los otros sólo es posible en cuanto se presentan en la forma de la animalidad (v. *Ideen*, § 53).

El mundo alcanzado de hecho a cada momento en las experiencias actuales en este momento, mundo que puede ser diverso para diversos sujetos, debe distinguirse rigurosamente del mundo como posibilidad de experimentar, motivada en la percepción actual en el momento (v. supra, § 54). Con respecto a los distintos yos dice, pues, Husserl: «Aunque de hecho no se hallen, ni puedan hallarse todos con todos en la relación de la «introafcción», de la mutua comprensión, como, por ejemplo, no nos hallamos nosotros con los espíritus acaso vivientes en los lejanos mundos estelares, existen, empero, consideradas en principio, posibilidades eidéticas de instauración de una comprensión mutua, o sea, posibilidades también de que los mundos de experiencia se fundan, por medio de conexiones de experiencia actual, en un solo mundo intersubjetivo, el correlato del unitario mundo de los espíritus (de la ampliación universal de la comunidad humana).» (*Ideen*, § 48.)

75. La clausura absoluta de los sujetos puros fenomenológicos debe concebirse no sólo de tal suerte que ningún momento pueda salir de un sujeto y entrar en otro, sino también de tal manera que entre los sujetos no pueda existir ningún

influjo mutuo, pues para éste se necesitaría de una base sustancial, lo que significaría la renuncia al carácter absoluto de los sujetos puros justamente como unidades de conciencia absolutas (cfr. supra, § 72). En suma, los sujetos puros fenomenológicos merecen en el pleno sentido de la palabra el nombre de mónadas, como en efecto han sido llamados con frecuencia por Husserl mismo en sus lecciones. La «carencia de puertas y ventanas» de estas mónadas resalta en Husserl con más rigor aún que antaño en Leibnitz, pues Husserl, siguiendo su método fenomenológico, insiste con toda energía en integrar en estas mónadas momentos immanentes, e immanentes a la conciencia, y en negarles toda sustancialidad, mientras que la base sustancial necesaria para el influjo mutuo de las mónadas tendría que ser trascendente a la conciencia, no ciertamente como una trascendencia delante de la conciencia, pero sí como una trascendencia detrás de la conciencia.

Las mónadas, extrañas en su absoluta clausura a todo influjo mutuo, sólo pueden entrar en «trato», representándose introafectivamente las unas a las otras (como ya se ha mostrado en el párrafo anterior).

O como Husserl mismo lo ha formulado en sus lecciones de octubre-noviembre de 1910: «La posible introafección es el «espejarse» cada mónada en cada una de las demás, y la posibilidad de este espejarse depende de la posibilidad de una constitución concordante de naturaleza espacio-temporal, de un índice para las correspondientes constituciones cognoscitivas que alcance e invada a todos los yos.»

Esta última posibilidad, es decir, la posibilidad de una constitución concordante de naturaleza espacio-temporal en mónadas absolutamente cerradas e independientes unas de otras, depende de la posibilidad de una armonía preestablecida (v. supra, § 72).

Sólo con ayuda de la hipótesis metafísica de una armonía preestablecida logra Husserl su monadología fenomenológica. Pero ésta no es en el sentido propio del término una superación del solipsismo, sino sólo una ampliación del «solipsismo monista» hasta convertirlo en el «solipsismo pluralista».

El mundo real y los mundos ideales correspondientes a él

son reducidos por Husserl, en su total contenido, a cada una de las mónadas, es decir, son considerados por él como las meras constituciones intencionales de cada conciencia fenomenológica individual. La comunidad fenomenológica de los yos no es una comunidad en el sentido propio del término; ningún yo necesita de los demás, ni para su propia existencia, ni para la constitución del mundo. Cada una de las mónadas es, pues, «autosuficiente» en todos los respectos. En lugar de una recíproca dependencia de los miembros, sin la cual apenas cabe concebir una comunidad, tenemos en la comunidad fenomenológica de Husserl una multitud de yos absolutamente autosuficientes, es decir, en lugar de un único *solus ipse*, una multitud de ellos. El tránsito desde un *solus ipse* aislado a una multitud de ellos no es, pues, una superación del solipsismo, sino, como ya se ha dicho, una ampliación del solipsismo monista en el pluralista.

El idealismo fenomenológico de Husserl no es una «filosofía como ciencia rigurosa».

76. Anteriormente (§ 65) se ha mostrado ya que Husserl nos deja por completo en la estacada en uno de los puntos más importantes de su idealismo—en el problema de la relación de la conciencia pura con la psicológica.

Igualmente han puesto en claro nuestras consideraciones anteriores (§§ 59-60) sobre la argumentación idealista de Husserl, que es imposible considerar como convincente esta argumentación. Pero allí aún no habíamos tropezado con aquellas dificultades que sólo se revelaron en toda su dureza al pasar de la orientación solipsista a la intersubjetiva. Al dar este paso el idealismo de Husserl se ha encontrado ante esta alternativa: o permanecer hundido en el solipsismo, o pedir auxilio a la hipótesis metafísica de la armonía preestablecida, que no es una tesis rigurosamente científica. Las enormes dificultades con que se tropieza cuando se concede esta tesis han sido señaladas ya muchas veces en la filosofía. Aquí séanos permitido exponer tan sólo y con toda brevedad la posición de Kant frente a la tesis de la armonía preesta-

blecida, lo cual puede contribuir, en nuestro entender, a aclarar la posición de Husserl. Las ideas de Kant únense en este punto del modo más estrecho con sus consideraciones sobre el antagonismo de la sensibilidad y el entendimiento.

Como es sabido, la antítesis de la sensibilidad y el entendimiento pertenece a las teorías más fundamentales de Kant. Sin duda resultan de ella muy grandes dificultades para el consecuente desarrollo del pensamiento de Kant, pero éste parece haber tenido plena conciencia de las mismas. En todo caso es dicha antítesis algo que ha dado un sello muy característico a toda la gran creación kantiana, no sólo en la *Crítica de la razón pura*, sino también más tarde, hasta en las últimas obras.

Según la concepción de Leibnitz-Wolff, tal como era entendida por Kant, es la sensibilidad la facultad del conocimiento confuso y el entendimiento la del distinto. Esta distinción, que se remonta a varios grandes filósofos del pasado, es atacada por Kant sin misericordia. Ello tiene particularmente su fundamento en que los filósofos anteriores habían interpretado la matemática como una ciencia pura del entendimiento, mientras que Kant la funda en la sensibilidad pura.

Según Kant, es la distinción entre lo confuso y lo distinto una distinción simplemente lógica, meramente formal, que sólo afecta a la forma de la conciencia, mientras que la distinción entre la sensibilidad y el entendimiento es considerada por él como una distinción real, que concierne al contenido de las representaciones. Kant rechaza, por tanto, la escuela de Leibnitz-Wolff. Haciendo relativa dicha distinción real, ha causado esta escuela grandes daños, pues ha apartado a los espíritus curiosos de la investigación de tan importante distinción y, lo que guarda relación con ello, los ha extraviado entre futilidades lógicas.

Las representaciones sensibles pueden ser muy claras y distintas y las representaciones intelectuales completamente confusas. Los ejemplos más brillantes son, respectivamente, el prototipo de todo conocimiento sensible, la geometría, y la ciencia de los conceptos puros del entendimiento, la metafísica. Así, pues, sea de la distinción o la confusión lo que quiera, lo cierto es que las representaciones llevan siempre en sí

mismas el sello de su procedencia de la sensibilidad o del entendimiento.

Así se había expresado ya Kant en su disertación del año 1770, *De mundi*, etc. (§ 7), y la misma idea repite con admirable consecuencia posteriormente. Sobre la base de la más profunda antítesis entre la sensibilidad y el entendimiento está edificada la *Crítica de la razón pura*, cuyas dos ediciones (de 1781 y de 1787) contienen el mismo ataque contra la concepción de Leibnitz-Wolff (v. *Crítica de la razón pura*, traducción española de M. G. Morente, tomo I, pág. 155, Madrid, Suárez). Con igual denuedo se dirigen contra esta concepción las siguientes obras de Kant: *Ueber eine Entdeckung*, etc., de 1790 (v. I. *Abschn.*, edición de la Academia de Ciencias de Prusia, VIII, 218-220); *Anthropologie*, de 1798 (§ 7) y el trabajo sobre los Progresos de la metafísica desde Leibnitz y Wolff, redactado en todo caso después de 1791 (v. la edición de Kirckmann, Bd. I.; págs. 119-120).

Kant mismo llegó a tener conciencia del abismo que de aquel modo se había abierto entre la sensibilidad y el entendimiento. Todavía en la «Introducción» a la *Crítica de la razón pura* escribe que la sensibilidad y el entendimiento «quizá se originen en una raíz común, pero desconocida para nosotros». (Traducción Morente, tomo I, pág. 112.) En su célebre frase: los conceptos sin intuiciones son vacíos, las intuiciones sin conceptos ciegos (ibídem, tomo I, pág. 175) exige para la posibilidad del conocimiento la unión de ambas facultades cognoscitivas. Pero Kant no ha podido mostrar cómo habría que concebir en último término esta unión, según se revela claramente en la insuficiencia de su solución al problema del «esquematismo de los conceptos puros del entendimiento». Este problema refiérese, empero, solamente a los conceptos puros del entendimiento, y, por ende, a las leyes generales de la naturaleza, a aquéllas sin las cuales la naturaleza sería sencillamente imposible. Mas en la consideración de las leyes particulares de la naturaleza, que son meramente contingentes, vióse Kant obligado a hablar de la armonía. El resultado fué, pues, que Kant, que tan ardorosamente combate la armonía leibnitziana entre las mónadas (la misma armonía que también él había admitido en los comienzos de su filosofar),

tuvo que introducir en lugar de ella otra armonía, a saber, la armonía o concordancia entre la sensibilidad y el entendimiento.

Leemos en la *Crítica de la razón pura*: «... Podría haber, en rigor, fenómenos de tal índole que el entendimiento no los encontrase conformes a las condiciones de su unidad, y todo yaciese sumido en confusión y desorden, de tal suerte que, por ejemplo, en la serie sucesiva de los fenómenos no se ofreciese nada que pusiese en nuestra mano una regla de síntesis, y respondiese, por tanto, al concepto de causa y efecto, de tal modo, que este concepto sería totalmente vacío, nulo y sin significación.» En los *Metaph. Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (de 1786) dice Kant que refugiarse en la armonía preestablecida, para explicar esta «extraña concordancia de los fenómenos con las leyes del entendimiento», es un medio de salvación que resulta mucho peor que el mal que con él se trata de remediar y que con él no se puede remediar realmente en nada» (v. la nota al *Vorrede*, edición de la Academia, 476).

La armonía es rechazada aquí porque Kant cree haber probado, en su célebre deducción de los conceptos puros del entendimiento, que los fenómenos suponen ya, en cuanto tales, la síntesis categorial, y por eso tienen que concordar de un modo necesario con el entendimiento. Pero esto sólo había sido probado con respecto a la naturaleza en cuanto a sus leyes generales. (Tampoco aquí logró Kant, según ya se ha indicado, resolver definitivamente el problema.) «Pero es contingente, hasta donde podemos vislumbrar, que el orden de la naturaleza, en cuanto a sus leyes particulares, a pesar de toda la multiplicidad y heterogeneidad, al menos posibles, de ellas, que sobrepujan nuestra capacidad de comprensión, se ajustan realmente a ellas.» (*Crítica del Juicio*, Introducción, VI, traducción Morente, tomo I, Madrid, Suárez.) Por eso se ve Kant forzado a hablar aquí de un «feliz acaso favorecedor de nuestro designio» (ibidem, Introducción, V).

