

BREVE DICCIONARIO ANALÍTICO DE CONCEPTOS HUSSERLIANOS

Antonio Ziri3n Quijano

Facultad de Filosofa y Letras / Instituto de Investigaciones Filos3ficas

Universidad Nacional Aut3noma de M3xico

M3xico, mayo de 1990

Primera edici3n en PDF, junio de 2001

Segunda edici3n ajustada, febrero de 2017

ÍNDICE

| | |
|-----------------------|-----|
| Presentación | 5 |
| Instrucciones de uso | 9 |
| Introducción | 11 |
| Diccionario | 21 |
| Pasajes | 81 |
| Índice Español-Alemán | 107 |
| Índice Alemán-Español | 111 |
| Bibliografía | 115 |

PRESENTACIÓN

Han pasado ya once años desde que este “Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos” fue presentado como tesis de Maestría en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Por considerarlo un mero ejercicio de ensayo y prueba con vistas al proyecto de realizar un diccionario basado en las obras de Edmund Husserl, nunca intenté publicarlo. Pero durante estos años, sin embargo, ha venido sirviendo como un relativo auxilio para diversos grupos de alumnos que han seguido mis cursos de introducción al pensamiento de Husserl o a la fenomenología en general; y puesto que actualmente se tiene la facilidad de ponerlo a disposición de todos en una publicación como la presente, de muy bajo costo pero de larguísimo alcance, no hay razón para no atender a la solicitud de los estudiantes que me han manifestado su interés por ella.

De esta versión he retirado la Presentación de la tesis —aunque la que se está leyendo conserva todavía algunos de sus fragmentos. Tampoco se incluye un apéndice en que se daba la correspondencia de la numeración de los pasajes entre los de este trabajo y los de una versión anterior, llamada “Diccionario Husserl (en miniatura)”, la cual no fue de hecho más que el resultado de una etapa en la elaboración de este “Breve diccionario”. Ese diccionario “en miniatura” contenía solamente las “definiciones contextuales” de los conceptos elegidos, es decir, la selección y ordenación de los pasajes pertinentes para cada concepto, pero no tenía aún las “exposiciones analíticas y comparativas” de esos mismos conceptos. Estas exposiciones, que habían de constituir la auténtica originalidad de este trabajo, pretendían situar los conceptos dentro del marco de la evolución del pensamiento de Husserl, lo cual era particularmente pertinente dado el carácter de la obra en que el diccionario se basa y dado el propósito de hacerlo servir realmente como una herramienta auxiliar en el estudio de ese pensamiento.

Éste se hizo, en efecto, sobre la única base de una breve obra de transición que ni siquiera fue publicada en vida de Husserl, a saber, *La idea de la fenomenología*, la cual consiste en cinco lecciones impartidas en clase por Husserl [en 1907].¹ Esta obra no tiene el carácter de un tratado ni expone un contenido doctrinal sistemático que pudiera considerarse definitivo; por el contrario, expone ideas que Husserl apenas está madurando y que formula en ella por primera vez. Los conceptos que contiene no alcanzan, como puede fácilmente comprenderse, más que una definición provisional. De ahí la conveniencia de unas “exposiciones” analíticas y comparativas, las cuales, como también es obvio, no podrían ser exhaustivos, ya que ello significaría una revisión y exposición completa de la ingente producción de Husserl, que no estaba a la sazón en condiciones de hacer. Por lo demás, la Introducción que sigue, que formaba parte de la tesis, intenta también una somera exposición del lugar de *La idea de la fenomenología* dentro de la evolución del pensamiento de Husserl. En esta publicación he dejado prácticamente intactas tanto esta Introducción como aquellas exposiciones, pero he de

¹ Las referencias bibliográficas completas de *La idea de la fenomenología* (en sus dos versiones, la alemana y la española) se hallarán en la Bibliografía. Algunos detalles más sobre la naturaleza de la obra y el puesto que ocupa dentro de la producción de Husserl se dan más adelante, en la Introducción. En adelante, para referirnos a esta obra utilizamos casi siempre la abreviatura “*ID*”. Esperamos que resulte claro cuándo nos referimos, en particular, a la versión española.

señalar expresamente que ahora soy mucho más conciente que hace once años de sus numerosas deficiencias y tosquedades.

En fin, espero que lo anterior, y sobre todo el conocimiento del papel que tuvo dentro del diseño y la elaboración del Diccionario Husserl (el “grande”, que está en proceso),² atenúe en alguna medida la extrañeza de ver un diccionario extraído de una única obra de las características mencionadas. Y sale realmente sobrando la advertencia de que ni ese diccionario en proceso ni este breve antecedente suyo, por muchas introducciones y anotaciones que contengan, pueden o podrán hacerse las ilusiones de ahorrarle al estudiante o al investigador la lectura y el estudio directos de la materia o la obra de que se trata. Dicho de otro modo, sólo la lectura y el estudio previos de las lecciones sobre las que está hecho este "Breve diccionario" pueden garantizar realmente que se encuentre en él un verdadero auxilio.

No quiero borrar aquí unas palabras que se encontraban en la vieja Presentación y que tienen, como ella, más de diez años de antigüedad. “Quiero decir aquí, para terminar, que no habría emprendido la tarea del Diccionario Husserl —ni por consiguiente la de este Breve diccionario— si no tuviera la convicción más íntima y, según mi juicio, más racional de que en las obras de Husserl se encuentran bases efectivas para la transformación de la filosofía en una ciencia rigurosa. Husserl llevó a cabo (lo he dicho en otro lado y creo que de esto no hay duda)³ uno de los intentos por convertir a la filosofía en una ciencia rigurosa más serios y consecuentes de este siglo y de toda la historia de la filosofía. E independientemente del juicio que nos formemos acerca del resultado de su intento y acerca de sus posibilidades intrínsecas de éxito, me parece una injusticia (de esas "injusticias históricas" de las que no se puede culpar a nadie) que en buena medida el filosofar de nuestros días se desarrolle dándole la espalda a Husserl. Pues son, en efecto, muy raros los casos en que la desestima, llamémosle así, de Husserl o de la fenomenología trascendental alcanza la altura digna de una discusión filosófica seria, de un análisis crítico, de un intento de refutación. Lo normal es la ignorancia campante. La filosofía actual, en general una filosofía lastimosa y voluntariamente empobrecida, no ha sabido, en mi opinión, discriminar entre el oro y los abalorios en el caudal de sus herencias. Para ello hay, naturalmente, razones, muchas de ellas obvias; pero no voy a examinarlas aquí.”

Propuesto como una modesta herramienta en la construcción colectiva de un futuro incierto, este trabajo sigue dedicado a quienes estará destinado el Diccionario Husserl: a los estudiantes que han sentido el aguijón de la fenomenología de Husserl y que se sienten extraviados, y fascinados, en esa selva.

Antonio Ziri3n Q., 2001

Adici3n de 2017

La aparici3n, en 2015, de una segunda edici3n de la versi3n castellana sobre la cual est3 basado este Breve Diccionario, ameritaba que la paginaci3n que se da en 3l de los pasajes utilizados fuera ajustada a esta nueva edici3n —la cual, por cierto, es ahora una edici3n mexicana, a diferencia de la primera, que era m3s bien espa3ola y que nunca fue comercializada en M3xico—. Y puestos a hacer ese ajuste, nos pareci3 que valdr3a la pena a3adir tambi3n la paginaci3n de los pasajes correspondientes en la traducci3n de Jes3s

² No est3 decidido si este Diccionario (el “grande”) habr3 de contener algo semejante a estas “exposiciones anal3ticas”. En todo caso, por ahora est3 dise3ado para poder presentarse y manejarse sin ellas.

³ Me refiero al Prefacio de *Actualidad de Husserl*, obra de la que soy compilador (Facultad de Filosof3a y Letras / Fundaci3n Gutman / Alianza Editorial Mexicana: Alianza Estudios, M3xico, 1989).

Adrián Escudero publicada por Herder en 2011. De este modo, el Diccionario le servirá ahora no sólo al lector de cualquiera de las dos ediciones de la traducción de Miguel García-Baró en la que el Diccionario se basa, sino también al lector de cualquiera de las dos traducciones existentes en castellano de esta pequeña gran obra husserliana. No hay en esta nueva edición ningún otro cambio de consideración con respecto a la de 2001.

Los ajustes a los que aquí me refiero fueron realizados, sin esperar a mi solicitud y con un entusiasmo ejemplar, por Jonathan Jehu Guereca Carreón.

Antonio Ziri3n Q., febrero de 2017

INSTRUCCIONES DE USO

La lectura (o la “consulta”) de este Breve diccionario requiere de ciertas indicaciones.

1. El Diccionario consta de dos partes: el Diccionario (propriadamente dicho) y los Pasajes (de la “obra fuente”: *La idea de la fenomenología* = *ID*) que constituyen las “definiciones” de las expresiones-entradas del Diccionario.
2. Los pasajes se presentan numerados y en el orden que tienen en *La idea de la fenomenología*. De esta manera se mantiene, en alguna medida, el curso de la exposición de la obra y los pasajes no pierden totalmente su contexto. La numeración de los pasajes corresponde a su orden de aparición en *ID*. — El número de pasaje se da entre corchetes, y entre paréntesis se dan los números de página en los que aparece el pasaje, en este orden: página de la 1ª. edición de la traducción de Miguel García-Baró, 1982/ página de la 2ª. edición de la misma traducción, 2015/ página de la traducción de J. A. Escudero, 2011.
3. En el Diccionario, debajo de cada entrada se da la lista de los números de los pasajes que deben “definir” o aclarar el concepto respectivo. Esta lista se da en orden progresivo para facilitar la búsqueda de los pasajes, pero *entre paréntesis* se da la misma lista en el orden en que creo conveniente leer los pasajes de acuerdo con su contenido significativo. (La lista entre paréntesis se omite si ambos órdenes coinciden.) En la primera lista están subrayados los números de los pasajes que son directamente pertinentes para el concepto; los otros pasajes tienen sólo una importancia secundaria.
4. Después de dicha lista, aparece el texto de las “exposiciones analíticas” (en tipo normal y con doble sangría). En muchas de ellas remito a otras entradas del diccionario, usando siempre para ello las **negritas**. Debe tenerse en cuenta que estas remisiones remiten a los textos míos que se hallan bajo esas entradas, no a todo el artículo.
5. Después de las exposiciones y precedida por la letra 'C' ("Compárese"), se da una lista (en *cursivas*) de conceptos —o conceptos-entrada— relacionados más o menos estrechamente con el concepto en cuyo artículo aparece. Los artículos de estos otros conceptos pueden ampliar o completar en diferentes direcciones la información dada. Estas remisiones sí remiten, pues, a todo el artículo bajo la entrada respectiva.
6. La abreviatura “VMB” (“Véase más bien”) indica que el concepto-entrada no se encuentra “definido” o “explicado” como tal en la obra fuente, sino sólo como elemento de(los) concepto(s) al(los) cual(es) se remite, y “VB” (“Véase bajo”) indica que lo que se refiere al concepto-entrada se hallará bajo el concepto al que se remite.
7. Los números romanos en minúscula, “i”, “ii”, etc., sirven para separar, dentro de un artículo, diferentes *sentidos* de un mismo concepto, y las letras minúsculas, “a.”, “b.”, etc., para separar diferentes *respectos* o *modalidades de uso* de un concepto.
8. En ocasiones, dos términos alemanes distintos están traducidos en la obra española por la misma palabra. En algunos (creo que los principales) de estos casos, se indica esta circunstancia numerando con un número subscrito los términos españoles involucrados (por ejemplo, *fenómeno*₁ y *fenómeno*₂, que traducen, respectivamente, a *Phänomen* y *Erscheinung*). Al final de los Pasajes, se presentan el Índice Español-Alemán en el que se encontrarán las expresiones

alemanas que corresponden a las españolas que son entradas del diccionario, y el Índice Alemán-Español, que se incluye para facilitar la consulta a partir de un término alemán.¹

9. La sección de pasajes conserva los títulos de las diferentes partes de *ID*. Los pasajes están sangrados; su número de orden aparece sin sangría *entre corchetes*, y a su derecha, *entre paréntesis*, aparece el número de página de la versión española de *ID*. Dentro de los pasajes se da en algunos casos, entre corchetes, cierta información necesaria para ligar el pasaje con el contexto del que ha sido sacado; una “R” (“Remítase a”) seguida de un número de pasaje, indica que dicha liga se establece con el pasaje al que se remite.
10. Las referencias completas de todas las obras citadas, incluso la de la obra fuente, se hallarán en la Bibliografía.

¹ Vale la pena observar que aquí no me he preocupado mayormente por los problemas relativos a la traducción, y que no he modificado en ningún punto sustancial la traducción de Miguel García-Baró de *La idea de la fenomenología*. Naturalmente, cuando me ha parecido necesario he hecho dentro de mis textos los comentarios oportunos.

INTRODUCCIÓN

Hemos llamado a *La idea de la fenomenología* una “obra de transición”. Pero en realidad no lo es, ya que no se trata de una obra, sino de los apuntes de un curso de cinco lecciones que Husserl impartió del 26 de abril al 2 de mayo de 1907 en la Universidad de Gotinga.¹ Sólo que el curso fue impartido en una época que puede llamarse de transición porque media entre las fechas de publicación de dos obras capitales y que representan etapas o momentos distintos del desarrollo del pensamiento de Husserl: las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) y las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913). Entender la importancia de estas lecciones requiere entender el sentido de esta mediación.

Husserl había establecido en las *Investigaciones lógicas* —contra el escepticismo implícito en el psicologismo lógico— la posibilidad de una lógica pura y de una teoría de la ciencia independiente de la psicología y de toda ciencia natural. Esto significaba, para Husserl, la postulación de una filosofía primera, de una ciencia fundamental encargada de fundamentar, a su vez, toda ciencia y toda filosofía. La disciplina básica, fundamental, de las investigaciones epistemológicas que consideraba necesarias para alcanzar una filosofía científicamente fundamentada, una filosofía primera, era ya aquí —en lugar de la psicología— la llamada *fenomenología*. Su misión, formulada en muy grandes rasgos, era enfrentarse al problema que se enuncia en la frase “*la relación entre el ser y la conciencia*”, el cual, como puede advertirse, no es más que una suerte de generalización del problema de la relación entre la conciencia *cognoscente* y el objeto *conocido*.

Este problema o este tema era para Husserl principal. En su correcto planteamiento y en su final elucidación cifraba el destino mismo de su empresa filosófica y el destino de la idea de una filosofía científica. Las *Investigaciones lógicas* comenzaban con un primer volumen llamado *Prolegómenos a la lógica pura* en el cual Husserl defendía la concepción de una lógica independiente de toda psicología y de toda ciencia empírica y refutaba las tesis fundamentales del psicologismo lógico, es decir, de la idea de que la lógica formaba parte de la psicología o dependía de ella de alguna manera.²

Estas tesis afirmaban (implícita o explícitamente, no importa) que las leyes lógicas eran, en última instancia, leyes psicológicas, leyes del pensamiento, entendiendo el pensamiento, en algunos casos, como pensamiento humano (o de otra especie) empírico; que, por lo tanto, no había una diferencia esencial entre los conceptos lógicos (como idea o concepto, juicio, razonamiento, inferencia, etc., etc.) y los psicológicos que son “paralelos” o “análogos” a ellos (de nuevo, idea, juicio, etc.); que, por lo tanto, no había en el fondo una distinción válida entre una ciencia empírica de la conciencia (la psicología) y una ciencia ideal de ciertos “contenidos” de la conciencia (la lógica); finalmente, y en estrecha relación con lo anterior, sostenía el psicologismo que la evidencia (hecho, y concepto, medular en la fundamentación husserliana de la teoría del conocimiento) era una especie de rasgo o característica psíquica, cierta cualidad psíquica (a veces incluso un sentimiento) que en ocasiones acompañaba a ciertos juicios o ciertas operaciones

¹ La “obra” es póstuma y es obra de quien la editó para los Archivos Husserl: Walter Biemel. Constituye el segundo tomo de la colección *Husserliana* y fue publicada originalmente en 1950 y reimpresa en 1973. Las referencias completas se encontrarán en la Bibliografía.

² En diferentes respectos y en diferentes obras, son representantes de la doctrina psicologista que Husserl combate en estos Prolegómenos John Stuart Mill, Theodor Lipps, Christoph Sigwart, Wilhelm Wundt, B. Erdmann, G. Heymans y otros.

mentales, así como, por ejemplo, la producción de un elemento acompaña a ciertos procesos químicos.

Frente a esto, las *Investigaciones lógicas*, en ese su primer volumen, establecían de una manera aparentemente definitiva algunas tesis que Husserl siguió manteniendo (que sepamos) hasta el fin de sus días. La tesis básica, verdadero fundamento de las demás, afirmaba la distinción radical entre los “objetos lógicos” y los “objetos psicológicos” (y por ende entre los *conceptos* lógicos y los psicológicos). Se trata, para referirnos a uno de los casos concretos, de la distinción entre el *juicio en sentido psicológico*, el acto psíquico de juzgar, que es, a fin de cuentas, un *hecho*, y el correspondiente *juicio en sentido lógico*, el “contenido” (en cierto sentido) o el *sentido* de aquel acto de juzgar, contenido o sentido que no es ya un mero hecho, sino una entidad *ideal* (en la terminología contemporánea nos conformaríamos con decir “abstracta”).

Ampliando adecuadamente la distinción alcanzada entre los objetos lógicos y los objetos psicológicos, se tiene nada menos que el reconocimiento de la *existencia* de las objetividades u objetos ideales, el reconocimiento de la esfera de los objetos *ideales*, del “ser ideal”, esfera (o, en efecto, esferas) independiente de la esfera (o las distintas esferas) del “ser real”. Esta distinción implica la distinción correspondiente de las ciencias en ciencias de hechos o empíricas y ciencias ideales; en ciencias *a posteriori* y ciencias *a priori*; y también la distinción en leyes empíricas y leyes ideales. Una de estas ciencias ideales era la que Husserl llamaba *lógica pura*. Su esfera de objetos, que se distingue ya de la de la psicología por ser una esfera ideal (de objetos ideales), es peculiar también en otro sentido: es una esfera *formal*, no se delimita por tal o cual *región* o *dominio* de objetos u objetividades, sino que, por decirlo así, los abarca o comprende a todos en “universalidad formal”. Los objetos de estudio de la lógica no son estos o aquellos objetos, sino el objeto *en general*, y, correlativamente, no se ocupa de estas o aquellas proposiciones, significaciones acerca de objetos, sino de las significaciones *en general*.

Para nuestros propósitos no es tan importante establecer ahora la esencia o idea de la lógica pura como entender la función que cumplía la disciplina que Husserl llamaba *fenomenología* en esa crítica del psicologismo y en el consiguiente establecimiento de esa idea de la lógica. Para decirlo en pocas palabras: los análisis requeridos para efectuar las distinciones mencionadas y para establecer todas esas delimitaciones, ideas y posibilidades, eran análisis *fenomenológicos*. La crítica del psicologismo y la fijación de la idea de la lógica pura se fundamentaban en análisis y descripciones que podían parecer psicológicas (de alguna variante nueva de psicología), pero que Husserl, siguiendo, sin duda, ciertas orientaciones terminológicas procedentes de Brentano y Stumpf, denominaba *fenomenológicas*. ¿Cuál era la peculiaridad de esta “fenomenología” y cuál era su diferencia respecto de la psicología?

La fenomenología se valía, al igual que la psicología, de una suerte de *reflexión* sobre los actos, vivencias o fenómenos psíquicos; sólo una reflexión, sólo un estudio directo de estos mismos fenómenos psíquicos (de la concepción, de la representación, del juicio, del razonamiento, etc.) podía hacer ver el error del psicologismo, pues sólo él podía impedir que se confundieran todos estos fenómenos con algo radicalmente distinto de ellos (los “objetos lógicos”, como hemos dicho). Sin embargo, a diferencia de la psicología, esta fenomenología no investigaba los fenómenos psíquicos tal como éstos se presentan de hecho en el mundo, integrados, o insertos, en la naturaleza, en cuerpos de hombres (y animales), sometidos a leyes empíricas que rigen su coexistencia y sucesión, sino que los *describía en su esencia (o idea) y (al menos en cuanto a la intención) en una forma puramente inmanente*. La fenomenología, como ciencia descriptiva de las vivencias de conciencia, era, en efecto, una ciencia ideal, de esencias, y no, como la psicología, una ciencia empírica, una ciencia de hechos. Siguiendo a Brentano, Husserl le daba aún el

nombre de “psicología descriptiva”, pero en este nombre todo el peso lo recibía el concepto de descripción.

Ya en esta caracterización se admitía una intuición de esencias (como una clase o especie de intuición *categorial* o intuición de objetividades *categoriales*), y además en la obra se hacía un uso intenso de ella. Además, una de las *Investigaciones* que la componen constituye un estudio fenomenológico directo de esta especie de actos (la segunda, titulada “La unidad ideal de la especie y las teorías modernas de la abstracción”). Con ello estaba ya bien asentado uno de los dos métodos principales de la fenomenología madura, tal como ésta se expresaría en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*: el método de la *reducción eidética*.

Pero por otro lado, sin embargo, no estaba todavía perfectamente claro para Husserl el sentido de aquella *inmanencia* cuyo concepto entraba también en la caracterización de esta “psicología descriptiva”. Ya esas mismas “investigaciones lógicas”, y precisamente por proceder de un modo puramente *inmanente*, requerían o postulaban, implícita o explícitamente, el principio de la “falta de supuestos” (falta de supuestos “metafísicos, físicos, psicológicos”, etc.), el cual le permitía afirmar que “los análisis así llevados a cabo [conforme a dicho principio] tienen su sentido y su valor epistemológico independientemente de que haya o no realmente idiomas y un comercio entre los hombres, al que dichos idiomas sirvan; independientemente de que haya hombres y una naturaleza o de que todo ello sea solo ficción y posibilidad”.³ Pero le faltaba a Husserl una concepción y una formulación acabadas del otro método principal de la fenomenología — del método que llegaría a ser, incluso, el método más peculiar y característico de esta disciplina—: la llamada *reducción fenomenológica* o *reducción trascendental*. No estaba, pues, perfectamente claro para Husserl que aquel concepto de *inmanencia* apuntaba efectivamente a la concepción de una conciencia o una subjetividad *trascendental*.⁴

³ *Investigaciones lógicas*, Introducción de las “Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento”, § 7, ed. Revista de Occidente, Tomo I, p. 311. Hay que advertir que esta Introducción fue ya “refundida” con vistas a la segunda edición de las *Investigaciones*, de 1913, año en que también se publica precisamente el primer libro de las *Ideas...* (Véase la nota siguiente.)

⁴ En el Prólogo a la segunda edición (escrito en 1913) de las *Investigaciones lógicas*, Husserl afirma:

Por lo que toca al segundo tomo de la nueva edición [se refiere a la segunda parte de la obra, llamada “Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento”, que contiene las investigaciones fenomenológicas propiamente dichas], ha sido refundida radicalmente la vacilante introducción, tan poco justa con el sentido y el método esenciales de las investigaciones realmente llevadas a cabo. Yo mismo sentí su deficiencia inmediatamente después de la aparición y pronto encontré ocasión (en una recensión en el *Archivo de filosofía sistemática*, tomo XI, 1903, p. 397 y ss.), de rectificar el nombre que entonces daba a la fenomenología (psicología descriptiva), designación harto favorable al error. Algunos principios capitales encuentran ya en aquel lugar una caracterización rigurosa en pocas palabras. La descripción psicológica, realizada en la experiencia interna, aparece equiparada a la descripción de los procesos externos de la naturaleza, realizada en la experiencia externa, mientras que por otra parte es colocada en oposición a la descripción fenomenológica, en la cual permanecen completamente excluidas todas las interpretaciones trascendentes de los datos inmanentes, incluso aquellas que hacen de ellos «actividades y estados psíquicos» de un yo real. Las descripciones de la fenomenología, dicese allí (p. 399), «no se refieren a las vivencias o a las clases de vivencias de personas empíricas, pues la fenomenología no sabe nada ni sospecha nada de las personas, de las vivencias mías y ajenas; la fenomenología no plantea cuestiones, ni intenta determinaciones, ni hace hipótesis sobre nada semejante». La plena claridad reflexiva que he obtenido sobre la esencia de la fenomenología en estos años y los siguientes, y que me ha conducido paulatinamente a la teoría sistemática de las «reducciones fenomenológicas» (cf. las *Ideas*, I, sección 2), ha sido utilizada tanto en la refundición de la introducción como en el texto de todas las investigaciones siguientes; y en este respecto la obra entera ha ascendido a un grado de claridad esencialmente más alto.

Así pues, aunque en las *Investigaciones lógicas* Husserl había podido desarrollar fragmentos importantes de la fenomenología (de la fenomenología general así como de la fenomenología de ciertas especies de vivencias en particular), no había alcanzado en dicha obra un concepto cabal y maduro de esta disciplina, es decir, el concepto de la fenomenología como *ciencia eidética descriptiva de las vivencias de conciencia trascendentalmente (o fenomenológicamente) reducidas*, es decir, el concepto de una disciplina que requería incondicionalmente de aquellas dos reducciones: la reducción eidética y la reducción fenomenológica.

Por último, y atendiendo a un tema particular (pero importante para la fijación del sentido de *La idea de la fenomenología*), es de señalarse que en 1901 Husserl tampoco había llegado a la concepción del *yo trascendental* que expondría en 1913 (en *Ideas...*). En las *Investigaciones lógicas* rechaza explícitamente la noción de un *yo puro* independiente o separado del *yo empírico* (o yo natural, en nuestro caso humano, del cual lo único que se ha “separado” —lo único de lo que se ha hecho abstracción— es el cuerpo). “Ahora bien, he de confesar que no logro encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, centro necesario de referencia. Lo único que soy capaz de notar o de percibir es el yo empírico...”⁵ La consideración “fenomenológica” lo obligaba a prescindir de todo lo “externo” y a dirigir la atención solamente a las vivencias de conciencia, a la conciencia misma, de tal manera que lo *objetivo* quedaba, en cierta forma, fuera de consideración; pero estas vivencias y esta conciencia seguían teniendo como sujeto al sujeto o yo empírico, es decir, en última instancia, al yo humano.

Respecto de la primera etapa del pensamiento de Husserl que, aunque de modo insuficiente, acabamos de reseñar, la siguiente, representada por el libro primero de la obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*,⁶ puede caracterizarse por unos cuantos rasgos principales.

En primer lugar, Husserl expone en ella la *reducción fenomenológica* (también llamada *reducción trascendental*) como un método imprescindible para la fenomenología o, más aún, como el método peculiar y esencialmente fenomenológico. En virtud de ello, y aunque esto no sea fácilmente apreciable, la fenomenología “se convierte” en un *idealismo trascendental*. Ponemos “se convierte” entre comillas porque una interpretación posible del desarrollo histórico de la fenomenología (en las obras de Husserl), interpretación que nos parece muy defendible, no ve en la formulación y exposición de la reducción fenomenológica un giro o un vuelco, una novedad que transformara a la fenomenología en otra cosa, sino simplemente la toma de conciencia de una característica o un rasgo que en las obras anteriores, y concretamente en las *Investigaciones lógicas*, podía encontrarse ya en germen, o, en todo caso, como el *desarrollo* de uno de los sentidos de las investigaciones anteriores.⁷

Naturalmente, una exposición de las distintas concepciones de Husserl sobre su fenomenología en las distintas etapas de su desarrollo requeriría una documentación y un espacio mucho mayores.

⁵ Investigación quinta, § 8, ed. cit., p. 165. Es bien conocida la declaración que en la segunda edición estampa Husserl en una nota al pie: “Después he aprendido a encontrarlo; he aprendido a no dejarme extraviar, en la pura aprehensión de lo dado, por el temor a las degeneraciones de la metafísica del yo” (*Ibid.* He corregido el texto, que por error dice “...de la metafísica, del yo”).

⁶ Este primer libro fue publicado en 1913 con el título de Introducción General a la Fenomenología Pura. Los otros dos libros de la obra no fueron publicados en vida de Husserl y por ello no los consideramos aquí.

⁷ Aunque no profundizaremos en ella, esta discusión tiene una gran importancia, incluso en nuestros tiempos. Toda una “escuela” fenomenológica, heredera de los primeros discípulos de Husserl en Gotinga, quienes se sintieron defraudados por la nueva tendencia idealista de *Ideas I*, sostiene que con la reducción fenomenológica Husserl dio un giro radical, algo que no solamente no podía preverse en sus escritos anteriores, sino que contradecía radicalmente el espíritu y el sentido (realistas) de la filosofía expuesta en esos escritos. Como se ve, la cuestión no tiene solamente un sentido histórico: no se trata de saber solamente

Toda la empresa fenomenológica cobra, pues, conciencia de su carácter idealista (idealista-trascendental), conciencia de que debe eliminarse todo resto de naturalismo en la consideración de la conciencia y de que debe aceptarse —de que no puede menos que aceptarse— un sujeto trascendental con una conciencia trascendental y unas vivencias trascendentales, y de que ésta es la única vía para superar rigurosa, científicamente, los planteamientos psicologistas, los planteamientos relativistas y, en fin, los planteamientos escépticos. Con la reducción fenomenológica, con la célebre *epojé* fenomenológica, no sólo queda fuera de la atención del investigador todo lo objetivo, todo lo no subjetivo, lo no perteneciente al ámbito de la conciencia, sino también lo que, siendo subjetivo, perteneciendo al ámbito de la conciencia, siendo, pues, “vivencia”, tiene el carácter de algo real, mundano, espacio-temporal. Se trata del “poner entre paréntesis” todo aquello que trascienda la subjetividad *pura*, del “poner entre paréntesis” el mundo y todos sus contenidos, para quedarse únicamente con el “residuo” de esta misma subjetividad o conciencia pura. Se trata de tomar una actitud nueva y distinta respecto de la actitud cotidiana que adoptamos de modo totalmente natural, actitud nueva que se denominará *trascendental*.

La “nueva” fenomenología que realiza conscientemente la reducción fenomenológica y con ello toma deliberadamente una actitud trascendental y adquiere así ella misma el calificativo de “trascendental”, no puede ya seguirse llamando “psicología descriptiva”. Sin embargo, es importante constatar que esta última fue siempre para Husserl una ciencia no sólo legítima y posible, sino incluso una ciencia necesaria para fundamentar adecuadamente la psicología empírica. Ya fuera bajo el nombre de psicología descriptiva, bajo el de psicología fenomenológica o incluso bajo el de fenomenología psicológica, esta ciencia, concebida como ciencia eidética (esencial) de la conciencia, debía constituir, como estudio de las esencias de los fenómenos psíquicos o, en terminología husserliana, de las esencias de las vivencias de conciencia, la ciencia eidética en que tendría que basarse la psicología empírica (encargada no de las esencias de las vivencias, sino de las vivencias en cuanto hechos); debía, pues, constituir la *racionalización* de la psicología empírica. Lo que la distingue de la fenomenología trascendental es únicamente ese “cambio de actitud” que significa la adopción de la *epojé*, de la reducción trascendental. Pero por lo demás, ambas son, al decir de Husserl, ciencias paralelas...

En suma, la “nueva” fenomenología, la trascendental o pura, ha *depurado* precisamente lo que aún estaba sin depuración en la psicología descriptiva: como hemos dicho, las vivencias mismas, la conciencia misma. Ahora no sólo hay que hacer caso omiso —por decirlo así— de la existencia real de los objetos de las vivencias investigadas, sino también de la de las vivencias mismas. El sujeto de las vivencias, el yo de la conciencia (el que Husserl “aprendió a encontrar”) no es un sujeto en el mundo, un sujeto empírico, un hombre (o un animal), un fragmento de la naturaleza. Es, simplemente, un sujeto puro, un yo sin inserción en el mundo —y, sin embargo, es un yo concreto, un yo individual con una vida individual concreta.

Por otra parte, aunque la fenomenología sigue teniendo como detonador principal de sus investigaciones los problemas de la teoría del conocimiento y los problemas de una fundamentación *filosófica* (y esto para Husserl siempre significaba “rigurosamente científica”) de las ciencias, ha adquirido ahora un carácter más universal. Es decir, la fundamentación de la lógica como “teoría de la ciencia” ya no es la motivación principal

si Husserl se traicionó o no a sí mismo con ese paso al idealismo trascendental (a la simple consideración trascendental, digamos). Se trata más bien de examinar la justificación de ese paso y, en última instancia, de saber cuál es el carácter que debe adoptar la fenomenología, si el carácter trascendental (idealista-trascendental) o el carácter realista. (Véase, por ejemplo, una defensa contemporánea de la fenomenología realista en *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, de Josef Seifert.)

que le da Husserl a su fenomenología, sino que ahora la mira es totalmente universal: se trata, en el primer libro de *Ideas*, de diseñar el plano de la fenomenología *general*; no sólo de la fenomenología de las vivencias intelectuales, de pensamiento y de conocimiento, sino de la de todas las vivencias y todos sus contenidos; no sólo de “aplicar” la fenomenología en la racionalización de las demás ciencias, sino de elaborar con ella una auténtica *crítica de la razón* (en todos los sentidos en que se ha usado tradicionalmente esta palabra en contextos filosóficos: razón teórica, razón práctica, razón valorativa...).⁸

Finalmente, y junto con la idea y la meta de una crítica de la razón, ha surgido para Husserl la llamada problemática *constitutiva*, los problemas de la constitución. O mejor dicho, los problemas de la fenomenología se plantean ahora como problemas de constitución: de la constitución *del ser* (de todo tipo de objetividades) *para la conciencia* (que justamente por ello ha de ser conciencia trascendental). La reducción fenomenológica o trascendental es el medio para tener acceso a la conciencia en la cual se *constituyen trascendentalmente* los objetos.⁹

La idea de la fenomenología, como ya señalamos, se encuentra a la mitad del camino entre las dos etapas que hemos destacado: entre la representada por las *Investigaciones lógicas* y la representada por el primer libro de *Ideas*... Walter Biemel afirma: “En las *Cinco lecciones* declaró Husserl en público *por primera vez* estas ideas que habian de determinar todo su pensamiento posterior. Ofrece en estas lecciones una clara exposición tanto de la reducción fenomenológica, como de la idea fundamental de la constitución de los objetos en la conciencia.”¹⁰

En efecto, y dicho de modo resumido y global, en *La idea de la fenomenología* hallamos la primera formulación de la reducción fenomenológica y de los problemas constitutivos (que son los de una crítica de la razón); con ello, estas lecciones adquieren el carácter de un nuevo inicio, de un primer paso en el desarrollo del pensamiento de Husserl. Representan, concretamente, el momento preciso del “giro hacia el idealismo” (en cualquier sentido en que esto se entienda) y el primer anuncio de la fenomenología como fenomenología trascendental.