Justamente este feliz acaso es el que obliga a Kant a hablar de una armonía preestablecida entre la sensibilidad y el entendimiento. Encontramos un pasaje muy interesante en el escrito *Ueber eine Entdeckung*, etc., de 1790 (v. las dos últimas divisiones): «Por lo que se refiere a esta armonía entre

el entendimiento y la sensibilidad, en cuanto hace posibles *a priori* conocimientos de leyes generales de la naturaleza, la *Crítica* ha indicado como razón de ella la de que sin ella no es posible experiencia alguna, ni, por ende, serían recibidos por nosotros en la unidad de la conciencia, ni entrarían en la experiencia, ni, en suma, existirían para nosotros los objetos (porque éstos son conformes, en cuanto a su intuición, a las condiciones formales de nuestra sensibilidad, en cuanto al enlace de lo múltiple, a los principios de la coordinación en una conciencia, ambas cosas como condición de la posibilidad de un conocimiento de ellos). Pero no pudimos indicar ninguna razón por la cual tengamos justamente una sensibilidad de tal índole y un entendimiento de tal naturaleza, que por su unión resulte posible una experiencia; ni tampoco una por la cual ambas fuentes del conocimiento, en lo demás completamente heterogéneas, concuerden, sin embargo, en la posibilidad de un conocimiento empírico en general, pero principalmente (como sobre ello llamará la atención la *Crítica del Juicio*) en la posibilidad de una experiencia de la naturaleza bajo las múltiples leyes particulares y meramente empíricas de ella, sobre las cuales nada nos enseña *a priori* el entendimiento, y además concuerden tan bien como si la naturaleza estuviese de propósito hecha a la medida de nuestra facultad de comprensión; esto no pudimos explicarlo (ni puede hacerlo tampoco nadie)... Así, bien pudiera ser la *Crítica de la razón pura* la verdadera apología de Leibnitz contra sus propios partidarios, que le ensalzan con alabanzas no honrosas precisamente.»

Las anteriores consideraciones sobre el concepto de armonía en Kant ponen de relieve que tampoco él pudo prescindir en definitiva de este concepto. Sin embargo, este concepto desempeña en él un papel totalmente distinto del que desempeña en Husserl. La diferencia puede tomarse por dos lados: 1, mientras que la armonía preestablecida tiene que ser supuesta por Husserl como una concordancia entre las mónadas, Kant sólo estima admisible una armonía como concordancia entre la sensibilidad y el entendimiento. Sólo en sus comienzos, en el período dogmático de su filosofar, admitió también él, según se ha dicho, la armonía como armonía entre mónadas,

para abandonarla más tarde en el período crítico, pero no sin llamarla en su escrito sobre los Progresos de la metafísica desde Leibnitz y Wolff, redactado en todo caso después de 1791, «la más maravillosa ficción que la filosofía haya imaginado nunca» (v. ed. Kirchmann, Bd. I, pág. 126); 2, la armonía significa en Kant una concordancia entre esferas de la conciencia misma, es decir, refiérese a algo inmanente a la conciencia misma y, por ende, inmediatamente comprobable, o, para decirlo así, a un hecho primitivo en la constitución de la conciencia misma, a saber, el «feliz acaso» antes mencionado. En Husserl, por el contrario, la armonía significa una concordancia entre la inmanencia de un yo y las inmanencias de los otros yos absolutamente trascendentes a este yo. En este caso no puede hablarse de una comprobabilidad inmediata, pues ningún yo puede cerciorarse de la existencia de los otros, si no es con ayuda de la hipótesis de la armonía preestablecida. O expresado de otra manera: Mientras que en Kant el concepto de armonía se refiere a lo que se encuentra innegablemente en la conciencia misma, en Husserl es referido a la relación intersubjetiva, en que los otros yos sólo pueden ser descubiertos por medio de la hipótesis de la armonía preestablecida.

76 a. Tres son las cuestiones a que ante todo ha de poder dar respuesta suficiente cualquier sistema idealista. En la manera de dar esta respuesta puede medirse el valor teórico del sistema entero. Estas cuestiones son:

I. ¿Cómo cabe concebir aquella conciencia a la que es reducido el mundo?

II. ¿Cómo cabe justificar la reducción del mundo a la conciencia?

III. ¿Cómo cabe concebir la relación de la conciencia constituyente del mundo con la conciencia que se encuentra en el mundo?

Husserl resuelve la primera cuestión reduciendo a la conciencia pura fenomenológica. Pero ésta aparece en él como una multitud de sujetos individuales absolutamente encerrados en sí mismos (mónadas), de los cuales sólo el yo propio

está dado inmediatamente, mientras que los yos ajenos sólo pueden descubrirse con ayuda de una inferencia deductiva, a la cual sirve de *praemissa maior* el principio de la armonía preestablecida y de *praemissae minores* los datos de la introfección, como creemos haberlo mostrado convincentemente (véase supra, §§ 71-72). Pero nadie osará considerar el principio de la armonía preestablecida entre las mónadas como un principio «rigorosamente científico». Pertenece, antes bien, al número de esos principios de la «fe filosófica», sin los cuales no ha podido salir adelante ningún sistema filosófico, al menos hasta ahora, y que pueden aspirar, a lo sumo, a cierto grado de probabilidad. Pero, además, el grado de probabilidad del principio de la armonía parece ser muy escaso.

Tampoco ha podido dar Husserl a las dos últimas cuestiones una respuesta que pueda considerarse como «rigorosamente científica» (v. supra, §§ 59-60 y 65).

Por lo tanto, es menester decir, con toda resolución, que es imposible al idealismo fenomenológico de Husserl dar satisfacción al postulado, por él mismo establecido, de ser una «filosofía como ciencia rigurosa». Nueva prueba de que ni uno solo de aquellos filósofos que postulan el conocimiento absoluto ha podido alcanzarlo por su parte, y de que en filosofía, donde se trata de «las últimas respuestas a las últimas preguntas», hay que ser modesto en cierto grado, justamente a causa de la dificultad de dichas preguntas.

Pero esto no significa que carezca de importancia el ideal de una «filosofía como ciencia rigurosa», puesto de relieve por Husserl con admirable vigor. Como ideal, como «idea regulativa» para la investigación filosófica, tiene su valor; pero sólo como ideal. En la medida en que se acercan a él pueden ser valorados teóricamente los sistemas filosóficos. Pero parece imposible que lo alcancen. Lo cual no significa, sin embargo, rebajar la filosofía frente a las ciencias especiales.

Estas proceden «dogmáticamente», es decir, hacen intencionada o inconscientemente, ciertos supuestos, sin los cuales es sencillamente imposible todo trabajo científico. Pero si se procede «críticamente», es decir, si se quiere arrojar también claridad sobre los supuestos de todo conocimiento en general, pronto se ve uno engolfado en la filosofía, con sus «últimos

problemas», es decir, resulta entonces inevitable la aludida «fe filosófica».

Ofrécense a la filosofía ciertas posibilidades de solución, las cuales han sido descubiertas y desarrolladas en los grandes sistemas filosóficos. Pero con toda probabilidad permanecerá eternamente oculta aquélla de estas posibilidades que sea la «única verdadera».

Las posibilidades de solución no son creaciones arbitrarias, antes bien, sólo se descubren a una profunda reflexión filosófica. Tampoco hay una infinidad de semejantes posibilidades; el milenar trabajo filosófico de la humanidad sólo ha podido señalar hasta ahora unas pocas, las cuales están desarrolladas, como se ha dicho, en los grandes sistemas filosóficos, tipos de la visión filosófica del mundo en su originalidad.

El que se decide por una determinada de estas posibilidades no puede dar una justificación puramente cognoscitiva de ella. Todo acto de decisión a favor de determinados principios o sistemas filosóficos debe ser considerado como un acto de «fe filosófica», la cual no hay que equiparar, como se comprende, con la fe religiosa. En semejante decisión pueden desempeñar también un gran papel momentos subjetivos.

También el idealismo fenomenológico de Husserl tiene por base, como ya se ha mostrado, una fe filosófica análoga. Y con esto queda dada la respuesta a la segunda de las cuestiones capitales formuladas en el prólogo de nuestro trabajo.

CAPÍTULO V

LOS PROBLEMAS CONSTITUTIVOS DE LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

Introducción.

77. Solamente los yos son sujetos y a la vez objetos para sí mismos (en sus reflexiones) y para los demás yos (en los actos introafectivos de éstos). Todas las unidades de ser restantes son sólo objetos.

Husserl considera estos «sólo objetos» como meras constituciones intencionales de la conciencia, es decir, los reduce a los sujetos.

Mas si es así, es forzoso que todos los objetos constituídos impliquen una síntesis inmanente constituyente de ellos, es decir, que todos los momentos de dichos objetos nos remitan a las funciones sintéticas de la conciencia pura.

Pero hasta la misma conciencia pura es considerada por Husserl como un producto, a saber, como un producto de sí misma. Por eso reclama Husserl una doble investigación de la conciencia: primero, una investigación de lo inherente a la constitución de la subjetividad para la objetividad, y segundo, una investigación de lo inherente a la constitución de la subjetividad misma (cfr. *Ideen*, § 80, pág. 161). Así es como surgen con necesidad los problemas cardinales de la constitución objetiva y subjetiva.

Ya Kant vió claramente estos problemas, como se desprende inequívocamente de su distinción de la deducción objetiva y la subjetiva. Pero no se entienda lo dicho en el sentido de que los problemas de Husserl sean idénticos a los de Kant.

En Husserl aparecen los problemas mencionados en su original coloración fenomenológica.

En el prólogo a su primera edición de la *Crítica de la razón pura* distingue Kant dos aspectos del problema de la deducción. El uno refiérese «a los objetos del entendimiento puro y debe exponer y hacer concebible la validez objetiva de sus conceptos *a priori*. La otra enderezada a considerar el entendimiento puro mismo, según su posibilidad y las facultades cognoscitivas en que descansa, por lo tanto, en sentido subjetivo...» (V. *Crítica de la razón pura*, trad. Morente, tomo I, pág. 11).

El interés de Kant dirigíase principalmente a la deducción objetiva, como él mismo indica en el mencionado prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. Por eso suprimió completamente en la segunda edición las investigaciones de orientación subjetiva tocadas en la primera.

Fichte elevó justamente esta deducción subjetiva al rango de problema capital. Esto explica su posición en la historia de la filosofía trascendental desde Kant hasta Hegel.

La consecuencia de la orientación fenomenológica de Husserl es que la deducción objetiva ha de fundarse en todo caso sobre la subjetiva. Sólo en ésta se tropieza con lo peculiar de la vida del yo. El lado de la conciencia vuelto hacia lo objetivo es un lado «de espaldas al yo» (cfr. *Ideen*, § 80), que nos remite en principio, sin embargo, al lado del yo.

El problema de la constitución de las objetividades de la conciencia.

78. El pensamiento de Husserl, que es muy interesante, puede exponerse de la siguiente manera.

El problema de la constitución de las objetividades de la conciencia nos obliga a hacer investigaciones sobre cómo se «constituyen conscientemente» las unidades objetivas de las distintas regiones y categorías, es decir, sobre cómo la esencia de estas unidades traza de antemano, con necesidad esencial, determinadas conexiones de conciencia real y posible; cómo el objeto que es, es, según leyes esenciales absolutamente fijas, el

correlato de conexiones de conciencia de un contenido esencial totalmente determinado; cómo también, a la inversa, el ser de las conexiones de esta índole es equivalente al objeto que es.

Estas investigaciones deben extenderse a todas las regiones del ser y a todos los grados de generalidad, hasta descender a la concreción del ser (*Ideen*, § 86). Cada región nos ofrece un hilo conductor para todo un grupo cerrado de investigaciones (*ibidem*, § 149).

Algo que da por resultado problemas muy difíciles es la interferencia de varias regiones. Estos problemas conducen a las interferencias de las respectivas formas de conciencia. Así sucede especialmente con las objetividades de órdenes superiores, en las cuales sobrevienen muchas veces interferencias de fundamentación sumamente complicadas. Los problemas de constitución de estas objetividades conducen necesariamente a los problemas de constitución de las objetividades de estratos inferiores, en que las primeras se fundan. Así, por ejemplo, los problemas de constitución del Estado, el derecho, los usos y costumbres, la iglesia, conducen en último término a los problemas de constitución de las cosas físicas y de los sujetos psíquicos en que dichas objetividades se fundan. La realidad material es el grado inferior que sirve de base a todas las realidades restantes, fundadas en ella. Por eso corresponde en derecho un puesto destacado a la fenomenología de la naturaleza material (*ibidem*, § 152).