Junto con lo anterior, *ID* marca también el inicio de lo que se ha llamado la *vía cartesiana* hacia la reducción fenomenológica. Es decir, la reducción fenomenológica, la *epojé*, al ser expuestas por vez primera, se exponen a partir de una meditación muy semejante en espíritu y contenido a la meditación cartesiana y que incluso toma de ésta, aunque modificado, el motivo de una puesta en cuestión universal, de una *duda metódica*. Esta *vía* no es la única posible ni está requerida esencialmente por la *epojé* fenomenológica; pero Husserl la adoptó desde esta primera exposición hasta muchos años después (las *Meditaciones cartesianas*, que siguen expresa y deliberadamente esta vía, son de 1931).

Revisaremos ahora brevemente su contenido. Naturalmente, la muy somera revisión que damos aquí debe completarse con las exposiciones que insertamos bajo cada uno de los conceptos en el diccionario.¹¹

⁸ En una anotación de su agenda de 1906 escribe Husserl:

Mencionaré en primer lugar la tarea general que tengo que resolver para mí mismo, si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una crítica de la razón. Una crítica de la razón lógica, y de la razón práctica, y de la razón estimativa...

(Citado según la traducción de Miguel García-Baró en *ID*: Introducción del editor alemán, p. 14.)

⁹ Para este punto, y no menos para el resto de los tratados en esta introducción, debe verse de nuevo la Introducción del editor alemán (Walter Biemel) en *ID*. Cf. p. 15.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 15.

¹¹ En lo que sigue no hacemos aclaraciones ni exposiciones acerca del sentido de ninguno de los conceptos

Las lecciones comienzan planteando la distinción entre una actitud natural (y, dentro de ella, un pensamiento o proceder intelectual natural), caracterizada por su despreocupación respecto del problema de la posibilidad del conocimiento, y una actitud filosófica (y un pensamiento filosófico) que se caracteriza por tener ya tomada una posición respecto de dicho problema. Se hace ver que una primera reflexión sobre el problema (una primera *teoría del conocimiento*) cae en diversas perplejidades (¿cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación a las cosas que existen en sí?, ¿cómo puede alcanzarlas?, ¿qué se les da a las cosas en sí de los movimientos de nuestro pensamiento y de las leyes lógicas que los rigen?) y, además, corre el riesgo de caer en diversos contrasentidos propios del naturalismo, del relativismo, del solipsismo, del escepticismo.

Surge la idea de una teoría del conocimiento que, como primera misión crítica, ponga de manifiesto los errores y contrasentidos de aquella primera reflexión natural sobre el conocimiento y que, como misión positiva, nos dé la buscada intelección de la esencia y la posibilidad del conocimiento. Esta teoría del conocimiento será a la vez la condición de posibilidad de la metafísica.

La fenomenología se presenta en esta coyuntura como “doctrina universal de las esencias”, en la cual debe hallar su lugar la teoría del conocimiento como ciencia de la esencia del conocimiento. El método de la teoría (y crítica) del conocimiento es el fenomenológico. Pero, ¿qué método es éste? ¿De qué índole serán sus conocimientos, si está precisamente puesta en cuestión de modo general la posibilidad misma del conocimiento?

La dificultad planteada (¿cómo puede siquiera comenzar una ciencia del conocimiento, si cualquier conocimiento con que pretenda empezar estará puesto en cuestión?) es sólo aparente: la dificultad no alcanza a *todos* los tipos de conocimiento. La teoría del conocimiento debe contar desde el principio, en efecto, con conocimientos absolutamente indudables, y conocimientos precisamente acerca de posibilidades de conocimiento, es más, conocimientos que versen sobre su propia posibilidad de conocimiento.

Ofrece el punto de partida la *meditación cartesiana sobre la duda*: “la existencia de la *cogitatio*, de la vivencia, es indudable mientras se la vive y se reflexiona simplemente sobre ella; el aprehender y tener intuitivos y directos la *cogitatio* son ya un conocer; las *cogitationes* son los primeros datos absolutos”.¹²

Cuando se posee un primer conocimiento indudable, se posee también, como en Descartes, el criterio que lo distingue de los que no lo son. Este es, aquí, la *inmanencia*. “El conocimiento intuitivo de la *cogitatio* es inmanente; el conocimiento en las ciencias objetivas —...— es trascendente.” El par de conceptos inmanencia y trascendencia posee dos sentidos que deben distinguirse pero que al principio se encuentran confundidos: inmanencia como la cualidad de aquello que es dado adecuadamente en sí mismo (y trascendencia como la de lo que no se da así) e inmanencia como la propiedad o característica de ser un ingrediente de la misma vivencia o conciencia o subjetividad cognoscente (y trascendencia como la característica de hallarse *fuera*, de no ser ingrediente de ella).

En todo caso, la teoría fenomenológica del conocimiento debe llevar a cabo una reducción, entendida como una “exclusión de todas las posiciones trascendentes”. O sea,

mencionados. Creemos que lo que aquí pueda echarse de menos se encontrará en las exposiciones del diccionario mismo. Por lo demás, seguimos, en sus líneas principales, el Curso de ideas de las lecciones, resumen redactado por Husserl mismo.

¹² *Id*, Curso de ideas, p. 93. Creo innecesario dar en lo sucesivo el número de la página. Todas las citas que haré serán de este Curso de ideas.

para la búsqueda de la esencia del conocimiento, de la posibilidad del conocimiento (e incluso, precisamente, la posibilidad del conocimiento trascendente), no puede utilizarse ningún conocimiento trascendente, sino únicamente conocimientos inmanentes; y esto implica que no puede utilizarse ninguna ciencia natural, pues todas ellas poseen conocimientos trascendentes. Así pues, la reducción es necesaria para evitar tratar de responder a la pregunta por la esencia del conocimiento con una explicación científico-natural: “El esclarecimiento de las posibilidades del conocimiento no se halla por vía de ciencia objetiva”.

Un paso de gran trascendencia (en el cual está implícito el sentido profundo de la reducción) lo constituye la aplicación de la reducción (es decir, la suspensión de la tesis de existencia real-natural) a las *cogitationes* mismas, a las vivencias mismas. Dicho de otro modo: para que las vivencias puedan ser consideradas como *datos absolutos*, como algo dado en sí mismo, algo dado de modo absolutamente indubitable, tenemos que “despojarlas” de su realidad natural, de su existencia en la realidad espacio-temporal; tenemos, pues, que considerarlas como existentes sólo *trascendentalmente*. Con ello se abandona no sólo la psicología entendida como ciencia empírica, sino también la psicología entendida como ciencia de esencias, la psicología descriptiva (cuyos objetos eran esencias de vivencias, vivencias que aún tenían el sentido de existentes en el mundo). Se comprende ahora que *inmanencia* no puede ya significar “inmanencia real”, es decir, “subjetividad” o “vida de conciencia” empíricas, naturales, reales, en fin, mundanas. Lo inmanente, es decir, lo dado en sí mismo adecuadamente, ya sólo puede ser, o bien lo que forma parte de la vida de conciencia trascendental, o bien, como se ve en seguida, lo universal (los objetos u objetividades universales, entre los que se cuentan las esencias).

En efecto, la teoría del conocimiento fenomenológica, que posee ya el campo de las *cogitationes* reducidas (depuradas mediante la *epojé* de su inserción en el mundo) como un campo de datos absolutos (objetos de un posible conocimiento absoluto) tiene que echar mano de conocimientos universales, pues los conocimientos singulares, por absolutos que sean, no pueden constituir una ciencia. Así, se requiere de la *abstracción ideativa*, de la *intuición de esencias* (en otras palabras, que no son de estas lecciones, de la *reducción eidética*), la cual, junto con la reducción fenomenológica, constituye el método de la teoría del conocimiento fenomenológica. “El conocimiento pertenece a la esfera de las *cogitationes*; luego tenemos que elevar intuitivamente a la conciencia de lo universal objetos universales de esta esfera, y vendrá a ser posible una doctrina de la esencia del conocimiento.” Las esencias, y por lo pronto las esencias de las *cogitationes* (y entre ellas la esencia del conocimiento), constituyen esferas de objetos que pueden ser *absolutamente dados*.

Con esta nueva determinación del concepto de *inmanencia* como “absolutamente dado en sí mismo”, dentro del cual cae no sólo lo inmanente en el sentido de lo *ingrediente* (de lo que pertenece a las vivencias reducidas, no reales), sino también los objetos universales, se determina también con mayor precisión el concepto mismo de *reducción fenomenológica*: ya no es “exclusión de lo trascendente como no-ingrediente”, sino “exclusión de lo trascendente en general como algo existente que hay que admitir” (o sea, exclusión “de todo cuanto no es dato evidente en el auténtico sentido...”).

La esfera de la fenomenología queda delimitada como la esfera de la claridad absoluta, de la inmanencia en el auténtico sentido, de la “*evidencia absolutamente intuitiva, que aprehende su objeto en sí mismo*”, en cuyo descubrimiento radica, por cierto —afirma Husserl—, la significación histórica de la meditación cartesiana sobre la duda.

Ahora hay que profundizar en el campo así delimitado y percatarse de sus dificultades y problemas. Y ante todo, hay que darse cuenta de que, aun después de la reducción fenomenológica, en la *cogitatio*, y en general en las vivencias (o fenómenos), hay

que distinguir entre el *fenómeno* mismo (el acto, la vivencia) y *lo que aparece* en él. En otras palabras: hay en los fenómenos dos datos absolutos y no sólo uno: “el dato del fenómeno y el dato del objeto, y el objeto, dentro de esta inmanencia, no es inmanente en el sentido de ingrediente, no es un fragmento del fenómeno”.

Esta constatación, aparentemente tan simple, desemboca en la problemática de la *constitución*. Nos damos cuenta de que las cosas, los objetos (cuya existencia real de veras ha quedado, por lo demás, puesta entre paréntesis) son y están dados en sí mismos en fenómenos, están, pues, *constituídos* en los fenómenos (en vivencias de conciencia). Y así, la tarea de la fenomenología del conocimiento se determina como la tarea de investigar todas las posibles especies de correlaciones entre el “fenómeno de conocimiento” y el “objeto de conocimiento”, todas las “formas del darse”, todas las “correlaciones”.

“Por esta vía llegamos, en fin, también a comprender cómo puede ser alcanzado el objeto real trascendente en el acto de conocimiento (o cómo puede ser en él conocida la naturaleza) tal como al principio está mentado, y cómo se cumple paulatinamente, en el continuado nexa cognoscitivo, el sentido de esta mención...”, pues, como ahora comprendemos, la correlación entre el objeto trascendente y el acto de conocimiento en que se da, en que es conocido, no es más que una especie entre otras de correlación acto-objeto. Y puesto que “la fenomenología del conocimiento es ciencia de los fenómenos cognoscitivos en este doble sentido: ciencia de los conocimientos como fenómenos, manifestaciones, actos de la conciencia en que se exhiben, en que se hacen conscientes, pasiva o activamente, tales o cuales objetos; y, por otra parte, ciencia de estos objetos mismos en cuanto que se exhiben de este modo”, la fenomenología tiene a su alcance, en realidad, toda especie de objeto y por ende toda especie de concepto objetivo, y, así, tiene un papel que desempeñar, como teoría de la ciencia, en la fundamentación o racionalización de todas las demás ciencias.

Finalmente, “la *fenomenología universal de la razón* tiene que resolver los problemas paralelos [paralelos a los de la correlación entre conocimiento y objeto de conocimiento, pertenecientes a la crítica de la razón teórica] de la correlación entre *estimación y valor*, etc.”. Queda trazado el camino que ha de seguir una fenomenología y, luego, basada en ella, una filosofía fenomenológica.

Hasta aquí la exposición de *La idea de la fenomenología*. Como se ve, no tienen estas lecciones el carácter de un tratado. Ni siquiera el concepto mismo de reducción fenomenológica, pese a su importancia, recibe un tratamiento sistemático adecuado o acabado (y se muestran, además, respecto del concepto tal como se expone en *Ideas I*, diferencias importantes; lo mismo ocurre con el concepto de yo, etc.).¹³ Pero tampoco puede negarse la importancia filosófica de sus planteamientos ni, por otro lado, y en vista de lo expuesto aquí, la importancia histórica de las ideas que desarrolla.

Debo reiterar, sin embargo, que la elección de estas lecciones para elaborar sobre ellas este diccionario “en miniatura” no estuvo motivada ni por su importancia filosófica ni por su ubicación histórica. Para hacer una *prueba* de diccionario, el contenido de ideas de la obra básica en realidad no contaba gran cosa. Pero si, pese a todo, esta introducción, así como las exposiciones que se hacen dentro del diccionario propiamente dicho, ayudan al estudiante a conocer esta obra y a adentrarse de su mano en el pensamiento de Husserl, se habrá cumplido adecuadamente, aunque por ahora de un modo provisional y fragmentario, el objetivo que se propone el Diccionario Husserl.

¹³ Remito nuevamente, para las aclaraciones pertinentes, a los conceptos respectivos en el cuerpo del diccionario.

DICCIONARIO

absoluto

Husserl no posee un concepto del absoluto, si se entiende por tal una realidad o una entidad a la que se le pudiera aplicar ese término como su nombre. El término absoluto es para él siempre un adjetivo, no un sustantivo. Por esto, remitimos a los términos que llevan este adjetivo como acompañante. En este empleo adjetival, *absoluto* no posee en Husserl ningún sentido especial o personal que haya que tener en consideración. Sólo es necesario aclarar que, en la mayoría de los casos, Husserl lo utiliza para señalar el carácter apodíctico de una certeza; y además, que este tipo de certezas o datos apodícticos tienen lugar para él, primordialmente, en el terreno de la subjetividad (la conciencia, la inmanencia) —más estrictamente, en el terreno de la subjetividad trascendental. (Pero no únicamente en este terreno: también los objetos universales pueden ofrecerse como datos absolutos.) En obras posteriores,¹ ciertamente se refiere al campo o la dimensión de la subjetividad, del ego, como el campo o la dimensión de lo absoluto o incluso como el absoluto. Esto, creemos, no significa una novedad (más que terminológica) respecto de la doctrina ya expresada en *Ideas I*,² según la cual el ser de lo inmanente es *absoluto* y el ser de lo trascendente es *relativo*. Esta doctrina misma es la que habría que conocer y analizar con detalle para comprender más cabalmente el sentido del término *absoluto* en Husserl —pero llevar a cabo este análisis se sale de nuestros propósitos actuales.

VMB *Dato absoluto* (o *Darse absolutamente*); *Fenómeno*₁
absoluto

abstracción ideativa

VB *Conciencia de lo universal*, esp. 108.

actitud espiritual filosófica

1, 13, 93 (93, 1, 13)

La distinción entre dos actitudes “espirituales” o “intelectuales”, o entre dos tipos de “pensamiento”, es una constante en la obra de Husserl. Siguiendo la exposición de *ID*, la actitud “espiritual” o “intelectual” *filosófica* surge a partir de la actitud “espiritual” o “intelectual” *natural* cuando ésta se ve enfrentada, en su desarrollo natural, con el problema del conocimiento (es decir, cuando convierte en cuestión la posibilidad del conocimiento) y lo asume de una manera radical. La adopción de la actitud *filosófica* significa el surgimiento de la filosofía, es decir, de una ciencia que ya no es *natural* (por

¹ Principalmente en manuscritos inéditos, por ejemplo los empleados como base para la redacción de la “6a. Meditación Cartesiana” realizada por Eugen Fink. Ver Ronald Bruzina, “The enworlding (Verweltlichung) of transcendental phenomenological reflection: A study of Eugen Fink’s ‘6th Cartesian Meditation’”, *Husserl Studies*, Vol. 3, No. 1, 1986, pp. 3-29.

² Véase *Ideas I*, Sección segunda, Capítulo II (“La conciencia y la realidad natural”), esp. los §§ 42-44.

no desarrollarse en una —o la— actitud espiritual o intelectual *natural*). Otro nombre para esta ciencia es *fenomenología*.

Esta distinción entre dos actitudes tiene una estrecha relación con la distinción entre una actitud “ingenua” y una actitud “rigurosa” en el conocimiento científico, distinción que Husserl establecerá después en *La filosofía como ciencia rigurosa* y que mantendrá hasta sus últimas obras. El hombre, aun el científico, en actitud “natural”, es “ingenuo”: no se ha preguntado acerca de la *posibilidad* del conocimiento, y presupone su validez cada vez que lo lleva a cabo. El filósofo, que por serlo y al serlo abandona la actitud natural (ingenua), no procede de manera *directa*, sino que lleva a cabo una *reflexión* peculiar sobre su propio proceder cognoscitivo, antes de conceder validez a las *obras* de su conocer. Los objetos “conocidos” ya no poseen para él esta calidad de *conocidos*, sino la de *presuntamente conocidos*; las proposiciones en que se expresan los “conocimientos” ya no expresan *conocimientos*, sino *presuntos conocimientos*. La profundización de esta distinción entre dos actitudes intelectuales o espirituales desemboca en la concepción de la *epojé* o *reducción* fenomenológica. Para decirlo brevemente, la reducción fenomenológica no es más que la adopción plenamente conciente y radical de una actitud filosófica. Por ello puede llamarse a la fenomenología *ciencia filosófica*.

Véase la aclaración terminológica que hacemos bajo **espíritu**.

C *Actitud espiritual natural, Filosofía, Fenomenología, Posibilidad del conocimiento*

actitud espiritual natural

1, 2, 4, 5, 15, 36, 93 (1, 2, 4, 93, 5, 15, 36)

Es la actitud espiritual (“mental”, intelectual) en que nos hallamos todos *antes* de toda filosofía o filosofar, es decir, antes de convertir en cosa digna de ser cuestionada la función u operación “natural” de nuestras aptitudes o facultades, y muy en particular, de nuestra facultad de conocimiento. En efecto, la cuestión de la posibilidad del conocimiento es, por decirlo así, el detonante que conduce a la adopción de una actitud distinta, ya no natural, sino filosófica.

Véase lo dicho bajo **actitud espiritual filosófica** y la aclaración terminológica bajo **espíritu**.

C *Actitud espiritual filosófica, Conocimiento natural, Reflexión gnoseológica natural*

actitud intelectual filosófica

VB *Actitud espiritual filosófica*

acto

VB *Cogitatio*

análisis de esencia

55, 65

Husserl contrapone el análisis (o, en un sentido más amplio, el conocimiento) de esencias o análisis esencial al análisis (o conocimiento) de hechos, conforme a la distinción entre *hecho* y *esencia*, asumida por él desde las *Investigaciones lógicas*, pero que sólo alcanza una formulación definitiva en *Ideas I*.³ El concepto de un análisis o conocimiento de esencias equivale para Husserl al concepto de un análisis o conocimiento *a priori* —y, por cierto, al único concepto legítimo de análisis o conocimiento *a priori*. (Husserl distingue en *ID* dos conceptos de *a priori* (véase bajo **a priori**). Aclaremos que aquí nos estamos refiriendo, estrictamente, sólo al primero de ellos, aunque ambos están en cierto modo vinculados.) Esta distinción da lugar después a la distinción entre las ciencias de esencias (o *a priori*) y las ciencias empíricas (de hechos, *a posteriori*). La fenomenología es una de estas ciencias apriorísticas o de esencias (o, como se denominan en *Ideas I*, *eidéticas*). Su tema son cierto género de esencias (a saber, esencias de vivencias “trascendentalmente reducidas”) y no cierta clase de hechos (no, en particular, ciertas clases de vivencias).

C *Esencia, Universal, Conciencia de lo universal, A priori,*
Ciencia apriorística, Investigación de esencias,
Fenomenología

a priori

i) 9, 55, 57, 65 (55, 57, 65, 9)

ii) 56, 58

Se distinguen en *ID* dos conceptos de *a priori*: (i) conocimiento de esencias [55]; (ii) conocimiento de los conceptos que, “como categoría”, tienen significación de “principios”, y de las leyes esenciales fundadas en tales conceptos [56]. Esta distinción parece anunciar la distinción que más tarde expondría Husserl con todo detalle en *Ideas I*⁴ entre el ámbito de las esencias “dotadas de contenido material” y el ámbito de lo “formal” (entre la *generalización*, entendida como el paso de un hecho a su esencia o como el paso de una esencia a su género, y la *formalización*, entendida como el paso de un hecho, o una esencia, al concepto formal bajo el cual se encuentra, el cual se logra despojando de “contenido material” a ese hecho o esa esencia), distinción que da lugar a la distinción entre ciencias u ontologías materiales (de conocimientos esenciales materiales o de esencias con “contenido material”) y ciencia u ontología formal. Se tiene entonces un *a priori material* (conocimiento de esencias dotadas de contenido material) y un *a priori formal* (conocimiento formal o lógico-puro). El primero es un *a priori* “sintético”; el segundo un *a priori* “analítico”. Ambos conceptos tienen un punto de coincidencia: ambos definen ámbitos de conocimiento apartados de los hechos, no empíricos. Y puesto que Husserl, en *Ideas I*, llega a llamar a los conceptos formales “esencias formales”, es posible quizá calificar como “conocimiento esencial” a todo conocimiento *a priori*. Esto lo confirma también el hecho de que dentro del concepto de *a priori* en el segundo sentido quepa hablar de un conocimiento de “leyes esenciales”.

³ Véase *Ideas I*, Sección primera, Capítulo I (“Hechos y esencias”).

⁴ Véase *Ideas I*, *loc. cit.*, en especial el § 13: “Generalización y formalización”.

Por otro lado, el otorgar el carácter de “categorías” o “principios” a ciertos conceptos se refiere en todo caso a su mayor generalidad, ya sea dentro del ámbito de las esencias dotadas de contenido material, ya sea dentro del ámbito de los conceptos formales, vacíos. Es categoría el concepto que forma parte de un *axioma*, de un *principio*, es decir, de una verdad esencial de máxima generalidad, aplicable a todo objeto (si se trata de una verdad formal) o a todo objeto de una región (si se trata de una verdad con contenido material). Pero debe advertirse que, al parecer, Husserl prefiere utilizar este término (*categoría*) para conceptos formales, y que sólo con cierta reticencia lo aplica a conceptos materiales (esenciales).

Resumiendo, *a priori* significa en Husserl, como en la tradición, “independiente de los hechos”, “anterior a la experiencia (natural, sensible)” (“anterior a la *empirie*”). Pero esta independencia la tienen por un lado las esencias (cuyo conocimiento es conocimiento sintético *a priori*) y por otro las “formas” (cuyo conocimiento es conocimiento *analítico*).⁵

C *Esencia, Ciencia apriorística, Ciencia apriorística
objetivadora, Análisis de esencia, Categoría*

⁵ Dos observaciones: (1) El concepto de *a priori* o de conocimiento *a priori* define para Husserl cierto concepto de *racionalidad* (*Rationalität*) o de un conocimiento o ciencia *racional* (*rational*). La ciencia *apriorica* es desde luego ciencia racional; pero también es *racional* o se ha *racionalizado* la ciencia *empírica* (de hechos) que ha podido ser fundamentada en conocimientos *a priori*: en los conocimientos *a priori* que se hallan en las ciencias *aprioricas* a las que se subordina —ciencias eidéticas, ontologías regionales (materiales) y, en otra dimensión, la lógica pura u ontología formal. Debe tenerse cuidado en distinguir este concepto de lo *racional* del concepto de razón de que se trata bajo **razón** o bajo **crítica de la razón** (aunque sin duda hay entre ambos puntos de coincidencia).

(2) El término de “conocimiento *a priori*” es ambiguo, pues lo es ya el término de “conocimiento”. En un primer sentido, “conocimiento” se refiere a una especie de *actos de conciencia*, y esto quiere decir, a una especie de *hechos*. El conocimiento es un hecho, aunque no un hecho “externo”, “objetivo”, sino justamente un hecho subjetivo, un hecho de la vida de conciencia. Hablar de conocimiento *a priori* en este sentido es un modo de hablar impropio: no es el hecho del conocimiento lo que es *a priori*, sino el “contenido” (contenido “ideal”) de ese hecho, a saber, *la proposición* (utilizamos el término en su sentido tradicional, sentido que también hallamos en Husserl). Esta *proposición* se llama también (y vulgarmente esto es lo más común) conocimiento, dando así lugar a la ambigüedad a la que nos referimos. La frase “conocimiento *a priori*” se usa en sentido propio y genuino sólo cuando en ella “conocimiento” significa precisamente la proposición conocida (y creemos que esta afirmación vale también cuando *a priori* se entiende en el sentido tradicional, no husserliano).

No tener en cuenta esta fundamental ambigüedad del término de conocimiento (y por tanto de las frases “conocimiento *a priori*” y “conocimiento *a posteriori*”) puede provocar, y ha provocado, confusiones lamentables. Un ejemplo de ello son las ideas de Saul Kripke sobre conocimientos analíticos *a posteriori* y conocimientos contingentes *a priori* (véase *El nombrar y la necesidad*, *passim*, pero esp. pp. 42-47, 64, 70-71). En la frase “conocimiento analítico (o necesario) *a posteriori*” el calificativo de *a posteriori* sólo puede referirse al conocimiento entendido como el acto (el hecho) del conocimiento, mientras que el calificativo de analítico no puede referirse propiamente más que a la proposición “contenida” en ese acto. Así mismo, un conocimiento “contingente” no puede ser a la vez *a priori* si se entiende “conocimiento” en un mismo sentido. Desde luego, no podemos abrir aquí una discusión con Kripke (que sería, por lo demás, muy ilustrativa). Pero hay que decir que si Kripke puede sostener que hay conocimientos *a priori* contingentes y *a posteriori* necesarios es precisamente porque considera que la cuestión de la necesidad o la contingencia es una cuestión “metafísica” (referida, creemos entender, a la verdad de la proposición), mientras que la cuestión de la (*a*)prioridad o (*a*)posterioridad es una cuestión “epistemológica” (lo que al parecer implica que entiende el conocimiento como un hecho). Pero reducir la epistemología a una ciencia del conocimiento en cuanto hecho es, si no imposible, por lo menos inadecuado (es excluir a la epistemología de la filosofía). Cabría preguntarse, en última instancia, si puede haber en absoluto algún conocimiento *a priori* en el sentido de Kripke, es decir, un *hecho de conocimiento* que se realice *antes de toda experiencia*, o que, en palabras de Kant, *no comience con la experiencia*.

Aclaremos que las tesis de Kripke que mencionamos están entrelazadas con su teoría semántica de los nombres, y que por ende la discusión con él tendría que comprender también una exposición de esta teoría.

captación de esencias

VB *Conciencia de lo universal*

categoría

56

Véase lo dicho bajo **a priori**.

ciencia apriorística

65

Vale decir “ciencia que se realiza *a priori*” (véase bajo **a priori**). Lo son, por tanto, en primer lugar, todas las ciencias que, como la fenomenología, se ocupan de esencias (es decir, del *a priori* material); pero lo son también, en segundo lugar, las ciencias formales o analíticas (que se ocupan del *a priori* formal). Las ciencias *a priori* se agrupan jerárquicamente de acuerdo con la jerarquía genérica (de géneros y especies) de la(s) esencias que investigan, y en última instancia se subordinan a alguna *ontología material regional*, la ciencia que se ocupa de la esencia (o grupo de esencias) que constituye el género supremo y que determina así una “región” de objetos. Es una tesis constante en las obras de Husserl la de que las ciencias apriorísticas son —o pueden ser— el fundamento de las ciencias de hechos o empíricas.

C *A priori, Fenomenología, Ciencia apriorística objetivadora*

ciencia apriorística objetivadora

65

Le sirve este concepto a Husserl para distinguir a su fenomenología de ciencias que, aunque sean como ella apriorísticas o apriorísticas, proceden “objetivando”. Esto significa, según lo que se afirma en [65], dos cosas: primero, no son ciencias meramente descriptivas (no proceden sólo intuyendo y analizando), sino que construyen teorías explicativas; segundo (y más importante), son ciencias que no poseen el método de la reducción fenomenológica, es decir, que postulan o “ponen”, a diferencia de la fenomenología, objetos trascendentes (objetos que trascienden el ámbito de los actos de conciencia considerados pura e inmanentemente, el ámbito, pues, de la subjetividad trascendental), objetos, en suma, que se hallan “en el mundo” (por más que, por ser ciencias *apriorísticas*, no se dirijan a ellos directamente, sino a sus *esencias*). No es fácil encontrar ejemplos de ciencias apriorísticas objetivadoras. Precisamente, una de las tesis de Husserl es que las ciencias de esta clase no se han desarrollado de una manera integral (como podrían hacerlo y cómo deberían hacerlo para conseguir una fundamentación o “racionalización” de las ciencias empíricas subordinadas a ellas), sino sólo de un modo fragmentario. Son fragmentos de ciencias apriorísticas la geometría, la dinámica, la cronología, la foronomía, todas ellas partes de una sola “ontología regional”, la *ontología de la naturaleza*.⁶

⁶ Vale la pena citar por extenso el siguiente pasaje de *Ideas I*, § 9 (p. 31 de la edición citada):

C A priori, Ciencia apriorística, Ciencia objetivadora

ciencia filosófica

VB *Filosofía*

ciencia natural

VB *Conocimiento natural*

ciencia objetiva

89, 98 (98, 89)

Lo dicho bajo *ciencia apriorística objetivadora* vale también para el concepto de *ciencia objetiva*, pues dejando a un lado el hecho de que las ciencias del primer tipo proceden *a priori*, una ciencia es “objetiva” justamente porque es “objetivadora”, esto es, porque se refiere a objetos que trascienden el ámbito de la conciencia, que trascienden la inmanencia. Las *ciencias objetivas* (u *objetivadoras*) son, pues, ciencias, como dice [98], a las que puede aplicarse el reparo de la trascendencia, es decir, ciencias a las que puede plantearse el problema de la posibilidad del conocimiento. Poco tiene que ver, entonces, este concepto de *ciencia objetiva* con el concepto corriente, según el cual una ciencia es objetiva cuando “corresponde efectivamente a su objeto”, cuando es, en última instancia, “verdadera”. La objetivación a la que Husserl se refiere aquí no es, en conclusión, la adecuada representación del objeto, sino más bien la constitución misma del objeto “externo” a la conciencia *por* la conciencia que, precisamente, lo “toma por objeto”. Esta constitución se realiza en series y “nexos” de actos de conciencia en procesos complejos que, como suele decir Husserl, “habría que describir con mayor detalle”. Sobre esto último, véase [89].

*C Trascendencia, Posibilidad del conocimiento,
Conocimiento natural*

En esta forma corresponde, por ejemplo, a todas las ciencias de la naturaleza la ciencia eidética de la naturaleza física en general (la ontología de la naturaleza), en cuanto que a la naturaleza fáctica le corresponde un eidos captable en su pureza, la “esencia” naturaleza en general, con una infinita copia de relaciones esenciales encerradas en ella. Si nos formamos la idea de una ciencia empírica, pero perfectamente racionalizada, esto es, de una ciencia que ha ido en la teorización tan lejos como para que todo lo especial incluido en ella se encuentre reducido a sus fundamentos universales y más de principio, claro resulta que la realización de esta idea depende esencialmente de que se desarrollen acabadamente las respectivas ciencias eidéticas; o sea, junto a la mathesis formal, relacionada de igual modo con todas las ciencias, depende en especial de que se desarrollen acabadamente las disciplinas ontológico-materiales que exponen en su pureza racional, esto es, justo eidéticamente, la esencia de la naturaleza y consiguientemente todas las formas esenciales de objetos naturales. Y esto es válido, como de suyo se comprende, para cualquier otra región.

Véanse también los §§ 7 y 8 de *Ideas I*.

ciencia objetivadora65

Véase lo dicho bajo **ciencia apriorística objetivadora** y bajo **ciencia objetiva**.

C *Ciencia objetiva, Ciencia apriorística objetivadora*

cogitatio

a. Acerca de la indubitabilidad de su existencia

20, 34, 46, 50, 97 (20, 97, 34, 46, 50)

Los pasajes respectivos son claros por sí mismos: por una vía semejante a la de Descartes, Husserl llega a afirmar la indubitabilidad de las *cogitationes*, de las vivencias o actos de conciencia. Ellas son datos absolutos (absolutamente ciertos), pues su darse es un darse inmanente. Este contrasta con el “darse” de los objetos a los que se refieren dichas *cogitationes*, que no es un “darse” inmanente y no es, por ende, absoluto (cuando dichos objetos no son a su vez precisamente *cogitationes*). En la percepción de una casa, para poner un ejemplo simple al que Husserl recurre frecuentemente, la casa (su existencia o su índole) puede ser o resultar dudosa, pero es indudable la percepción misma (su existencia y su índole).

Naturalmente, no es lo mismo el simple tener o vivir una *cogitatio* (acto en el cual no nos percatamos explícitamente de su indubitabilidad, de su ser absoluto) que el dirigirnos a ella en un nuevo acto de segundo nivel, reflexivo. Sólo en este nuevo acto, que toma a la primera *cogitatio* como objeto, somos conscientes de la indubitabilidad de la existencia del primer acto, de la primera *cogitatio*. Sólo en este nuevo acto la *cogitatio* “se da” de modo absoluto, indubitable. Pero Husserl sostiene, precisamente, que este nuevo tipo de actos reflexivos son siempre posibles *a priori*: siempre es posible efectuar una reflexión sobre una *cogitatio*, reflexión en la cual ésta se da de modo absoluto, indubitable.

b. Acerca de su naturaleza

26, 28, 35, 36, 49, 62, 68, 71, 79, 83, 89, 98, 105, 108 (79, 89, 28, 49, 62, 26, 105, 35, 36, 68, 71, 83, 108, 98)

Para Husserl, el modo de darse es siempre indicador de un modo de ser. Por ello, la diferencia en cuanto al modo de darse entre las *cogitationes* y los objetos que no son *cogitationes* indica o revela también una diferencia en cuanto al modo de ser, en cuanto a la “naturaleza”. En la reflexión a que nos referimos en el inciso anterior, a., la *cogitatio* se nos da de un modo absoluto, como un “dato inmanente”. Este modo de darse absoluto revela, pues, un ser “absoluto”. En *ID*, esta conclusión no se expresa todavía con su debida fuerza, como lo hará más tarde en *Ideas I*. Ahí se pone en claro que el ser inmanente, el ser de la “esfera de la *cogitatio*”, es ser absoluto, en oposición al ser trascendente (trascendente en el sentido de que no forma parte integrante, ingrediente, de la *cogitatio* misma, de la vivencia misma, del acto).

Hay que destacar que este modo de darse absoluto, y por lo tanto este *ser* absoluto, pertenecen solamente a la *cogitatio reducida*, es decir, a la vivencia de conciencia que ya no se considera inserta en el mundo, que ya no se considera vivencia humana. Esta última es el “hecho psicológico”, el objeto de estudio de la psicología; es

un objeto trascendente, como lo es el hombre o el animal del cual forma parte, el hombre o el animal “que la tiene” o que la vive.

Por otro lado, no debe considerarse que estos “datos inmanentes” se dan (o existen) aisladamente, como “singularidades inconexas” [89], sino que se dan en *nexos* de actos, de *cogitaciones*, en los cuales se manifiestan sus múltiples “correspondencias” y vínculos. Sin estas correspondencias sería imposible toda *síntesis* (suceso de conciencia al que Husserl le atribuye extraordinaria importancia) de varios actos en un acto, y por lo tanto sería imposible toda *constitución* de objetos. Una de las “notas” principales de las *cogitaciones* es, en efecto, que en ellas se constituyen objetos, que ellas son “fenómenos”, “apariciones” de objetos que no forman parte de ellas mismas (de objetos *trascendentes*). Esta constitución ocurre siempre gracias a las síntesis de las *cogitaciones*, al nexo, por ejemplo, que hace que un acto singular se refiera al *mismo* objeto que otro acto, o al nexo que hace que un acto, una *cogitatio*, cumpla intuitivamente lo que otra sólo mentaba significativamente, etcétera. Esta constitución, pues, y los nexos que supone, son parte de la naturaleza de la *cogitatio*.

Finalmente, hay que mencionar que en *ID* no se pone suficiente énfasis en lo que Husserl siempre consideró la característica esencial de las *cogitaciones*: la intencionalidad, su intrínseco referirse a un objeto, el ser conciencia de... (Véase bajo **intencionalidad**.) Esto las distingue de las vivencias no-intencionales (las sensaciones, por ejemplo).

C *Fenómeno*₁, *Fenómeno*₂, *Fenómeno*₁ *puro*, *Conciencia*,
Vivencia, *Conocimiento*, *Intencionalidad*

conciencia

98, 99

No se encuentra en *ID* nada que se acerque a una definición de conciencia o a una caracterización de ella. Para encontrarla habría que recurrir a las *Investigaciones lógicas* y, luego, a *Ideas I*, pero la exposición de los distintos conceptos de conciencia que hallamos en estas obras rebasaría nuestros propósitos actuales. Baste, pues, decir lo siguiente:

La conciencia es para Husserl un ámbito o una esfera de ser absolutamente diferenciada respecto de cualquier otra esfera de ser, y en particular respecto de la que se conoce como *realidad* (la realidad o el universo espacio-temporal de los cuerpos). La conciencia forma una unidad, cerrada en sí, de *vivencias*, entre las cuales hay unas (las intencionales, llamadas *actos* o *cogitaciones*) que poseen lo característico de la conciencia: la intencionalidad (véase **cogitatio** e **intencionalidad**). Hay vivencias de conciencia no-intencionales, pero no hay en las obras de Husserl, que sepamos, una caracterización de la conciencia que no comprenda la intencionalidad, es decir, una caracterización de la conciencia no-intencional. Ello se debe, creemos, a que “todas las vivencias participan de algún modo en la intencionalidad...”⁷ Así pues, “la intencionalidad es lo que caracteriza la *conciencia* en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de *una* conciencia”.⁸

Conceptos emparentados con el de conciencia (pero cuyo parentesco no podemos indagar aquí más a fondo) son los de *subjetividad*, *sujeto*, *yo*, *inmanencia*.

⁷ *Ideas I*, p. 198.

⁸ *Ibid.*

C *Cogitatio, Darse, Fenómeno₁, Fenómeno₂,
Fenomenología, Inmanencia, Intencionalidad, Vivencia*

conciencia de lo universal

61, 63, 74, 75, 76, 81, 108, 111 (81, 108, 111, 61, 63, 74, 75, 76)

La tesis de la existencia de actos de conciencia que tienen como objeto objetos *universales (ideas, esencias)*, y la tesis de la posibilidad de fundar sobre ellos un conocimiento científico legítimo, distinguen al pensamiento de Husserl frente a la mayoría de las corrientes filosóficas contemporáneas. En dicha tesis se apoya la institución de uno de los métodos característicos de su fenomenología (aunque no exclusivo de ella): el método llamado de la *reducción eidética*, que no consiste en otra cosa más que en el ejercicio científico de aquellos actos, ejercicio que, en general, da lugar a las disciplinas aprióricas (de acuerdo con la definición husserliana de *a priori* que aquí revisamos (véase **a priori**)).

Conciencia de lo universal es un concepto trazado en paralelismo exacto con el concepto de *conciencia de lo individual*. La conciencia de lo universal es conciencia de objetos universales: conciencia de *objetividades ideales*, de *ideas*. La conciencia de lo individual es conciencia de objetos individuales: conciencia de *hechos individuales*. Este paralelismo se extiende a todas las especies de conciencia: hay actos significativos individuales y universales, actos intuitivos individuales y universales, y más específicamente, hay percepciones individuales y percepciones universales; hay, pues, experiencia individual (la experiencia comúnmente aceptada, llamada experiencia natural o sensible) y también experiencia universal (concepto que entraña, por ende, una ampliación del concepto común de experiencia).

La *abstracción ideativa* es el proceso de conciencia por el cual llegamos a la conciencia de algo universal. Se describe con mayor o menor detalle en [63]. Como ahí se afirma, en la base de una abstracción ideativa se encuentra siempre un acto de conciencia de lo individual (una percepción o, mejor, un acto de fantasía [74, 75, 76]).

Las *esencias* son una especie de objetos universales. Por ello consideramos como conceptos aproximadamente sinónimos los de *captación de esencias* y de *consideración de esencias*. Las esencias se encuentran siempre en una “jerarquía” de especies y géneros (Husserl las llama a veces objetos *específicos* o *genéricos*). El término de *intuición₁ genérica* se refiere a una intuición₁ de una esencia genérica, de un género.

El concepto de *conocimiento de lo universal* no requiere aclaración especial. El conocimiento es un acto de conciencia (aquel en que el objeto se da intuitivamente, con evidencia), y está claro que admitir una intuición de lo universal implica admitir un conocimiento de lo universal.

C *Esencia, Análisis de esencia, Universal, Investigación de esencias, A priori, Conocimiento, Intuición₁*

conocimiento

11, 60, 64, 70, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 108, 118 (87, 88, 89, 64, 90, 91, 118, 60, 86, 70, 108, 92, 11)

Conocimiento designa una especie de acto de conciencia, caracterizado aquí [87] sólo como un *ver evidente* en el cual se da la cosa misma [70]. En realidad, la caracterización completa del acto de conocimiento es un poco más compleja. Esta se

expone con detalle, por ejemplo, en las *Investigaciones lógicas*:⁹ el conocimiento es la síntesis de un acto que mienta la cosa (acto significativo, aquí [89] designado como “acto que da impropriamente”) y un acto que da la cosa (acto intuitivo, aquí [89] designado como “acto que da propiamente”), síntesis en la que ocurre la conciencia de la identificación de dicha cosa, es decir, en la que la cosa mentada y la cosa dada son concientes como la misma. Dicha identificación es la base de la relación de cumplimiento: se dice que la intuición *cumple* o *llena* la mención (o intención) del acto significativo. El objeto, la cosa, adquiere, en esta síntesis, el carácter de “conocido”: el objeto del conocimiento no es el mero objeto mentado ni el mero objeto intuido, sino el objeto conocido. *Ver evidente* quiere decir entonces intuición en que se realiza esa conciencia de cumplimiento, esa síntesis en que consiste el conocimiento.

La dinámica de la relación de cumplimiento implica una teleología: los actos significativos (las intenciones) aspiran a ser cumplidos en intuiciones. A esta teleología Husserl la ha llamado a veces teleología de la razón. Por de pronto hay que afirmar que el conocimiento se da en una serie de nexos teleológicos de diversos actos, referidos todos ellos al mismo objeto [89].

En esta síntesis, por otra parte, se constituye el objeto como objeto conocido, como “cosa misma”. Que el objeto se constituya *en* el conocimiento quiere decir: el objeto “sólo es lo que es en su correlación con el conocimiento” [91]. Otro modo de decir lo mismo es el siguiente: el acto de conocimiento en que un objeto se constituye como tal, como lo que él es, le da *sentido* al objeto, le da precisamente el sentido que tiene como tal objeto.

Por otro lado, hallamos tantas especies distintas de síntesis de conocimiento (especies de conocimiento) como especies de objetos de conocimiento [88]. Dicho de otro modo: a cada especie de objeto le pertenece una especie de conocimiento. La investigación fenomenológica de estas especies de conocimiento es a la vez investigación de las distintas especies de objeto [118].

C Darse, Ver, Evidencia, Conocimiento natural, Crítica del conocimiento, Objeto, Objeto de conocimiento, Posibilidad del conocimiento, Reflexión gnoseológica, Razón

conocimiento natural

1, 3, 10, 11, 14, 15, 16, 24, 25, 27, 30, 102 (1, 3, 24, 27, 15, 11, 14, 10, 16, 25, 30, 102)

Conocimiento natural es el conocimiento que se lleva a cabo en la actitud espiritual o intelectual natural. Comprende el conocimiento cotidiano y el conocimiento de todas las ciencias positivas. Es característica en él la falta de un cuestionamiento acerca de su propia posibilidad: “no tiene motivo alguno para encontrar aporía en la posibilidad del conocimiento ni en el sentido del objeto conocido” [24]. Pero una vez planteada esta cuestión, se advierte que es también una característica suya el poner “objetos como existentes”, la pretensión de “alcanzar cognoscitivamente situaciones objetivas” que no son “inmanentes” en él [27], es decir, la pretensión de alcanzar objetos que no forman parte de la misma conciencia de la que forma parte el acto de conocimiento mismo. Con otras palabras, lo problemático del conocimiento natural es su pretensión de *trascendencia*. El cuestionamiento del conocimiento natural es lo que abre, por decirlo así, la puerta de entrada de la filosofía.

⁹ Sección primera de la Investigación Sexta: “Las intenciones y los cumplimientos objetivantes. El conocimiento como síntesis del cumplimiento y sus grados”.

C *Actitud espiritual natural, Ciencia objetiva, Crítica del conocimiento, Posibilidad del conocimiento, Reflexión gnoseológica natural, Trascendencia*

conocimiento universal

VB *Conciencia de lo universal*

consideración de esencias

VB *Conciencia de lo universal*

constitución

a. En general

79, 83, 116

El concepto de *constitución* es central en la fenomenología de Husserl. Puede decirse que depende de él el proyecto entero de esta ciencia. Toda investigación fenomenológica es en algún sentido o de alguna manera una investigación constitutiva: está referida en algún sentido o de alguna manera a la constitución de algún objeto. Siendo esto así, cabría esperar de parte de Husserl una exposición detenida de dicho concepto. Pero buscaremos en vano en sus distintas obras sistemáticas y con mayor razón en *ID*. Pese a ello, hallamos en ésta un pasaje (el [79]) que puede ofrecer algunas claves para una comprensión inicial del concepto de constitución. Por esta razón lo exponemos con cierto detalle.

En la *cogitatio*, en el acto de conciencia, se “constituyen” los objetos. Esto significa lo siguiente: los actos de conciencia son fenómenos₂, esto es, *apariciones de* esos objetos. Los objetos “se exponen... en algo así como *apariciones*”. Estos fenómenos₂ o apariciones no se identifican con los objetos mismos ni contienen los objetos mismos como una parte de ellos. Sin embargo, en ellos *aparecen* los objetos, y por esto “en cierto modo” ellos “crean los objetos para el yo”. Si no hubiera *apariciones de...* tal o cual objeto, no habría para el yo, para el sujeto, tal o cual objeto. Que los objetos *se constituyan* en la conciencia quiere entonces decir que para el yo sólo hay objetos porque vive los actos de conciencia, las vivencias, en las cuales los objetos *aparecen, se exhiben, se dan*.

En vista de lo anterior, fenomenológicamente no puede hablarse de objetos fuera de, independientemente de, los actos, los fenómenos₂, las apariciones en que se constituyen. Pues los objetos, las cosas, son lo que son sólo dentro de y gracias al proceso de su constitución [116]. (Quizá no está de más aclarar que estas vivencias, apariciones, etc., que intervienen en el proceso de constitución, son precisamente vivencias o actos *cognoscitivos*.)

b. Tipos de constitución

80, 81, 82, 85, 88, 117 (88, 85, 80, 81, 82, 117)

La constitución o el proceso de constitución no es uniforme para todos los objetos. Puede decirse que para cada tipo de objeto hay un tipo de constitución. Pero quizá es más adecuado decir que hay diversos tipos de objetos puesto que hay diversos tipos de

constituciones de objetos. Los pasajes seleccionados, a los cuales remitimos, no hacen más que enunciar este hecho [88, 85] y enumerar distintos tipos de constitución [85, 80, 81, 82, 117], sin exponer con detalle en ningún caso un análisis del proceso de constitución correspondiente.

C *Darse, Objeto, Cosa, Fenómeno₁, Fenómeno₂*

contenido

VB *Esencia singular*

contenido ingrediente

VB *Inmanencia ingrediente*

cosa

83, 116

Cosa (traducción del alemán *Sache*) viene a ser aquí sinónimo de *objeto*. (A diferencia de *Ding*, *Sache* no tiene la connotación de “cosa física, corpórea”.) Lo único que interesa enfatizar, de acuerdo con los pasajes seleccionados, es, por un lado, la distinción de la cosa respecto del acto de conciencia en que se da o se constituye y, por otro lado, la esencial “dependencia” de la cosa respecto de esos mismos actos en que se constituye. Así, aunque la cosa no es el acto ni está contenida en él, no tiene sentido hablar de ella como una cosa “en sí”, independientemente del acto.

C *Constitución, Objeto, Fenómeno₁, Fenómeno₂, Cosa exterior*

cosa exterior

50

Aquí *cosa* —vale la pena aclararlo— es traducción del alemán *Ding* (no de *Sache*). La *cosa exterior*, objeto de la percepción externa, queda puesta en cuestión cuando se plantea el problema del conocimiento. La cosa exterior es la cosa trascendente por excelencia (trascendente a la conciencia, al acto que pretende conocerla).

C *Percepción, Cosa*

crítica de la razón

9, 58, 65 (58, 65, 9)

Dicho en forma muy escueta, Husserl entiende por *crítica de la razón* el estudio de los principios que determinan en última instancia la legitimación o fundamentación (esto es, la racionalidad) de una “proposición” en todas las regiones de la conciencia o, más precisamente, respecto de todas las especies de razón (teórica o lógica, práctica o ética,

valorativa o axiológica).¹⁰ La *razón* es para Husserl —dicho también muy escuetamente— una “facultad” teleológica: es la tendencia a comprobar, legitimar, fundamentar (en una palabra, a llevar a evidencia) nuestras tesis, posiciones o proposiciones de cualquier índole o esfera. Puesto que hablar de evidencia implica necesariamente hablar de *constitución*, la crítica de la razón es en realidad el estudio o teoría de la constitución. Cuando se trata de la llamada *razón teórica*, la crítica de la razón no es otra cosa que la *crítica o teoría del conocimiento*.

C *Crítica del conocimiento, Filosofía, Fenomenología, Metafísica, Razón*

crítica del conocimiento

2, 9, 10, 11, 12, 16, 17, 18, 23, 25, 26, 30, 33, 37, 65, 94, 95, 96, 102 (9, 10, 94, 12, 23, 30, 16, 33, 102, 17, 18, 25, 26, 95, 96, 2, 11, 37, 65)

Puesto que respecto de este concepto *ID* es suficientemente clara (véanse los pasajes seleccionados), limitaremos nuestra intervención al mínimo.

Es importante constatar que la necesidad de una *crítica o teoría del conocimiento* se presenta sólo cuando una primera reflexión sobre el conocimiento natural encuentra en éste un *problema* o *aporía* y desemboca en ideas escépticas sobre el conocimiento y su posibilidad. Su primera tarea es por ello una tarea negativa, crítica [9, 94], y sólo más tarde emprende la tarea positiva consistente en una investigación de la esencia del conocimiento y del objeto de conocimiento [9, 12, 17]. Y puesto que esta tarea sólo tiene lugar dentro de una doctrina general de las esencias de los actos de conciencia (dentro de una fenomenología), la teoría o crítica del conocimiento tiene que ser *fenomenología del conocimiento* [12, 95].

Si el problema que le dio origen (el problema de la posibilidad del conocimiento, cuyo núcleo es el problema de la *trascendencia*) es el de la trascendencia del objeto de conocimiento, este problema será su primer problema y su guía [30]. La manera de resolverlo es llevar a cabo en primer lugar la *reducción fenomenológica* que pone el índice de “problemática” a toda trascendencia [16, 33]; pero esto significa que la teoría del conocimiento no puede hacer uso de ninguna afirmación proveniente de las ciencias naturales, pues todas ellas están inmersas justamente en el problema de la trascendencia (todas ellas “aceptan” trascendencias, objetos trascendentes) [102] y, lo que es más, significa que la teoría del conocimiento no puede desarrollarse como una ciencia natural más. Su campo tiene que ser, entonces, el de la *inmanencia* (la esfera de la *cogitatio*), que no posee ese carácter problemático [17, 18, 25, 26, 96].

Con todo ello, la teoría o crítica del conocimiento se erige como la primera ciencia fenomenológica, y esto quiere decir, como la primera ciencia filosófica. No se lleva a cabo dentro de la actitud natural, sino que inaugura, por decirlo así, la actitud filosófica.

C *Fenomenología del conocimiento, Crítica de la razón, Filosofía, Metafísica, Fenomenología, Conocimiento, Esencia del conocimiento, Posibilidad del conocimiento, Reducción fenomenológica, Reflexión gnoseológica*

¹⁰ Resumimos así lo dicho en el Capítulo II (“Fenomenología de la razón”) de la Sección Cuarta (“La razón y la realidad”) de *Ideas I*, donde Husserl expone sistemáticamente sus ideas sobre este tema.

dato

VB *Darse*

darse, dado (ser dado, estar dado), dato

a. En general

73, 78, 79, 83, 86, 88, 116 (73, 86, 83, 116, 88, 79, 78)

Es poco lo que puede agregarse a los pasajes seleccionados. Quizá hay que mencionar, solamente, los vínculos que guarda el concepto del “darse” con otros conceptos fenomenológicamente importantes.

Como hemos dicho bajo **cogitatio**, el modo de darse (de un objeto) está en correlación con el modo de ser (de ese objeto) [88]. Un modo de darse absoluto indica un modo de ser absoluto. El hecho de darse es un acontecimiento *subjetivo*: los objetos *se dan* en actos subjetivos: en *apariciones* (fenómenos₂) o *fenómenos*₁ [116]. La investigación de estos *fenómenos* es por ende correlativa a la investigación de los objetos que aparecen en ellos. Esta correlación es la misma que señalamos bajo **constitución**. Investigar la constitución de un objeto es investigar ante todo el modo de darse de ese objeto: la pregunta “¿cómo se constituye un objeto?” equivale a la pregunta “¿cómo se da?” [83, 88]. Y esta pregunta es, a su vez, equivalente a esta otra: “¿qué forma de evidencia le pertenece?”. Tenemos así esta serie de equivalencias: darse es aparecer subjetivamente, aparecer subjetivamente es constituirse, constituirse es ser evidente (en alguna de las múltiples formas de evidencia).

Por otro lado, hay que mencionar que Husserl se esforzó siempre por lograr que se reconocieran modos de “darse” (y, con ellos, “datos”) que comúnmente no admiten científicos y filósofos. Modos de darse “comúnmente admitidos” son (ver [73]) el de la percepción externa y, en menor medida, el de la percepción “interna”. Junto a ellos, sostiene Husserl, hay que concederle derechos a la intuición de esencias o, en general, a la intuición de objetos ideales [78] (ver bajo **conciencia de lo universal**).

b. Como sinónimo de “evidencia” y, por consiguiente, como “norma última”

29, 52, 66, 67, 68, 69, 70, 92, 113 (66, 68, 29, 67, 70, 113, 69, 52, 92)

Véase lo que decimos bajo **evidencia**.

c. Darse absolutamente, o darse “en el verdadero sentido” en contraste con un darse no absolutamente

19, 22, 27, 28, 29, 34, 38, 40, 41, 42, 43, 50, 62, 97, 106, 109, 115 (43, 106, 50, 97, 34, 19, 109, 62, 22, 27, 28, 29, 115, 38, 40, 41, 42)

Véase bajo **evidencia**.

d. Como segundo sentido de “inmanencia” y, por ello, como campo de la fenomenología

29, 53, 54, 69, 71, 92, 100, 110 (100, 110, 29, 71, 53, 54, 68, 92)

Véase bajo **inmanencia** (esp. c. ii).

C *Evidencia, Ver, Cogitatio, Fenómeno₁, Fenómeno₂,
Constitución, Inmanencia, Trascendencia, Conocimiento,
Reducción fenomenológica, Modo de darse*

darse absolutamente

VB *Darse*, esp. b., c. y d.

darse en sí mismo

VB *Darse*

dato

VB *Darse*

dato absoluto

VB *Darse*, esp. c.

Descartes

21, 49, 97, 109, 114 (97, 21, 114, 49, 109)

Como es bien conocido, Husserl admite la “paternidad” de Descartes respecto de su fenomenología, hasta el punto de llamar a esta ciencia (en *Las conferencias de París* y luego en las *Meditaciones cartesianas*) un “cartesianismo del siglo XX”. En efecto, en varias de sus obras, y en particular en *ID*, Husserl expone las ideas que conducen al método propiamente fenomenológico (el método de la reducción fenomenológica) como una especie de derivación de las ideas acerca de la duda y la necesidad de un conocimiento absoluto que se encuentran en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. Esto es lo que se ha llegado a conocer como la “vía cartesiana” hacia la fenomenología (más concretamente, hacia la reducción fenomenológica). Esta “vía” no es la única posible: la reducción fenomenológica puede ser presentada y justificada desde otros puntos de vista y no sólo como una depuración de la *duda metódica* cartesiana. Pero sí fue, sin embargo, la vía que Husserl exploró y expuso con mayor detenimiento y frecuencia en sus obras. Incluso en una obra como *Ideas*, donde Husserl no sigue precisamente la “vía cartesiana”, las reflexiones cartesianas sirven al menos como punto de referencia. Ahí se dice: “En lugar, pues, del intento cartesiano de llevar a cabo una duda universal, podríamos colocar la *epojé* universal en nuestro nuevo sentido rigurosamente determinado.”¹¹ En *ID* el antecedente cartesiano consiste fundamentalmente en el descubrimiento, frente al problema de la trascendencia del conocimiento, de una primera esfera de conocimientos (la esfera de la *cogitatio*) absolutamente libres de toda duda posible, en el descubrimiento, pues, de la *evidencia absoluta de la cogitatio*.

C *Duda, Cogitatio, Evidencia*

¹¹ *Ideas* I, § 32.

desconexión33, 40

El sustantivo *desconexión* (y el verbo *desconectar*) es un término técnico dentro de la fenomenología. El verbo es sinónimo de la tan conocida frase “colocar entre paréntesis”. Designa la aplicación particular de la *reducción fenomenológica* o *reducción trascendental* sobre cierta objetividad o esfera de objetos o región objetiva. Desconectar cierta realidad (“ponerla entre paréntesis”) es en cierto modo cancelarla (suspenderla) como tema u objeto de investigación o estudio; pero cancelarla así sólo como la realidad que es antes de la desconexión, pues lo desconectado sigue siendo tema de investigación como “objeto intencional”, como correlato de la conciencia. “*La desconexión —dice Husserl en Ideas I— tiene a la vez el carácter de un cambio de signos de valor, con el cual queda incluso de nuevo en la esfera fenomenológica lo que ha cambiado de valor.* Dicho con una imagen: lo colocado entre paréntesis no queda borrado de la tabla fenomenológica, sino justo colocado simplemente entre paréntesis y afectado por un índice. Pero con éste entra en el tema capital de la investigación.”¹²

C *Reducción fenomenológica***donación de sentido**91

La conciencia es la esfera del sentido. Esta tesis se repite en diversas obras de Husserl. Todo sentido (de los actos, de las palabras, de las obras, de las realidades) existe por obra de una “dar sentido” por parte de la conciencia. La investigación de la intencionalidad, y en última instancia la investigación de la constitución de cualquier clase de objetividad, es una investigación de la “donación de sentido” que hace la conciencia. Es por ello que Husserl rechaza el concepto kantiano de “cosa en sí” o de un mundo “noumenal”: la idea de una realidad que existiría y tendría sentido con absoluta independencia de la subjetividad. “Todo sentido concebible, todo ser concebible, dígame inmanente o trascendente, cae en el ámbito de la subjetividad trascendental... Ella es el universo del sentido posible; un fuera de ella es pues precisamente sinsentido.”¹³

C *Sentido***duda**20, 97

Dentro de la exposición de la “vía cartesiana” a la fenomenología (véase lo que decimos bajo **Descartes**), el método de la duda universal tiene un papel preponderante. Es el que permite descubrir un ámbito de conocimientos que poseen una certeza absoluta (el ámbito de la *cogitatio*). Sin embargo, en nuestra opinión, Husserl no utiliza este “método” más que como un recurso de la exposición, un recurso literario, por decirlo así; es decir, no le interesa mantener en serio una duda universal, ni siquiera como recurso

¹² *Ideas I*, § 76, p. 169. Véase también todo el Capítulo IV (“Las reducciones fenomenológicas”) de la Sección Segunda, donde se expone el alcance de la reducción fenomenológica y se estudian las distintas desconexiones particulares que hay que realizar: sobre la naturaleza, sobre el yo, sobre Dios, sobre las disciplinas eidéticas, etc.

¹³ *Las conferencias de París*, Lección III, pp. 43-44.

metódico. Simplemente constata que, para una fundamentación científica (filosófica) del conocimiento, la afirmación de la existencia del universo, de la naturaleza, del mundo, no posee suficiente garantía. Y en definitiva, lo que le interesa es extraer del “intento de duda” cartesiano su propio método de la reducción fenomenológica, de la desconexión. Vale la pena citar por extenso sus palabras:

“En el intento de dudar que se fija sobre una tesis, y, según hemos supuesto, en una tesis cierta y sostenida, se lleva a cabo la desconexión en y con una modificación de la antítesis, a saber, con la 'posición' del no ser, la cual constituye así la otra base del intento de dudar. En Descartes prevalece esta otra base hasta el punto de poderse decir que su intento de duda universal es propiamente un intento de negación universal. Aquí prescindimos de esto, por no interesarnos cada uno de los componentes analíticos del intento de dudar, ni por ende el hacer un análisis exacto y completo de este intento. Nos limitamos a poner de relieve el fenómeno del 'colocar entre paréntesis' o del 'desconectar', que, patentemente, no está ligado al fenómeno del intento de dudar, aun cuando quepa sacarlo con especial facilidad de él, sino que también puede presentarse en otras complejiones, no menos que por sí solo. Con referencia a toda tesis podemos, y con plena libertad, practicar esta peculiar *epojé*, un cierto abstenernos de juzgar, que es conciliable con la convicción no quebrantada y en casos inquebrantable, por evidente, de la verdad.”¹⁴

Y en la página siguiente, concluye: “En lugar, pues, del intento cartesiano de llevar a cabo una duda universal, podríamos colocar la *epojé* universal en nuestro nuevo sentido rigurosamente determinado.”

C Cogitatio, Descartes, Desconexión

endopatía

124

Endopatía traduce el término alemán *Einfühlung*. Transcribimos aquí lo que hemos dicho sobre este término en el Glosario de nuestra traducción de *Las conferencias de París*, donde lo traducimos por *intrafección*: “En la medida en que Husserl acepta el término *Einfühlung*, proveniente de Theodor Lipps (*System der Ästhetik*, 1906), significa para él el peculiar acto de experiencia o percepción mediante el cual nos es dado indirecta y secundariamente, por la interpretación de su corporalidad, el otro como sujeto, como 'otro yo'. Tratamientos más detallados de este tema que el que se hace en estas Conferencias [y también, añadimos, en *ID*] se encuentran en las *Meditaciones cartesianas* (Meditación Quinta), en el primer anexo del Libro Tercero de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...* (*Husserliana* V), y en la segunda parte de *Erste Philosophie* (Lección 35; *Husserliana* VIII). Entre los neologismos empleados para traducir este término, elegimos *intrafección* por la única razón de que fue, hasta donde sabemos, introducido o 'propuesto' antes que los demás (en traducciones de Husserl: en la traducción de José Gaos de *Ideas* I).”¹⁵

entendimiento

72, 89 (89, 72)

Las poquísimas alusiones al *entendimiento* que se hallan en *ID* no ofrecen ninguna claridad sobre este concepto. Una clave se encuentra en el pasaje [72], en el cual se lee

¹⁴ *Ideas* I, § 31, p. 72.

¹⁵ Ver *Las conferencias de París*, p. 88.

entre líneas su oposición al concepto de razón..., pero nada más. Dentro del pensamiento de Husserl, en efecto, *entendimiento* y *razón* son conceptos opuestos, pero esta oposición es solamente la que hay entre los actos *de dar sentido*, los actos *significativos* (en el lenguaje de las *Investigaciones lógicas*), por un lado, y los actos *intuitivos*, por el otro. *Entendimiento* es otra palabra para designar la esfera del sentido o del significado, y, más estrechamente, del sentido o del significado *que todavía está vacío de intuición, que todavía no está “cumplido”*. En el entendimiento, en los actos significativos, yace una *intención*, una *mención*. Esta mención, mientras no sobreviene la *intuición* (de lo mentado), es vacía, carece de *plenitud* (concepto, por cierto, que no hallamos en *ID*). Puede decirse que en ese momento el acto no es todavía un acto racional, un acto de *razón*. Lo racional, en sentido riguroso, es lo intuitivo [72]: la *razón* es una “facultad” teleológica; es la tendencia a llevar las menciones o intenciones (contenidas principalmente en juicios pero también en todo otro tipo de actos) a la intuición, donde lo mismo que era mentado debe pasar a ser dado. El entendimiento, entonces, posee la función de relacionar y unificar diferentes tipos de actos, a través de la identificación del *sentido*. La *razón* posee, en cambio, la función de aclarar e ilustrar dichos sentidos, y esta es nada menos la función de *fundamentar* o *legitimar* los actos.

C *Razón, Intención vacía*

epojé

18, 37

Epojé es un término favorito de Husserl para designar la operación de la *reducción fenomenológica* o *reducción trascendental*. Su significado etimológico es el de “suspensión” y es muy conocido el papel que juega dentro de la doctrina estoica con el sentido de “suspensión del juicio”. En el contexto de la fenomenología de Husserl debe considerarse simplemente sinónimo de *reducción fenomenológica*. (Véase lo dicho bajo **desconexión** y bajo **reducción fenomenológica**.) Es necesario, sin embargo, hacer la siguiente aclaración terminológica:

En ocasiones, y muy particularmente en el § 18 (Capítulo II de la Sección Primera) de *Ideas I*, donde inicia su discusión crítica de las posiciones naturalistas y empiristas respecto del tema del conocimiento de las esencias, Husserl habla de una “*epojé filosófica*”, que consiste “*en abstenernos por completo de juzgar acerca de las doctrinas de toda filosofía anterior y en llevar a cabo todas nuestras descripciones dentro del marco de esta abstención*”.¹⁶ Esta *epojé filosófica* no debe confundirse con la que aquí nos ocupa, es decir, con la *reducción fenomenológica*. Para distinguirlas, se puede utilizar para esta última, y Husserl lo hace así a veces, el término más específico de *epojé fenomenológica*.