Respondiendo a la organización de las unidades objetivas, hay en general una organización rigurosamente sistemática de los problemas de constitución objetivos (*ibidem*, §§ 146-153). «La serie gradual de las eidologías formales y materiales traza de antemano, en cierto modo, la serie gradual de las fenomenologías constitutivas, determina sus grados de generalidad y les da los «hilos conductores» en sus conceptos y leyes fundamentales, ontológicos y eidético-materiales» (*ibidem*, § 153).

Los estratos de la objetividad.

79. En las formas superiores de la conciencia «hay varias nóesis superpuestas y de consiguiente los correlatos noemáticos son asimismo nóemas fundados» (v. supra, § 46). Pues bien, en conexión con esto hay también varios estratos en la objetividad, correlato trascendente de la conciencia, pues «todas las partes del nóema tienen sus partes paralelas en la objetividad no-modificada» (*Ideen*, § 93). (1)

Sobre las relaciones de fundamentación ya se ha hablado anteriormente (§ 46) con toda brevedad. En el mismo lugar se han citado también aquellas palabras de las *Ideas*, que son fundamentales para comprender la fundamentación de vivencias, a saber, «que pueden desaparecer los estratos superiores del fenómeno total, sin que lo restante deje de ser una vivencia intencional completa y concreta, y que, a la inversa, una vivencia concreta puede admitir un nuevo estrato total noético, como, por ejemplo, cuando sobre una representación concreta se erige un momento no-independiente de «valoración» y, a la inversa, cuando desaparece de nuevo» (*Ideen*, § 95).

El todo formado por los estratos fundamentantes y los fundamentados es llamado por Husserl todo de fundamentación (ibidem). Por consiguiente, puede decirse: respondiendo al todo de fundamentación noético-noemático (y, por ende, inmanente), hay también un todo de fundamentación trascendente. También en éste pueden desaparecer los estratos superiores (los fundamentados), sin que el resto deje de ser una objetividad completa y concreta, y también, a la inversa, puede la objetividad concreta admitir nuevos estratos fundamentados. Y todo esto tiene lugar en un necesario paralelismo con la esfera inmanente constituyente de la objetividad.

Los estratos de la objetividad sólo pueden hacerse inteli-

(1) Recordemos aquí lo siguiente. La objetividad es el correlato trascendente de la conciencia, a diferencia del nóema (o de la «objetividad», entre comillas, como dice también Husserl), el cual es inmanente a la conciencia misma, o se forma el correlato inmanente de ésta (cfr. supra, § 42).

gibles, pues, por su conexión con los estratos de las vivencias constituyentes de ellos.

Pero si es así, entonces es también de suma importancia para la inteligencia de las relaciones de fundamentación saber «que hay diversas modalidades específicas esenciales de referencia intencional, o, más brevemente, de la intención (que constituye el carácter descriptivo del género «acto»). El modo cómo una «mera representación» de una situación objetiva muestra éste su «objeto» es distinto del modo cómo lo hace el juicio, que considera verdadera o falsa dicha situación. Distintos son también el modo de la esperanza y el del temor, el modo del agrado y el del desagrado, el del apetito y el del desvío, el de la resolución de una duda teórica (resolución judicial) y el de la de una duda práctica (resolución voluntaria en el caso de una elección deliberada); el de la confirmación de una opinión teórica (cumplimiento de una intención judicial) y el de la de una decisión voluntaria (cumplimiento de la intención voluntaria), etc. Si no todos, los más de los actos son ciertamente vivencias complejas, y las intenciones mismas son además múltiples con gran frecuencia. Las intenciones afectivas se edifican sobre intenciones representativas o judiciales, etc. (*Investigaciones lógicas*, tomo III, páginas 150-151.)

El «mero representar» es un mero estar referido intencionalmente a lo objetivo; carece aún de toda toma de posición ante éste, o por decirlo así, es un mero tener conciencia.

Pero si lo objetivo no sólo es meramente representado, sino a la vez afirmado o negado, presumido, dudado, tenido, amado, odiado, deseado, querido, etc., etc., se tiene relación con él en diversas tomas de posición.

Como toda toma de posición es toma de posición ante algo, este algo tiene que ser representado de algún modo, para que resulte posible la toma de posición. Si nada es representado, tampoco es posible ninguna toma de posición. Todas las tomas de posición están, pues, fundadas en las representaciones. Esto precisamente es lo que tiene a la vista Brentano cuando dice que todas las vivencias intencionales «o son representaciones, o descansan en representaciones», pues «nada puede ser juzgado, nada tampoco apetecido, nada esperado ni temi-

do, si no es representado». (Las frases de Brentano aquí citadas lo están según las *Investigaciones lógicas* de Husserl, tomo III, págs. 152-153).

En todo caso, la «mera representación» se modifica edificándose sobre ella una toma de posición. Aquélla ya no es entonces una «mera representación», sino una representación con toma de posición.

Aquellas tomas de posición que no contienen nada de sentimiento, valoración en el sentido más amplio de la palabra, ni voluntad, o sea, que son tomas de posición *sine ira et studio*, por decirlo así, pueden llamarse tomas de posición teoréticas, como, por ejemplo, el juzgar, el dudar, el presumir, etc.

Tanto el mero representar como las tomas de posición teoréticas refiérense a lo objetivo como tal. Siguen siendo posibles aun cuando desaparezcan todas las tomas de posición afectivas, valorativas (en el sentido más general) y volitivas, y, a la inversa, pueden unirse con todas estas tomas de posición.

Podemos llamar al «mero representar» y a las tomas de posición teoréticas la conciencia objetiva o teorética. De este modo puede formularse la siguiente ley: Todas las tomas de posición afectivas, valorativas (en el sentido más general) y volitivas están fundadas en la conciencia objetiva, lo cual está afirmado también en la cita antes hecha de las *Investigaciones lógicas*.

Al erigirse las diversas tomas de posición sobre el «mero representar», constitúyense también *eo ipso* nuevos estratos en la «mera cosa». En general, es de observar la siguiente ley: «Toda adición de nuevos caracteres noéticos, o toda modificación de los antiguos, no sólo constituye nuevos caracteres noemáticos, sino que *eo ipso* constitúyense para la conciencia nuevos objetos que son; a los caracteres noemáticos corresponden caracteres predicables en el objeto que es, como predicables reales y no sólo modificados noemáticamente.» (*Ideen*, § 105.)

Así, por ejemplo, la afirmación y la negación engendran los *afirmata* y *negata*, que se hallan fundados en el «mero *representatum*», como la afirmación y negación mismas están fundadas en el «mero representar» (ibídem, §§ 106-108). Así

también la objetividad de valor, como un todo de fundamentación, implica la «mera cosa», pero aportando como estrato nuevo el valor (ibídem, § 95); es decir, la toma de posición valorativa engendra una nueva objetividad axiológica. En el caso de la objetividad de la voluntad hay un todo de fundamentación compuesto de la cosa y el *volitum*, etc.

«De todo esto resulta que todos los actos—incluso los actos del sentimiento y de la voluntad—son «objetivantes», son «constituyentes», originarios de objetividades, son fuentes necesarias de diversas regiones del ser y, por tanto, de las correspondientes ontologías.» (Ibídem, § 117, pág. 244.)

Es menester, pues, distinguir en principio entre «la mera cosa» y el «objeto intencional pleno» (ibídem, pág. 244).

El objeto intencional pleno contiene, además de la mera cosa, los nuevos estratos engendrados sobre ella por las tomas de posición. Estos estratos pueden considerarse como un sedimento, que es depositado sobre la «mera cosa» por aquello que sólo puede existir en la relación de la cosa al sujeto (como, por ejemplo, el valor) y que puede estimarse también como «un sedimento de la inmanencia en la trascendencia».

Objetívase aquí el espíritu de un modo muy singular, sedimentándose en la cosa representada por él, es decir, trasportando a esta objetividad como tal aquello que sólo puede existir en la toma de posición del espíritu ante esta objetividad.

«Gracias a esta objetivación, no nos hallamos en la actitud natural, ni, por ende, en cuanto miembros del mundo natural, enfrente de meras cosas naturales, sino de valores y objetos prácticos de toda especie, ciudades, calles con instalaciones de luz, habitaciones, muebles, obras de arte, libros, instrumentos, etc.» (ibídem).

Después de lo anterior, ha de resultar claro lo siguiente. Si se practica la ἐπιλήξi fenomenológica sobre la plena objetividad o la trascendencia, el resultado es, primero, la «objetividad», entre comillas, la cual está contenida en el nóema, y segundo, las multiplicidades noéticas constituyentes de este nóema. Si se trata, por ejemplo, de una objetividad de valor, se tiene lo siguiente: «Así como al percibir se opone lo percibido como tal, en un sentido que excluya la cuestión de la verdad de lo percibido, de igual manera al valorar se opone lo valorado

como tal, y también en forma tal que queda fuera de cuestión el ser del valor (de la cosa física valorada y de su valer en verdad)» (ibídem, § 95).

También es de observar que el nóema corespondiente a la objetividad de valor no es ya sin más, y por necesidad, el nóema pleno (ibídem).

El problema de la constitución de la misma conciencia pura.

80. La orientación fundamental, idealista, de Husserl puede resumirse en la siguiente fórmula: todo ser es, o conciencia pura, o ser constituido por la conciencia pura. Por eso antes ha sido designado este último ser como ser relativo; porque sólo puede existir como constitución intencional de la conciencia pura.

Mas para Husserl tampoco es la conciencia pura—si se la toma como se ofrece al regreso fenomenológico desde los momentos objetivos a los modos de conciencia correlativos—«en verdad lo último, sino algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y sumamente singular y que tiene su fuente originaria en algo último y verdaderamente absoluto» (*Ideen*, § 81). Es decir, que aquí surge el problema anteriormente mencionado (§ 77), de la constitución subjetiva. ¿Cómo concebir ésta?

En el problema de la constitución subjetiva se pregunta: ¿qué estructura ha de tener la conciencia para hacer posibles las objetividades? Ahora la pregunta es: ¿cómo es posible esta estructura misma?

Por haber sido constituida, la conciencia misma no se convierte en un ser relativo, en el sentido en que son un ser relativo las objetividades. Primero, porque es ella su propia constitución, y segundo, porque es una constitución inmanente, mientras que la objetividad señala a otro ser, a un ser distinto por principio de ella. Con otras palabras: la conciencia es lo que constituye trascendentemente las objetividades, lo que se constituye inmanentemente a sí mismo y lo constituido por sí mismo, mientras que las objetividades sólo son lo constituido por algo distinto de ellas.

La forma en que la conciencia pura se constituye a sí misma no debe confundirse en ningún caso con la forma en que constituye las objetividades.

Toda unidad trascendente de objetividad está condicionada noemáticamente, porque la conciencia sólo a través de lo noemático adquiere la referencia a lo objetivo (v. supra, § 42). Pero lo noemático es ya una constitución de lo noético; sólo porque hay estas y aquellas estructuras noéticas determinadas, hay también determinadas formaciones noemáticas, y sólo a través de éstas la referencia a determinadas objetividades (v. supra, § 41).

Todas las constituciones conducen así, en último término, a los problemas de la constitución noética, con la cual se alude a las nóesis concretas, es decir, a las nóesis «juntamente con sus momentos hyléticos» (*Ideen*, § 98, pág. 207).

Con otras palabras: todos los problemas de constitución tienen que echar en último término sus anclas en los problemas de la constitución real de las vivencias. En ésta entra, como se comprende, el yo puro de las vivencias que tiene estos momentos reales, pues estos momentos reales son necesariamente los «suyos» (v. supra, § 45).

La conciencia como unidad real es la corriente de las vivencias. La cuestión es, pues, ¿cómo es posible esto que llamamos una corriente de vivencias?

Toda vivencia efectiva tiene por necesidad esencial duración. Con ésta, se subordina a un «continuo sin fin de duraciones, a un continuo lleno» (*Ideen*, § 81). La posibilidad de la corriente de vivencias implica, pues, el tiempo, que, como tiempo de vivencias inmanente, es distinto, por principio, del tiempo físico trascendente. Mientras que éste, como algo trascendente que es, está condicionado por la conciencia, aquel es una condición formal necesaria de la posibilidad de la conciencia misma (cfr. también supra, § 87).

La corriente de las vivencias no es, pues, nada más que duración pura llena (*Ideen*, § 118). El problema de la constitución subjetiva es, por ende, idéntico al problema del tiempo inmanente lleno.

«Por extrañas unas a otras que en su esencia puedan ser las vivencias, todas ellas se constituyen como una corriente

temporal, como miembros en el tiempo fenomenológico uno.» (Ibídem.)

De esta suerte preséntase el tiempo puro como «una forma necesaria de unión de vivencias con vivencias» (ibídem, § 81), como una «forma primitiva de la conciencia» (ibídem, § 83), en la cual tienen también el fundamento de su posibilidad las formas noéticas.

La investigación del tiempo inmanente lleno con sus dimensiones del ahora, el antes y el después, se alumbra el estrato primario, el más primitivo y absoluto de todo ser.

Ello hace también comprensible que el tiempo puro sea «el título de una esfera de problemas cerrada y completa, de excepcional dificultad» (ibídem, § 81).

Ya se ha indicado que las vivencias son necesariamente vivencias de un yo, de suerte que es imposible no considerar el yo puro en el problema de la constitución inmanente.

«Un yo puro y una corriente de conciencia llena en sus tres dimensiones, coherente por esencia en este su contenido y que se promueve a sí misma en la continuidad del mismo, son correlatos necesarios.» (*Ideen*, § 82.)

La vida, es decir, la vida del yo en las profundidades más íntimas del tiempo inmanente, es, por lo tanto, aquello a que conduce todo lo restante.

Esta vida del yo, que lleva en su seno las materias en sí sin sentido, irracionales, pero accesibles a la racionalización (los datos hyléticos), que les da forma, las «anima» por medio de sus funciones noéticas y que se extiende desde el pasado puro, a través del presente puro, hasta el porvenir puro, se presenta como «la fuente de toda razón y sinrazón, de todo lo justo e injusto, de toda realidad y ficción, de todo valor y contravalor, de toda hazaña y fechoría» (ibídem, § 86).

Cualesquiera que sean las constituciones que ella pueda condicionar, es inherente a su propia posibilidad la mencionada forma primitiva de la duración. Tanto las materias como las nóesis, que les dan forma intencionalmente, son sólo posibles como algo que dura.

Lo anterior pone en claro la inmensa importancia que tienen para Husserl los problemas del tiempo puro.

El idealismo fenomenológico de Husserl como «filosofía de la vida». Husserl y Bergson.

81. Sobre los sistemas del idealismo trascendental escribe Kroner: «En todos ellos está en el centro del pensamiento la conciencia, el yo, el sujeto, la inteligencia, el espíritu, o como quiera que digan los nombres.» (V. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, I, 1921, pág. 10.) La antigua distinción del idealismo y el realismo desaparece, por ende, detrás de la nueva y enérgica entre la filosofía del yo y la filosofía sin yo, la mera filosofía del mundo (ibídem, pág. 45). Todo conocer resulta en su más profunda esencia un autoconocer, y hasta en los versos de Schiller resuena esta convicción del idealismo trascendental: «No está fuera, donde lo busca el loco; está en ti, tú lo produces eternamente.» (Ibídem, pág. 11.)

Toda la filosofía trascendental es, por consiguiente, un interiorizar por principio todos los modos de considerar las cosas (ibídem, págs. 10 a 11).

Para la fenomenología de Husserl vale todo lo dicho por Kroner, aún en mayor medida.

Ya en un lugar anterior (§ 16) se indicó que el pedir la actitud fenomenológica equivale a pedir por principio una «espiritualización» de todas las esferas del ser, la cual conduce a las profundidades prístinas del tiempo vivencial (como hemos visto en el problema de la constitución subjetiva).

Mientras que para las diversas formas del trascendentalismo es la conciencia pura una conciencia supraindividual, en Husserl preséntase la conciencia pura justamente como el tiempo lleno de las vivencias de un yo individual, es decir, como un hecho de vivencia absolutamente íntimo. Husserl va, pues, más allá aún que la filosofía trascendental en la «yoización» de la filosofía—*sit venia verbo*—. Y puesto que considera todos los mundos como las «pulsaciones de la vida del yo», con razón merece su idealismo el nombre de «filosofía de la vida».

Si concedemos a Kroner que la tendencia a la interiorización pertenece a la esencia del idealismo alemán clásico, es

innegable el parentesco de la fenomenología de Husserl con este idealismo, puesto que la fenomenología trata de llevar dicha tendencia hasta su último extremo.

82. La vida pura es, pues, la base de reducción para el idealismo fenomenológico de Husserl.

Sabemos ya que esta vida se abre en la reflexión fenomenológica (v. sobre esto supra, § 24). No obstante, en el problema de la reflexión deben distinguirse con el mayor rigor las distintas vivencias y la corriente de las vivencias como una unidad que las comprende todas.

Cuando la reflexión afecta a una vivencia (lo cual es, según Husserl, posible en principio), es decir, cuando una vivencia se convierte en el objeto de la mirada del yo, la vivencia tiene un horizonte de vivencias no miradas, que nunca puede ser suprimido. Por eso existe en principio la posibilidad de hacer de estas vivencias no miradas vivencias miradas, las cuales tendrán a su vez horizontes de nuevas vivencias no miradas, etc. Es imposible, por lo tanto, que la totalidad de las vivencias, es decir, la corriente toda de ellas, sea abarcada por una sola mirada (*Ideen*, § 83).

Sólo en el tránsito continuo de una vivencia a otra aprehendemos de cierto modo en la reflexión la corriente de vivencias como unidad. Pero esta aprehensión es algo muy singular.

Aprehendemos la corriente de vivencias sólo como una «falta de límites en el curso progresivo» de las intuiciones inmanentes, es decir, sólo como una idea en sentido kantiano (*ibidem*). Naturalmente, la ideación que intuye la «idea» kantiana no necesita ser a su vez infinita.

Ya anteriormente (§ 51) se dijo que el mundo es, según Husserl, una idea, en sentido kantiano, motivada en las conexiones de la experiencia, y meramente esta idea, es decir, que el mundo no tiene un ser «en sí». Pero en cuanto a la corriente de las vivencias, Husserl la considera justamente como la esfera del ser absoluto, el cual sólo para la investigación científica es un problema infinito.

83. Mas si la fenomenología de Husserl es una «filosofía de la vida» en el verdadero sentido de la palabra, nada sería más absurdo que la opinión de que se trate de algo análogo a

lo que se entiende habitualmente por «filosofía de la vida».

La vida no funciona en Husserl como una esfera de variados ensueños nebulosos, sino que representa algo que él mismo caracteriza de la siguiente manera: «Todo está esencialmente trazado de antemano, por lejos que extendamos el marco, y cualquiera que sea el grado de generalidad y particularidad en que nos movamos, hasta descender a las ínfimas concreciones. La esfera de las vivencias está sometida en su esencial estructura trascendental a leyes tan rigurosas, toda forma esencial en ella está determinada en su nóesis y su nóema tan firmemente, como está determinada por la esencia del espacio toda posible figura susceptible de ser trazada en él: con arreglo a leyes absolutamente válidas. Lo que se llama en uno y otro caso posibilidad (existencia eidética) es, por lo tanto, una posibilidad absolutamente necesaria, un miembro absolutamente fijo en una estructura absolutamente fija de un sistema eidético.» (*Ideen*, § 135, pág. 280.)

Cierto que todo está trazado de antemano sólo en cuanto a su posibilidad. Si se realizan justamente estas posibilidades inmanentes y no otras, de ello hay que hacer responsable al destino (v. sobre esto infra, § 84). Insistamos, pues, en que la fenomenología de Husserl es todo menos un exclusivo racionalismo. Como ya sabemos hasta la saciedad, todo viene a parar en ella a la facticidad de la vida, y ésta es, en cuanto tal, y a pesar de toda su absoluta regulación apriorística, eternamente irracional.

En Husserl todo se reduce, en último término, a una evolución inmanente, absolutamente regulada *a priori*. A ella hay que agradecer todo lo objetivo.

Todo lo objetivo, todos los mundos posibles y reales son meros testimonios externos de las facticidades que tienen lugar en las profundidades de esta evolución inmanente; son, por decirlo así, meras «irradiaciones intencionales» de la evolución inmanente. Ésta merece, pues, con razón el nombre de *évolution créatrice*.

Aunque Husserl y Bergson son en todo lo demás tan distintos como el cielo y la tierra, hay entre ambos un asombroso parentesco: la efectividad de la vida pura fenomenológica, como una duración en el tiempo inmanente, es decir, como

una duración pura llena, tiene su innegable pareja en la *durée réelle* bergsoniana.

El destino inmanente. La idea teológica de Husserl.

84. En el párrafo anterior se ha dicho ya que en la conciencia pura todo está absolutamente trazado de antemano, pero sólo en cuanto a su posibilidad. Si se realizan justamente estas posibilidades y no otras, de esto se hizo responsable al destino. Trátase ahora de mostrar que el concepto de destino es un elemento necesario de la filosofía de Husserl, aunque éste no haya hablado nunca de él.

No tendría sentido hablar del destino con referencia a lo eidético. En lo eidético trátase de un orden de leyes apodícticas que excluyen el ser de otro modo. Hablar de un destino respecto, por ejemplo, a las figuras matemáticas, sería absurdo. Y, sin embargo, tiene el destino una relación con lo eidético, a saber, en cuanto se trata de las singularizaciones fácticas de las esencias y de las posibilidades esenciales.

¿Por qué existe, en general, algo, y si existe, por qué es la realización de estas esencias y posibilidades esenciales y no de otras?

Del destino sólo puede hablarse con referencia a lo fáctico, a lo contingente por principio.

El mundo con que nos encontramos como «mundo real» es un caso especial entre múltiples mundos y caos posibles, los cuales no son, por su parte, nada más que los correlatos de las variantes eidéticamente posibles de la idea de la «conciencia que experimenta» (*Ideen*, § 47).

Respecto de dicho mundo pueden plantearse las siguientes cuestiones: 1) ¿Por qué existe, en general, algo como es este mundo, caso de no estar excluida la posibilidad de su no-ser? 2) Si habría de existir un mundo, ¿por qué éste precisamente y no otro alguno de los mundos en general posibles?

Aquí es donde podemos hablar del destino, y además— como el mundo es, según Husserl, una mera constitución intencional de la conciencia, es decir, de la inmanencia—, de un destino inmanente. Es, justamente, un «azar», un hecho más

allá del cual no se puede ir, que exista un mundo y, de todos los posibles, éste precisamente y no otro alguno, lo cual nos remite precisamente a estas conexiones de motivación en la conciencia pura y no a otras algunas de las posibles.

Expresado de otra manera: el destino trascendente puede reducirse al inmanente.

El destino trascendente es, por decirlo así, el reflejo trascendente de la evolución inmanente del espíritu. Con el reconocimiento de algo fatal e inexplicable queda perfilada la posición frente al racionalismo. El empeño de Hegel consistió precisamente en mostrar en la evolución del espíritu absoluto una sucesión gradual apodícticamente necesaria, es decir, en excluir por principio todo destino en nuestro sentido.

Hablar de un destino inmanente no es más chocante que hablar de un destino trascendente o afecto a las objetividades. Lo que causa una impresión de extrañeza no es aquí el destino inmanente como tal, sino la orientación idealista general.

Pero si nos colocamos en la posición del idealismo, como hace Husserl, y admitimos que se hable del destino en la esfera de la trascendencia, queda dado también *eo ipso* el destino inmanente.