C *Reducción fenomenológica, Desconexión, Crítica del conocimiento*

¹⁶ *Ideas I*, pp. 46-47.

escepticismo

8, 9, 15, 70 (8, 9, 70, 15)

Husserl ofrece y explica en las *Investigaciones lógicas* lo que llama “un concepto riguroso de escepticismo”. Según éste, son escépticas “todas las teorías cuyas tesis afirman expresamente, o implican analíticamente, que las condiciones lógicas o noéticas de la posibilidad de una teoría, en general, son falsas”.¹⁷ Y ahí mismo añade: “el concepto de la teoría escéptica es por sí un *contrasentido*; como resulta claro de su mera definición”. Husserl mantuvo siempre estos conceptos y las tesis que entrañan.

En el contexto de *ID*, la preocupación se concentra, como ponen de manifiesto los pasajes seleccionados, en el escepticismo que surge (o puede surgir) de una primera reflexión gnoseológica o epistemológica, es decir, del primer cuestionamiento del conocimiento. En efecto, cuando inicialmente nos preguntamos cómo es posible que el conocimiento alcance efectivamente su objeto, siendo que este objeto es trascendente al acto de conocimiento mismo, podemos caer en la tentación de creer que el conocimiento es imposible, lo que significa ya caer en el escepticismo (y por ende en un *contrasentido*). Así pues, aunque el cuestionamiento de la posibilidad del conocimiento nos debe convencer de que una teoría del conocimiento no puede hacer uso de ciertos conocimientos (los conocimientos trascendentes), no puede llevarnos a concluir que no puede utilizar *ningún* conocimiento, que la ciencia y la filosofía son por tanto imposibles.

C *Crítica del conocimiento, Posibilidad del conocimiento, Duda*

esencia

54, 55, 75, 78, 95, 108 (78, 55, 54, 95, 75, 108)

Véase desde luego lo dicho bajo **análisis de esencia**, bajo **a priori** y bajo **conciencia de lo universal**. Cabe agregar aquí la transcripción de la definición explícita que Husserl da de *esencia* en *Ideas I*: “*Ante todo* designo 'esencia' lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo *lo que él es*.”¹⁸ La admisión de esencias, como objetos de un *modo de ser* peculiar [78], distinto del modo de ser de lo que existe de hecho, de lo que existe como individuo, constituye una tesis o posición fundamental para la fenomenología, al grado de que Husserl le concedió a su exposición y defensa una sección entera de su obra más sistemática.¹⁹ La fenomenología es, en efecto, ciencia de esencias (ciencia eidética), e incluso la “doctrina universal de las esencias” [54, 95]. De las esencias puede decirse que “existen” (pese a la contraposición entre existencia y esencia que se establece en [78], donde “existencia” debe entenderse como existencia individual), siempre y cuando se entienda que su existencia no es “real”, sino “ideal”. Dicho de otro modo, las esencias tienen “ser ideal” (no espacial y, más característicamente, no temporal o, mejor, “omnitemporal”), el cual debe distinguirse del “ser real” (espacio-temporal).

Como puede fácilmente suponerse, la tesis a que nos referimos ha recibido muy serios y empeñosos ataques, sobre todo por parte de filósofos empiristas o positivistas que no simpatizan con lo que pueda tener un aire de “platonismo”. No es éste el lugar para discutir la cuestión, de modo que solamente expondré un par de puntos que al respecto deben tenerse en cuenta. Primero: Husserl rechazó siempre la acusación de

¹⁷ *Investigaciones lógicas*, “Prolegómenos a la lógica pura”, § 32; T. I, p. 142.

¹⁸ *Ideas I*, § 3, p. 20.

¹⁹ Nos referimos a la Sección Primera (“Las esencias y el conocimiento de ellas”) de *Ideas I*.

platonismo. Esta postura consistía para él en la aceptación de la existencia *real* de las esencias o de objetos universales en general, y esta existencia es lo que expresamente rechaza su afirmación de la existencia *ideal* (y únicamente ideal) de las esencias. Segundo: para Husserl, la postulación de las esencias —o de los objetos universales o ideales, en general— tiene su fundamento en una *experiencia* (ver bajo **conciencia de lo universal**) y no es el resultado de una inferencia ni constituye una hipótesis gratuita. En este sentido, Husserl reivindicaba para la fenomenología un radical y auténtico *positivismo*, y le atribuía un serio prejuicio a los que llamándose a sí mismos positivistas no admitían más experiencia que la experiencia sensible. Pues, en efecto, sostener que las esencias se “experimentan” significa sostener un concepto de experiencia nuevo, ampliado. Pero esta tesis misma es a su vez una tesis que no puede sostenerse más que gracias a la experiencia. En suma, la cuestión de las esencias, como cuestión *de principio*, no puede resolverse más que acudiendo al árbitro “principal”: la experiencia, la intuición.

C *Conciencia de lo universal, Análisis de esencia, A priori, Relación de esencia, Esencia del conocimiento, Esencia singular, Universal, Investigación de esencia*

esencia del conocimiento

9, 10, 11, 12, 23, 59, 94, 95, 108 (9, 10, 12, 23, 94, 95, 108, 59, 11)

El conocimiento “posee”, como por lo demás cualquier otra vivencia o cualquier otro hecho, una esencia. Como vivencia compleja, la esencia del conocimiento es también compleja: en virtud de que el conocimiento es una vivencia intencional, la esencia del conocimiento comprende no sólo la esencia del acto de conocimiento por sí mismo, sino la esencia de la relación de dicho acto con el objeto de conocimiento y, en cierto sentido, también la esencia de este objeto como tal. Comprende además, en otro respecto, la esencia de los diversos actos entretejidos en esa relación de conocimiento: actos significativos, actos intuitivos, síntesis de cumplimiento, etc. De todo esto se habla cuando se habla de la esencia del conocimiento.

Por otro lado, interesa destacar aquí que la esencia del conocimiento constituye el objeto de estudio primordial de la teoría o crítica del conocimiento. Esta no se ocupa del conocimiento como un hecho (como un hecho o una vivencia psicológica), sino de lo que por su esencia (es decir, *a priori*) es el conocimiento. En este tema se halla incluido, desde luego, el de la posibilidad del conocimiento, que es el tema con el que se inaugura, por decirlo así, la reflexión filosófica.

C *Conocimiento, Crítica del conocimiento, Fenomenología del conocimiento, Posibilidad del conocimiento, Esencia*

esencia individual

VB *Esencia singular*

esencia singular

40, 77, 82 (82, 77, 40)

Encontramos aquí un concepto cuya aclaración definitiva no alcanzaría Husserl sino varios años después de la redacción de estas lecciones (1907). Se trata, si no nos

equivocamos, de lo que en *Ideas I* llamaría “sentido objetivo” o “núcleo del nóema” o “núcleo noemático”²⁰. Sin embargo, los pasajes seleccionados son suficientemente ilustrativos y describen lo mismo que el párrafo de *Ideas I* que citamos: la esencia singular, el contenido, es aquello que se mantiene idéntico en vivencias cualitativamente distintas (fantasía, percepción, recuerdo) que poseen “el mismo” objeto. Este “aquello que” no se identifica con el objeto mismo; es una entidad ideal y de ahí que Husserl la llame “esencia”. Pero no es un universal respecto de ninguna extensión de objetos individuales, y de ahí que se le llame “singular”.

C *Esencia, Fantasía, Sentido*

espíritu, espiritual

No haremos aquí más que una mera aclaración terminológica: *espíritu* (así como el término utilizado en otras obras, *alma*) es para Husserl un término experiencial y no implica ninguna tesis metafísica. *Espíritu* es la mente, la psique, la conciencia en su conjunto, lo subjetivo como tal. Cualquier vivencia de conciencia es, pues, espiritual en este sentido. Entre ellas se destacan en particular las vivencias *intelectuales*. También éste es un término experiencial, descriptivo; designa a las vivencias o los actos de conciencia de cierta especie: los intelectuales, los que tienen que ver con el conocimiento —en el más amplio sentido de este término—, con la teoría. Quedan fuera las vivencias de otra especie: volitivas, valorativas, etc. Si se quiere, puede entenderse *vivencia* como un género y *vivencia intelectual* como una de sus especies. *Vivencia espiritual* sería una suerte de pleonasma: equivale a *vivencia* sin más.

VB *Actitud espiritual filosófica, Actitud espiritual natural*

estar dado

VB *Darse*

evidencia

20, 29, 35, 49, 66, 68, 87, 92, 100, 109, 112, 113, 114 (29, 92, 109, 113, 87, 66, 68, 49, 114, 20, 35, 112, 100)

La evidencia es un modo o una forma de conciencia: la conciencia “que ve”, la conciencia que tiene el objeto al que “se refiere” efectiva y adecuadamente *dado* [87]. El objeto no se tiene, pues, sólo mentado, sino también dado. Por ello son “sinónimos” los conceptos de evidencia y de “darse” o “estar dado”, y ambos del concepto de intuición. (No se trata, obviamente, de la mera visión, sea sensible o intelectual. “Ver” es *percibir*, en cualquiera de sus modalidades y variantes.)

La evidencia constituye, en el sentido mencionado, la “norma suprema” o “última” del conocimiento [92, 70], o, para decirlo en términos más modernos, el único criterio del conocimiento. Esta tesis se mantiene constante en las obras posteriores de Husserl. En *Ideas I* enuncia de esta manera el “principio de todos los principios”: “*toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento...*”²¹ Hay que aclarar, sin embargo, que la evidencia puede tener grados de adecuación,

²⁰ Ver *Ideas I*, § 91.

²¹ *Ideas I*, § 24, p. 58.

niveles de perfección, diferentes clases de “jerarquías”. Aunque no podemos adentrarnos aquí en este tema, es importante destacar una distinción particular: la distinción que hay entre la evidencia *pura* y la evidencia no pura: la evidencia es pura cuando el “darse” es un darse “absoluto”, o, lo que es una consecuencia de ello, cuando toda duda queda cancelada. Ahora bien, este tipo de evidencia tiene lugar primordialmente en la esfera de la conciencia misma, en la esfera de las *cogitationes*: cuando la conciencia se refiere a sí misma, cuando una *cogitatio* tiene como objeto otra *cogitatio*. Pero no solamente en ella. También los objetos universales pueden darse de modo absoluto, y por esta razón afirma Husserl [68] que “la reducción fenomenológica [que quiere limitarse a este tipo de evidencia] no significa la limitación de la investigación a la esfera de la inmanencia ingrediente [véase bajo **inmanencia**]...”, es decir, limitación a la mera esfera de la *cogitatio*, sino que, más bien, la reducción fenomenológica debe entenderse meramente como reducción a la evidencia pura, cuyo ámbito de vigencia o de aplicación, digamos, es más amplio que la región de la conciencia (véase lo dicho a este respecto bajo **reducción fenomenológica**).

Por otro lado, hay que tener presente que el hecho de que la evidencia pura, el darse absoluto, sea el último y único “criterio” no significa desde luego que con ello se cuente con un método para decidir en cada caso si una evidencia pura lo es efectivamente. Dicho de otro modo: la evidencia es el criterio del conocimiento, de la verdad del conocimiento, pero no hay otro criterio distinto de la evidencia misma para decidir acerca de esa evidencia. La evidencia garantiza la verdad del conocimiento, o, mejor dicho, del juicio que aspira a conocimiento; pero nada, o sólo otra evidencia referida a la primera, garantiza que una evidencia lo sea efectivamente. Que una evidencia o una presunta evidencia lo sea efectivamente no es un problema teórico, sino práctico. No hay, en suma, teoría o método que pueda asegurarle a alguien la posesión de evidencias. Esto es lo que significa lo que se afirma en [69]. (Digamos, de paso, que esta concepción de la evidencia puede ayudar a poner de manifiesto la equivocación radical de las múltiples búsquedas *teóricas* o *metodológicas* de un “criterio de verdad” o de “evidencia”. Toda búsqueda de esta índole es vana si lo que se busca es una regla que nos permita decidir en cada caso la verdad, la adecuación o la evidencia de un juicio. Lo único que *teóricamente* puede hacerse es *describir* los distintos tipos de evidencia. Esta descripción puede ser útil para aprender a identificar en la práctica los diferentes casos, pero no puede proporcionar ninguna regla o criterio. La identificación, y en última instancia la decisión sobre un caso particular determinado, es siempre una cuestión práctica, no teórica.)

Husserl formuló por vez primera su teoría de la evidencia en las *Investigaciones lógicas* y el núcleo de la misma se mantuvo, que sepamos, en todos sus escritos posteriores, incluso en *ID*. Husserl enuncia en aquella obra: “La evidencia no es otra cosa que la ‘vivencia’ de la verdad. Y la verdad no es vivida, naturalmente, en un sentido distinto de aquel en que puede ser en general vivencia el objeto ideal contenido en un acto real. Con otras palabras, *la verdad es una idea cuyo caso individual es vivencia actual en el juicio evidente*. Pero el juicio evidente es la conciencia de algo dado originariamente. El juicio no evidente tiene con él una relación análoga a la que tiene la representación arbitraria de un objeto con la percepción adecuada de este. Lo percibido de un modo adecuado no es meramente algo mentado de algún modo, sino algo que en el acto es originariamente dado como aquello mismo que es mentado, esto es, como presente en sí mismo y aprehendido exhaustivamente... *La vivencia de la concordancia* entre la mención y lo presente en sí mismo y por la mención mentado, o entre el *sentido actual del enunciado* y la *situación objetiva* presente en sí misma, es la evidencia; y la *idea* de esta concordancia es la verdad.”²²

²² *Investigaciones lógicas*, “Prolegómenos a la lógica pura”, § 51; T. I, pp. 218 s.

C *Darse* (esp. b.), *Ver*, *Intuición*₁, *Conocimiento*

existencia

76, 77, 78 (78, 76, 77)

Como sucede con muchos otros conceptos, no está éste, a pesar de su importancia, suficientemente aclarado en *ID*. Lo que se extrae de los pasajes seleccionados es, sencillamente, esto: la existencia es la “posición” (en un sentido muy cercano al kantiano), y la posición depende de la percepción. Existencia y percepción son conceptos correlativos: lo propio de la percepción es “poner” existencia, en lo cual se distingue de actos con el mismo “contenido” (véase bajo **esencia singular**) que no ponen existencia (principalmente la fantasía). Aunque en *ID* Husserl apenas alude [77] al tiempo como rasgo distintivo de la existencia (o de lo existente), el tiempo es el concepto clave en estas definiciones y relaciones. Lo existente se encuentra en un tiempo *unitario*, en un *único marco temporal*, por decirlo así; lo fantaseado no puede ser enmarcado así.

Por otro lado, la existencia, entendida como existencia *real* o *individual*, se contrapone con la *esencia* como un modo de ser distinto (véase bajo **esencia**). Pero, bajo el concepto más amplio de existencia (como correlato de percepciones posibles y motivadas), puede afirmarse que las esencias existen (pues hay o puede haber percepción de las mismas). Sólo que en este caso hay que entender que se trata de una existencia (o ser) ideal, ya no *real*.

C *Percepción*, *Posición de existencia*

fantasía

75, 76, 77, 82 (82, 77, 75, 76)

La fantasía (como acto de conciencia de una especie determinada) debe entenderse a partir de la percepción. Falta en la fantasía lo propio de la percepción: el “poner existencia”. Pero en cuanto a lo demás, en cuanto al “contenido” objetivo de la vivencia, ambas especies de vivencias son iguales. Esto es lo que en *ID* le interesa a Husserl destacar con el propósito de establecer la utilidad de los actos de fantasía como “bases” de una *abstracción ideatoria* (de una *conciencia de lo universal*). En efecto, un acto de este tipo, por ejemplo una intuición de una esencia, requiere como punto de partida de un ejemplo individual, de un caso individual (requiere de un acto de conciencia en que se tenga a la vista un individuo cuya esencia se trata de intuir), y para esta función la fantasía (como acto) y los objetos de la fantasía (como individuos) sirven igual o mejor que la percepción y sus objetos, justamente porque falta en ellos la “posición de existencia real” que también está ausente de la conciencia de lo universal.

Sin embargo, un análisis más detallado de la fantasía (análisis que no se encuentra en *ID*)²³ pone de manifiesto que también en la fantasía hay cierta posición de existencia. La fantasía es una cuasi-percepción (una percepción fantaseada) y, como tal, cuasi-pone existencia (o pone una cuasi-existencia). Además, también los objetos fantaseados (cuasi-existent) “poseen” o “se hallan” en un tiempo (propriadamente, un cuasi-tiempo). Puede así hablarse de unidad de la fantasía, e incluso de un mundo de la fantasía (o de mundos de la fantasía). Pero lo distintivo es precisamente que este tiempo de la fantasía (y estos mundos de la fantasía) no puede unirse, vincularse, ni entre sí (con los tiempos —o mundos— de distintas fantasías) ni con el tiempo *real* (con el

²³ Dicho análisis debe buscarse, ante todo, en una obra mucho más compleja y técnica: *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, Primera Parte, Capítulo III, esp. §§ 39 a 41.

mundo real). Esta falta de un tiempo *único* es lo que hace en última instancia la diferencia entre la fantasía y la percepción, pues es lo que hace que la existencia que la percepción pone sea existencia *real*, mientras que la existencia que la fantasía pone es *irreal*, es una cuasi-existencia.

C *Esencia singular, Conciencia de lo universal, Percepción*

fenómeno₁

67, 115, 116, 119 (119, 115, 116, 67)

Véase bajo **fenómeno₂**.

C *Fenómeno₂, Cogitatio, Fenómeno₁ psicológico, Fenómeno₁ puro, Fenómeno₁ de conocimiento, Fenómeno₁ intelectual, Vivencia*

fenómeno₂

79, 115, 116, 119 (119, 115, 79, 116)

Según [119], *fenómeno₁* significa i) el aparecer (en alemán, *das Erscheinen*) y ii) lo que aparece (*das Erscheinende*). Conforme a esta traducción, el sustantivo *Erscheinung* debió traducirse en *ID* como “*aparición*” (o acaso como “*apariencia*”), y, sin embargo, está traducido generalmente como “*fenómeno*” (aquí, *fenómeno₂*). Ciertamente, *fenómeno₂* (*Erscheinung*) es, pues, un concepto sinónimo de *fenómeno₁* (*Phänomen*) cuando éste se entiende en la acepción (i) mencionada arriba, acepción que es, por lo demás, la preferida por Husserl. Aunque nos parecería más conveniente no traducir igual los dos términos alemanes, no vamos a entrar aquí en una discusión de palabras. Nos limitaremos a establecer algunas distinciones conceptuales que creemos importantes.

Husserl llama *fenómeno₁* a distintas “cosas”. En primer lugar, *fenómeno₁* es un acto de conciencia en el cual “aparece” algo (en el más amplio sentido de este término), un acto de conciencia que tiene algo como su objeto, en el cual algo “se representa”, “se exhibe” [116]. Se trata aquí del acto completo, es decir, el acto que comprende a la vez “el aparecer” y “lo que aparece”, o sea, la acción de aparecer junto con el objeto que aparece (el objeto intencional del acto). En segundo lugar, *fenómeno₁* designa sólo el aparecer (o la aparición = *fenómeno₂*), el aspecto subjetivo del acto completo. Y en tercer lugar, *fenómeno₁* designa también sólo a lo que aparece en el acto, al objeto intencional en tanto que es el objeto de tal acto. (Una muestra de toda esta distinción se da acaso en [67].) Tomando esta distinción como base, puede decirse que el concepto de *fenómeno₁* que sirve de elemento para formar el de fenomenología es el primero de los referidos. La fenomenología es el estudio de los actos de conciencia completos, esto es, con todos sus contenidos e ingredientes, tanto “reales” (ver bajo ingrediente) como intencionales (y esto quiere decir, tanto puramente subjetivos como objetivos intencionales).

Por otra parte, del *fenómeno₁* en ese primer sentido afirma Husserl en primer lugar que es un “dato absoluto” (de ahí también los nombres de *fenómeno₁* puro o *fenómeno₁* absoluto); pero lo son, por tanto, también los *fenómenos₁* en los otros dos sentidos [115]. Pero afirmar que el objeto intencional (lo que aparece como tal) es un dato absoluto no significa afirmar que las cosas o los objetos son también datos absolutos, pues en ese caso no tendría sentido la deliberada restricción de la investigación a lo absolutamente dado. La limitación señalada es solamente una

exclusión de lo trascendente, y los objetos intencionales no son cosas u objetos que existen de modo trascendente.

Particularmente importante es el caso de la exclusión (la desconexión o puesta entre paréntesis) de los actos de conciencia no reducidos, es decir, las vivencias entendidas como las entiende siempre la psicología o cualquier ciencia positiva: como vivencias psíquicas, como vivencias de hombres o animales en el mundo. Estas son “trascendencias”, son “cosas” existentes en el mundo. También a éstas se les puede llamar “*fenómenos*₁” (ver [36, 37]), y hay que tener esto en cuenta para no caer en confusiones. Los *fenómenos*₁ de la fenomenología (de los cuales hemos hablado en los párrafos anteriores) son estas vivencias psíquicas, *pero reducidas*; y esta reducción significa que ya no son (ya no tienen el sentido de) vivencias psíquicas (*fenómenos*₁ psíquicos o psicológicos), sino vivencias de un sujeto trascendental (no trascendente). Está claro, entonces, que a cada *fenómeno*₁ psíquico (no reducido) le corresponde un *fenómeno*₁ puro, reducido, que es ya un dato absoluto [105].

Por último, debemos referirnos, para desecharlo, a un malentendido en el que no es difícil caer: el que consiste en la identificación de los *fenómenos*₁ en el sentido de Husserl (en el tercero de los sentidos mencionados: *fenómeno*₁ como objeto intencional) con los *fenómenos* en el sentido kantiano. Aunque en su núcleo, por así decirlo, ambos conceptos puedan acaso identificarse (con ciertas salvedades que habría que exponer), la diferencia esencial estriba en que tras los *fenómenos* “kantianos” se encuentra, incognoscible, la *cosa en sí*, el mundo *noumenal*, mientras que según Husserl este concepto de una cosa en sí entraña un contrasentido y por lo tanto “detrás” de los *fenómenos*₁ (detrás de lo objetivo intencional) no hay nada.²⁴

C *Fenómeno*₁, *Cogitatio*, *Vivencia*, *Constitución*, *Darse*

***fenómeno*₁ absoluto**

VB *Fenómeno*₁ puro

***fenómeno*₁ de conocimiento**

47, 86, 106, 118 (118, 47, 86, 106)

Creemos que la comprensión de este concepto no exige más que lo dicho bajo **conocimiento**, ***fenómeno*₂** y ***fenómeno*₁ puro**.

C *Conocimiento*, *Fenómeno*₁, *Fenomenología del conocimiento*, *Fenómeno*₁ *intelectual*

***fenómeno*₁ intelectual**

84

Reúne este concepto a todos aquellos *fenómenos*₁ que, ya sea de un modo significativo o de un modo intuitivo, se refieren pura y simplemente a objetos, sin otra cualidad que esa referencia misma. Esto quiere decir, no poseen una cualidad valorativa ni una cualidad desiderativa ni una cualidad sentimental, etc. El concepto equivale, creemos, al de *acto*

²⁴ Un examen más detallado de los conceptos de *fenómeno* y de *fenomenología* se encuentra en A. Ziri6n, “Equívocos y precisiones sobre los conceptos de *fenómeno* y *fenomenología*”, *Diánoia. Anuario de filosofía*, No. 33 (1987), UNAM-FCE, México, 1988, pp. 283-299.

objetivante de las *Investigaciones lógicas*²⁵, definido como aquel acto susceptible de ser modificado cualitativamente (o al que se le puede aplicar la modificación cualitativa). Puesto que la modificación cualitativa consiste en la transformación de un acto ponente en uno no-ponente o viceversa, el acto objetivante será aquel que puede ser ponente o no-ponente. (Que un acto sea *ponente* significa que contiene una posición de existencia, que “concede” existencia a su objeto. Un acto no-ponente es el acto que tradicionalmente se llama “mera representación”.) Estos actos constituyen la esfera de la “razón teórica” (de la que quedan fuera las esferas de la razón práctica, de la razón valorativa, etc.). Y no hay que olvidar que ésta es la esfera que más preocupa a Husserl en estos inicios de la fundación de la fenomenología trascendental, ciencia que surge como respuesta al problema del conocimiento. A ello se debe que en *ID* únicamente se ocupe de estos actos, de los fenómenos₁ intelectuales, y, dentro de ellos, en particular de los fenómenos₁ de conocimiento.

C Fenómeno₁, Fenómeno₁ de conocimiento

fenómeno₁ psicológico

35, 36, 37, 40, 105 (36, 37, 105, 35, 40)

Véase desde luego lo dicho bajo **fenómeno₂** (en particular lo dicho en el penúltimo párrafo). Los fenómenos₁ psicológicos o psíquicos son las vivencias de conciencia *no reducidas*. Como tales, poseen una indudable carga de trascendencia; son objetividades trascendentes, no todavía trascendentales. Constituyen el objeto de estudio de la psicología, que es una ciencia positiva. La distinción, naturalmente, no es tan sencilla como la hacemos parecer aquí. Tras ella se esconden todos los enigmas y dificultades de la fenomenología. Sin embargo, no podemos llevar a cabo aquí el estudio a fondo que este tema merece.

C Fenómeno₁, Fenómeno₁ puro, Psicología

fenómeno₁ psíquico

VB Fenómeno₁ psicológico

fenómeno₁ puro

34, 35, 38, 39, 40, 41, 44, 45, 46, 62, 105, 106 (39, 40, 41, 34, 46, 105, 35, 45, 106, 38, 44, 62)

Hemos apuntado lo esencial en torno a este concepto (equivalente al de *fenómeno₁ absoluto*) bajo **fenómeno₂**. Aquí sólo señalaré un par de cuestiones a las que no me referí en ese lugar.

Los fenómenos₁ puros o absolutos lo son porque no contienen nada de trascendente. Justamente, lo que ha quedado desconectado mediante la reducción por la que llegamos a ellos es su pertenencia a un sujeto trascendente, a un hombre en el mundo (y esto en *ID* se llama también un *yo* (véase bajo **yo**)). Ahora bien, esto no significa que los fenómenos₁ puros no puedan contener una *referencia* a una realidad trascendente, que una percepción pura, por ejemplo, no pueda tener como objeto intencional “el árbol que está ahí en medio del jardín”. Pero esta referencia a lo

²⁵ Véanse especialmente los §§ 37 y 38 del Capítulo V de la Investigación Quinta (en T. II).

trascendente es, como se afirma en [41], un carácter (o rasgo), del fenómeno₁ puro mismo, de la percepción “del árbol” misma, y no de la percepción que tiene a ese fenómeno₁ como objeto, no de la percepción que tiene como objeto “la percepción ‘del árbol’” y ante la cual ésta se da absolutamente. En otras palabras, la referencia a lo trascendente es cosa de los fenómenos₁ puros, no de nosotros que sólo nos referimos a ellos.

Por otra parte, conviene destacar también aquí lo ya dicho en otros lados. Los fenómenos₁ puros constituyen el tema de la fenomenología. La reducción fenomenológica que nos permite tener acceso a ellos abre con ello el campo de experiencia e investigación propio de la fenomenología: el campo de la experiencia trascendental (los fenómenos₁ puros son, pues, fenómenos₁ trascendentales). Y una de las cuestiones principales de la fenomenología es precisamente la cuestión de la trascendencia, es decir, la cuestión de cómo se refieren los fenómenos₁ puros a algo trascendente (trascendente a la conciencia, trascendente a ellos). Así pues, la fenomenología se ocupa a la vez de los *objetos* (trascendentes y de todo tipo) y de los fenómenos₁ [118].

C Fenómeno₁, Darse, Cogitatio, Reducción fenomenológica,
Fenomenología

fenomenología

12, 13, 35, 39, 42, 44, 47, 53, 54, 57, 65, 95 (13, 44, 42, 65, 54, 57, 95, 12, 47, 35, 39, 53)

El pasaje [13] es claro: debemos distinguir entre la fenomenología entendida como *ciencia* (o conjunto de disciplinas científicas) y la fenomenología entendida como un *método*, o, más en general, como una *actitud intelectual*. Ambos conceptos pueden fácilmente confundirse y de hecho muchas veces se han confundido. Y la confusión más grave es la que se origina en la ignorancia o el desprecio de la ciencia y en la predilección exclusiva del método, pues esta ignorancia o desprecio casi siempre supone el desconocimiento del método mismo. Nos referimos, más concretamente, a lo siguiente.

Cuando se piensa que la fenomenología es exclusivamente un método, se corre el riesgo de confundir los métodos propios de la fenomenología entendida como ciencia (que son la reducción fenomenológica, la reducción eidética, el análisis intencional) con una mera actitud intelectual vagamente definida como un “volver a las cosas mismas”, un “filosofar sin supuestos”, un “abstenerse de prejuicios”. Pensando que en esto y sólo en esto consiste el llamado “método fenomenológico”, y además pensando que el mismo es aplicable en cualquier dominio del conocimiento, se pierde de vista, en primer lugar, la fenomenología misma y sus métodos propios (con todo su sentido como ciencia fundamental de la filosofía) y, en segundo lugar, el justo sentido de esa actitud intelectual que consiste en “volver a las cosas mismas”, etc., y su papel en el desarrollo histórico de la fenomenología. Cuando Husserl afirma que la fenomenología es ante todo un método, una actitud intelectual, se está refiriendo a la actitud intelectual *específicamente filosófica*, al método *específicamente filosófico*. ¿Qué comprenden o en qué consisten este método o esta actitud? La respuesta a esta cuestión está dada bajo **actitud espiritual filosófica**. Si, como allí explicamos, la profundización de una actitud espiritual filosófica conduce a la adopción de la reducción fenomenológica (que es sin duda un método propio de la *ciencia* fenomenológica), no queda razón alguna para separar la ciencia del método (ni siquiera cuando este método se entiende como una actitud).²⁶ Pero la aclaración de las confusiones debe darla, antes que nada, la aclaración directa del concepto de fenomenología.

²⁶ Véase acerca de todo esto el artículo citado en la nota 24.

La fenomenología es la ciencia descriptiva de las esencias de los fenómenos₁ puros. “Ciencia descriptiva” significa, primordialmente, ciencia que procede guiándose meramente por la intuición, por la evidencia, ciencia, pues, que se impone el principio “de todos los principios” (véase bajo **evidencia**). Pero quiere decir también, y por lo mismo, ciencia que no construye teorías explicativas, que no procede formulando hipótesis ni ninguna clase de argumentaciones deductivas. Por otro lado, que sea ciencia de las esencias de los fenómenos₁ puros significa, ante todo, dos cosas: primera, que emplea el método llamado *reducción eidética*, y segunda, que emplea, en conjunción con él, el método llamado *reducción fenomenológica*. La reducción eidética consiste simplemente en el paso de la consideración del hecho individual a la consideración de su esencia (ver sobre todo bajo **conciencia de lo universal, análisis de esencia y a priori**). La reducción fenomenológica es el paso de la consideración de los fenómenos₁ como realidades (que poseen por lo tanto una carga de trascendencia) a su consideración como fenómenos₁ puramente inmanentes (ver bajo **reducción fenomenológica**). Lo dicho se resume en [65] de la siguiente manera: “*Lo que [la fenomenología] posee en exclusiva es el proceder intuitivo e ideador dentro de la más estricta reducción fenomenológica; éste es el método específicamente filosófico, en tanto que tal método pertenece esencialmente al sentido de la crítica del conocimiento y, por consiguiente, al de toda crítica de la razón en general.*”

Por último, siendo ciencia de los fenómenos₁ puros en su integridad, es decir, en cuanto a todas sus partes y en cuanto a todos los contenidos que pueden hallarse en ellos, la fenomenología es *ipso facto* ciencia de los *objetos* de esos fenómenos₁, y por ende de todos los diferentes sentidos y especies de objetos concebibles. Esto quiere decir que la fenomenología lleva a cabo el análisis y la aclaración de los conceptos fundamentales o básicos de cualquier disciplina, y es este hecho el que la posibilita para ser ciencia fundamental, “filosofía primera”.

C *Fenomenología del conocimiento, Filosofía, Actitud espiritual filosófica, Reducción fenomenológica*

fenomenología del conocimiento

12, 47, 59, 60, 65, 118 (12, 65, 47, 59, 118, 60)

No es necesario agregar mucho más a lo dicho bajo **fenomenología** y bajo **conocimiento**. Está claro que la fenomenología del conocimiento es la fenomenología (o la parte de la fenomenología) que se ocupa específicamente de los fenómenos₁ cognoscitivos. Hay que hacer notar solamente que, puesto que el problema al que debe su origen la fenomenología es el problema del conocimiento, la fenomenología del conocimiento, que se encarga de ese problema, tiene una función principal dentro del contexto de las investigaciones fenomenológicas —o por lo menos dentro del contexto de las exposiciones de Husserl. Pero esto, desde luego, no invalida su propia tesis según la cual los fines de una filosofía universal exigen el desarrollo de la fenomenología general.

C *Fenomenología, Conocimiento, Crítica del conocimiento, Esencia del conocimiento*

ficción

7

En *ID* se trata, bajo este término, únicamente del concepto de *ficción* vinculado con ciertas tesis de Hume. Para su aclaración, véase bajo **Hume**.

filosofía

1, 11, 13, 14, 65 (1, 13, 14, 11, 65)

Husserl mantiene, aunque modificado, el concepto cartesiano de la filosofía como una ciencia universal de fundamentación absoluta. Esto quiere decir: ciencia que está ella misma absolutamente fundamentada (su primera cuestión es la cuestión del fundamento) y ciencia que proporciona un fundamento al edificio unitario de todas las ciencias (las cuales sólo pueden ser ciencias genuinas, racionales, en esta unidad con la filosofía).²⁷ Esta unidad de filosofía y ciencia no significa unidad de método ni unidad de objeto, sino sólo unidad entre lo fundamental y lo fundamentado (pero entendiendo fundamentación en un sentido nuevo, como fundamentación *trascendental*, y no como fundamentación deductiva o axiomática). Por ello se enfatiza en *ID* la “separación” entre la filosofía y la ciencia [14]. Toda ciencia es en un sentido determinado ciencia natural; la filosofía no es ciencia natural, sino *reflexiva* y en última instancia *trascendental*. Las “actitudes” son distintas en ambas por principio (actitud natural en una, actitud filosófica en la otra), aunque ambas compartan también la llamada “actitud teórica” o “científica” en general, de la cual les viene precisamente su unidad. La separación ocurre cuando el conocimiento “natural” se convierte en problema, cuando surge el problema del (de la posibilidad del) conocimiento (véase bajo **actitud espiritual filosófica**). La filosofía nace entonces como crítica del conocimiento, y más concretamente como fenomenología (en primer lugar como fenomenología del conocimiento). Pero este papel crítico tiene que culminar en una indagación ontológica (llamada en *ID* “metafísica” [11]) por la cual la filosofía (la fenomenología) puede llamarse “ciencia del ser en sentido absoluto”, es decir, ciencia del ser y del sentido del ser en todos sus respectos y esferas y no meramente ciencia del ser en sentido natural, no meramente del ser natural. (Véase también, como complemento, lo dicho bajo **fenomenología**.)

C Actitud espiritual filosófica, Metafísica, Fenomenología, Crítica de la razón

hombre

105, 106, 107

Interesa aquí el concepto de *hombre* sólo por lo que se refiere a su papel dentro de las reflexiones epistemológicas o críticas que se desarrollan en *ID*. El hombre es el sujeto de las vivencias o fenómenos₁ psíquicos; como especie natural, es objeto de estudio de las ciencias naturales, y, en cuanto a su psique o su psiquismo, de la psicología (que es ciencia natural). Manteniéndonos en actitud natural o científico-natural, puede incluirse en el objeto de estudio de esta psicología al conocimiento, que será, pues, conocimiento humano. Pero cuando se plantea la cuestión de la posibilidad del conocimiento, una reflexión nos convence de que el problema no puede referirse al conocimiento *humano*, pues todo lo humano posee el sentido de una realidad natural, mundana, y por ende está comprendido en el problema mismo. Con otras palabras, si la cuestión consiste en saber cómo el conocimiento alcanza su objeto (objeto en el cual están comprendidas todas las realidades naturales), no es posible suponer como sujeto de ese conocimiento a una de estas realidades naturales: el hombre.

C Yo, Fenómeno₁ psicológico, Persona

²⁷ Véase *Las conferencias de París* (Lección I) y *Meditaciones cartesianas*, §§ 1-4.

Hume

7, 31

Husserl vio en Hume, acaso tanto como en Descartes, un antecesor de la fenomenología, y en el *Tratado de la naturaleza humana*, un primer esbozo de esta ciencia (más concretamente, el primer esbozo de una investigación de la constitución subjetiva de las objetividades).²⁸ Hume, en efecto, vislumbra el hecho que para Husserl es clave y que se convertiría en una pieza fundamental de su fenomenología: el hecho de que la objetividad tiene una génesis subjetiva, una constitución trascendental que puede ser investigada. Sus investigaciones “psicológicas”, que pretenden explicar *las creencias* humanas relativas a un mundo externo de cosas subsistentes y causalmente vinculadas, a un yo continuo, etc., parten exclusivamente de operaciones que tienen lugar en una “mente” que, estrictamente considerada, no podría hallarse en el mismo mundo externo y que, por ello, representa un antecedente claro del sujeto trascendental de Husserl. No obstante, precisamente esa consideración estricta es la que *no hace* Hume, por carecer, piensa Husserl, del concepto de intencionalidad y por no haber descubierto el método de la reducción fenomenológica y no poder, por ende, ponerlo en práctica de manera expresa y conciente. La “mente” de Hume se convierte así en un concepto vago y paradójico: es, tiene que ser, por un lado, la mente *humana*, pero, por otro lado, *no puede* serlo si Hume quiere ser consistente. Y, por su parte, los cuerpos, los objetos, el espacio y el tiempo, etc. (todo lo que le presentan a la mente sus percepciones), quedan convertidas en *ficciones*, en el producto y el objeto de creencias, o prejuicios [31], que, aunque pueden recibir una explicación psicológica (y por ello presuntamente racional), no son intrínsecamente racionales.

ingredienteVMB *Inmanencia*

²⁸ La interpretación husserliana de la filosofía de Hume se encuentra esparcida en varios pasajes de sus obras. Sin embargo, es particularmente claro, entre las obras traducidas al español, el siguiente pasaje de *Lógica formal y lógica trascendental* (§ 100, pp. 266-267):

La grandeza de Hume (grandeza que aún no ha sido reconocida en este importante aspecto) radica en haber sido, pese a todo, el primero en captar el *problema concreto* universal de la filosofía trascendental, el primero en ver la necesidad de investigar lo objetivo como formación de su génesis, a partir de la concreción de la interioridad puramente egológica, en la cual —como vio él— todo lo objetivo se presenta a la conciencia y es experimentado gracias a una génesis subjetiva; todo ello para explicar el justo sentido ontológico de todo ente para nosotros, a partir de esos orígenes últimos. Para hablar con mayor precisión: el mundo real y sus formas categoriales-reales fundamentales se convirtieron para él en problema, de una nueva manera. Hume fue el primero en *tomar en serio la actitud de Descartes dirigida a la interioridad pura*, al liberar al alma con radicalismo de todo lo que le da una significación real mundana y al presuponerla puramente como campo de “percepciones”, de “impresiones” e “ideas”, como dato de una correspondiente experiencia interna captada con pureza. Sobre esta base “fenomenológica” fue el primero en concebir lo que nosotros llamamos problemas “constitutivos”, al reconocer la necesidad de explicar cómo sucede que el alma, considerada puramente en esta subjetividad reducida fenomenológicamente y en su génesis inmanente, pueda encontrar en una llamada “experiencia” objetividades trascendentes [corregimos, con el texto de *Husserliana XVII* a la vista, la edición que citamos, que dice aquí “trascendentales”], realidades con formas ontológicas (espacio, tiempo, continuo, cosa, persona) que de antemano nos parecen obvias.

inmanencia, inmanente

a. Como carácter de ciertos objetos o conocimientos

7, 25, 27, 34, 42, 98 (25, 7, 27, 34, 42, 98)

La inmanencia (“en cualquier sentido en que la interpretemos” [34]) es el carácter de ciertos objetos (o datos), a saber, las *cogitationes*, o de ciertos conocimientos, a saber, los que se refieren a *cogitationes*. Lo problemático del conocimiento natural es su *trascendencia* (es decir, su no-*inmanencia*), o mejor dicho, la *trascendencia de su objeto*. La crítica del conocimiento necesita atenerse a conocimientos que no presenten este carácter problemático, a conocimientos inmanentes o de objeto inmanente, y estos son los conocimientos que se refieren a las *cogitationes*, a la misma esfera de conciencia, pues, de la cual forma parte el conocimiento.

b. Caracterizada mediante la reducción fenomenológica

43, 51, 101, 106

Ahora bien, siempre y cuando estas *cogitationes*, estos fenómenos₁, se consideren puramente, sin otorgarles una realidad trascendente (un ser en el mundo), es decir, siempre y cuando se consideren como fenómenos₁ puros y no como fenómenos₁ psíquicos, los conocimientos referidos a ellos serán conocimientos incuestionables. Esto es lo que significa la afirmación de que la inmanencia se caracteriza mediante la reducción fenomenológica: ésta es la “exclusión de todas las posiciones trascendentes” [101].

c. En sus dos sentidos principales

100

i) Inmanencia ingrediente

28, 68, 71, 84, 99, 107, 110 (28, 99, 110, 68, 71, 107, 84)

ii) En el sentido del “darse en sí mismo”

29

¿Qué es, pues, la inmanencia? En [100] se distingue: *inmanencia ingrediente* e *inmanencia en el sentido del darse la cosa misma que se constituye en la evidencia*. Husserl no emplea esta terminología, que sepamos, más que en *ID*. Pero en todo caso, la distinción de los conceptos es importante y clara. Con el concepto de *inmanencia ingrediente* nos referimos a lo que está contenido en una vivencia, a todas las partes que la conforman o constituyen como tal vivencia. *Ingrediente* traduce en *ID* el vocablo alemán *reell*. Este debe entenderse en oposición al vocablo, también alemán, *real*. Ambos pueden y suelen traducirse al español como *real*. Pero Husserl siempre los emplea con sentidos distintos: lo *reell*, puede decirse, es lo que tiene “realidad de conciencia”, lo que pertenece efectivamente a la conciencia, lo que es o forma parte de su naturaleza. En este sentido, un objeto de conciencia (un objeto al que la conciencia se refiere) no es *ingrediente*, no es *reell*, a menos, naturalmente, que sea él mismo una vivencia, un fragmento de conciencia, a menos que tenga, por decirlo así, “ser de

conciencia”. Por su parte, *real* (el vocablo alemán) designa para Husserl lo real-mundano, lo que pertenece al mundo espacio-temporal, al mundo de la física y de las demás ciencias naturales. Así pues, lo inmanente, en el primer sentido, es lo *reell*; conforme a ello, lo trascendente es lo *real*.

Pero, como vemos, Husserl quiere darle en *ID* otro sentido al término de *inmanente* o *inmanencia*: el sentido del “darse de modo absoluto y claro, el darse a sí mismo en el sentido absoluto” [29]. Así, puede llamarle “inmanentes” a los conocimientos que se refieren a objetos universales, a ideas, a esencias. Los objetos universales serán también, como lo son los objetos inmanentes en el primer sentido (las *cogitationes*), datos absolutos, incuestionables. La fenomenología, que tiene que proceder apoyándose en datos absolutos, puede así hacer uso de conocimientos universales, y no solamente de conocimientos singulares referidos a las mismas vivencias de conciencia.

d. En el sentido intencional

60, 84, 115 (60, 115, 84)

Pero según este último sentido de *inmanencia* (el darse absoluto), también son inmanentes los objetos intencionales, los objetos a los que las *cogitationes* se refieren, que aparecen en ellas. Aunque no sean (y esto es importante remarcarlo) inmanentes en el sentido de tener una “realidad de conciencia” —no son, pues, *reell*—, los objetos mentados, los objetos a que apunta la *intentio* de la *cogitatio*, sí son datos absolutos y, por ello, inmanentes en el segundo sentido. (Véase también bajo **fenómeno**₂ y bajo **reducción fenomenológica**.)

C *Trascendencia, Darse, Evidencia, Intencionalidad, Posibilidad del conocimiento, Crítica del conocimiento, Reducción fenomenológica, Inmanencia real*

inmanencia ingrediente

VB *Inmanencia* (c. i)

inmanencia real

99, 107 (107, 99)

Sobre la base de lo dicho bajo **inmanencia**, el concepto de *inmanencia real* puede entenderse así: mientras no se hace uso de la reducción fenomenológica, lo que es un *ingrediente* de conciencia, lo que es *reell*, es ciertamente inmanente (en el sentido muy simple de que forma parte de la conciencia, de que es objeto de una percepción “interna” y no de una percepción “externa”), y sin embargo tiene una carga de realidad, de naturaleza, de mundo (en su sentido está incluido el formar parte de la realidad, y es por tanto objeto de estudio de una ciencia de realidades: la psicología). Tienen inmanencia real, pues, los fenómenos₁ psíquicos, aún no puros, aún no trascendentales. Este concepto es, en realidad, un concepto primitivo o prefenomenológico de inmanencia, pues justamente la inmanencia, en los sentidos que a la fenomenología le interesan, se define, como vimos, *por* la reducción fenomenológica.

C *Fenómeno*₁ *psicológico, Hombre, Yo, Psicología, Realidad efectiva*

intencionalidad

41, 60, 84 (60, 41, 84)

Husserl concedió siempre a su maestro Franz Brentano el crédito por el redescubrimiento del concepto de intencionalidad, de estirpe escolástica. No podemos indagar aquí las diferencias entre el concepto o los conceptos brentanos de intencionalidad y el concepto de Husserl.²⁹ Baste señalar que en Husserl la intencionalidad adquiere una importancia y una riqueza que no se encontraban ni en la filosofía de Brentano ni en la escolástica. Sin embargo, en *ID* no define ni expone Husserl este concepto, a cuyo estudio podrían dedicársele y se le han dedicado obras enteras, y que ha tenido también un influjo considerable en la filosofía contemporánea. Aquí solamente haremos una exposición elemental, que deberá completarse con lo dicho en otros lugares (especialmente bajo **inmanencia**, **fenómeno₂** y **reducción fenomenológica**).

La intencionalidad es el rasgo esencial de ciertas vivencias de conciencia (que se llaman por ello vivencias intencionales) que consiste, básicamente, en referirse a objetos. La referencia (*intentio*) a un objeto es un rasgo *esencial* de la vivencia que la tiene no sólo en el sentido de que la vivencia no sería la que es sin ella, sino en el sentido de que esa referencia no depende o no está determinada en modo alguno por el objeto, sino que, por el contrario, el objeto mismo está “determinado” por la vivencia. Dicho de otro modo: el hecho de referirse (o mentar, o dirigirse, etc.) a tal objeto, es cosa de la vivencia, no del objeto que accidentalmente se le presente. O con mayor precisión: la referencia objetiva no es una referencia vacía, sujeta a determinación por parte del objeto, sino que está determinada hasta en sus menores particularidades en o por la vivencia misma. La vivencia *es* vivencia que se refiere a tal o cual objeto con tales o cuales determinaciones (e indeterminaciones) objetivas, propiedades, rasgos ópticos, etcétera. Pero, a pesar de todo, el objeto al que la vivencia se refiere, el objeto llamado “objeto intencional”, no forma parte de la vivencia, no es un contenido “ingrediente”. Hay que distinguir, entonces, en la vivencia misma, lo que es en ella un “ingrediente”, un dato real (*reell*) (véase bajo **inmanencia**) y lo que es un dato intencional.

C *Referencia, Mentar, Intención vacía, Fenómeno₁, Fenómeno₂, Objeto intencional, Fenómeno₁ de conocimiento, Fenómeno₁ intelectual, Inmanencia*

intención vacía

67

Véase desde luego lo dicho bajo **entendimiento**. Precisamos: la intención (*intentio*) vacía es la mera intención, la mera mención (el puro referirse al objeto), es decir, la intención que no tiene dado el objeto. Es, pues, la intención de un acto significativo (no intuitivo). A las meras menciones vacías, o al pensar que sólo consiste en ellas, Husserl le da también el nombre de *pensamiento impropio* o pensamiento simbólico; por su lado, el *pensamiento propio* es el pensamiento intuitivo, el pensamiento que procede con intenciones “cumplidas”.

C *Intencionalidad, Referencia, Sentido*

²⁹ Véase de Brentano *Psychologie von empirischen Standpunkt* (Viena, 1874); en castellano, *Psicología*, trad. parcial de José Gaos (Madrid, 1935).

intentio

VB *Intencionalidad*

intrafección

VB *Endopatía*

intuición₁

67, 74

Véase lo dicho bajo **conocimiento**, bajo **darse** y bajo **entendimiento**. Aquí sólo añadimos unas precisiones. Intuición designa una especie (o un género) de vivencias intencionales, que se caracterizan por tener *dado* el objeto al que se refieren. Se distinguen así de las significaciones, o actos significativos, que tienen al objeto sólo *mentado*. Son especies de intuiciones la percepción, la fantasía, la imaginación, el recuerdo. Todas estas especies de intuición tienen, como tales, al objeto *dado*. Pero el objeto está dado en ellas de diferentes maneras: en la percepción el objeto está dado “en persona”, “él mismo”, mientras que no ocurre lo mismo en la fantasía (en la que está dado el objeto “fantaseado”) o en la imaginación (donde está dado el objeto “en imagen”), etc. Sólo las percepciones constituyen el concepto de *experiencia* y sólo ellas sirven de base para configurar el concepto de *conocimiento* (o el de *evidencia*). Pero aun dentro de las percepciones mismas, en las cuales el objeto está dado “en persona”, “él mismo”, hay distinciones que corresponden al modo de darse: hay un darse inmanente, absoluto, y hay un darse trascendente, relativo. Así pues, para los fines de una crítica del conocimiento y, en última instancia, de una fenomenología, sólo son aprovechables las percepciones que ofrecen datos absolutos. (En lo anterior no hemos distinguido entre “intuición₁” e “intuición₂” puesto que ambos términos pueden considerarse sinónimos.)

C *Ver, Darse, Evidencia, Conocimiento, Intuición₁ genérica, Percepción*

intuición₂

VB *Intuición₁*

intuición₁ genérica

VB *Conciencia de lo universal*

investigación de esencias

122

(En *ID*, traducido como *investigación eidética*.) Véase lo dicho bajo **esencia, a priori, análisis de esencia, conciencia de lo universal, ciencia apriorística y ciencia apriorística objetivadora**. Aquí recordaremos solamente la tesis, constante en las obras de Husserl, que afirma la necesidad de desarrollar “investigaciones de esencias”, ciencias eidéticas para “racionalizar” (para fundamentar radicalmente) las ciencias de hechos

existentes. Es complemento de esta idea la constatación de que, de hecho, las investigaciones eidéticas necesarias no se han desarrollado más que fragmentariamente.

C *Análisis de esencia, Investigación ontológica, Investigación psicológica (eidética), Ciencia apriorística*

investigación empírica

121

No son necesarias mayores aclaraciones. Se trata de las investigaciones que se llevan a cabo mediante la experiencia natural, sensible, y en actitud natural, y que forman en conjunto las ciencias de hechos también llamadas empíricas o fácticas. Son, pues, investigaciones *a posteriori*. Frente a ellas se encuentran las investigaciones de esencias o eidéticas, llamadas también ontológicas, que se realizan *a priori*.

C *Conocimiento natural, Ciencia objetiva*

investigación ontológica

121

Se trata de las investigaciones de esencias o eidéticas (y esto quiere decir ya que son *a priori*), que forman en su conjunto las ciencias eidéticas. Como se expone en *Ideas I*, las esencias supremas (es decir, los géneros supremos), determinan regiones de objetos —de los objetos subordinados a las esencias correspondientes. La investigación referida a una región de objetos como tal (es decir, en su esencia), constituye una *ontología*. Las investigaciones ontológicas son, pues, investigaciones regionales. Ejemplos de ellas son la ontología de la naturaleza (de la región “naturaleza”) y la investigación psicológica eidética (la investigación de las esencias de las vivencias), la cual podría también ser llamada “ontología de la conciencia” (de la región “vivencia de conciencia”). La fenomenología se distinguiría de esta psicología eidética únicamente por la adopción de la actitud trascendental (determinada por la reducción fenomenológica). (Véase también lo dicho bajo **a priori**, bajo **ciencia apriorística objetivadora** y bajo **investigación psicológica eidética**.)

C *Ontología de la naturaleza, Investigación de esencias, Investigación psicológica (eidética), Ciencia apriorística*

investigación psicológica eidética

123

Véase desde luego bajo **investigación ontológica** y bajo **a priori**. La investigación psicológica eidética (o de esencias) constituye la disciplina que en diversas obras ha llamado Husserl “psicología pura”, “psicología descriptiva” (en atención al nombre de la psicología de Brentano), “psicología fenomenológica” o “fenomenología psicológica”. Se trata de la ciencia eidética, *a priori*, dirigida a las vivencias de conciencia. Podría denominarse también ontología de la conciencia o de la región “vivencia de conciencia”. Aunque emplea el método de la reducción eidética, se mantiene dentro de la actitud natural puesto que no ha llevado a cabo la reducción fenomenológica. Pero, siendo ésta su única diferencia respecto de la fenomenología pura o trascendental, la psicología pura

es una ciencia paralela de ella —afirma Husserl— “proposición por proposición” (*Satz für Satz*).³⁰ Por otro lado, la psicología pura o fenomenológica es la ciencia eidética o *a priori* que constituye el fundamento de toda psicología empírica (de la psicología entendida como ciencia de hechos, como ciencia natural de los fenómenos₁ psíquicos, llámesele psicología experimental, psicología genética o simplemente, como en *ID*, psicología). (Véase también bajo **psicología**.)

C *Investigación ontológica, Investigación de esencias, Psicología*

Kant

48

Hemos incluido aquí el nombre de Kant, como vulgarmente se dice, “por no dejar”. La mención que se hace en [48] de su distinción entre *juicios de percepción* y *juicios de experiencia* no refleja el interés de Husserl por la filosofía kantiana ni mucho menos el papel que ésta tiene para Husserl como una filosofía trascendental antecesora de la fenomenología trascendental. La filosofía trascendental de Kant anda ya, por decirlo así, por el buen camino, aunque era todavía una “configuración” inmadura. Se echan de menos en Kant —en opinión de Husserl— investigaciones concretas dirigidas a la subjetividad trascendental; se echa de menos también la ejecución conciente de la reducción fenomenológica; pero, sobre todo, se echa de menos una depuración de conceptos engañosos o míticos, en primera fila de los cuales se encuentra el de la *cosa en sí*, el del *noúmeno*, concepto que es para Husserl un contrasentido. Con todo, Kant sigue siendo un ilustre antecedente de la fenomenología trascendental y un indispensable punto de referencia para ella. Lamentablemente, no podemos extendernos aquí sobre este tema más de lo que lo hemos hecho. (Véase algo más sobre Kant bajo **fenómeno**₂, bajo **existencia** y bajo **donación de sentido**.)

mención simbólica

VB *Intención vacía*

mentar

VB *Referencia*

metafísica

11, 65, 94

El sentido que tiene este término en las obras de Husserl es cambiante, lo cual refleja sin duda el hecho de que el mismo no constituye un término técnico dentro de su pensamiento, dentro de su intento de fundamentación de la fenomenología. Durante esta fundamentación, que es la fundamentación de una filosofía científica, Husserl parece vacilar ante una palabra (o concepto) tan imponente, con tantas connotaciones y

³⁰ “Der Encyclopaedia Britannica Artikel”, *Husserliana IX*, p. 250. (Traducción española: *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, Colección Cuadernos, 52, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1990.) Este tomo de *Husserliana* se titula *Phänomenologische Psychologie (Psicología fenomenológica)* y contiene valiosos materiales relativos a esta disciplina.

raigambres históricas, y no acaba por encontrarle un sentido fijo o un lugar adecuado. Así, se atiene a veces a un sentido tradicional (prekantiano, podría decirse) y a veces intenta infundirle un sentido nuevo; y conforme a ello, rechaza a veces, u omite, su tratamiento, y a veces lo asume como una tarea indispensable. En lo que sigue aludimos sólo al uso del término “metafísica” en tres obras.

En las *Investigaciones lógicas* Husserl se refiere a la metafísica como una ciencia que habría de complementar la labor de las ciencias positivas, una ciencia cuya misión es “fijar y contrastar los supuestos de índole metafísica, no contrastados y ni siquiera advertidos las más de las veces y, sin embargo, tan importantes, que constituyen la base por lo menos de todas las ciencias referentes al mundo real”.³¹ Este estudio se postula ahí como un estudio independiente de la teoría del conocimiento, contra lo afirmado explícitamente en [11]. En efecto, en *ID*, que es posterior a las *Investigaciones*, la metafísica surge de una “crítica” del conocimiento, se basa en “la intelección del sentido de las diversas correlaciones fundamentales entre conocimiento y objeto de conocimiento”. Así pues, mientras que *ID* incluye a la metafísica dentro del ámbito total de la fenomenología, las *Investigaciones lógicas* la excluyen.³² Requiere un análisis más fino, que no podemos hacer aquí, mostrar que entre ambas obras no hay en el fondo incompatibilidad; pero esto puede empezar a verse en [65] y, sobre todo, en [94], donde la crítica del conocimiento se considera “condición de posibilidad de la metafísica”. Esta noción se encuentra también en cierto modo en la tercera de las obras examinadas: *Las conferencias de París*.³³ Ahí, a la vez que se rechaza cierta clase de metafísica —la metafísica “ingenua”, que opera “con absurdas cosas en sí”—, no se eluden los

³¹ “Prolegómenos a la lógica pura”, Capítulo V, § 1, T. I, p. 43. La cita continúa así:

Tales supuestos son, por ejemplo, la existencia de un mundo exterior, que se extiende en el espacio y en el tiempo, teniendo el espacio el carácter de una multiplicidad *euclidiana* tridimensional y el tiempo el de una multiplicidad unidimensional ortoidea; la sumisión de todo advenimiento al principio de causalidad, etc. Con bastante inexactitud suelen considerarse hoy como epistemológicos estos supuestos, que entran por completo en el marco de la filosofía primera de Aristóteles.

³² Véase ahí la Introducción a las “Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento”, § 7, T. I, pp. 308-309, donde se afirma:

Distinta de la pura teoría del conocimiento es la cuestión de la legitimidad con que admitimos realidades “psíquicas” y “físicas” trascendentes a la conciencia; de si los enunciados que sobre esas realidades hacen los investigadores de la naturaleza, deben ser entendidos en sentido real o impropio; de si tiene sentido y es legítimo contraponer a la naturaleza, que se nos manifiesta, a la naturaleza como correlato de la física, otro mundo trascendente en sentido potenciado, etc., etc... La cuestión de la existencia y naturaleza del “mundo exterior” es una cuestión metafísica. La teoría del conocimiento, como aclaración general de la esencia ideal y sentido válido del pensar cognoscitivo, comprende sin duda la cuestión general de si —y hasta dónde— es posible un saber o una presunción racional acerca de objetos “reales”, que tengan el carácter de cosas trascendentes en principio de las vivencias en que son conocidas; y también la cuestión de a cuáles normas haya de ajustarse el verdadero sentido de ese saber.

³³ Transcribimos el pasaje clave (Lección IV, p. 51):

Quisiera indicar finalmente, para no dejar surgir ningún malentendido, que con la fenomenología queda excluida solamente toda metafísica ingenua y que opere con absurdas cosas en sí, pero no la metafísica en general. El ser primero en sí, el que precede a toda objetividad mundana y la soporta, es la intersubjetividad trascendental, el todo de las mónadas que se asocia en comunidad en diferentes formas. Pero dentro de la esfera monádica fáctica, y en cuanto posibilidad esencial ideal en toda esfera monádica concebible, se presentan todos los problemas de la facticidad contingente, de la muerte, del destino, de la posibilidad de una vida subjetiva individual y comunitaria reivindicada, en un sentido particular, como *plena de sentido*, por ende también los problemas del *sentido* de la historia, etc.

problemas considerados tradicionalmente, en cierta acepción de la palabra, como metafísicos: los problemas éticos y religiosos, los problemas “más elevados” del hombre, relativos al sentido de la vida, al sentido de la historia, etc., y por consiguiente la metafísica queda integrada a la ciencia universal (la filosofía) a la cual Husserl quiere dar en esa obra una fundamentación científica mediante la fenomenología.

C *Crítica del conocimiento, Filosofía, Crítica de la razón, Fenomenología*

método

Véase, *infra*, entradas para métodos específicos

método científico natural

15

Se trata, simplemente, del método empleado por las ciencias naturales (las ciencias que se desarrollan en “actitud natural”). Sean cuales sean sus detalles técnicos (su modo de proceder en la experimentación y en la fundamentación lógica, con apoyo en última instancia en la experiencia sensible), la característica que Husserl destaca en él es justamente la característica propia de aquella actitud: la “naturalidad”, la “ingenuidad”, la irreflexividad. Puesto que en tal método el conocimiento no se ha puesto a sí mismo en cuestión, la teoría del conocimiento no puede utilizarlo (no puede utilizar, por ende, ninguna ciencia “natural”).

C *Conocimiento natural, Método fenomenológico, Método filosófico*

método fenomenológico

65, 95

Véase lo dicho bajo **fenomenología**.

C *Fenomenología, Método filosófico, Método científico natural*

método filosófico

13, 14

Véase lo dicho bajo **filosofía** y bajo **fenomenología**.

C *Filosofía, Fenomenología, Método fenomenológico, Método científico natural*

modo de darse

73, 78, 85, 88 (85, 73, 88, 78)

Véase ante todo lo dicho bajo **constitución** y bajo **darse**. Recordamos que el modo de darse es siempre para Husserl indicativo de un modo de ser o un modo de objeto; estos son, pues, conceptos paralelos y correlativos (ver la primera frase de [73]). En [85] se enuncian distintos ejemplos de modos de darse —enunciando para ello, por cierto, los respectivos objetos que se dan de ese modo.

C *Constitución, Darse, Modo de objeto, Modo de ser*

modo de objeto

73, 85, 88 (85, 73, 88)

Véase bajo **modo de darse**, y las observaciones que hacemos bajo **modo de ser**. Hemos respetado la traducción que se hace en *ID* de la frase *Modus der Gegenständlichkeit*; pero creemos que “modo de la objetividad” o “modo de objetividad” sería una traducción más correcta.

C *Constitución, Darse, Objeto, Modo de ser, Modo de darse*

modo de ser

78

Véase desde luego bajo **modo de darse** y véase, bajo **modo de objeto**, la observación que hacemos a esta traducción de “*Modus der Gegenständlichkeit*”. Ahora bien, debe advertirse que la palabra alemana que en *ID* se traduce como “modo de ser” (*Seinsweise*) no tiene la misma construcción gramatical que las frases traducidas como “modo de darse” y “modo de objeto” (*Modus der Gegebenheit* y *Modus der Gegenständlichkeit*, respectivamente). Sin embargo, aparentemente no hay razones para pensar que *Weise* y *Modus* difieran en cuanto al significado. Lo que no está claro es si para Husserl el “modo de ser” equivale sin más, como todo parece indicar, al “modo de objeto” (o de objetividad), o si puede hallarse en su pensamiento la distinción que a partir de Heidegger se ha llamado la “diferencia ontológica”: la distinción entre el nivel óntico y el nivel ontológico. La cuestión exigiría un análisis de muchas páginas que no podemos hacer aquí y que el nivel de *ID* no requiere. Pero apuntamos que precisamente en este respecto resulta clave la traducción de *Gegenständlichkeit* como “objetividad” (en vez de “objeto”).

C *Modo de objeto, Modo de darse*

mundo

16, 36, 37, 42 (36, 37, 16, 42)

El mundo es aquí, dicho sencillamente, el ámbito de ser, el “continente”, de todos los objetos considerados dentro de la actitud natural, o, dicho de otro modo, de todos los objetos apercebidos naturalmente. El mundo es el mundo circundante de la vida cotidiana. Así, mundo y naturaleza vienen a ser conceptos sinónimos. Todo lo apercebido

precientífica y prefilosóficamente es mundano, natural. Por ello mismo, el mundo, la naturaleza, es lo que ante todo queda puesto “entre paréntesis” cuando se asume una actitud filosófica o cuando la reducción fenomenológica se lleva a cabo deliberadamente. Aún no se trata, pues, del mundo como una especie singular de objeto u objetividad³⁴, y tampoco se plantea aquí la cuestión (que en obras posteriores cobraría gran importancia)³⁵ de una indagación *a priori* del mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*), de una “ontología del mundo”.

C *Naturaleza, Hombre, Yo, Actitud espiritual natural*

naturaleza

16, 120

Véase lo dicho bajo **mundo**. “Naturaleza” tiene, pese a lo dicho allí, una connotación de la que “mundo” carece (ver [120]): la naturaleza es el objeto general de estudio de las ciencias de la naturaleza; constituye, pues, una región de objetos; como a toda región, a la naturaleza le corresponde una ciencia eidética, *a priori*, a la cual se subordinarían las ciencias empíricas de los objetos de la región. Esta ciencia es la “ontología de la naturaleza”. Véase, como complemento, lo dicho bajo **a priori**, bajo **investigación ontológica** y bajo **ciencia apriorística objetivadora**.

C *Mundo, Actitud espiritual natural, Conocimiento natural*

nexo

VMB *Nexos teleológicos*

nexos teleológicos

64, 89

Se refiere este concepto a los nexos que hay entre distintos actos de conciencia, y particularmente al nexo entre los actos de mero *entendimiento* (actos significativos) y los actos de *razón* (actos intuitivos). El nexo es teleológico, pues, como puede decirse, los actos no intuitivos *aspiran* a la intuición, tienden a ella. Véase lo dicho bajo **conocimiento** y bajo **entendimiento**.

C *Conocimiento, Crítica del conocimiento*

objeto, objetividad

73, 79, 88, 89, 90, 91, 118 (88, 90, 91, 89, 73, 118, 79, 92)

Dos observaciones sobre la traducción:

³⁴ Puede verse, por ejemplo, *Las conferencias de París*, Lección III *in fine*, pp. 28-29, donde se habla del “fenómeno del mundo”, del “tipo de objeto mundo” y de la necesaria referencia al mundo de todo objeto mundano mediante la “intencionalidad de horizonte”. Estos temas se tratan ya, desde luego, en *Ideas I*.