Por lo que toca a Husserl mismo, y como ya se ha dicho, no ha tomado posición de un modo explícito en la cuestión del destino, ni en las obras que ha publicado, ni en las lecciones y seminarios que nos han sido asequibles. Pero el problema del destino inmanente está dado, sin duda alguna, con la serie de todos sus demás problemas. Más aún, Husserl parece querer tomar incluso en éste, su punto de partida, para llegar al problema de Dios. En el § 58 de las *Ideas*, donde se trata este problema, encuéntranse los siguientes pensamientos.

El mundo sensible dado en la intuición empírica preséntanos como un mundo morfológicamente ordenado, y por eso puede ser investigado por ciencias descriptivas y clasificatorias. Pero este mismo mundo sensible puede definirse también como una «apariencia» de una naturaleza de la física que se halla sometida a leyes exactas, cuyo descubrimiento es el problema de las ciencias matemáticas de la naturaleza. «En todo esto, como la racionalidad que realiza el hecho no es la que exige la esencia, hay una maravillosa teleología.»

«Además, la investigación sistemática de todas las teleologías que pueden encontrarse en el mismo mundo empírico, por ejemplo, la evolución fáctica de la serie de los organismos hasta llegar al hombre y en la evolución humana el desarrollo de la cultura con sus tesoros del espíritu, etc., no está despachada con encontrar explicaciones científico-naturales a todos esos productos de la evolución partiendo de las circunstancias fácticas dadas y acudiendo a las leyes de la naturaleza. Antes bien, el tránsito a la conciencia pura, por medio del método de la reducción trascendental, conduce necesariamente a la *cuestión de cuál sea la razón de ser de la facticidad de esa conciencia constituyente a que llegamos como resultado final* (1). No es el hecho puro y simple, sino el hecho como fuente de posibilidades de valor y realidades de valor, que se elevan hasta lo infinito, quien impone la cuestión de la «razón de ser»—la cual no tiene, naturalmente, el sentido de una causa física.»

De la cita que acabamos de hacer resulta que Husserl llega por el camino llamado físico-teológico a la idea de Dios como última «razón de ser» de toda facticidad, como «conductor del destino».

Idea de un historismo inmanente.

85. Dada la absoluta clausura de los distintos sujetos puros fenomenológicos (las mónadas), también la constitución de la conciencia misma, antes expuesta (§ 80), tiene lugar en cada sujeto con absoluta independencia y separación de la constitución de los demás sujetos. Ahora bien, como esta constitución inmanente (génesis inmanente pura) vale en Husserl por el último estrato del ser, al cual se remonta todo lo restante, el idealismo fenomenológico de Husserl toma *eo ipso* la forma de un —*sit venia verbo*— «biografismo absoluto». Por ende, no se puede hablar en este caso de un «historismo inmanente»; la palabra «historia», en su sentido propio, designa, en efecto, aquella génesis que es supraindividual, aqué-

(1) Subrayado por nosotros.

lla en que los distintos individuos funcionan como momentos de una unidad superior.

Mas si concebimos la idea de una filosofía que utilice igualmente una facticidad inmanente y absoluta como base de reducción, pero que considere esta facticidad como supraindividual, es decir, como irresoluble en los sujetos individuales, semejante filosofía podría ser designada con razón—atendiendo a su base de reducción—como un historismo inmanente. Las filosofías son bautizadas habitualmente, en efecto, atendiendo a lo que consideran como estrato de principios últimos y condicionantes de todo lo restante, es decir, son bautizadas habitualmente atendiendo a su «base de reducción» (sobre ésta, v. supra, § 31). Un historismo así entendido no debe confundirse, seguramente, con el historismo como una especie de relativismo escéptico.

Este historismo inmanente nos parece ser una de aquellas formas en las cuales puede convertirse la filosofía de Husserl, caso de que se quiera conservar lo que de idealista hay en ella, pero se considere, por el contrario, inadmisibile la clausura absoluta de los sujetos individuales, y, por ende, también la armonía preestablecida.

CAPÍTULO VI

EL IDEALISMO FENOMENOLÓGICO DE HUSSERL COMO METAFÍSICA ESPIRITUALISTA

Introducción.

86. Con la palabra «trascendental» puede designarse lo que se quiera. Otra cuestión es hasta qué punto sea adecuado el empleo de este nombre y si podrá imponerse.

Desde Kant ha adquirido la palabra «trascendental» una significación sumamente determinada. Cuando se habla de la filosofía trascendental, alúdense habitualmente a aquella dirección filosófica que ha sido fundada por Kant y que por el neokantismo llega hasta el presente. Puede prescindirse de Fichte, Schelling y Hegel, porque muchos kantianos rigurosos ven en sus doctrinas una recaída de la filosofía trascendental kantiana en la metafísica especulativa. Si con razón o sin ella, cosa es de que se puede hacer caso omiso aquí.

También Husserl llama a la conciencia pura fenomenológica una conciencia trascendental y, por consiguiente, al método fenomenológico método de la ἐποχή trascendental (*Ideen*, § 33, cfr. también, por ejemplo, *ibídem*, §§ 51, 54, 150, 153). Pero esta denominación nos parece ser sumamente inadecuada, ya que el término «trascendental» se entiende habitualmente, como se acaba de decir, en el sentido kantiano, y éste es muy distinto del sentido que le da Husserl. Por eso en todo este nuestro trabajo hemos evitado de propósito el término allí donde se trataba del método o de la filosofía de Husserl.

En éste, el término «trascendental» significa todo lo que

concierna a la posibilidad y la cognoscibilidad de la trascendencia para la conciencia.

Reservándonos, pues, el emplear la palabra «trascendental» sólo en el sentido kantiano, quisiéramos mostrar que el idealismo fenomenológico de Husserl nada es menos que un idealismo trascendental. Si tal logramos, habremos ganado dos cosas: primera, destacar la diferencia entre el idealismo de Husserl y el idealismo trascendental, lo que sería sumamente provechoso para aclarar el idealismo de Husserl, y segunda, una claridad terminológica que puede prevenir falsas inteligencias desagradables.

Algunos rasgos esenciales del idealismo trascendental.

87. Si se pregunta ahora en qué consiste la esencia general del idealismo trascendental, con el cual queremos contrastar el idealismo de Husserl, no es fácil dar una respuesta satisfactoria, porque los sistemas de la filosofía trascendental discrepan mucho unos de otros. Señalemos sólo, como ejemplos, los sistemas idealistas de Rickert y de Cohen. Si hubiese, pues, de tratarse de fijar la plena esencia del idealismo trascendental en general, el problema sería muy difícil.

Pero en nuestro caso, en que se trata meramente de confirmar el carácter no trascendental del idealismo de Husserl podemos ahorrarnos la solución de este difícil problema. Basta, en efecto, comprobar plenamente que en el idealismo de Husserl faltan varios momentos que son inherentes al núcleo más céntrico de todo trascendentalismo en el sentido kantiano. ¿Cuáles son, pues, estos momentos?

Creemos dar en el corazón de todo idealismo trascendental, si decimos: el idealismo trascendental conoce, con respecto a toda realidad, sólo un concepto constructivo de la verdad (como ya se ha indicado anteriormente, v. § 59). Es decir, todos los conocimientos relativos a la realidad son, según el idealismo trascendental, no reproductivos, sino constructivos.

Toda realidad resulta entonces una constitución cognoscitiva, que sólo en el conocimiento es constituída originaria-

mente y que independientemente del conocimiento, es decir, considerada «en sí», es una pura nada. Toda realidad está, pues, incondicionalmente sometida a las condiciones de todo conocimiento, es decir, a la unidad de las categorías como unidad de la «apercepción trascendental». Todo idealismo trascendental es en principio, por ende, un idealismo gnoseológico.

La consecuencia de la posición trascendental hizose patente ya en Kant (como se indicó anteriormente, § 59). Kant declara que no solamente la realidad del sentido externo (es decir, la física), sino también la del interno (o sea, la psíquica), es algo meramente «fenomenal», es decir, algo constituido meramente en la conciencia, y, además, de tal suerte que se halla sometido a las condiciones apriorísticas del conocimiento, y, ante todo, a la condición de todas las condiciones, la unidad trascendental de la apercepción. En cuanto a la extrema consecuencia con que ha desarrollado Natorp el carácter constructivo de la verdad, ya ha sido señalada asimismo anteriormente (ibídem).

Ahora bien, si la conciencia es la condición de toda realidad física o psíquica cognoscitivamente constituida en ella, es imposible que también ella sea algo real. La irrealidad de la conciencia pura ha sido puesta igualmente de relieve por todos los idealistas trascendentales. La conciencia pura no tiene existencia, es decir, no tiene temporalidad. El tiempo es una forma necesaria de toda realidad constituida «en» la conciencia, pero no la forma de la misma conciencia pura, que es intemporal.

Con los mencionados rasgos esenciales de la conciencia pura, según los entienden los idealistas trascendentales, hállese en conexión este otro: que sólo puede haber una conciencia pura, la cual es numéricamente idéntica frente a la multitud de los sujetos reales (empíricos, individuales), como ya hizo resaltar con toda decisión Kant en su distinción de la apercepción trascendental y la empírica.

Expresado de otra manera: la filosofía trascendental sólo conoce una conciencia pura que es superior y abarca a todos los individuos con conciencia empírica y que justamente en este sentido es «supraindividual».

El carácter constructivo de toda verdad relativa a la realidad, la irrealdad de la conciencia pura y su identidad numérica frente a la multitud de los sujetos empíricos, son los momentos esenciales que no faltan en ningún idealismo trascendental. Dejando a un lado todos los demás momentos del idealismo trascendental, pasemos ahora a poner este idealismo frente al idealismo fenomenológico de Husserl.

El carácter no-trascendental del idealismo fenomenológico de Husserl.

88. I.—Por lo que toca, ante todo, al concepto de la verdad en Husserl, éste defiende un concepto constructivo de la verdad (y por ende, un idealismo gnoseológico), sólo con respecto a la realidad espacio-temporal, es decir, con respecto al mundo. Los conocimientos relativos al mundo no son, pues, reproductivos, según Husserl, sino constituyentes originarios de sus objetos.

Como la conciencia sólo puede referirse a lo objetivo, según Husserl, por medio del sentido objetivo, contenido en el nóema (v. supra, §§ 38 y 42), toda constitución condicionada por la conciencia hállase sometida a las formas fundamentales del sentido objetivo y de su unidad, es decir, a las categorías entendidas en el sentido kantiano y a su unidad como «unidad de la apercepción trascendental». Con respecto al mundo cabría designar, pues, el idealismo de Husserl como trascendental, pero también en este respecto debe considerarse tal designación como inadecuada, y la razón es que Husserl hace radicar todo lo noemático, y por ende, también el sentido objetivo con sus formas, en lo noético, es decir, en el contenido real de la conciencia, la cual es una existencia en el tiempo inmanente (v. sobre esto supra, § 41).

Todas las verdades relativas al yo puro propio y a los yos puros ajenos son, según Husserl, meramente reproductivas (meramente reveladoras), es decir, ningún conocimiento relativo a aquellos yos produce su objeto, sino que todos reproducen los suyos. Mientras que en los conocimientos referentes al mundo nos encontramos con un ser que existe de un modo

meramente intencional, los conocimientos referentes a los yos puros, propio y ajenos, descubren un ser «en sí», o sea, absoluto (cfr. con esto lo ya dicho, *supra*, § 59 D, sobre la dualidad del concepto de la verdad en Husserl). El concepto reproductivo de la verdad es en Husserl tanto más importante cuanto que sobre él descansa la posibilidad de su método fenomenológico (v. *supra*, § 27).