³⁵ Principalmente en *Experiencia y juicio* y en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

1) En *ID* se traducen como “objeto” tanto *Gegenstand* (“objeto”) como *Gegenständlichkeit* (“objetividad”). Es cierto que Husserl, con suma frecuencia, utiliza ambos términos como sinónimos, con el sentido de “objeto” —y así los consideramos nosotros en lo que sigue. Hay, sin embargo, ocasiones en que habría sido mejor distinguir entre la objetividad como objeto y la objetividad como cualidad de objeto (ver al respecto lo dicho bajo **modo de ser**).

2) Al igual que en la mayoría de las traducciones de obras de Husserl al castellano, en *ID* se traducen como “objeto” tanto *Gegenstand* como *Objekt*, considerándolas como sinónimos perfectos. En efecto, la diferencia de sentido que pudiera haber entre ellas no es relevante en la inmensa mayoría de los contextos, incluido el de *ID*, por lo cual tampoco nosotros hemos considerado pertinente hacerla notar.³⁶

Por lo que toca al concepto de objeto propiamente dicho, no tenemos mucho que agregar a lo que se expone en los pasajes seleccionados. O mejor dicho: puesto que se trata de un concepto verdaderamente central en la fenomenología, lo que habría que agregar con el propósito de aclarar su sentido de una manera definitiva resultaría excesivo para estas páginas. Nos limitaremos, pues, a procurar evitar algunas confusiones en torno al mismo.

Para Husserl, hay que distinguir siempre entre el acto (cualquier tipo de acto, pero en particular un acto de conocimiento) y el objeto al que el acto se refiere, el objeto al que el acto se dirige o que el acto mienta. Sólo hay una identificación parcial entre el acto y el objeto cuando el objeto es él mismo un acto, cuando el objeto pertenece a la misma corriente de conciencia que el acto que se refiere a él. Pero en cualquier otro caso, la distinción es radical: el objeto no es parte del acto, no se halla contenido en el acto, ni siquiera cuando se habla de objeto de conocimiento o de objeto intencional. Ni siquiera, pues, cuando se ha hecho la reducción fenomenológica, y por lo tanto cuando no tiene ya sentido, o al menos no tiene ya ningún propósito científico, hablar de un objeto *fuera* de la relación intencional, fuera de su relación con una conciencia posible, ni siquiera en este caso es el objeto un ingrediente de la conciencia, sino, precisamente, su objeto.

Pero, por otro lado, la relación intencional tampoco debe entenderse como si la conciencia estuviera relacionándose gracias a ella con una realidad de objetos independientes, existentes en sí. “*Jamas es un objeto existente en sí un objeto tal que no le afecte para nada la conciencia y su yo*”, dice Husserl en *Ideas I*.³⁷ Los pasajes seleccionados se encargan de poner en claro que no hay objeto posible fuera del darse de dicho objeto a la conciencia, y que todo objeto es así un objeto *constituido* por nexos de actos de conciencia y, más concretamente, de actos de conocimiento. Esta constitución del objeto es la función última de la intencionalidad. Así pues, desde el punto de vista fenomenológico, el concepto de objeto y el de objeto intencional son conceptos idénticos.³⁸ No lo son, por su parte, los conceptos de objeto y de objeto de conocimiento, pues los actos de conocimiento no son las únicas vivencias intencionales que hay; aunque sí puede decirse, desde luego, que dentro de la esfera de los actos objetivantes (véase bajo **fenómeno₁ intelectual**), los actos de conocimiento son, en vista de la teleología de la conciencia, algo así como la meta de los demás.

Finalmente diremos: el tema del objeto es central en la fenomenología (y en la exposición de la misma que se hace en *ID*) porque esta tiene su punto de partida en una reflexión sobre el problema del conocimiento, el cual consiste en saber cómo la conciencia alcanza (toca) un objeto que no se identifica con ella, que no es parte de ella. Este es, en otras palabras, el problema de la trascendencia (que es, claro, la

³⁶ Véase la nota bajo *Objekt* en el glosario de nuestra versión de *Las conferencias de París*, pp. 96-97.

³⁷ § 47, p. 109.

³⁸ Véase la Investigación V de las *Investigaciones lógicas*, especialmente los §§ 9 a 13, donde se expone el concepto de objeto intencional y se eliminan los malentendidos que surgen alrededor de él.

trascendencia del objeto). (Véase, pues, para complementar lo dicho aquí, bajo **trascendencia**).

C Darse, Conocimiento, Objeto de conocimiento, Objeto intencional, Objeto empírico, Objeto temporal

objeto de conocimiento

9, 11, 12 (9, 12, 11)

Véase lo dicho bajo **objeto**.

C Objeto, Conocimiento, Darse, Esencia del conocimiento, Fenomenología del conocimiento, Crítica del conocimiento

objeto empírico

117, 120

Se trata del objeto de la experiencia en sentido corriente, de la experiencia sensible, la cual se encuentra en la base del método de las ciencias empíricas o de hecho. Es, pues, el objeto de la percepción “externa” y se identifica, para los efectos de la exposición que se hace en *ID*, con el “objeto temporal”. Puesto que el objeto empírico es un tipo de objeto, tiene su correlativo modo de darse, su forma correlativa de constitución [117].

objeto intencional

84, 115

Véase bajo **objeto** y bajo **intencionalidad**.

C Intencionalidad, Referencia, Objeto, Objeto de conocimiento

objeto temporal

80

Véase bajo **objeto empírico**.

C Tiempo, Percepción, Objeto empírico, Objeto

ontología

VMB Investigación ontológica, Ontología de la naturaleza

ontología de la naturaleza120Véase bajo **naturaleza**.

C *Naturaleza, Investigación ontológica, Investigación de esencias, Investigación psicológica (eidética)*

pensamiento filosóficoVB *Actitud espiritual filosófica***pensamiento natural**VB *Actitud espiritual natural***percepción**

Los actos de la esfera “teórica” de la conciencia o actos *objetivantes* (véase bajo **fenómeno₁ intelectual**) se dividen en primer lugar, como hemos dicho ya en otros lados (véase sobre todo bajo **conocimiento**), en *actos significativos* (o *actos de dar sentido*) y *actos intuitivos*. Estos últimos, las intuiciones, se dividen a su vez en varias especies, de acuerdo con la manera o el modo como *dan* el objeto o, mejor dicho, como *se les da* el objeto. La percepción se caracteriza, entre las intuiciones, por tener el objeto dado *en persona (leibhaft)*; se encuentra ante el acto el objeto mismo, no una representación de él (como en el recuerdo), no una imagen de él (como en la imaginación), no un cuasi-objeto (como en la fantasía). Por ello, precisamente, la percepción *pone* existencia, esto es, contiene la “creencia” en la existencia del objeto. Y por ello, también, la percepción es, en rigor, el único acto que puede legitimar los juicios o las afirmaciones —el único acto en que en última instancia puede legítimamente apoyarse la ciencia, en general.

a. En ella se constituye el objeto temporal

80

Lo afirmado en [80] no significa que toda percepción tenga por objeto un objeto *temporal* (un objeto que dura en el tiempo), sino que un objeto *temporal* (y a partir de ahí, el tiempo mismo como objeto) sólo puede darse en una percepción. Husserl se refiere ahí a las percepciones de cosas o hechos (o actos) individuales. Pero desde luego admite (véase bajo **conciencia de lo universal**) percepciones de objetos que en cierto sentido pueden llamarse *intemporales* (las esencias, las ideas).

La *retención* es un acto peculiar que acompaña siempre a la percepción y que consiste en la conciencia del objeto como “acabado de percibir” o como “recién percibido”. Podría llamarse acaso “recuerdo primario”, pero no debe confundirse con el recuerdo propiamente dicho. Su contraparte es el acto de la *protención* (conciencia del objeto como “próximo a ser percibido”). El juego de percepción, retención y protención conforma la conciencia como conciencia temporal (conciencia de objetos temporales).³⁹

³⁹ Sobre el tema del tiempo véase la *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*.

b. Inmanente (interna o refleja) y trascendente (o externa)

50, 51 (51, 50)

Aunque en *ID* Husserl utiliza aún los términos tradicionales de “percepción externa” y “percepción interna”, ya desde el Apéndice de las *Investigaciones lógicas* discutió la utilidad y cientificidad de esa pareja de términos⁴⁰ y la sustituyó (no sin ciertas precisiones que aquí omitimos) por la de percepción “trascendente” y percepción “inmanente”, que aquí hallamos al lado de la otra. Aquí, en vista de este uso de ambas parejas como sinónimas, podemos decir: una percepción “externa” o “trascendente” es una percepción que “objetiva transcendentemente”; una percepción “interna”, “refleja” o “inmanente” es una percepción que no lo hace. El problema que Husserl descubre en el Apéndice citado es el siguiente: hay percepciones que tradicionalmente se llamarían internas y que, sin embargo, *objetivan transcendentemente*, a saber, las percepciones de nuestras propias vivencias como hechos reales, como vivencias de hombres en el mundo (como **fenómenos₁ psíquicos**, *q.v.*). Todo el asunto de la reducción fenomenológica gira en torno al hallazgo de la necesidad y posibilidad de eliminar *esta* trascendencia. (Véase, desde luego, bajo **inmanencia**, bajo **trascendencia** y también bajo **reducción fenomenológica**.)

c. Se distingue de la fantasía por poner existencia (pero ambas pueden funcionar como base de una captación de esencias)

74, 75, 76, 77, 82

Véase lo dicho bajo **fantasía**.

C *Intuición₁, Fantasía, Ver, Existencia, Posición de existencia, Cosa exterior, Representación*

persona

36, 37

En *ID* es *persona* el yo concebido como “yo en el mundo”, como “yo humano”. El concepto no se define más allá de eso, y el único propósito al emplearlo es indicar la posibilidad de considerar al yo, junto con todas sus vivencias o fenómenos, como una realidad trascendente. (Véase bajo **yo** un complemento de lo dicho.)

C *Yo, Hombre, Fenómeno₁ psicológico*

posibilidad

54

Husserl, de acuerdo en esto con una doctrina clásica, subordina la posibilidad a la esencialidad (la posibilidad equivale a la *existencia eidética*: es posible aquello para lo que hay una idea, un concepto).⁴¹ El análisis de esencias es así a la vez análisis de

⁴⁰ Véase *Investigaciones lógicas*, Apéndice: “Percepción externa e interna. Fenómenos físicos y psíquicos” (T. II, pp. 550-571).

⁴¹ Véase *Ideas* I, p. 322.

posibilidades. En particular, se delimita el problema de la posibilidad del conocimiento como el “problema” de la esencia del conocimiento.

C Posibilidad del conocimiento, Esencia

posibilidad del conocimiento

Ver ante todo bajo **actitud espiritual filosófica** y bajo **posibilidad**.

a. Planteamiento del problema

4, 5, 6, 27, 93 (5, 6, 4, 93, 27)

Los pasajes seleccionados son suficientemente claros. Recordamos sólo lo dicho ya en otros lados: el problema del conocimiento (o de su posibilidad) lo plantea una primera reflexión que todavía es prefilosófica. Aunque ella misma no lo exprese así, la cuestión se refiere a la *trascendencia* del objeto de conocimiento. “¿Cómo es posible el conocimiento?” significa en realidad “¿Cómo es posible conocer algo que no forma parte de (que trasciende a) la conciencia cognoscente misma?”.

b. Necesidad de la reducción para resolverlo

10, 15, 32, 96, 103, 106 (15, 32, 106, 96, 10, 103)

La solución no consiste más que en un análisis de la esencia misma del conocimiento (y por ende de su posibilidad). Este análisis no puede dar por supuestos o válidos los conocimientos puestos en cuestión, es decir, los conocimientos *trascendentes*. Así, tiene que limitarse al marco de la *inmanencia*, y esta “limitación” se llama *epojé* o *reducción fenomenológica*: abstención de toda afirmación relativa a objetos o realidades trascendentes. La cuestión, planteada ahora en el marco de la inmanencia, reza: “¿Cómo se constituyen (en los actos de conocimiento) objetos que tienen el carácter de la trascendencia?”. La cuestión misma se ha “reducido”: ya no se refiere al conocimiento humano o al de un sujeto en el mundo (él mismo trascendente), sino al conocimiento como *fenómeno₁ puro*, como fenómeno₁ de una subjetividad inmanente (trascendental). Pero gracias a ello se advierte que la trascendencia misma es un carácter nacido en la inmanencia. El problema del conocimiento sólo es, pues, un problema legítimo cuando se plantea referido a la subjetividad trascendental, pero entonces su solución es una descripción de la esencia del conocimiento. En cambio, el problema es un falso problema cuando se plantea referido a una subjetividad que es ella misma trascendente (la humana, por ejemplo). Más precisamente, no se trata sólo de un falso problema, sino de un problema que encierra un contrasentido: se pone en cuestión la trascendencia del conocimiento, pero puesto que éste se considera conocimiento humano, se acepta sin cuestionar al menos una realidad trascendente. (Véase bajo **inmanencia** y bajo **trascendencia**.)

*C Posibilidad, Reflexión gnoseológica natural,
Conocimiento, Crítica del conocimiento*

posición de existencia

75, 77

Véase bajo **existencia** y bajo **fantasía**.

C *Existencia, Percepción*

presentificación

Véase bajo **representación**.

psicología

7, 25, 35, 106

La psicología, sin más, es simplemente la ciencia natural que se ocupa de los fenómenos₁ psíquicos. Como toda ciencia natural, es ciencia de hechos, empírica, *a posteriori*. En *ID*, a Husserl le interesa enfatizar que esta ciencia no puede servir como fundamento de una crítica o teoría del conocimiento, pues, como ciencia natural, presupone la validez del conocimiento natural que el planteamiento mismo del problema del conocimiento pone en cuestión. De ella hay que distinguir la psicología eidética (o pura, o descriptiva, o fenomenológica) que ya no es ciencia de los hechos de la conciencia, sino de sus esencias, pero que sigue siendo, sin embargo, ciencia natural o positiva en la medida en que no efectúa la reducción fenomenológica.

C *Conocimiento natural, Fenómeno₁ psicológico, Psicología descriptiva, Investigación psicológica eidética*

psicología descriptiva

Véase lo dicho bajo **investigación psicológica eidética** y bajo **psicología**.

VB *Investigación psicológica eidética*

razón

72

Véase lo dicho bajo **entendimiento**.

C *Intuición₁, Conocimiento, Entendimiento, Crítica de la razón*

real

99

Véase bajo **inmanencia** y bajo **inmanencia real**. Debe tenerse especial cuidado en no confundir el sentido de este término (el sentido del término alemán “*real*”) con el del término alemán “*reell*” (traducido en *ID* como “ingrediente”, pero en otras obras traducido también como “real”). Y ambos deben distinguirse del sentido de “*wirklich*” (que suele traducirse como “real” (o “efectivamente real”), “efectivo”, “efectivamente existente”, etc.).

Aunque en algunos puntos repita lo dicho bajo **inmanencia**, transcribo lo apuntado bajo el vocablo alemán “*real*” en el glosario de *Las conferencias de París* (p. 97):

“Lo real [*real*] es en Husserl lo que pertenece al mundo espacio-temporal, al mundo de los cuerpos, de lo físico, o está entrelazado con él. Lo real (traducción de *wirklich*) es lo que efectivamente existe, independientemente del ámbito de ser que le compete. Lo real [*reell*] es, por decirlo así, lo que tiene “naturaleza subjetiva”, el “ser-de-conciencia”, lo que efectivamente existe en la conciencia, en oposición a lo que concierne al objeto intencional de la conciencia, a lo que la conciencia mienta...”

Vale la pena señalar, en vista de la difusión que han alcanzado sus traducciones, que lo que José Gaos traduce con mucha frecuencia como “real en sentido estricto” (o “realidad en sentido estricto”) es justamente este adjetivo *real* (o el sustantivo correspondiente: *Realität*).

C *Inmanencia real, Realidad efectiva*

realidad efectiva

40, 41

Se trata del sustantivo alemán *Wirklichkeit*, correspondiente al adjetivo *wirklich* (véase bajo **real**, esp. nota 41). Aunque conceptualmente *Wirklichkeit* (realidad efectiva) no equivale a *Realität* (realidad o, como traduce Gaos, realidad en sentido estricto), en el caso de los pasajes seleccionados Husserl se refiere a lo mismo; es decir, con *Wirklichkeit* se refiere a la *Realität*. Lo cual se explica porque el concepto de “realidad efectiva” es independiente del “ámbito de ser” de que se trate (y aquí se trata, simplemente, de la *Realität*).

C *Real, Trascendencia*

reducción

VMB *Reducción fenomenológica*

reducción fenomenológica

33, 35, 38, 40, 41, 43, 68, 90, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 112, 116 (33, 104, 101, 43, 103, 105, 35, 38, 106, 107, 40, 112, 68, 41, 90, 116)

Nos referimos a la *reducción fenomenológica*, o a diversos aspectos de la misma, en varios apartados (**actitud espiritual filosófica**, **crítica del conocimiento**, **Descartes**, **desconexión**, **duda**, **epojé**, **evidencia**, **fenómeno₂**, **fenómeno₁ puro**, **fenomenología**, **inmanencia**, **objeto**, **trascendencia**, etc.). Aquí trataremos de hacer una exposición más sistemática, aunque breve, de este concepto, que es, sin duda, el concepto nuclear de *ID* y acaso también de la fenomenología.

Las lecciones de *ID* contienen, por cierto, la primera exposición de la reducción fenomenológica, y en ello radica su importancia histórica. Como hemos visto bajo **posibilidad del conocimiento**, la reducción se presenta como un recurso indispensable para resolver o enfrentarse al problema que una reflexión pregnoseológica, prefilosófica, advierte en el conocimiento. El problema, una vez depurado, se define como el “problema de la trascendencia”: el problema de cómo puede el conocimiento, que es un acto de conciencia, una vivencia, un hecho inmanente, alcanzar (la palabra alemana es *treffen*: “encontrarse con”, “tocar”) un objeto *trascendente*. Ahora bien, estando puesto en cuestión todo objeto trascendente, parece cosa obvia que la salida teórica del problema

no puede hacer uso, no puede dar por supuestos, ningunos objetos trascendentes. La reducción fenomenológica consiste precisamente en tomar (y tomar en serio y radicalmente) esta determinación: “hay que afectar a toda trascendencia que intervenga con el índice de la desconexión, o con el índice de la indiferencia, con el índice gnoseológico cero; con un índice que proclama: aquí no me importa en absoluto la existencia de todas estas trascendencias, crea yo o no en ella; éste no es el lugar de juzgar acerca de ella; ese asunto queda aquí completamente fuera de juego” [33]. Este paso, como dije, parece obvio; pero lo difícil es captar en su justo sentido todas sus repercusiones. Y, a juzgar por los múltiples intentos de Husserl (que siguieron al de *ID*), ni siquiera es sencillo exponerlo adecuadamente de una manera directa. En *ID* misma se dice [43]: “Semejantes expresiones son, naturalmente, sólo rodeos y auxilios para llevar a ver lo primero que aquí hay que ver...”.

Ahora bien, “lo primero que aquí hay que ver” (y verlo *es* llevar a cabo la reducción) es “la diferencia entre los cuasi-datos del objeto trascendente y el dato absoluto del fenómeno₁ mismo”. En otras palabras, la diferencia entre una existencia (la del fenómeno₁, la de la conciencia misma) que se manifiesta como absoluta, y otra existencia (la de los objetos trascendentes) que no se manifiesta así, sino como algo sobre lo cual es en principio posible abstenerse de juzgar (para no decir poner en duda). La reducción fenomenológica abre, en efecto, el acceso a un dominio de datos (y por ende de ser, de existencias) absolutos: el de los fenómenos₁ puros, las vivencias puras.

Una dificultad principal (mencionada en [35]) consiste en entender que la reducción fenomenológica no solamente afecta (o elimina) a lo “trascendente” en el sentido de lo “ajeno a la conciencia”, de lo que se encuentra “en el exterior”, “fuera de mí” (en suma, de lo trascendente en el sentido de las cosas que no son subjetivas, que no son vivencias de conciencia). No basta prescindir de las cosas “objetivas” y quedarnos con las vivencias, con los fenómenos₁, para llevarla a cabo. Esta abstracción de — llamémosle así— lo físico (para quedarnos con lo psíquico o lo psicológico) es en efecto una reducción realizable, que puede conducirnos a una investigación puramente psicológica, a una psicología pura;⁴² pero no es todavía la reducción *fenomenológica*. Para realizar ésta hay que percatarse de que también las vivencias, los fenómenos₁, pueden tener el sentido de trascendencias, y lo tienen en efecto dentro de la actitud natural preteórica o teórica. Las vivencias (percepciones, recuerdos, sentimientos, etc.) son dentro de esta actitud, para decirlo con una sola frase, “hechos del mundo”, y por ende objetos trascendentes a los que hay que aplicar aquel índice de la desconexión.

La dificultad a que aludimos estriba, pues, en comprender la distinción entre los fenómenos₁ psíquicos (o trascendentes) y los fenómenos₁ puros (o trascendentales), o entre el yo humano y el yo puro o trascendental (aunque en estas lecciones Husserl no habla aún de un yo trascendental y el término “yo” sólo se refiere al yo humano). Pero no sólo su *distinción* o “separación”, sino también su identidad o su “unión”, ya que, en efecto, los fenómenos₁ puros, las vivencias reducidas fenomenológicamente, no son *otras* vivencias que las vivencias no reducidas, psíquicas, ni el yo humano es *otro* que el yo trascendental. Lo único que cambia es la manera de aprehenderlos o de apereibirlos (*como* trascendentes o *como* trascendentales), y esta manera es la que depende de la *actitud*. La reducción fenomenológica es precisamente el paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica o actitud fenomenológico-trascendental. Pero, en todo caso, quien toma una actitud u otra, quien puede “pasar” de una a otra, es *un mismo sujeto*, un mismo yo: el yo puro o trascendental.

Husserl alude a este yo puro (junto con su vida de conciencia, junto con la corriente de sus *cogitaciones*), en otras obras, como el “residuo” de la reducción. Este modo de expresión puede dar lugar a otra confusión: la de creer que la reducción fenomenológica *produce* o *crea* de alguna forma al yo puro o a las vivencias o fenómenos₁ puros, o que la reducción *convierte* lo psíquico en lo trascendental, o

⁴² Ver bajo **investigación psicológica eidética** y las obras mencionadas en la nota 29.

convierte al yo humano en el yo trascendental. Frente a esto, debe quedar claro que lo que la doctrina husserliana en realidad afirma es que “yo era trascendental también en cuanto yo que vivía naturalmente, pero no sabía nada acerca de ello”.⁴³ La reducción abre el acceso al yo y a la vida trascendentales, pero no los crea o los produce.

Una vez realizada la reducción fenomenológica, el problema que la suscitó cobra también un nuevo sentido “reducido” [106]. La cuestión de la posibilidad del conocimiento trascendente no puede plantearse con sentido refiriéndola al conocimiento humano, pues lo humano, por tener un sentido trascendente, se halla también en cuestión. La cuestión (el “problema trascendental”) puede referirse sólo al conocimiento “en general” (como se dice en [90]), o (como se dice en otras obras) al conocimiento de un sujeto trascendental. Pero en este caso el problema no es ya una *aporía*: la salida consiste en una descripción y un análisis del conocimiento trascendente.

Hasta aquí, la exposición de la reducción fenomenológica contenida en *ID* no se aparta sustancialmente de las que Husserl daría más tarde, por ejemplo en *Ideas I* o en las *Meditaciones cartesianas*. Aunque la necesidad de la reducción o *epojé* fenomenológica se justifica en otras obras por caminos distintos (ya no por la vía del “problema de la posibilidad del conocimiento”), la descripción de la operación misma de la reducción coincide en todas ellas. Pero hay, sin embargo, un punto (en [68]) que las obras posteriores no ratificarían: la afirmación de que la reducción fenomenológica no significa limitación a la esfera de la *cogitatio*, sino “restricción a la esfera de la pura evidencia”, a la esfera de lo absolutamente dado. Sin duda, según esta afirmación, la “esfera de la *cogitatio*” entra en esta esfera “de lo absolutamente dado”, pero no es la única que entra; entra también en ella la esfera de los datos universales. Es cierto que en obras posteriores (en particular en *Ideas I*) Husserl postula la posibilidad —y la necesidad— de una investigación de esencias, de objetos universales (justamente las esencias *de las vivencias trascendentalmente reducidas*) tras la realización de la reducción. Pero ello, en dichas obras, no significa que la reducción fenomenológica pueda entenderse como reducción a la “pura evidencia”. La posibilidad de hablar, tras la reducción, de *esencias* (pero sólo de *ciertas esencias*, de las denominadas *inmanentes*), recibe en ellas una justificación diferente.⁴⁴

Pese a lo anterior, la *función* que *ID* le otorga a la reducción fenomenológica (y, como dijimos, la descripción de su operación) es la misma que la que le otorgan las obras posteriores. En este respecto, no es significativo, nos parece, que, por ejemplo en *Ideas I*, la reducción se exponga como una serie de pasos, como una serie de distintas reducciones o desconexiones que en cada caso se aplican a objetividades de distinto género (y que se exponga ahí, naturalmente, con un detalle y una precisión conceptual que *ID* no podía todavía alcanzar). La reducción fenomenológica es en todas partes el método propio o específico de la fenomenología. Gracias a él, se abre o se descubre el campo de la subjetividad trascendental como un campo de experiencia y de investigación científica y se hace posible, en consecuencia, la fenomenología.

⁴³ *Las conferencias de París*, p. 20.

⁴⁴ La justificación se apoya precisamente en la distinción entre *esencias trascendentes* y *esencias inmanentes*. Transcribimos el pasaje en que dicha distinción se introduce (en *Ideas I*, § 60, pp. 137-138).

...exactamente como por respecto a las objetividades individuales hay la distinción entre inmanentes y trascendentes, también la hay para las respectivas esencias. Así, “cosa”, “figura espacial”, “movimiento”, “color de rosa”, etc., pero también “hombre”, “sensación humana”, “alma”, “vivencia psíquica” (vivencia en sentido psicológico), “personas”, “propiedad caracterológica”, etc., son esencias trascendentes. Si queremos desarrollar una fenomenología como una pura ciencia descriptiva esencial de las formas inmanentes de la conciencia, de los procesos aprehensibles en las corrientes de las vivencias dentro del marco de la desconexión fenomenológica, no entra dentro de este marco nada individual trascendente, ni por tanto ninguna de las “esencias trascendentes”...

C *Epojé, Desconexión, Crítica del conocimiento, Fenomenología, Fenomenología del conocimiento, Inmanencia, Trascendencia*

referencia

45, 84

El referirse a un objeto (el mentarlo, dirigirse a él, apuntar a él) es la propiedad esencial de ciertas vivencias. En esa referencia consiste la *intencionalidad* (*q.v.*). Esas vivencias se llaman por ello “intencionales”. Al decir que esta referencia es una propiedad *de* las vivencias, se está ya expresando una de las tesis que a Husserl más le interesa sostener: que la determinación del objeto (y también su indeterminación relativa, etc.) es una característica intrínseca de la vivencia. Dicho con palabras de Husserl: “En la esencia de la vivencia misma entra no sólo el ser conciencia, sino también de qué lo es y en qué sentido preciso o impreciso lo es”.⁴⁵

Dicha tesis tiene importantes consecuencias. En el contexto de *ID* interesa destacar sólo una. Puesto que la referencia al objeto “depende” de la vivencia, no del objeto, resulta posible poner al objeto (llevando a cabo la reducción fenomenológica) “entre paréntesis”, y sin embargo tenerlo aún a la vista, como algo susceptible de ser analizado, en cuanto “objeto intencional” de dicha vivencia. La vivencia sigue poseyendo *su* referencia al objeto, y el objeto, que lleva ahora el índice o signo “objeto intencional *de* tal vivencia”, sigue siendo exactamente el mismo, con las mismas propiedades, determinaciones, caracteres de ser, etc.⁴⁶ Si, pues, el objeto es un objeto *trascendente*, la vivencia (que es *inmanente*) seguirá poseyendo, como carácter suyo, esta *referencia a un objeto trascendente*; pero esto no la vuelve trascendente a ella misma.

C *Intencionalidad, Objeto intencional*

reflexión

VMB *Reflexión gnoseológica, Reflexión gnoseológica natural*

reflexión gnoseológica

11

No se encuentra en *ID* ningún examen del concepto de reflexión gnoseológica o del de reflexión en general. En *ID* sólo se señala el papel de la reflexión como medio para plantear el *problema de la posibilidad del conocimiento* (que es en ella central). Tiene que distinguirse entre una *primera* reflexión prefilosófica, aún natural, sobre el conocimiento —y que puede así llamarse “reflexión gnoseológica”—, la cual hace surgir el

⁴⁵ *Ideas I*, § 36, p. 82.

⁴⁶ En términos más “modernos”, lo dicho podría expresarse de la siguiente manera: la referencia no es ni equivale ni está determinada por *el referente*. Y en los términos de la muy conocida ilustración de las *Investigaciones lógicas* (Investigación Quinta, § 11, T. II, p. 177):

Si existe el objeto intencional, nada cambia desde el punto de vista fenomenológico. Lo dado es para la conciencia exactamente igual, exista el objeto representado, o sea fingido o 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*...

problema, y una *segunda* reflexión gnoseológica ya filosófica, ya interna a la crítica del conocimiento. La primera reflexión, decimos, *presenta* el problema. Pero no solamente eso: también lo hace ver como un problema insoluble y por lo tanto da lugar al escepticismo. Su planteamiento del problema (véase bajo **reducción fenomenológica**) entraña un contrasentido. La segunda reflexión gnoseológica profundiza en el sentido del problema y lo plantea en forma adecuada. (Véase, como complemento, bajo **posibilidad del conocimiento**.)

C *Crítica del conocimiento, Reflexión gnoseológica natural*

reflexión gnoseológica natural

10, 15

Véase bajo **reflexión gnoseológica**.

C *Reflexión gnoseológica, Posibilidad del conocimiento, Conocimiento natural, Crítica del conocimiento*

relación de esencia

64

No son necesarias mayores aclaraciones: así como los objetos individuales tienen entre ellos relaciones (las cuales constituyen una nueva especie de objeto u objetividad), así también las tienen las esencias. La fenomenología (o, para el caso, cualquier ciencia eidética) no investiga sólo las esencias singulares, sino también, desde luego, las relaciones entre ellas. [64] se refiere en particular a las relaciones entre distintas esencias de actos o de formas de actos de conocimiento. (Véase bajo **esencia** y bajo **conciencia de lo universal**.)

C *Conocimiento, Esencia, Esencia del conocimiento*

representación

77

En *ID*, este término es traducción del alemán *Vergegenwärtigung* y no del que usualmente se traduce como “representación” (*Vorstellung*). Por su parte, la traducción de *Vergegenwärtigung* casi se ha uniformado como “presentificación”, aunque no es raro verlo traducido, como en *ID*, por “representación”.

En las *Investigaciones lógicas*, Husserl discute ampliamente el sentido en que debe entenderse la afirmación de Brentano según la cual “todo fenómeno₁ psíquico es una representación [*Vorstellung*] o tiene representaciones por base”, discusión que incluye la del sentido que debe adquirir el término en cuestión (o el sentido que él le fijará), y finalmente enlista los muy diferentes sentidos que se le han dado en ciencia y en filosofía a este mismo término de “representación” (*Vorstellung*).⁴⁷ No vamos a exponer esa discusión aquí. El concepto de representación que Husserl “elige” o define es el de *acto objetivante*, al cual nos referimos bajo **fenómeno₁ intelectual**. Este es un

⁴⁷ Véase *Investigaciones lógicas*, Investigación Quinta, Capítulos III a VI. La exposición de los diferentes sentidos de “*Vorstellung*” se encuentra en el Capítulo VI, § 44.

concepto mucho más general que el de “*Vergegenwärtigung*” (para el cual usaremos aquí, para evitar confusiones, “presentificación”). Toda presentificación es una representación, pero no a la inversa. La presentificación “es una 'presentación', pero, precisamente, la presentación de algo 'ausente': la manera, diríamos, como lo no-presente se presenta (sin dejar de estar ausente). Lo presente, literalmente, es lo presente en la percepción; lo no percibido, lo no presente, se 'presentifica' en recuerdos, imágenes, fantasía... 'Presentificación' es el género de estas diferentes especies de actos que 'presentan en ausencia'.”⁴⁸

C *Fantasia, Percepción, Intuición*₁, *Esencia singular*

retención

80

Véase bajo **percepción**.

C *Percepción*

sentido

67, 91, 121

Para exponer el concepto de *sentido*, aunque sea en una forma muy breve, tenemos que recurrir a otras obras de Husserl. Pero antes debemos dejar sentado lo siguiente: en primer lugar, que Husserl, según declaración expresa,⁴⁹ utiliza los términos de *sentido* (*Sinn* en alemán) y *significado* (*Bedeutung*) como sinónimos; y en segundo lugar —lo que es mucho más importante—, que aunque puede hablarse en diferentes contextos del sentido *de las expresiones* y del sentido *de los actos*, ambos *sentidos* pueden también, en cierto modo, identificarse.⁵⁰

El *sentido* es uno de los “contenidos” de los actos (es decir, de las vivencias *intencionales*), y precisamente el contenido por el cual éstos pueden llamarse *intencionales* o bien (lo que es equivalente, puesto que la intencionalidad es lo propio de la conciencia) *actos de conciencia*. El concepto de conciencia remite de inmediato al concepto de un *algo* de que “se tiene conciencia”, un *algo* de lo cual la conciencia es conciencia. En un modo de hablar laxo, llamamos a este algo el *objeto* o el *objeto intencional*. Pero podemos percatarnos de que el objeto que un acto “mienta” siempre es mentado de cierta forma, en cierta manera, con ciertas determinaciones, y de que por tanto podemos distinguir siempre entre el objeto “puro y simple” y el *objeto en el modo de su determinación* o el *objeto tal como es mentado*, el *objeto mentado (o intencionado) como tal*. Este último es lo que se llama *sentido*. Como se explica en las *Investigaciones lógicas*: “La necesidad de distinguir entre la significación y el objeto resulta clara, cuando por comparación de ejemplos nos convencemos de que varias expresiones [podemos sustituir, de acuerdo con lo dicho, “actos” por “expresiones”] pueden tener la misma significación, pero distintos objetos o distintas significaciones y el

⁴⁸ *Las conferencias de París*, Glosario, p. 102.

⁴⁹ *Investigaciones lógicas*, Investigación Primera, § 15, T. I, p. 345.

⁵⁰ Aunque desde luego esta afirmación es una tesis cuya justificación requeriría una exposición detallada no sólo del concepto de *sentido*, sino también de los conceptos de *acto* y *expresión*, no vamos a justificarla aquí. Sobre este tema puede consultarse David Woodruff Smith y Ronald McIntyre, *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning, and Language*, esp. caps. III y IV.

mismo objeto”.⁵¹ Ahora bien, un acto (o una expresión) se refiere a un objeto *mediante* o *a través del* sentido. “Por lo demás es claro que entre estos dos aspectos, que debemos distinguir en toda expresión, existe una conexión estrecha, a saber: que una expresión adquiere referencia objetiva sólo porque significa y que, por lo tanto, se dice con razón que la expresión designa (nombra) el objeto *mediante* su significación; y respectivamente que el acto de significar es el modo determinado de mentar el objeto en cuestión, sólo que este modo de la mención significativa y, por tanto, la significación misma puede cambiar, permaneciendo idéntica la dirección objetiva.”⁵²

Debe aclararse que dicho “contenido” no es un “ingrediente” (véase bajo **ingrediente**) del acto, sino un contenido *ideal*. En el acto (o en la expresión) “con sentido” hay, desde luego, un “ingrediente” o elemento —Husserl lo llama un “momento”— real, individual, que corresponde al sentido o significación ideal, pero que no puede identificarse con éste. “Las múltiples singularidades con respecto a la significación ideal y una son naturalmente los correspondientes momentos del acto de significar, de las *intenciones significativas*. La significación mantiene, pues, con los actos de significar (...) la misma relación que, por ejemplo, la especie *rojo* con las rayas que veo en este papel, rayas que 'tienen' todas ese mismo rojo... Las significaciones constituyen —podemos decir también— una clase de *conceptos* en el sentido de '*objetos universales*'.”⁵³ (Véase bajo **conciencia de lo universal**.)

Para mayor claridad, y como confirmación —y en parte como ampliación— de lo dicho, transcribiremos en seguida algunos pasajes claves de *Ideas I*, obra en la que Husserl establece de modo al parecer definitivo su doctrina del sentido. (Pero tenemos que dejar a un lado toda la complejidad y sutileza —y acaso por ende la riqueza— de esta doctrina tal como se expone en dicha obra. No creemos necesario para nuestros propósitos actuales descender hasta las últimas precisiones.)

“Análogamente a la percepción, tiene *toda* vivencia intencional —es justo lo que constituye el meollo de la intencionalidad— su 'objeto intencional', esto es, su sentido objetivo. Sólo en otras palabras: tener sentido o 'tener en la mente' algo es el carácter fundamental de toda conciencia, la cual, gracias a él, no se limita a ser en general una vivencia, sino que es una vivencia que tiene sentido, una vivencia 'noética'.

“...La vivencia intencional es, como hemos mostrado, indudablemente de tal índole que cabe sacar de ella un 'sentido', dirigiendo adecuadamente la mirada. La situación que define para nosotros este sentido, a saber, la circunstancia de que la inexistencia (o la convicción de la inexistencia) del objeto pura y simplemente representado o pensado, no puede robarle a la correspondiente representación (ni a la respectiva vivencia intencional en general) su 'lo representado en cuanto tal'; que, así pues, hay que distinguir entre ambas cosas es una situación que no podía permanecer oculta.”⁵⁴

Y al principio del párrafo siguiente se añade:

“Lo expuesto hasta aquí con preferente relación a la percepción es realmente válido para *todas las especies de vivencias intencionales*. En el recuerdo encontramos después de la reducción lo recordado en cuanto tal, en la expectativa aquello que es objeto de ella en cuanto es tal objeto, en la fantasía lo fantaseado en cuanto tal.

“A cada una de estas vivencias es 'inherente' un sentido noemático...”⁵⁵

⁵¹ Investigación primera, § 12, T. I, p. 339.

⁵² *Ibid.*, § 13, T. I, p. 341.

⁵³ *Ibid.*, § 31, T. I, p. 395.

⁵⁴ *Ideas I*, § 90, p. 217.

⁵⁵ *Ideas I*, § 91, p. 221. Por qué le llama Husserl “sentido noemático” a lo que aquí hemos llamado simplemente “sentido”, es una de las cosas que dejamos a un lado. Los conceptos de *nóesis* y *nóema*, fundamentales en la exposición de la idea de la fenomenología que se hace en *Ideas I*, sencillamente no aparecen todavía en *ID*, e incluirlos en nuestras observaciones complicaría mucho la exposición.

Creemos que los pasajes seleccionados se entenderán sin dificultades a la luz de lo dicho o transcrito.

C Donación de sentido, Esencia singular

sentido, donación de

VB *Donación de sentido*

ser

VB *Modo de ser*

ser dado

VB *Darse*

solipsismo

6

En [6], ciertamente, aparece el solipsismo como una suerte de peligro que habría que evitar. Y, ciertamente, algunos críticos de la fenomenología de Husserl han afirmado que ésta no pudo evitar tal peligro y que esto constituye razón suficiente para invalidarla (en mayor o menor grado). En relación con lo dicho en [6], podríamos decir que Husserl, en efecto, “se instala en el punto de vista del solipsismo” cuando admite que sólo el *ego* puro o trascendental me es dado apodícticamente, como una realidad absoluta, y cuando, por ejemplo en *Las conferencias de París*, señala que la egología es en un primer nivel una ciencia solipsista.⁵⁶

Este solipsismo, sin embargo, es un “solipsismo trascendental” (no un solipsismo que afirmara, por ejemplo, que sólo yo, hombre, existo, que es el que en *ID* se considera un peligro) que se define por la exposición misma de la adopción de la actitud trascendental y que no afirma que sólo yo, *ego* trascendental, existo, sino, más bien, que toda realidad o todo existente para mí es una realidad o un existente que se acredita como tal en mí, gracias a mis actos.⁵⁷ Este solipsismo, que hay que aceptar, pues,

⁵⁶ En la lección II de *Las conferencias...* (pp. 15-16), afirma:

Si he desterrado de mi campo de juicio al mundo en cuanto que recibe sentido de ser de mí y en mí, entonces soy yo, el yo trascendental que lo precede, **lo único judicativamente susceptible de ser puesto y lo único puesto**. Y ahora debo alcanzar una ciencia, una ciencia inauditamente peculiar, pues, creada exclusivamente por mi subjetividad trascendental y en ella, debe valer también — por lo menos de momento— solamente para ella: una ciencia solipsista-trascendental.

⁵⁷ Es famosa la afirmación con que termina el siguiente pasaje de *Lógica formal y lógica trascendental* (§ 95, p. 248):

Pero el 'yo soy' es fundamento intencional primordial no sólo de 'el' mundo que considero real, sino también de cualesquiera 'mundos ideales' válidos para mí y, en general, de todos y cada uno de los entes de cuya existencia tengo conciencia en algún sentido comprensible o válido para mí (entes que compruebo ora como legítimos, ora como ilegítimos, etcétera); fundamento incluso de mí mismo, de mi vida, de todos esos actos de conciencia. Me sea cómodo o no, me parezca monstruoso (por el prejuicio que sea) o no, éste es el *hecho primordial que debo enfrentar*, el hecho que no puedo perder de vista como filósofo. Para infantes en

dentro de la primera etapa de las investigaciones trascendentales, queda luego “superado” mediante la exposición de la manera como al *ego* se le ofrecen los otros sujetos (como sujetos trascendentales) y de la constitución de una intersubjetividad trascendental.⁵⁸

teoría del conocimiento

VB *Crítica del conocimiento*

tiempo

80

Véase bajo **percepción**.

C *Objeto temporal, Percepción, Tiempo objetivo*

tiempo objetivo

36, 37

Véase desde luego bajo **percepción**. El tiempo objetivo es el tiempo real [*real*], el tiempo del mundo objetivo espacio-temporal. Es, por ende, un tiempo *trascendente*, y hay que distinguirlo del tiempo o la temporalidad *inmanente* (la temporalidad propia del curso de las vivencias, una vez efectuada la reducción fenomenológica).

C *Tiempo, Mundo, Trascendencia*

trascendencia, trascendente⁵⁹

a. Como núcleo del problema de la posibilidad del conocimiento

7, 27, 30, 31, 98 (27, 30, 7, 31, 98)

Como complemento de lo dicho bajo **inmanencia**, **reducción fenomenológica**, **posibilidad del conocimiento** (entre otros apartados en que nos referimos a este concepto), desglosamos aquí las tesis que conciernen directamente a la *trascendencia*. Y en primer lugar, advertimos que la trascendencia es el rasgo de ciertos conocimientos por el cual estos pueden considerarse “problemáticos”. El problema del conocimiento, que es el problema de su posibilidad (la cuestión: “¿cómo es posible que el conocimiento alcance su objeto?”), ha surgido ante una reflexión que se mueve todavía dentro de la actitud natural. Una reflexión posterior, filosófica, descubre que el rasgo por el cual el conocimiento resulta problemático es su trascendencia. Esta consiste en el hecho de que el conocimiento postula como existentes en sí mismos objetos que “no le están dados de

filosofía éste puede ser el oscuro paraje en que merodean los fantasmas del solipsismo, del relativismo. El verdadero filósofo preferirá, en lugar de huir ante ellos, iluminar ese oscuro paraje.

También en esta obra habla Husserl de una “*notable disciplina trascendental, primera en sí*, que es efectivamente *solipsista-trascendental*” (§ 102, p. 280).

⁵⁸ Este punto está tratado principalmente en la Quinta de las *Meditaciones cartesianas*.

⁵⁹ En *ID* escritas *trascendencia* y *trascendente*; pero la distinta grafía no afecta al sentido.

modo absoluto”, es decir, objetos que no forman parte de la misma corriente de conciencia que el acto de conocimiento mismo que los postula. De estos objetos se dice entonces que son trascendentes (en el sentido corriente: que están “más allá” de la vivencia de conocimiento misma). (Véase bajo **reflexión gnoseológica**.) El concepto de trascendencia y trascendente se determina entonces simplemente por la noción más común de una “exterioridad” de los objetos respecto de una “interioridad” subjetiva (de conciencia mental, psíquica, anímica). Pero este no es todavía el concepto adecuado, fenomenológico, de la trascendencia. Este sólo surge cuando el problema de la trascendencia se plantea en sus términos legítimos, dentro ya de una reflexión propiamente filosófica, fenomenológica, como se aclara en seguida.

b. Como aquello que hay que desconectar en la reducción

32, 33, 37, 39, 43, 45, 101, 104 (32, 33, 43, 104, 101, 45, 37, 39)

La reflexión gnoseológica que es ya filosófica descubre que el problema del conocimiento (el problema que presenta su “trascendencia”) que se ha planteado la reflexión natural ha sido referido por ésta al conocimiento natural, es decir, al conocimiento humano, a un conocimiento que, por ende, transcurre por completo dentro de la misma esfera objetiva que dicha reflexión natural consideraba problemática. O dicho de otro modo, descubre que también los actos de conocimiento (y no sólo sus objetos) son trascendentes en el mismo sentido. Y, por lo tanto, que el problema del conocimiento, si es legítimo, debe referirse a actos de conocimiento que no se supongan ellos mismos, sabiéndolo o no, como trascendentes. La realización de la reducción fenomenológica, entendida como una desconexión, como una puesta entre paréntesis, de toda trascendencia, de todos los objetos trascendentes, es la vía de acceso a estos actos que no poseen ya trascendencia alguna, que son absolutamente inmanentes (los mismos actos de conocimiento —y demás vivencias— fenomenológica o trascendentalmente reducidos). Estos actos siguen “postulando”, por así decirlo, objetos trascendentes; poseen, pues, una referencia trascendente (o una trascendencia), pero la poseen como un carácter inmanente [45]. Este es entonces el concepto fenomenológico de la trascendencia: la trascendencia como un carácter o un rasgo inmanente que se encuentra en los fenómenos₁ inmanentes mismos. Con más precisión: en la conciencia inmanente misma (o, como también se le llama, en la conciencia trascendental) encontramos la trascendencia justamente como un carácter de (algunos de) sus objetos intencionales. Y este carácter consiste, una vez más, en el “no estar contenidos como ‘ingredientes’ (como elementos reales [*reell*]) (véase bajo **ingrediente**)) de la conciencia misma”. (Véase como complemento bajo **intencionalidad** y bajo **reducción fenomenológica**.)

Como resultado de la desconexión de todo lo trascendente, el problema del conocimiento recibe una nueva formulación: la trascendencia (la referencia a algo trascendente) del conocimiento ya no es un enigma o una aporía, sino que constituye un tema de investigación, de descripción y análisis. Y el “problema”, en su justa dimensión, no es más que la tarea de una teoría universal de la constitución (véase bajo **constitución**), que es la tarea universal de la fenomenología: averiguar cómo, en qué procesos y series de actos se constituyen para un yo objetos de toda índole y un mundo de objetos, con todas las propiedades y notas que tienen el mundo y sus objetos para cualquiera de nosotros “antes de toda filosofía”.

Vale la pena hacer una aclaración terminológica: Lo trascendente (lo que posee trascendencia) se opone, así, a lo inmanente. Lo inmanente, cuando se entiende en sentido “reducido” (tras la reducción fenomenológica), también se denomina *trascendental*. La semejanza de ambos términos (“trascendente” y “trascendental”) puede prestarse a confusiones. Pero Husserl es perfectamente consistente en este uso y un poco de atención evita los malentendidos.

c. En sus dos sentidos principales: i) No-ingrediente, ii) No-dado en sí mismo

28, 29, 51, 61, 63, 110, 111, 112 (110, 28, 29, 112, 61, 63, 111, 51)

Esta distinción es estrictamente paralela de la distinción de los dos sentidos de *inmanencia* (como “ingrediente” y como “dado en sí mismo” o “dado absolutamente”). Hacemos las aclaraciones correspondientes bajo **inmanencia**. Véase también bajo **reducción fenomenológica in fine**.

C *Inmanencia, Posibilidad del conocimiento, Crítica del conocimiento, Conocimiento natural, Ciencia objetiva*

universal, universalidad

53, 55, 61, 62, 63, 81, 108, 110, 111 (53, 81, 111, 61, 63, 55, 62, 108, 110)

No consideramos necesario agregar nada a lo dicho bajo **conciencia de lo universal**, bajo **análisis de esencia** y bajo **a priori**.

C *Conciencia de lo universal, Esencia, Darse, Fenomenología, Esencia del conocimiento, Análisis de esencia*

ver, visión

22, 29, 52, 54, 66, 67, 87 (52, 87, 66, 29, 54, 22, 67)

Véase desde luego bajo **percepción**, bajo **intuición₁**, bajo **evidencia** y bajo **conocimiento**. El concepto de *visión* es exactamente sinónimo, técnicamente, del de *percepción* (que es, por decirlo así, la reina de las intuiciones). El ver, la visión, no debe entenderse, desde luego, sólo como un ver *con los ojos*, pese a que (dentro del campo de las percepciones sensibles) la visión ocular tiene cierta preeminencia sobre las demás, preeminencia por la cual precisamente se elige su nombre como nombre del concepto de *visión*, el cual incluye por supuesto la *visión intelectual* (no sólo las percepciones sensibles).

C *Intuición₁, Evidencia, Darse, Conocimiento, Razón*

vivencia

22, 60, 105 (22, 105, 60)

Vivencia es el concepto de un género (supremo) de objetos: los objetos (y todas las partes de estos objetos) de la región “conciencia”, o bien el *ser como conciencia*. Dentro de las exposiciones de Husserl tiene casi el carácter de un término operatorio (un término no definido, primitivo o básico),⁶⁰ de modo que no hallamos más definición que la dada. (Algo más se encuentra bajo **conciencia**.) Pero vale la pena citar, como corroboración de los pasajes seleccionados, los siguientes pasajes de *Ideas I* (en los que Husserl expone

⁶⁰ Sobre el concepto de “término (o concepto) operatorio”, véase “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl” de Eugen Fink, en *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*.

precisamente el tema de sus investigaciones fenomenológicas): “La reducción fenomenológica nos dio por resultado el reino de la conciencia trascendental como reino de un ser 'absoluto' en un sentido muy preciso. Es este ser la categoría radical del ser en general (o, en nuestro lenguaje, la región radical) en que tienen sus raíces todas las demás regiones del ser, a que se refieren por su *esencia*, de la que por tanto dependen esencialmente todas. La teoría de las categorías no puede menos, en absoluto, de partir de esta distinción, la más radical de todas las del ser —el ser *como conciencia* y el ser como ser que se '*da a conocer*' en la conciencia, el ser 'trascendente'— que, como se ve, sólo puede alcanzarse y apreciarse en toda su pureza mediante el método de la reducción fenomenológica.”⁶¹ (Véase también bajo **cogitatio** y bajo **fenómeno**.)

C *Intencionalidad, Cogitatio, Conciencia, Inmanencia, Yo*

vivencia cognoscitiva

VB *Conocimiento*

yo

16, 36, 37, 39, 42, 99, 105 (105, 16, 36, 37, 39, 42, 99)

No se menciona en *ID* al yo más que en el sentido de “yo humano”, como sujeto de los fenómenos₁ entendidos como fenómenos₁ psíquicos. El yo es, pues, en este sentido, una “trascendencia” más, y queda puesto fuera de validez por la reducción fenomenológica. Los fenómenos₁, o más concretamente, las *cogitaciones*, pierden en esta operación su referencia al yo [39], el sentido que tienen como actos de un yo, y son consideradas en adelante como datos absolutos, como fenómenos₁ puros [42]. No se hace aquí en absoluto cuestión de un sujeto o *ego* trascendental (del yo *reducido fenomenológicamente*). Esta posición coincide con la que Husserl sostenía en las *Investigaciones lógicas*, si bien en esta obra se rechaza expresamente, tras discutirlo, el concepto de un “yo puro”.⁶²

Lo anterior puede querer decir que para 1907 (fecha de las lecciones de *ID*) Husserl, a pesar de haber formulado ya la idea de la reducción fenomenológica, aún no se ha decidido a aceptar (aún no ha podido ver) al yo puro. La aceptación explícita tiene lugar en *Ideas I*, de 1913.⁶³ Vale la pena comparar [39] con el siguiente pasaje de esa obra: “El hombre como ser natural y como persona en la asociación de personas, en la 'sociedad', queda desconectado... Pero ¿qué pasa con el *yo puro*? ¿Es por obra de la reducción fenomenológica que ha quedado el yo fenomenológico con que nos encontramos reducido a una nada trascendental? Reducimos a la corriente de la conciencia pura. En la reflexión toma toda *cogitatio* llevada a cabo la forma explícita de

⁶¹ *Ideas I*, § 76, p. 169.

⁶² *Investigaciones lógicas*, Investigación Quinta, § 8. Husserl afirmaba: “...he de confesar que no logro encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, centro necesario de referencia. Lo único que soy capaz de notar o de percibir es el yo empírico y su referencia empírica...” (p. 165). Hay que hacer notar que en esta obra (en su primera edición de 1901) Husserl aún no habla de una *reducción fenomenológica* o una *epojé* propiamente dicha, aunque ciertamente se refiere a investigaciones “puramente” fenomenológicas de los actos de conciencia. Pero lo dicho sobre el yo vale igualmente para esta consideración “pura”.

⁶³ En la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* (de 1913), Husserl introdujo la siguiente nota al pie del pasaje que citamos en la nota 62: “Después he aprendido a encontrarlo; he aprendido a no dejarme extraviar, en la pura aprehensión de lo dado, por el temor a las degeneraciones de la metafísica del yo...” (*Ibid.* Hemos corregido, con el texto de *Husserliana XIX/1*, p. 374, a la vista, el texto de la versión castellana, que en la última frase dice: “...de la metafísica, del yo...”).

un *cogito*. ¿Pierde esta forma cuando practicamos la reducción trascendental?”⁶⁴ Con ello hemos salido del ámbito de *ID*.

Una vez aceptado el yo puro o trascendental, se presenta desde luego la cuestión de su investigación (o del estudio de sus diferentes aspectos, sentidos o dimensiones). Bastarán aquí las breves indicaciones que al respecto se dan en *Las conferencias de París*.⁶⁵ El yo puede considerarse en primer lugar como un polo de las múltiples *cogitationes*: “todas las cogitaciones y desde luego todas mis tomas de posición tienen la forma estructural (ego) cogito: tienen la polarización-yo”. Pero este yo no es un mero polo vacío, sino que “experimenta, con cada uno de los actos que él irradia, una determinación”. La unidad del yo personal y su carácter personal, que se van constituyendo con las decisiones, las convicciones y tomas de posición valorativas del yo, conforman el segundo campo de investigaciones acerca del yo. En tercer lugar, puede estudiarse al ego “en concreción plena, que sólo es concreto en la diversidad de su vida intencional y con los objetos ahí mentados y que se constituyen para él”; es decir, el ego “junto con” sus actos y a la vez “junto con” los objetos mentados y constituidos por estos actos. A éste le llama Husserl, recordando el término de Leibniz, el “ego como mónada concreta”. Finalmente, también representa una vertiente para la investigación la constitución misma del ego en cualquiera de los tres sentidos mencionados, “puesto que yo como ego trascendental soy el que puedo encontrarme a mí mismo como ego en uno o en otro sentido...”

*C Persona, Hombre, Mundo, Fenómeno₁ psicológico,
Naturaleza*

⁶⁴ *Ideas I*, § 57, p. 132. En otra parte de la misma obra (el principio del § 80, p. 189) encontramos las siguientes palabras, más explícitas y claras:

Entre las peculiaridades esenciales y universales del dominio trascendentalmente purificado de las vivencias compete en verdad un primer lugar a la referencia de toda vivencia al 'yo puro'. Todo '*cogito*', todo acto en un sentido señalado, se caracteriza por ser un acto del yo, 'procede del yo', que 'vive' en él 'actualmente'...

...si llevo a cabo la *epojé* fenomenológica, sucumbo, como el mundo entero en la tesis natural, también 'yo, el hombre' a la desconexión, quedando la pura vivencia del acto con su propia esencia. Pero yo veo también que el aperebirla como vivencia humana, prescindiendo de la tesis de existencia, acarrea toda clase de cosas que no necesitan forzosamente estar también ahí, y que, por otra parte, no hay desconexión capaz de borrar la forma del *cogito* y el sujeto 'puro' del acto...

⁶⁵ Elegimos la exposición de la temática del ego que se ofrece en estas conferencias debido a su brevedad; pero la misma temática se encuentra desarrollada en las *Meditaciones cartesianas* y, en sus puntos principales, también en *Ideas I*. Para las citas que siguen de *Las conferencias de París*, véanse las pp. 35-36.

PASAJES

PRIMERA LECCIÓN *

[1] (25/ 25/ 75)

En lecciones de cursos pasados he distinguido la *ciencia natural* y la *ciencia filosófica*. La primera brota de la actitud espiritual natural; la segunda, de la actitud espiritual filosófica.

[2] (25/ 25/ 75)

La *actitud espiritual natural* no está aún preocupada por la crítica del conocimiento. En la actitud espiritual natural estamos vueltos, intuitiva e intelectualmente, a *las cosas* que en cada caso nos están dadas (y que nos están dadas —aunque de modos diversos y en diversas especies de ser, según la fuente y el grado del conocimiento— es algo que pasa por cosa obvia).

[3] (27/ 26/ 76-77)

Así progresa el conocimiento natural. Se va adueñando cada vez en mayor medida de lo que efectivamente existe y está dado (ambas cosas, desde un principio y al modo de lo que de suyo se entiende) y sólo hay que investigar con más detenimiento en lo que hace a su alcance y contenido, a sus elementos, relaciones y leyes.

[4] (27-28/ 27/ 77)

Lo *consabido* para el pensamiento natural es la posibilidad del conocimiento. El pensamiento natural, que se ejerce con fecundidad ilimitada y progresa, en ciencias

* Recuérdese que el número de pasaje aparece entre corchetes. Los números entre paréntesis corresponden al número de página de *La idea de la fenomenología* en las tres ediciones castellanas mencionadas en la bibliografía de acuerdo al siguiente orden: 1. Traducción de Miguel García-Baró, 1ª. edición, 1982/ 2. Traducción de Miguel García-Baró, 2ª. edición, 2015/ 3. Traducción de Jesús Adrián Escudero, 2011. El texto proviene siempre de la traducción de García-Baró, que es igual en sus dos ediciones.

siempre nuevas, de descubrimiento en descubrimiento, no tiene motivo alguno para plantear la pregunta por la posibilidad del conocimiento en general.

[5] (29/ 28/ 78)

El conocimiento, en todas sus formas, es una vivencia psíquica; es conocimiento del sujeto que conoce. Frente a él están los objetos conocidos. Pero ¿cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación a los objetos conocidos? ¿Cómo puede trascenderse y alcanzar fidedignamente los objetos? Se vuelve un enigma el darse de los objetos de conocimiento en el conocimiento, que era cosa consabida para el pensamiento natural.

[6] (29-30/ 28/ 79)

¿De dónde sé yo, o de dónde puedo saber a ciencia cierta yo, el que conoce, que no sólo existen mis vivencias, estos actos cognoscitivos, sino que también existe lo que ellas conocen, o que en general existe algo que hay que poner frente al conocimiento como objeto suyo?

¿Debo decir que sólo los fenómenos₁ están verdaderamente dados al que conoce, y que nunca jamás trasciende éste el nexo de sus vivencias; o sea, que sólo puede decir con auténtico derecho: “Yo existo; todo no-yo es meramente fenómeno₁ y se disuelve en nexos fenoménicos₁”? ¿Debo, pues, instalarme en el punto de vista del solipsismo?

[7] (30/ 28-29/ 79)

¿Debo, con *Hume*, reducir toda objetividad trascendente a ficciones que pueden explicarse por medio de la psicología, pero que no pueden justificarse racionalmente? Mas también ésta es una ruda exigencia. ¿Acaso la psicología de Hume no trasciende, como toda psicología, la esfera de la inmanencia? ¿Es que, bajo las rúbricas de “costumbre”, “naturaleza humana” (*human nature*), “órgano sensorial”, “estímulo”, etc., no opera con existencias trascendentes (y trascendentes según confesión propia), cuando su meta es rebajar al grado de ficción todo trascender las “impresiones” e “ideas” actuales?

[8] (31/ 30/ 80)

Estamos en constante peligro de caer en el escepticismo, o, mejor dicho, en cualquiera de las diversas formas del escepticismo, cuya nota común, por desgracia, es una y la misma: el contrasentido.

[9] (31-32/ 30/ 81)

La tarea de la teoría del conocimiento (o crítica de la razón teórica) es, ante todo, tarea crítica. Tiene que llamar por su nombre a los absurdos en que, casi invariablemente, cae la reflexión natural sobre la relación entre conocimiento,

sentido del conocimiento y objeto del conocimiento, es decir, tiene que refutar las teorías patente o latentemente escépticas acerca de la esencia del conocimiento probando su contrasentido. De otro lado, su tarea positiva consiste en resolver los problemas concernientes a la correlación entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento, investigando la esencia del conocimiento. Entre estos problemas se halla también la manifestación del sentido esencial del objeto cognoscible o, lo que es lo mismo, del objeto en general, del sentido que le está prescrito *a priori* (o sea, por esencia) merced a la correlación entre conocimiento y objeto de conocimiento. Y esto, naturalmente, atañe también a todas las configuraciones fundamentales de objetos en general, trazadas de antemano por la esencia del conocimiento. (Las formas ontológicas, tanto las apofánticas como las metafísicas.)

[10] (32/ 30/ 81-82)

Precisamente gracias al cumplimiento de estas tareas se hace apta la teoría del conocimiento para ser crítica del conocimiento, o, dicho más claramente, para ser *crítica del conocimiento natural* en todas las ciencias naturales. Nos pone entonces, en efecto, en situación de interpretar de modo correcto y definitivo los resultados de las ciencias naturales concernientes al ser. Pues la perplejidad gnoseológica en que nos sumió la reflexión natural (pregnoseológica) sobre la posibilidad del conocimiento (sobre la posibilidad de que el conocimiento alcance certeramente su objeto) no condiciona sólo opiniones falsas acerca de la esencia del conocimiento, sino incluso *interpretaciones* fundamentalmente erróneas —por contradictorias en sí mismas— del ser que se conoce en las ciencias naturales.

[11] (32-33/ 31/ 82)

Sólo, pues, la reflexión gnoseológica produce la separación de ciencia natural y filosofía. Sólo por ella se hace patente que las ciencias naturales del ser no son ciencias definitivas del ser. Es necesaria una ciencia del ser en sentido absoluto. Esta ciencia, a la que damos el nombre de *metafísica*, surge de una “crítica” del conocimiento natural en cada ciencia sobre la base de la intelección (obtenida en la crítica general del conocimiento) de la esencia del conocimiento y de la esencia del objeto de conocimiento según sus distintas configuraciones fundamentales; sobre la base de la intelección del sentido de las diversas correlaciones fundamentales entre conocimiento y objeto de conocimiento.

[12] (33/ 31/ 82)

Si hacemos abstracción de las miras metafísicas de la crítica del conocimiento y nos mantenemos puramente en su tarea de *aclarar la esencia del conocimiento y del objeto de conocimiento*, entonces tal crítica es *fenomenología del conocimiento y del objeto de conocimiento* y constituye el fragmento primero y básico de la fenomenología en general.

[13] (33/ 31/ 82)

“Fenomenología” designa una ciencia, un nexo de disciplinas científicas. Pero, a un tiempo, y ante todo, “fenomenología” designa un método y una actitud intelectual: la *actitud intelectual* específicamente filosófica; el *método* específicamente *filosófico*.

[14] (34/ 32/ 83)

En la esfera natural de investigaciones, una ciencia puede, sin más, levantarse sobre otra, y puede la una servir a la otra de modelo metódico —aunque únicamente en cierta medida, determinada y definida por la naturaleza de la esfera de investigaciones de que se trate—. *La filosofía, en cambio, se halla en una dimensión completamente nueva*. Necesita *puntos de partida enteramente nuevos* y un método totalmente nuevo, que la distinga por principio de toda ciencia “natural”. Esto lleva consigo que los procedimientos lógicos que dan unidad a las ciencias naturales (con todos sus métodos especiales, que varían de ciencia a ciencia) tienen un carácter unitario por principio, al que se oponen los procedimientos metódicos de la filosofía como una unidad por principio nueva. Asimismo esto lleva consigo que, dentro del conjunto total de la crítica del conocimiento y de las disciplinas “críticas”, la filosofía “pura” tenga que prescindir de todo el trabajo intelectual realizado en las ciencias naturales y en la sabiduría y los conocimientos naturales no organizados en ciencias; no le es lícito hacer de él ningún uso.

[15] (34-35/ 32-33/ 84)

En el ambiente escéptico que necesariamente produce la reflexión gnoseológica (me refiero a la primera, a la que precede a la crítica científica del conocimiento y se lleva a cabo en el modo de pensar natural), toda ciencia natural y todo método científico natural cesan de estar en vigencia como algo que se posee y de que se puede disponer; pues que el conocimiento alcance certeramente su objeto es algo que, en lo que hace a su sentido y su posibilidad, se ha convertido en cosa enigmática y, luego, incluso dudosa. Y, en consecuencia, el conocimiento exacto no ha venido a ser menos enigmático que el no exacto, ni el científico menos que el precientífico. Se pone en cuestión la posibilidad del conocimiento; dicho con más precisión: la posibilidad de que el conocimiento alcance algo objetivo que, sin embargo, es en sí lo que es.

SEGUNDA LECCIÓN

[16] (37/ 35/ 87)

Al comenzar la crítica del conocimiento, hay, pues, que adjudicar el índice de “*problemático*” al mundo entero, a la naturaleza —tanto física como psíquica— y, en

fin, también al propio yo humano, a una con todas las ciencias que se refieren a estos objetos. La existencia de ellos, su validez quedan en tela de juicio.

[17] (37/ 35/ 87-88)

La cuestión ahora es: ¿cómo puede *instaurarse la crítica del conocimiento*? Como autocomprensión científica del conocimiento, quiere averiguar (conociendo científicamente y, por lo tanto, objetivando) qué es en esencia el conocimiento; qué se halla en el sentido de la referencia a un objeto que a él se atribuye; y qué en el de la validez objetiva, o certero alcanzar su objeto, que el conocimiento debe poseer cuando se trata de auténticamente tal.

[18] (37-38/ 35/ 88)

La *epojé* que ha de practicar la crítica del conocimiento no puede tener el sentido de que la crítica no sólo comience por, sino que se quede en poner en cuestión todos los conocimientos —luego también los suyos propios— y no dejar en vigencia dato alguno —luego tampoco los que ella misma comprueba—. Si no le es lícito suponer nada como *ya previamente dado*, entonces ha de partir de algún conocimiento que no toma sin más de otro sitio, sino que, más bien, se da ella a sí misma, que ella misma pone como conocimiento primero.