II.—En oposición a la irrealidad (= intemporalidad) de la conciencia pura en la concepción filosófico-trascendental, es la conciencia pura fenomenológica una plena realidad, una existencia en el tiempo inmanente. Es verdad que Husserl hace del tiempo objetivo (físico o trascendente) una simple forma del ser constituido en la conciencia, no una forma de la conciencia misma. Pero la conciencia pura fenomenológica, que en la *ἐποχή* fenomenológica queda libre de su subordinación al mundo y al tiempo objetivo de éste, tiene sus raíces, según Husserl, en otro tiempo, el tiempo inmanente, que es considerado justamente como una «forma prístina de la conciencia» (v. *supra*, § 80). Mientras que los filósofos trascendentalistas hacen arraigar toda realidad en una irrealidad que le sirve de base, la de la conciencia trascendental, Husserl reduce una realidad—la del mundo—a la otra—la de la conciencia—, es decir, reduce la existencia temporal trascendente a la existencia temporal inmanente.

III.—Pero donde con más vigor resalta la diferencia entre el idealismo fenomenológico de Husserl y el idealismo trascendental es, por último, en que la conciencia pura se presenta en Husserl como una multitud de sujetos individuales puros (mónadas), mientras que la filosofía trascendental sólo conoce una conciencia pura, única y numéricamente idéntica.

* * *

Es, pues, sencillamente imposible designar el idealismo de Husserl como trascendental en caso de que se quiera mantener la significación de esta palabra que se ha hecho usual desde Kant.

La metafísica espiritualista de Husserl.

89. La palabra «metafísica» es, como todos saben, una de las más equívocas. Pero habiendo usado el término de «trascendental» en el sentido en que lo entiende la filosofía orientada en Kant, debemos tomar también la palabra «metafísica» en la significación que le presta la filosofía trascendental.

Ahora bien, ésta entiende por metafísica una teoría filosófica del «ser en sí», es decir, de un ser independiente de todo conocimiento y sus condiciones. En esta definición material, es decir, tomada por el lado del objeto de la metafísica, coincide con el propio Kant. Pero por lo que toca al lado formal, es decir, al método de la metafísica, Kant consideraba a ésta como una ciencia conceptual apriorística, carente de toda intuitividad y, por ende, absolutamente discursiva. La moderna filosofía trascendental, por el contrario, deja habitualmente abierta la cuestión del método en la definición de la metafísica y se limita a definir ésta por su objeto como una filosofía del «ser en sí». En suma, los modernos filósofos trascendentalistas designan como metafísica toda filosofía no-trascendental, independientemente del método que pueda emplear. Nosotros nos adherimos a este empleo de la palabra.

Después de la contrastación desarrollada en el párrafo anterior entre el idealismo de Husserl y la filosofía trascendental, ha de estar claro, sin necesidad de más, que el idealismo de Husserl es una metafísica. Aquí sólo se trata, pues, de apartar varios reparos a esta consecuencia y de señalar la especie de metafísica en que habría que contar la doctrina de Husserl.

Reparos pueden promoverse por haber declarado hace un instante que la metafísica es una filosofía del «ser en sí». Husserl, en efecto, no sólo hace constituirse el mundo en la conciencia, sino que habla de la constitución de la conciencia misma (v. supra, §§ 77 y 80). Por ende, parece haber suprimido todo «ser en sí». Mas contra este reparo habría que objetar lo siguiente.

En este reparo entiéndese por el «ser en sí» la independencia respecto de la conciencia. Este «ser en sí» ha sido suprimido, sin duda, por Husserl, pero sólo con respecto al mundo. Los yos ajenos, por el contrario, existen, según él, de un modo absolutamente independiente de la conciencia propia. En oposición a este modo de ver, los filósofos trascendentalistas entienden el «ser en sí» como una independencia respecto del conocimiento y de sus formas y condiciones, es decir, como una independencia respecto de la conciencia en cuanto sujeto gnoseológico, como, por ejemplo, resalta con extrema claridad en Rickert, el cual hace el mundo absolutamente independiente de todas los sujetos reales y refiere todo el problema trascendental tan sólo al sujeto gnoseológico irreal (v. ante todo páginas 41 y sigs. de su obra *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 4, u. 5.^a edición, 1921).

Como el mundo es en Husserl una constitución condicionada por las funciones de dar sentido de la conciencia, es decir, una constitución obtenida noemáticamente, está, sin duda alguna, sometido a las condiciones apriorísticas del conocimiento en el sentido de Kant, como se ha indicado antes (v. § 88, I). Pero todos los momentos noemáticos están constituidos, a su vez, por medio de los noéticos (v. supra, § 41). Por lo tanto, el problema de la constitución de la misma conciencia pura, en cuanto problema de una constitución real de ésta (v. supra, § 80), es, según Husserl, el problema de una constitución que se verifica antes e independientemente de todo lo noemático, y, por ende, también antes e independientemente de todo conocimiento y sus condiciones. En resumen, el problema de la constitución inmanente es el problema de la constitución de un ser metafísico en el sentido de la filosofía trascendental, y, por ende, el problema de una constitución metafísica.

El problema de la constitución inmanente no hace desaparecer en modo alguno, por lo tanto, el carácter metafísico del idealismo de Husserl.

A la luz de los problemas constitutivos de Husserl obtiéndose, pues, como resultado la siguiente situación. La más absoluta de todas las formas y condiciones—el tiempo inmanente—lleva en sí como contenidos reales los datos hyléticos y

las nóesis que dan forma intencionalmente a éstos. El tiempo inmanente con estos sus contenidos, es decir, el tiempo inmanente lleno, está en una relación necesaria con el yo puro, pues las vivencias trascendentes en el tiempo inmanente son las «suyas» (cfr. supra, §§ 45 y 80). En sus *Ideas* no indica Husserl cómo haya de pensarse más en detalle esta relación. Es seguro en todo caso que el tiempo inmanente lleno es independiente de todo conocimiento y de sus condiciones y formas. No pudiendo las nóesis dar formas intencionalmente a los datos hyléticos sino por medio de sus daciones de sentido objetivo (v. supra, § 38), resultan todas las constituciones intencionales sometidas a las formas fundamentales del sentido objetivo, las categorías entendidas en el sentido kantiano y su unidad como «unidad de la apercepción trascendental». Es decir, toda trascendencia constituida en la conciencia está en Husserl formada gnoseológicamente, sin duda alguna, pero todo conocimiento debe a su vez su posibilidad a un proceso absoluto del tiempo inmanente lleno.

Esta concepción, por grandiosa que pueda ser, es, sin ninguna duda, una concepción metafísica, y, además, un idealismo metafísico.

90. Mientras que según la filosofía trascendental sólo hay, por principio, una única realidad, que, sin embargo, puede ser considerada en diversa dirección (la objetivante y la subjetivante), Husserl admite dos realidades absolutamente distintas, la inmanente y la trascendente. Su distinción la considera como «la más cardinal que haya» (*Ideen*, § 42); entre ellas «ábrese», según él, «un verdadero abismo de sentido» (*ibidem*, § 49).

Y mientras que la filosofía trascendental sólo ve en la realidad inmanente (espiritual) y en la trascendente (física) productos de una elaboración gnoseológica de una y la misma realidad, Husserl imprime el carácter de lo absoluto a la realidad inmanente y reduce a ella la trascendente. ¿Cómo habría que designar, ahora, a semejante especie de idealismo metafísico?

Si se hubiera procedido a la inversa, es decir, si se hubiese impreso carácter absoluto a la realidad trascendente (física) y reducido a ella la espiritual, se hubiese tenido un tipo de filo-

sofía que habría que designar, sin duda, como materialismo.

El idealismo de Husserl resulta, pues, lo contrario del materialismo. Pero un idealismo que resulta el contrapolo exacto del materialismo, suele rotularse desde antiguo con el nombre de espiritualismo.

No existe unanimidad sobre si habría que designar como espiritualismo todo idealismo metafísico. Si, por ejemplo, se considera la misma conciencia trascendental como una realidad de «rango superior», es decir, si se la hipostasía, llégase a un yo metafísico, a un yo «cósmico», frente al cual son meros productos tanto la realidad física como la psíquica. Pues bien, no sería adecuado denominar espiritualismo a un idealismo semejante, que sin duda habría que designar como metafísico.

Mas como quiera que suceda con esto, es segura una cosa: aquella filosofía que resulta el contrapolo exacto del materialismo merece, sin duda, el nombre de espiritualismo. Ahora bien, el idealismo fenomenológico de Husserl preséntase justamente como el contrapolo del materialismo.

Cuando se habla de espiritualismo, recuérdase habitualmente a Berkeley. Husserl se defiende resueltamente contra el intento de denominar a su filosofía un idealismo berkeleyano (v. *Ideen*, § 55). No obstante, hay que decir también con toda resolución que Husserl no ha logrado superar completamente el berkeleyanismo. Ha superado, sin duda, su sensualismo y, en general, su psicologismo, pero no su espiritualismo. Un espiritualismo bien corregido de momentos sensualistas y, en general, psicologistas, encuéntrase en la monadología de Leibnitz. Esta es la filosofía que profesa también Husserl. En sus lecciones ha hablado más de una vez de que su fenomenología conduce a la monadología anticipada por Leibnitz en un genial *aperçu*. Como es imposible que sea puesto en duda el carácter espiritualista de la monadología leibnitziana, lo mismo vale también para el idealismo fenomenológico de Husserl.

La calificación del idealismo de Husserl como una metafísica espiritualista no puede invalidarse tampoco diciendo, por ejemplo, que todo espiritualismo hace anclar a la conciencia, es decir, a la inmanencia, en una «sustancia psíquica», o sea, supone una «trascendencia detrás de la conciencia», mien-

tras que en Husserl agótase la mónada en su contenido fenomenológico, es decir, en una pura inmanencia. Primero, hay que observar en contra que la sustancia psíquica no parece ser absolutamente esencial para el espiritualismo; que lo esencial es más bien ser un idealismo metafísico que pueda considerarse como un exacto contrapolo del materialismo, lo cual sucede en todo caso con la monadología fenomenológica, según se ha mostrado anteriormente. Pero, segundo, es menester decir que Husserl mismo no ha dado nunca de la mónada fenomenológica una descripción tal que ponga inequívocamente ante los ojos su carácter absolutamente inmanente y excluya, por ende, todo pensamiento acerca de una base sustancial. En la coordinación: yo-corriente de vivencias-trascendencia, el centro de gravedad parece residir en Husserl tan pronto en la corriente de las vivencias, tan pronto en el yo, de suerte que no raras veces le asalta a uno el pensamiento de que el yo no sea sólo un «yo de la conciencia» perteneciente a la inmanencia, sino también un «sostén» de ésta. El yo puro, que es designado por Husserl mismo como una singular «trascendencia en la inmanencia» (v. supra, § 45), puede pasar así, con harta facilidad, de ser una trascendencia «en» la inmanencia a ser una trascendencia «detrás» de la inmanencia. Esto hace comprensible que Rickert pudiera decir que por el yo puro de Husserl sólo cabe entender algo, entendiéndolo metafísicamente en el sentido de Berkeley o de Leibnitz (v. su artículo *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare*, *Logos*, Bd. XII, Heft 2, pág. 246, nota). Pero Berkeley y Leibnitz han concebido sus mónadas justamente como sustancias.

Conclusión.

Husserl ha empezado con el ideal de un conocimiento absoluto. Mas luego él mismo ha tenido que renunciar a este ideal, para salvarse del solipsismo, y además ha tenido que declarar que los yos ajenos, con sus contenidos de vivencias, nunca existen, sino con una certeza meramente empírica, o sea, meramente presuntiva, que en principio deja siempre abierta la posibilidad del «ser de otro modo» y del «no ser».

Pero nuestras investigaciones nos han mostrado que la renuncia al ideal de un conocimiento absoluto significa en Husserl mucho más que aquello de que él mismo tiene conciencia; pues ha resultado que respecto de los yos ajenos tampoco puede significar nada una certeza empírica en cuanto tal, sino que se trata más bien de una inferencia deductiva, en la cual sirven las proposiciones sobre los yos ajenos, empíricamente descubiertos, meramente de *praemissae minores*, mientras que como *praemissa maior* y general, es necesario presuponer el principio leibnitziano de una armonía preestablecida entre las mónadas. Esta necesidad radica en que Husserl reduce el mundo a los sujetos conscientes individuales, los cuales están, según él, absolutamente encerrados en sí, y los unos no están dados nunca a los otros originariamente, es decir, de un modo absolutamente inmediato, sino tan sólo intra-afectivamente. Asimismo resultó que la argumentación idealista de Husserl no es «absolutamente rigurosa» ni convincente.

En lugar de un absoluto rigor científico y de una científica falta absoluta de supuestos, el idealismo fenomenológico de Husserl tiene, pues, por base general una «fe filosófica». Su intento de realizar la idea de una filosofía como una ciencia absolutamente rigurosa es, por lo tanto, una nueva prueba de la imposibilidad de semejante empresa, es decir, la erección de una filosofía absolutamente científica por Husserl es, en rigor, un derrumbamiento de la idea de semejante filosofía.

Con razón creemos poder decir que si Husserl se ha esforzado con una asombrosa energía por conquistar nuevos y originales resultados en la confección de su método fenomenológico, con no menos asombrosa ligereza se ha abandonado a la tradición en la fundamentación de su idealismo. Y así sucede que recoge en su filosofía elementos que no sólo no concuerdan con sus comienzos fenomenológicos, sino que están también en contradicción unos con otros.

El idealismo fenomenológico de Husserl compónese, en efecto, ante todo, de los tres heterogéneos estratos siguientes: de los resultados de su método fenomenológico, de varios rasgos fundamentales de la monadología de Leibnitz y de determinados momentos básicos de la filosofía trascendental de

Kant en la forma en que ha sido interpretada y desarrollada por la escuela de Marburgo. (Con la escuela de Baden tiene, en cambio, Husserl pocos puntos de contacto.)

El neokantismo de Marburgo es susceptible de escasa concordancia con la fenomenología de Husserl. Así se ve ya en la circunstancia de que el método de Husserl quiere apoyarse en los datos absolutos, mientras que la escuela de Marburgo considera todo lo dado como algo meramente «planteado» (como un problema), de suerte que el intuitivismo de Husserl tiene más bien su contrapolo en el discursivismo absoluto de aquella escuela. No más susceptible de consonancia con la «exención fenomenológica de supuestos», de Husserl, es la hipótesis leibnitziana de una armonía preestablecida. Finalmente, es ya de todos conocido cuán imposible es unir el espiritualismo de un Leibnitz con el kantismo. Justamente los kantianos han visto en el espiritualismo una de las peores interpretaciones de la filosofía.

En el idealismo fenomenológico de Husserl encontramos, pues, unidos: el intuitivismo y la absoluta exención de supuestos, con el discursivismo absoluto de la escuela de Marburgo y la absoluta admisión de supuestos, que representa la armonía preestablecida de Leibnitz, y unidos también: el kantismo hostil a la metafísica con la metafísica espiritualista.

Si dejamos a un lado todas las contradicciones restantes, no menos importantes, que hay en la unión de los heterogéneos momentos citados en la unidad del idealismo fenomenológico de Husserl, nos encontramos ante esta cuestión: ¿cómo ha podido suceder que Husserl, guiado por su idea de una filosofía como ciencia rigurosa, haya llegado de facto a una filosofía que está llena de materia «teóricamente explosiva»? Creemos poder dar la siguiente respuesta.

Justamente porque el método fenomenológico de Husserl se abstiene de toda toma de posición ante la trascendencia, es imposible que los resultados de este método proporcionen una filosofía. La filosofía debe ser, con arreglo a la idea del propio Husserl, una ciencia absolutamente universal, que lo incluya todo en su círculo de problemas, es decir, sus juicios han de extenderse a todo, mientras que al método fenome-

lógico le está rehusado por principio todo juicio sobre la trascendencia y sobre su reductibilidad o no-reductibilidad a la conciencia.

Para elevar, pues, al rango de una significación filosófica universal los resultados de su método fenomenológico, enérgicamente encerrado por él mismo en la inmanencia, acude Husserl de nuevo a la trascendencia del mundo, que tiene que ser eliminada en el método fenomenológico, y la reduce a la inmanencia. De este modo, pero sólo de este modo, conviértense todos los problemas puramente fenomenológicos universales problemas filosóficos, es decir, los puros problemas de la vivencia conviértense en problemas del mundo.

Para poder dominar este problema, acude Husserl a los aparatos conceptuales tradicionales y ya hechos de Leibnitz y Kant y los introduce en el aparato conceptual de su pensamiento fenomenológico, sin haberse planteado rigurosamente la cuestión de hasta qué punto puede ser realmente sostenible una unión semejante de diversas concepciones. Repetimos la afirmación ya hecha: si Husserl se ha esforzado con una asombrosa energía por conquistar nuevos y originales resultados en la confección de su método fenomenológico, con no menos asombrosa ligereza se ha abandonado a la tradición en la fundamentación de su idealismo.

Así ha podido suceder que en el idealismo fenomenológico consiga el triunfo la monadología de Leibnitz sobre la fenomenología de Husserl y la filosofía trascendental de Kant. El idealismo fenomenológico de Husserl resulta ser, pues, sólo un espiritualismo leibnitziano refinado fenomenológica y trascendentalmente.

El resultado es que justamente aquellos pensadores que en la fenomenología de Husserl buscan, ante todo, lo que en ella conduce más allá de las antiguas tradiciones, que aquellos que preguntan por caminos por los cuales cabría esperarse seguir adelante y no caer en antiguas dificultades, ya superadas en parte, que todos estos pensadores tengan que desviarse, en nombre de la fenomenología, del idealismo fenomenológico, cuyos rasgos fundamentales han sido trazados por el propio Husserl. La presente investigación ha querido mostrar, y es-

pera haber mostrado, que ello es posible sin renunciar, en general, a todo lo fenomenológico.

¿Será el resultado una filosofía idealista o realista? Esto puede quedar aquí indeciso.

FIN

INDICE

Págs.

PRÓLOGO.....	7
--------------	---

PRIMERA PARTE

EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO DE HUSSERL

CAPÍTULO PRIMERO.—LA DESCRIPCIÓN EIDÉTICA:

<i>Introducción. La ciencia filosófica fundamental, el método fenomenológico y la filosofía fenomenológica.....</i>	11
<i>La fenomenología como ciencia descriptiva.....</i>	13
<i>El ser real y el ser ideal y su conocimiento respectivo.....</i>	15
<i>La fenomenología como un intuitivismo de principio.....</i>	29

CAP. II.—LA ACTITUD FENOMENOLÓGICA:

<i>La esfera propia de la fenomenología.....</i>	32
<i>El empleo metódico de la primera persona.....</i>	41
<i>La conciencia y los objetos de conciencia. La reflexión.....</i>	42
<i>La actitud directa.....</i>	45
<i>La estructura de la conciencia refleja.....</i>	46
<i>La reflexión natural y la reflexión fenomenológica.....</i>	49
<i>Los diversos conceptos de lo «puro».....</i>	56
<i>Husserl y Descartes.....</i>	58
<i>El problema de la posibilidad de la reflexión. La percepción inmanente.....</i>	59

CAP. III.—LA REFLEXIÓN FENOMENOLÓGICA Y LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA:

<i>Planteamiento del problema.....</i>	68
<i>Eliminaciones reflexivas y eliminaciones reductivas.....</i>	69
<i>La fundamental no coincidencia de las esferas de reflexión y de reducción.....</i>	72
<i>Las consecuencias más importantes.....</i>	77

CAP. IV.—LOS RASGOS FUNDAMENTALES DE LA ESTRUCTURA DE LA CONCIENCIA PURA:

<i>El concepto fenomenológico de vivencia</i>	79
<i>Los componentes reales de las vivencias intencionales (actos)</i>	82
<i>Los componentes irreales de las vivencias intencionales (actos) y su relación con los reales</i>	88
<i>Las diversas especies de reflexión</i>	104
<i>El yo puro</i>	105
<i>Las esferas superiores de la conciencia</i>	107
<i>Conclusión de la primera parte</i>	108

SEGUNDA PARTE

LOS PROBLEMAS REDUCTIVOS DE LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

CAPÍTULO PRIMERO.—LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA DEL MUNDO FÍSICO:

<i>Introducción</i>	109
<i>El análisis fenomenológico de la conciencia del mundo físico</i>	110
<i>La argumentación idealista de Husserl y apreciación de ella</i>	122

CAP. II.—EL PROBLEMA DE LA REDUCCIÓN DE LOS MUNDOS IDEALES..... 140

CAP. III.—LA CONCIENCIA PSICOLÓGICA PROPIA Y SU REDUCCIÓN..... 145

<i>La idea de la conciencia psicológica</i>	146
<i>La constitución de la conciencia psicológica propia</i>	149
<i>Reducción de la conciencia psicológica propia</i>	151

CAP. IV.—LA INTERSUBJETIVIDAD FENOMENOLÓGICA:

<i>Introducción</i>	153
<i>Análisis fenomenológico de la conciencia de la subjetividad psicológica ajena</i>	156
<i>La reducción de los sujetos psicológicos ajenos</i>	167
<i>La monadología fenomenológica de Husserl es un «solipsismo pluralista»</i>	169
<i>El idealismo fenomenológico de Husserl no es una «filosofía como ciencia rigurosa»</i>	172

CAP. V.—LOS PROBLEMAS CONSTITUTIVOS DE LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL:

<i>Introducción</i>	180
<i>El problema de la constitución de las objetividades de la conciencia..</i>	181
<i>Los estratos de la objetividad</i>	183
<i>El problema de la constitución de la misma conciencia pura</i>	187
<i>El idealismo fenomenológico de Husserl como «filosofía de la vida».</i>	
<i>Husserl y Bergson</i>	190
<i>El destino inmanente. La idea teológica de Husserl</i>	193
<i>Idea de un historicismo inmanente</i>	195

CAP. VI.—EL IDEALISMO FENOMENOLÓGICO DE HUSSERL COMO METAFÍSICA ESPIRITUALISTA:

<i>Introducción</i>	197
<i>Algunos rasgos esenciales del idealismo trascendental</i>	198
<i>El carácter no-trascendental del idealismo fenomenológico de Husserl.</i>	200
<i>La metafísica espiritualista de Husserl</i>	201
<i>Conclusión</i>	206

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

OBRAS PUBLICADAS

- Victoria Ocampo: *De Francesca a Beatrice*, 2.^a edición * 6 ptas.
Lord Dunsany: *Cuentos de un soñador* * 5 ptas.
Jorge Simmel: *Filosofía de la coquetería* * 5 ptas. Agotada.
A. Wegener: *La génesis de los continentes y océanos* * 7,50 ptas.
Agotada.
A. Schulten: *Tartessos* * 12 ptas.
G. Worringer: *La esencia del estilo gótico* * 10 ptas.*
Bernard Shaw: *Santa Juana*. Crónica dramática en seis escenas y un epílogo * 6 ptas. Agotada.
Eugenio d'Ors: *Mi Salón de Otoño* * 6 ptas. Agotado.
Eduardo Schwartz: *Figuras del mundo antiguo* (1.^a serie) * 6 ptas.
» » » » » (2.^a serie) * 5 ptas.
K. Dieterich: *Figuras bizantinas* * 5 ptas.
F. Crommelynck: *El estupendo cornudo*. Farsa en tres actos * 4 ptas.
Gerardo Hauptmann: *La prodigiosa Isla de las Damas*. (Historia de un archipiélago imaginario.) * 8 ptas.
Vsevolod Ivanov: *El tren blindado No. 14-69* * 3,50 ptas.
Lidia Seifulina: *Caminantes* * 4 ptas.
Leónidas Leonov: *Los Tejones* (novela) * 10 ptas.
Alfonso Paquet: *Roma o Moscú* * 4 ptas.
E. Zamiatin: *El farol* * 4 ptas.
A. von Salis: *El arte de los griegos* (con 65 fotografías) * 20 ptas.
Franz Roh: *Realismo mágico (Post-expresionismo)* * 12 ptas.
E. Zamiatin: *De cómo se curó el doncel Erasmo* * 3 ptas.
G. Cunningham Graham: *Santa Teresa* * 30 ptas.
G. Worringer: *El arte egipcio* (con 29 láminas), en rústica, 10; en tela, 13 ptas.
G. Pittaluga: *El vicio, la voluntad, la ironía* * 4 ptas. Agotada.
Antonio Espina: *Luna de copas* (novela) * 3,50 ptas.
Waldo Frank: *Redescubrimiento de América* 2.^a edición * 10 ptas.
» *España virgen*, 2.^a edición * 9 ptas.
» *Primer mensaje a la América hispana* * 10 ptas.
Benjamín Jarnés: *Paula y Paulita* * 5 ptas.
J. Hessen: *Teoría del conocimiento* * 5 ptas.
E. Husserl: *Investigaciones lógicas* * Cuatro tomos, en rústica, a 10 ptas. cada tomo. En tela, dos tomos, 45 ptas.
J. Huizinga: *El otoño de la Edad Media* (dos tomos); cada uno 10 pesetas.
W. Brand y M. Deutschbein: *Introducción a la filosofía matemática* * 6 ptas.
Soren Kierkegaard: *El concepto de la angustia* * 7 ptas.

COLECCIÓN «HOY Y MAÑANA»

- I. F. C. S. Schiller: *Tántalo o el futuro del hombre* * 2 ptas.
II. Anthony M. Ludovici: *Lysistrata* * 3 ptas.
III. J. B. S. Haldane: *Calinico* * 2 ptas.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

OBRAS DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

- Meditaciones del Quijote*. Vol. I; 2.^a edición * 5 ptas. Agotado.
Personas, obras, cosas, 2.^a edición * 6 ptas. Agotado.
El Espectador, núm. I, 3.^a edición * 5 ptas.
» núm. II, 3.^a edición * 5 ptas.
» núm. III, 2.^a edición * 5 ptas.
» núm. IV, 2.^a edición * 5 ptas.
» núm. V, 2.^a edición * 5 ptas.
» núm. VI * 5 ptas.
» núm. VII, 2.^a edición * 5 ptas.
La deshumanización del arte * 5 ptas. Agotada.
Las Atlántidas. (Suplemento número 2 a la *Revista de Occidente*.) * 10 ptas. Agotada.
Espíritu de la letra * 5 ptas.
Triptico. I. Mirabeau o el Político * 3 ptas.
» II. Dinámica del tiempo (en prensa).
» III. Paisaje con una corza al fondo (en prensa).
España invertebrada, 2.^a edición * 5 ptas.
Vieja y nueva política, 2.^a edición * 2,50 ptas.
El tema de nuestro tiempo, 2.^a edición * 6 ptas. Agotado.
Kant * 2 ptas.
LA REBELION DE LAS MASAS, 2.^a EDICION * 9 PTAS.
MISION DE LA UNIVERSIDAD * 3 PTAS.
LA REDENCION DE LAS PROVINCIAS * 5 PTAS.

MUSAS LEJANAS: MITOS / CUENTOS / LEYENDAS

- I. León Frobenius: *El Decamerón Negro* * 6 ptas. *
- II. *Cantos y Cuentos del Antiguo Egipto*. (Con unas Notas sobre el alma egipcia, por José Ortega y Gasset.) * 5 ptas. Agotada.
- III. *Cuentos populares de China* * 5 ptas. *
- IV. Pablo Tuffrau: *La leyenda de Guillermo de Orange* * 5 ptas.
- V. P. Walters y C. Petersen: *Leyendas heroicas de los germanos* * 5 ptas.
- VI. *El cantar de Roldán* * 5 ptas.
- VII. *Veinte cuentos de la India* * 5 ptas.
- VIII. Pedro Salinas: *Poema de Mio Cid* * 5 ptas. Agotada.
- IX. *Cuentos Malayos* * 5 ptas.
- X. *Cuentos de la Edad Media* * 5 ptas.
- XI. *Trece tabliaux franceses* * 4 ptas.
- XII. *Cuentos y leyendas de la vieja Rusia* * 5 ptas.
- XIII. *Leyendas polacas* * 4 ptas.
- XIV. *Chung-Kuei, domador de demonios* * 6 ptas.

MANUALES DE FILOSOFÍA

- I. A. Pfänder: *Lógica* * 12,50 ptas.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

NUEVOS HECHOS / NUEVAS IDEAS

- I. Hermann Weyl: *¿Qué es la materia?* (Con un prólogo de Blas Cabrera.) * 5 ptas. Agotada.
 - II. Rodolfo Otto: *Lo Santo*. (Lo racional y lo irracional en la idea de Dios) * 8 ptas.
 - III. H. A. Kramers y H. Holst: *El Átomo y su estructura, según la teoría de N. Bohr* * 11 ptas. Agotada.
 - IV. P. L. Landsberg: *La Edad Media y nosotros* * 6 ptas. *
 - V. J. Von Uexküll: *Cartas biológicas a una dama* * 5 ptas.
 - VI. F. Graebner: *El mundo del hombre primitivo* * 7 ptas.
 - VII. Otto Gründler: *Elementos para una filosofía de la religión, sobre base fenomenológica* * 6 ptas.
 - VIII. P. L. Landsberg: *La Academia Platónica* * 5 ptas.
 - IX. Max Scheler: *El Saber y la Cultura* * 3 ptas. Agotada.
 - X. K. Koffka: *Bases de la evolución psíquica* * 11 ptas.
 - XI. Conde H. Keyserling: *El mundo que nace*, 3.^a edición * 5 ptas.
 - XII. F. Bendixen: *La esencia del dinero* * 4 ptas.
 - XIII. Francisco Brentano: *Psicología* * 5 ptas.
 - XIV. Lothrop Stoddard: *La rebeldía contra la civilización* * 7 ptas.
 - XV. Jorge Simmel: *Sociología*. Tomo I * 5 ptas.
 » » Tomo II * 3,50 ptas.
 » » Tomo III * 5 ptas.
 » » Tomo IV * 3,50 ptas.
 » » Tomo V * 4 ptas.
 » » Tomo VI * 5 ptas.
- Se ha editado también en dos tomos.
- XVI. F. Brentano: *El origen del conocimiento moral* * 3,50 ptas.
 - XVII. Max Scheler: *El resentimiento en la moral* * 6 ptas.
 - XVIII. Hans Driesch: *La teoría de la relatividad y la filosofía* * 3.
 - XIX. A. Messer: *El realismo crítico* * 3,50 ptas.
 - XX. C. G. Yung: *Lo inconsciente* * 6 ptas.
 - XXI. Profesor Dr. Fr. Nölke: *La evolución del Universo* * 7,50.
 - XXII. H. Leininger: *La herencia biológica* * 4 pesetas.
 - XXIII. Karl Haeblerlin: *Fundamentos de Psicoanálisis* * 4 ptas.
 - XXIV. Ernst Kretschmer: *La histeria* * 5 ptas.
 - XXV. A. S. Eddington: *Estrellas y átomos* * 6 ptas.
 - XXVI. W. Sombart: *Lujo y capitalismo* * 7 ptas.
 - XXVII. H. Heimsoeth: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* * 12,50 ptas.
 - XXVIII. Bertrand Russell: *Análisis de la materia* * 13 ptas.
 - XXIX. Eduardo Spranger: *Psicología de la edad juvenil* * 13 pesetas.
 - XXX. Hans Meinhold: *Sábado y domingo* * 5 ptas.
 - XXXI. Max Scheler: *El puesto del hombre en el cosmos* * 5 pesetas.
 - XXXII. David Katz: *El mundo de las sensaciones táctiles* * 12 ptas.
 - XXXIII. Pablo Krische: *El enigma del matriarcado* * 10 ptas.
 - XXXIV. Balduin Schwartz: *Psicología del llanto* * 4 ptas.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

- XXXV. Teodoro Celm: *El idealismo fenomenológico de Husserl*
(en prensa).
XXXVI. Guillermo Schapp: *La ciencia del Derecho* (en prensa).

CENTENARIO DE GÓNGORA

- I. *Soledades*. (Editada por Dámaso Alonso, con prólogo y versión prosificada) * 5 ptas.
II. *Romances*. (Editados por J. M. de Cossío) * 5 ptas.
III. *Antología poética en honor de Góngora*, recogida por Gerardo Diego * 5 ptas. Agotada.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

POR EL PROFESOR A. MESSER

- I. *Filosofía antigua y medieval* * 6 ptas.
II. *Filosofía moderna* (Del Renacimiento a Kant) * 5 ptas.
III. *Filosofía moderna* (De Kant a Hegel) * 6 ptas.
IV. *La filosofía en el siglo XIX* (Empirismo y naturalismo) 2.ª edición * 6 ptas.
V. *La filosofía actual*, 2.ª edición * 8 pesetas.

LOS GRANDES PENSADORES

- I. *La filosofía presocrática. Sócrates y los sofistas* * 5 ptas. Agotada.
II. *Platón, Aristóteles* * 5 ptas. Agotada.
III. *San Agustín, Santo Tomás, Giordano Bruno* * 5 ptas. Agotada.
IV. *Descartes, Spinoza, Leibnitz* * 5 ptas. Agotada.
V. *Locke y Hume, Kant, Fichte* * 5 ptas. *
VI. *Hegel, Schopenhauer, Nietzsche* * 5 ptas. *

Esta colección se vende también en tres tomos a 10 ptas.

- R. Wilhelm: *Laotsé y el Taoísmo* * 5 ptas.
R. Wilhelm: *Kungtsé (Confucio)* * 5 ptas.
R. Pischel: *Vida y doctrina de Buddha* * 6 ptas.

BIBLIOTECA DE HISTORIOLOGÍA

- I. Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*. Dos tomos * 13 pesetas cada tomo.
II. Richard Peters: *La estructura de la historia universal en Juan Bautista Vico* * 8 ptas.

ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

- MÜLLER-LYER: *LA FAMILIA* * 15 PTAS.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

H I S T O R I A B R E V E

- Arturo Rosenberg: *Historia de la República romana* * 6 ptas.
Enrique Fink: *La mujer en la Edad Media* * 5 ptas.
Eduardo Schwartz: *El emperador Constantino y la Iglesia cristiana* * 6 ptas.
Harold Lamb: *Genghis Khan, emperador de todos los hombres* * 8 ptas.

N O V A N O V O R U M

- Pedro Salinas: *Vispera del gozo* * 3,50 ptas. Agotada.
Benjamín Jarnés: *El Profesor inútil* * 3,50 ptas. Agotada.
Antonio Espina: *Pájaro pinto* * 3,50 ptas. Agotada.
Valentín Andrés Álvarez: *Tararil* * 3 ptas

L O S P O E T A S

- F. García Lorca: *Primer romancero gitano* * 5 ptas. 2.^a edición.
» » *Canciones* * 5 ptas.
Jorge Guillén: *Cántico* * 5 ptas.
Pedro Salinas: *Seguro azar* * 5 ptas.
Rafael Alberti: *Cal y canto* * 5 ptas.

L O S F I L Ó S O F O S

- I. Hermann Siebeck: *Aristóteles* * 5 ptas.
- II. Samuel Saenger: *Stuart Mill* * 6 ptas.
- III. Harald Höffding: *Kierkegaard* * 5 ptas.
- IV. OTTO GAUP: *SPENCER* * 5 ptas.
- V. PAUL BARTH: *LOS ESTOICOS* * 8,50 ptas.
- VI. J. MEHLIS: *PLOTINO* * 5 ptas.
- VII. JORGE STIELER: *MALEBRANCHE* * 5 ptas.

A los suscriptores de la REVISTA DE OCCIDENTE se les enviarán los libros, francos de porte, con un 20 por 100 de descuento.

ACABÓSE DE IMPRIMIR LA PRIMERA EDI-
CIÓN DE ESTE LIBRO EN LOS TA-
LLERES TIPOGRÁFICOS DE GALO
SÁEZ, MESÓN DE PAÑOS, 8,
MADRID, EL DÍA 17
DE ABRIL DE
1931