[19] (38/ 36/ 88)

tiene que poder mostrarse un ser que tengamos que reconocer como dado absolutamente y como indudable en tanto que esté dado precisamente de tal modo que haya en él una claridad perfecta, en la cual encuentre y haya de encontrar toda pregunta su respuesta inmediata.

[20] (38-39/ 36/ 88-89)

es evidente que no puede serme todo dudoso, pues, al juzgar yo así —que todo es dudoso para mí—, es indudable esto: que juzgo así; y, por tanto, sería absurdo querer mantener una duda universal. Y en cada caso de una duda determinada es indudablemente cierto que dudo tal cosa determinada. E igualmente para toda *cogitatio*. Perciba, me represente, juzgue, razone yo comoquiera que sea; sea lo que quiera de la seguridad o inseguridad, de la objetividad o falta de objeto de estos actos: en lo que concierne a la percepción, es absolutamente claro y cierto que yo percibo esto y aquello; en lo que hace al juicio, que yo juzgo esto y lo otro, etc.

[21] (39/ 36/ 89)

Descartes hacía esta consideración [acerca de la duda y la indubitabilidad de la *cogitatio*] en vista de otros fines; a pesar de ello, convenientemente modificada, nosotros podemos utilizarla aquí.

[22] (40/ 37/ 90)

Toda vivencia intelectual y en general toda vivencia, mientras es llevada a cabo, puede hacerse objeto de un acto de puro ver y captar, y, en él, es un dato absoluto. Está dada como un ser, como un esto que está aquí, de cuya existencia no tiene sentido alguno dudar.

[23] (41/ 38/ 91)

La crítica del conocimiento quiere, más bien [es decir, en lugar de explicar el conocimiento como hecho psicológico], aclarar, ilustrar, sacar a la luz la esencia del conocimiento y la pretensión de validez que pertenece a esta esencia; y esto, ¿qué otra cosa quiere decir, sino traerla a que se dé directamente ella misma?

[24] (42/ 38/ 91)

El conocimiento natural, que progresa en las distintas ciencias, siempre acompañado del buen éxito, está completamente seguro de que alcanza certeramente su objeto, y no tiene motivo alguno para encontrar aporía en la posibilidad del conocimiento ni en el sentido del objeto conocido.

[25] (43-44/ 38/ 92-93)

Habría ahora que mostrar con más precisión que es la *inmanencia* de este conocimiento [el de la evidencia de la *cogitatio*] lo que lo hace apropiado para servir de punto de partida primero de la teoría del conocimiento, y, luego, que, *gracias a esta inmanencia*, está libre de aquella calidad de enigmático que es la fuente de todas las perplejidades escépticas; finalmente, todavía, *que la inmanencia es, en general, el carácter necesario de todo conocimiento de la teoría del conocimiento*, y que no sólo al comienzo, sino siempre, el tomar algo prestado de la esfera de la trascendencia (con otras palabras: todo basar la teoría del conocimiento en la psicología o en cualquier otra ciencia natural) es un *nonsense*.

[26] (45/ 41/ 94)

He dicho que los conocimientos con que debe iniciarse la crítica del conocimiento no pueden contener nada de discutible e incierto, nada de cuanto nos sumió en aporía gnoseológica e impulsa a la crítica toda del conocimiento. Hemos de mostrar que esto es verdad para la esfera de la *cogitatio*.

[27] (45/ 41/ 94)

Si observamos de más cerca qué es tan enigmático y qué nos pone en perplejidad en las reflexiones que primero se ofrecen sobre la posibilidad del conocimiento, vemos que es la trascendencia de éste. Todo el conocimiento natural, tanto el precientífico como, desde luego, el científico, es conocimiento que objetiva trascendentemente;

pone objetos como existentes, se alza con la pretensión de alcanzar cognitivamente situaciones objetivas que no están “dadas en el verdadero sentido” en él, que no le son “inmanentes”.

[28] (45-46/ 41-42/ 94)

Mirada más atentamente, por cierto, la trascendencia tiene un *doble sentido*. Puede querer decir, de una parte, el no-estar-contenido-como-ingrediente en el acto de conocimiento el objeto de conocimiento, de modo que por “dado en el verdadero sentido” o “dado inmanentemente” se entiende el estar contenido como ingrediente. El acto de conocimiento, la *cogitatio* posee partes ingredientes, partes que la constituyen como ingredientes; en cambio, la cosa que ella mienta y que supuestamente percibe, que recuerda, etc., no se halla, en la *cogitatio* misma como vivencia, al modo de un fragmento ingrediente, como algo que efectivamente existe en ella. La pregunta, pues, es: ¿cómo puede la vivencia ir, por así decirlo, más allá de sí misma? *Por tanto, aquí “inmanente” quiere decir “inmanente como ingrediente en la vivencia de conocimiento”.*

[29] (46/ 42/ 94-95)

Todavía hay, sin embargo, *otra trascendencia* [R 28], cuyo opuesto es otra inmanencia completamente diferente, a saber: *el darse de modo absoluto y claro, el darse a sí mismo en el sentido absoluto*. Este estar dado que excluye toda duda sensata, este ver y captar absolutamente inmediato el objeto mentado mismo y tal como es, constituye el concepto pleno de evidencia, entendida, por cierto, como evidencia inmediata. Es trascendente en este segundo sentido todo conocimiento no evidente, que mienta o pone, sí, lo objetivo, pero *no lo ve él mismo*. En él vamos *más allá* de lo *dado* en cada caso *en el verdadero sentido*; *más allá* de lo que *directamente se puede ver y captar*.

[30] (47/ 42/ 95)

Entiéndase la trascendencia en uno u otro sentido [R 28 y 29] o, al principio, en sentido equívoco, en cualquier caso ella es el problema inicial y guía de la crítica del conocimiento; ella es el enigma que ataja el paso al conocimiento natural y constituye el impulso para las nuevas investigaciones. Resolver este problema podría señalarse, al principio, como la tarea de la crítica del conocimiento; por consiguiente, podría dársele así a la nueva disciplina una primera definición, en vez de designar como tema suyo, de una manera más general, el problema de la esencia del conocimiento.

[31] (49/ 44/ 97-98)

Si el objeto es y permanece siendo trascendente y el conocimiento y el objeto están realmente desgajados, claro que no puede [un supuesto adversario que, ante el problema de la posibilidad del conocimiento, pretende admitir el hecho del

conocimiento trascendente] ver nada y que su esperanza en una vía de llegar sin embargo de algún modo a claridad, incluso deduciendo de presupuestos trascendentes, es una patente necesidad.

Si obrara con consecuencia, ante estos pensamiento debería, desde luego, abandonar también su punto de partida: debería reconocer que, siendo así las cosas, es imposible el conocimiento de lo trascendente; que su pretendido saber sobre ello es un prejuicio. El problema ya no sería, entonces, cómo es posible el conocimiento trascendente, sino cómo se puede explicar el prejuicio que atribuye al conocimiento un rendimiento trascendente: exactamente, la vía de *Hume*.

[32] (49-50/ 44/ 98)

el problema del cómo —cómo es posible el conocimiento trascendente, e, incluso, más en general, cómo es posible el conocimiento— no puede jamás resolverse sobre la base de un saber ya dado acerca de lo trascendente, de proposiciones ya dadas acerca de ello, extraídas sea de donde quiera —así sea de ciencias exactas—

[33] (51/ 45-46/ 99)

principio gnoseológico, que dice: que en toda investigación de teoría del conocimiento, sea cual sea el tipo de conocimiento concernido, hay que llevar a cabo la *reducción* gnoseológica, esto es, hay que afectar a toda trascendencia que intervenga con el índice de la desconexión, o con el índice de la indiferencia, con el índice gnoseológico cero; con un índice que proclama: aquí no me importa en absoluto la existencia de todas estas trascendencias, crea yo o no en ella; éste no es el lugar de juzgar acerca de ella; ese asunto queda aquí completamente fuera de juego.

TERCERA LECCIÓN

[34] (53-54/ 47/ 101-102)

Asimismo es cosa clara que las *cogitationes* representan una esfera de *datos inmanentes absolutos*, en cualquier sentido en que interpretemos la inmanencia. En el acto de ver el fenómeno₁ puro, el objeto no está fuera del conocimiento, fuera de la “conciencia”; y, a un tiempo, está dado en el sentido del absoluto darse ello mismo de algo visto puramente.

[35] (54/ 47-48/ 102)

Necesitamos de la reducción en este punto [para aclarar en qué sentido las *cogitationes* son datos absolutos], para no confundir la evidencia de la existencia de la *cogitatio* con la evidencia de que existe *mi cogitatio*, o con la evidencia del *sum*

cogitans o cosa similar. Hay que precaverse de la fundamental confusión del *fenómeno₁ puro* en el sentido de la fenomenología con el *fenómeno₁ psicológico*, objeto de la ciencia natural llamada psicología.

[36] (54/ 48/ 102)

Si dirijo la mirada, como hombre que piensa en la actitud natural, a la percepción que estoy viviendo, la apercibo al pronto y casi inevitablemente (esto es un hecho) en relación a mi yo; está ahí como vivencia de esta persona viviente, como estado suyo, como acto suyo; el contenido de sensación de esta vivencia está ahí como lo que se da a aquella persona a modo de contenido, como lo sentido por ella, como aquello de que ella es conciente; y la vivencia se inserta, junto con la persona que la vive, en el tiempo objetivo. La percepción —la *cogitatio* en general— apercebida así es el *hecho psicológico*. Es decir, apercebida como dato en el tiempo objetivo, perteneciente al yo que la vive, al yo que está en el mundo y que dura el tiempo que le corresponde (un tiempo que se puede medir con aparatos empíricos). Esto, pues, es el *fenómeno₁* en el sentido de la ciencia natural que llamamos psicología.

[37] (54/ 48/ 102)

El *fenómeno₁* en este sentido [psicológico] sucumbe a la ley a que hemos de someternos en la crítica del conocimiento: a la de la __epojé_ respecto de todo lo trascendente. El yo como persona, como cosa del mundo, y la vivencia como vivencia de esta persona, insertados ambos, aunque sea de un modo completamente indeterminado, en el tiempo objetivo, todo ello son trascendencias y, como tales, gnoseológicamente son cero.

[38] (55/ 48/ 102-103)

Sólo por medio de una reducción —a la que vamos también a llamar ya reducción fenomenológica— obtengo un dato absoluto, que ya no ofrece nada de trascendencia. Si pongo en cuestión el yo, el mundo y la vivencia del yo como tal, entonces la reflexión simplemente intuitiva₂ vuelta sobre lo dado en la apercepción de la vivencia de que se trate, sobre mi yo, da el *fenómeno₁* de esta apercepción; por ejemplo, el *fenómeno₁* “percepción aprehendida como percepción mía”.

[39] (55/ 48-49/103)

Pero puedo también [en lugar de apercebir la percepción, es decir, el *fenómeno₁*, como hecho *psicológico*] mientras percibo, dirigir la mirada, viéndola puramente, a la percepción, a ella misma tal como está ahí, y omitir la referencia al yo o hacer abstracción de ella. Entonces, la percepción visualmente así captada y delimitada es una percepción absoluta, carente de toda trascendencia, dada como *fenómeno puro* en el sentido de la fenomenología.

[40] (55/ 49/ 103)

A todo fenómeno* psíquico corresponde, pues, por la vía de la reducción fenomenológica, un fenómeno₁ puro, que exhibe su esencia inmanente (singularmente tomada) como dato absoluto. Toda posición de una “realidad efectiva no inmanente” no contenida en el fenómeno₁ aunque mentada en él y, al tiempo, no dada en el segundo sentido, está desconectada, o sea, suspendida.

[41] (56/ 49/ 104)

Hablamos entonces [tras la reducción] justamente de tales datos absolutos [de los fenómenos₁ absolutos o puros]. Aunque se refieran intencionalmente a la realidad efectiva objetiva, el referirse es *en ellos* un a modo de carácter, mientras que nada se prejuzga sobre *el ser o el no ser de la realidad efectiva*.

[42] (56/ 49/ 104)

Y, así, anclamos en la costa de la fenomenología, cuyos objetos están puestos como existentes, igual que la ciencia pone los objetos que ella investiga; pero que no están puestos como existentes en un yo, en un mundo temporal, sino como datos absolutos captados en el ver puramente inmanente.

[43] (56/ 49/ 104)

Lo puramente inmanente hay que caracterizarlo aquí, en principio, por medio de la *reducción fenomenológica*: yo miento precisamente esto que está aquí; no lo que ello mienta trascendentemente, sino lo que es en sí mismo y tal como está dado. Semejantes expresiones son, naturalmente, sólo rodeos y auxilios para llevar a ver lo primero que aquí hay que ver: la diferencia entre los cuasi-datos del objeto trascendente y el dato absoluto del fenómeno₁ mismo.

[44] (57/ 50/ 105)

Nos hemos cerciorado del campo de conocimiento puro; podemos ahora estudiarlo y establecer una ciencia de los fenómenos₁ puros, una *fenomenología*.

[45] (57/ 50/ 105)

Por otra parte, sin embargo, algo captable en el fenómeno₁ puro tiene esta referencia a lo trascendente, aun cuando ponga en cuestión el ser de esto último, desde el punto de vista de cómo aquella referencia pueda alcanzarlo. El referirse a lo trascendente, el mentarlo en este o aquel modo es un carácter interno del fenómeno₁.

* En el original: “*Erlebnis*”.

[46] (58/ 51/ 106)

los fenómenos₁ absolutos, entendiendo por tales las *cogitationes*.

[47] (58/ 51/ 106)

Nuestras miras están puestas, por consiguiente [puesto que buscamos una ciencia de los fenómenos₁ absolutos], en la fenomenología; aquí, en la fenomenología del conocimiento como doctrina de la esencia de los fenómenos₁ cognoscitivos puros.

[48] (59-60/ 52/ 107)

De otra parte, recordarán ustedes, a este propósito, la famosa distinción kantiana entre *juicios de percepción* y *juicios de experiencia*. La afinidad [con la distinción acabada de establecer entre juicios que se refieren a objetividades trascendentes y juicios que se refieren a fenómenos₁ y que son por ello “subjetivos”] es evidente. Sin embargo, Kant no alcanzó la intención última de la distinción que se hace aquí necesaria, ya que le faltaban los conceptos de fenomenología y reducción fenomenológica y porque no pudo desembarazarse del todo del psicologismo y el antropologismo. Para nosotros, naturalmente, no se trata de, por una parte, juicios sólo subjetivamente válidos que están limitados en su validez al sujeto empírico, y, por otra, juicios objetivamente válidos, a saber, válidos para todo sujeto en general; pues hemos desconectado el sujeto empírico, y la apercepción trascendental, la conciencia en general, recibirá pronto, para nosotros, un sentido completamente distinto y nada misterioso.

[49] (61/ 53/ 108)

Como recuerdan ustedes, Descartes, tras haber establecido la evidencia de la *cogitatio* (o, más bien —cosa que nosotros no hemos tomado de él—, el *cogito ergo sum*), preguntaba: *¿qué es lo que me asegura de estos datos fundamentales?* Y contestaba: la *clara et distincta perceptio*. Podemos retraernos a esto. No necesito decir que hemos captado aquí la cosa ya con más pureza y profundidad que Descartes y que, por lo tanto, también la evidencia, la *clara et distincta perceptio*, está captada y entendida por nosotros en sentido más puro. Podemos dar ahora con Descartes, *mutatis mutandis*, el paso siguiente: nos está permitido tomar en consideración cuanto nos esté dado, igual que la *cogitatio* singular, por *clara et distincta perceptio*. Ciertamente, esto hace esperar malas consecuencias, si nos acordamos de las Meditaciones Tercera y Cuarta, de las pruebas de la existencia de Dios, del recurso a la *veracitas dei*, etc.

[50] (61/ 53/ 109)

Hemos reconocido como absoluto el darse de la *cogitatio* pura; el de la cosa exterior en la percepción externa, no, aunque esta última pretende dar el ser de la cosa misma. Su trascendencia exige que pongamos en cuestión la cosa.

[51] (61/ 53/ 109)

No comprendemos cómo puede la percepción alcanzar lo trascendente; pero comprendemos cómo puede alcanzar lo inmanente la percepción, en la forma de la percepción refleja y puramente inmanente, en la forma de la percepción reducida. Pero ¿por qué entendemos esto? Es que vemos directamente y captamos directamente lo que mentamos intuitiva₂ y aprehensivamente.

[52] (62/ 54/ 109)

ver, captar lo que se da ello mismo —con tal que haya, justamente, visión efectiva, efectivo darse algo ello mismo en el sentido más estricto, y no otro dato que miente algo que no se da— es algo último. (...) esto es lo *absolutamente comprensible por sí mismo*.

[53] (63/ 55/ 110-111)

Más fácilmente captable [que el hecho de que en el pensar predicativo vamos más allá de las *cogitationes* singulares], al menos para quien consigue ponerse en la actitud del puro ver y evitar todos los prejuicios naturales, es el conocimiento de que *pueden llegar a darse absolutamente ellos mismos* no sólo objetos singulares, sino también *universalidades, objetos universales, y situaciones objetivas universales*. Este conocimiento es de importancia decisiva para la posibilidad de la fenomenología.

[54] (63-64/ 55/ 111)

Pues el carácter peculiar de ésta [la fenomenología] es ser análisis de esencias e investigación de esencias en el marco de la consideración puramente visiva, en el marco del absoluto darse las cosas mismas. Este es necesariamente el carácter de la fenomenología. La fenomenología quiere, en efecto, ser ciencia del esclarecimiento de posibilidades —posibilidades del conocimiento, posibilidades de la estimación—; quiere aclararlas desde su fundamento esencial. Se trata de posibilidades universalmente en cuestión y, por lo tanto, las investigaciones fenomenológicas son investigaciones universales de esencias.

[55] (64/ 55/ 111)

El análisis de esencias es *eo ipso* análisis genérico; el conocimiento de esencias es conocimiento dirigido a esencias, a *essentiae*, a objetos universales. Y aquí es también donde tiene su legítimo lugar el hablar de *a priori*. Pues ¿qué significa conocimiento apriórico sino —al menos, en caso de que excluyamos los conceptos empíricamente falseados de *a priori*— conocimiento puramente dirigido a esencias genéricas, conocimiento que extrae su validez puramente de la esencia?

[56] (64/ 55-56/ 111)

En todo caso, éste [R 55] es un concepto legítimo de *a priori*; otro resulta cuando entendemos por *a priori* todos los conceptos que, como categorías, tienen significación de principios en sentido preciso, y, además, cuando entendemos también por tal las leyes de esencia que se fundan en estos conceptos.

[57] (64/ 56/ 111)

Si retenemos aquí [en la presente exposición del carácter peculiar de la fenomenología] el primer concepto de *a priori* [R 55], decimos entonces que la fenomenología tiene que ver con las especies que se captan en la intuición genérica y con las situaciones objetivas apriorísticas que se constituyen, como visibles de modo inmediato, sobre la base de aquéllas.

[58] (64-65/ 56/ 111-112)

Respecto de la crítica de la razón, no sólo de la razón teorética sino también de la práctica y de toda otra razón, ciertamente la meta fundamental es lo *a priori* en el segundo sentido: [R 56] la averiguación de las formas y situaciones objetivas supremas y originarias susceptibles de darse ellas mismas, y, por medio de estos datos que se dan en sí mismos, la realización, el aprovechamiento y la evaluación de los conceptos y leyes de la lógica, de la ética y de la axiología que se presentan con la pretensión de tener la importancia de principios.

CUARTA LECCIÓN

[59] (67/ 57/ 113)

Si nos limitamos a la mera fenomenología del conocimiento, trátase en ella de la esencia del conocimiento, mostrable de modo directo e intuitivo; es decir, de una mostración intuitiva y una separación analítica de las múltiples especies de fenómenos₁ que abarca la amplia rúbrica de “conocimiento”; y ambas, la mostración y la separación, en el marco de la reducción fenomenológica y del darse el objeto mismo.

[60] (67-68/ 57/ 113-114)

Y no se trata [en la fenomenología del conocimiento] únicamente de lo inmanente como ingrediente, sino también de lo *inmanente en el sentido intencional*. Las vivencias cognoscitivas —esto es cosa que pertenece a su esencia— tienen una *intentio*; mientan algo; se refieren, de uno u otro modo, a un objeto. Pertenecen a ellas el referirse a un objeto, aunque el objeto no pertenece a ellas. Y lo objetivo

puede aparecer, puede tener, en su aparecer, un cierto darse; mientras que, sin embargo, ni está como ingrediente en el fenómeno₁ cognoscitivo ni es en ningún otro sentido *cogitatio*.

[61] (68-69/ 58/ 114-115)

Lo universal como tal, ¿no trasciende el conocimiento? (...) Respondemos, naturalmente, como ya hemos respondido: que lo universal, desde luego, posee esta trascendencia. Toda parte ingrediente del fenómeno₁ cognoscitivo —este objeto singular fenomenológico— es, a su vez, un objeto singular; luego lo universal, que no es, por cierto, algo singular, no puede estar contenido como ingrediente en la conciencia de lo universal. Pero encontrar aporía en esta trascendencia no es más que un prejuicio;

[62] (69/ 58-59/ 115)

el fenómeno₁ absoluto, la *cogitatio* reducida no vale para nosotros como cosa que se da ella misma absolutamente porque sea una singularidad, sino porque se revela *justo como algo que se da ello mismo absolutamente* a la pura mirada tras la reducción fenomenológica. Puramente viendo podemos, no menos, encontrar, como *precisamente* algo que se da en absoluto, los objetos universales.

[63] (69/ 59/ 115)

miremos casos en que se dé lo universal, o sea, casos en que, sobre la base de algo singular intuido y que se da ello mismo, se constituye una conciencia puramente inmanente de lo universal. Tengo una intuición singular, o varias intuiciones singulares, de rojo; retengo la pura inmanencia; me cuido de llevar a cabo la reducción fenomenológica. Prescindo de lo que de otra parte signifique el rojo; separo como qué esté apercebido transcendentemente (por ejemplo, como el rojo de un papel secante que está sobre mi mesa); y ahora, puramente viendo, llevo a cabo el *sentido* del pensamiento de rojo en general, de rojo *in specie* (por ejemplo: lo *universal idéntico* destacado visualmente a partir de esto y aquello otro).

[64] (71/ 60/ 116)

Pues entender el conocimiento quiere decir aclarar genéricamente los *nexos teleológicos* del conocimiento, que van a parar a ciertas relaciones de esencia entre distintos tipos esenciales de formas intelectuales.

[65] (71-72/ 60-61/ 117)

En todos sus pasos, el análisis [en la fenomenología del conocimiento] es análisis de esencias y exploración de las situaciones objetivas genéricas que pueden constituirse en intuición inmediata. Toda la investigación es, pues, apriorística (naturalmente, no apriorística en el sentido de las deducciones matemáticas). Lo

que la diferencia de las ciencias apriorísticas objetivadoras es su método y su objetivo. *La fenomenología procede aclarando visualmente, determinando y distinguiendo el sentido.* Compara, distingue, enlaza, pone en relación, hace trozos o separa partes no-independientes; pero todo puramente viendo. No construye teorías ni matematiza; no lleva a cabo, en efecto, explicaciones en el sentido de la teoría deductiva. Al aclarar los conceptos y las proposiciones fundamentales que, como principios, señorean la posibilidad de la ciencia objetivadora (pero haciendo, finalmente, también objeto de aclaración reflexiva sus propios conceptos fundamentales y principios), termina allí donde comienza la ciencia objetivadora. Es, pues, ciencia en un sentido completamente diferente, y lo es con tareas del todo distintas y métodos absolutamente otros. *Lo que posee en exclusiva es el proceder intuitivo e ideador dentro de la más estricta reducción fenomenológica; éste es el método específicamente filosófico, en tanto que tal método pertenece esencialmente al sentido de la crítica del conocimiento y, por consiguiente, al de toda crítica de la razón en general (o sea, también al de la crítica de la razón estimativa y al de la crítica de la razón práctica).* Pero cuanto, además de la crítica de la razón, también se llama en sentido legítimo filosofía (es decir, la metafísica de la naturaleza y la metafísica de la vida del espíritu en su conjunto, luego la metafísica en general, en el sentido más amplio) debe ser referido absolutamente a aquella crítica.

[66] (72/ 61/ 118)

Lo fundamental es no pasar por alto que la evidencia es esta conciencia que efectivamente ve, que capta su objeto misma directa y adecuadamente; que evidencia no significa sino el darse una cosa misma adecuadamente.

[67] (73-74/ 62/ 118-119)

Si veo que dos por dos es igual a cuatro y si lo digo en un juicio vagamente simbólico, miento ambas veces cosas iguales; pero mentar cosas iguales no quiere decir tener el mismo fenómeno₁. El contenido es cada vez diferente: en una, veo, y está dada a la vista la situación objetiva misma; en la otra, tengo una mención simbólica. En aquella tengo intuición; en ésta, intención vacía. (...) Sólo hace falta, pues, mirar a los fenómenos₁ para conocer que son completamente diferentes, sólo unidos por algo que en los dos puede identificarse, a que llamamos sentido.

[68] (74-75/ 63/ 120)

la reducción fenomenológica no significa la limitación de la investigación a la esfera de la inmanencia ingrediente, a la esfera de lo incluido como ingrediente en el “esto que está aquí” absoluto de la *cogitatio*; no significa en modo alguno la limitación a la esfera de la *cogitatio*, sino la restricción a la esfera de aquello de que no sólo se habla y que no sólo se mienta —tampoco a la de lo que se percibe—; sino a la esfera de lo que está dado exactamente en el sentido en que está mentado, y dado ello mismo en el más estricto sentido, de tal modo que nada de lo mentado deja de estar dado. En una palabra: restricción a la esfera de la pura evidencia

[69] (75/ 63/ 120)

El dato absoluto es algo último. Desde luego que puede fácilmente decirse y afirmarse que se ha tenido algo absolutamente dado, y que en verdad no haya sido así. También el dato absoluto puede o ser objeto de discurso vago o estar dado en un modo de darse absoluto.

[70] (75/ 63/ 120)

negar en absoluto el darse las cosas mismas quiere decir negar toda norma última, toda medida básica que dé sentido al conocimiento. Pero entonces habría que declararlo todo ilusión, y a la ilusión como tal también ilusión, procediendo absurdamente; y habría, pues, que lanzarse al contrasentido del escepticismo.

[71] (76/ 64/ 121)

Si, pues, nos aferramos al darse absolutamente las cosas mismas (acerca del cual sabemos ahora que no significa darse los objetos singulares ingredientes mismos, por ejemplo, los objetos singulares absolutos de la *cogitatio*), plantéase la cuestión de hasta dónde alcanza y en qué medida o en qué sentido se vincula a la esfera de las *cogitationes* y de los objetos universales que son géneros de ellas. Si se ha recusado el prejuicio primero y fácil de tener que ve en la *cogitatio* singular y en la esfera de la inmanencia ingrediente lo único absolutamente dado, hay entonces que derribar también este otro —al que no es menos fácil sucumbir—: como si *únicamente* en las intuiciones genéricas tomadas de aquella esfera surgieran nuevos objetos dados en sí mismos.

[72] (77/ 64-65/ 122)

La razón es conocimiento intuitivo, y se propone, precisamente, reducir el entendimiento a la razón.

[73] (78/ 65/ 122-123)

Hay múltiples modos de objeto y, con ellos, múltiples modos del llamado “darse los objetos”; y quizá el darse del ser en el sentido de la llamada “percepción interna” y, a su vez, también, el darse del ser de la ciencia natural y objetivadora no son sino algunos entre los modos de darse, mientras que los otros, aunque calificados de no existentes, son también modos de darse, y sólo porque lo son pueden contraponerse a aquéllos y ser diferenciados de ellos en la evidencia.

QUINTA LECCIÓN

[74] (80-81/ 67/ 127)

Es manifiesto que una captación de esencias plenamente evidente *remite*, sí, a una intuición₂ singular sobre cuya base tiene que construirse; pero *no a una percepción singular* que haya dado lo singular que sirve de ejemplo como algo presente ahora de modo genuino.

[75] (81/ 67-68/ 127)

Tiene que haber ejemplos ante los ojos, pero no necesariamente en el modo de situaciones objetivas de la percepción. Para la consideración de esencias están en pie de igualdad la percepción y la representación de la fantasía; se puede destacar visualmente, se puede abstraer la misma esencia igual de bien a partir de ambas, y las posiciones de existencia que van enlazadas a ellas son irrelevantes.

[76] (82/ 68/ 128)

Por lo demás, desde luego es cosa clara que incluso cuando los ejemplos que subyacen están dados en percepciones, precisamente no se toma en cuenta lo que señala al dato de la percepción: la existencia. La fantasía, sin embargo, no sólo cumple iguales funciones que la percepción para la consideración de esencias; parece además contener en sí misma *datos singulares* y, por cierto, como datos efectivamente evidentes.

[77] (83/ 69/ 129)

El juicio de fantasía puro, que expresa meramente el contenido, la esencia singular de lo que aparece, puede decir: “Esto es de tal índole, contiene tales partes no-independientes, varía de tal y tal modo”, sin juzgar en lo más mínimo sobre existencia como efectivo ser en el tiempo efectivo, sobre efectivos ser-ahora, ser-pasado, ser-futuro. Así que podríamos decir que se juzga sobre la *esencia individual*, y no sobre la existencia. Precisamente por ello, el juicio genérico de esencias —que solemos llamar simplemente juicio de esencias— es independiente de la diferencia entre percepción y fantasía. La percepción pone *existencia*, pero tiene también una *esencia*; el *contenido* puesto como existente puede ser el mismo en la representación.

[78] (83/ 69/ 129)

Pero la contraposición de *existencia* y *esencia*, ¿qué puede querer decir, sino que dan aquí noticia de sí dos modos de ser en dos modos de darse ellos mismos, y que hay que distinguirlos?

[79] (84/ 70/ 130)

considerándolo con más precisión, el puro ser de la *cogitatio* no se expone en absoluto como una cosa tan simple. Se ha mostrado que ya en la esfera cartesiana se “constituyen” *diversos objetos*, y el constituirse significa que los datos inmanentes no están simplemente en la conciencia como en una caja —tal como al principio parece—, sino que se exponen cada vez en algo así como “fenómenos₂”; en fenómenos₂ que no son ellos mismos los objetos ni contienen como ingredientes los objetos; fenómenos₂ que en su mutable y notabilísima estructura en cierto modo crean los objetos para el yo, en la medida en que precisamente se requieren fenómenos₂ de tal índole y tal formación determinadas para que haya lo que se llama “un dato”.

[80] (84/ 70/ 130)

En la percepción y su retención se constituye el *objeto temporal originario*; sólo en una tal conciencia puede estar dado el tiempo.

[81] (84-85/ 70/ 130)

Asimismo, en la *conciencia de lo universal*, levantada sobre percepción o sobre fantasía, se constituye lo universal;

[82] (85/ 70/ 130)

en la fantasía —mas también en la percepción— se constituye, prescindiendo de la posición de existencia, el contenido de intuición en el sentido de la *esencia* singular.

[83] (85/ 71/ 131)

Y las cosas, que no son los actos de pensamiento, están, sin embargo, constituidas en ellos, vienen en ellos a estar dadas; y, por esencia, solamente así constituidas se muestran como lo que son.

[84] (87-88/ 72-73/ 133)

Ciertamente tiene todo fenómeno₁ intelectual su referencia objetiva y —es ésta una evidencia de esencias primordial— su contenido ingrediente como cúmulo de las partes no-independientes que lo componen como ingredientes; y, de otra parte, tiene su objeto intencional, un objeto que él mienta, según su índole esencial, como constituido de tal o cual modo.

[85] (88/ 73/ 134)

Importará luego *sacar a luz los diferentes modos del auténtico darse (o, respectivamente, la constitución de los diferentes modos de objeto) y las relaciones de unos con otros*: el darse de la *cogitatio*, el darse de la *cogitatio que sobrevive en el recuerdo fresco*, el darse de la *unidad fenoménica*₂, que dura en el río de fenómenos₁, el darse de su *mutación*, el darse de la *cosa* en la percepción “externa”, el de las diversas formas de la fantasía y la rememoración, así como el de las múltiples *percepciones* y demás *representaciones* que se unifican sintéticamente en los nexos que les son propios. También, desde luego, los *datos lógicos*, el darse del *universal*, del *predicado*, de la *situación objetiva*, etc.; y también el darse de un *contrasentido*, de una *contradicción*, de un *no-ser*, etc.

[86] (88/ 73/ 135)

Siempre, ya se manifieste en él algo meramente representado, o algo verdaderamente existente, algo real o algo ideal, algo posible o algo imposible, el darse es un *darse en el fenómeno*₁ *de conocimiento*, en el fenómeno₁ de un pensamiento en el sentido más amplio de la palabra;

[87] (89/ 73/ 135)

Este *ver evidente* es él mismo el *conocimiento en el sentido más pleno*;

[88] (89/ 73-74/ 135)

y el objeto no es una cosa que esté dentro del conocimiento como en un saco, como si el conocimiento fuera una forma vacía siempre igual, uno y el mismo saco vacío, dentro del cual unas veces está metido esto y otras veces lo está lo de más allá. Sino que vemos en el darse *que el objeto se constituye en el conocimiento*; que cuantas configuraciones fundamentales del objeto hay que separar, tantas son también las de los actos cognoscitivos que dan y los grupos y nexos de actos cognoscitivos que hay que distinguir.

[89] (89/ 74/ 135)

Y los actos de conocimiento, más ampliamente, los actos intelectuales en general no son singularidades inconexas que vienen y van sin nexo en el río de la conciencia. Referidas esencialmente las unas a las otras, muestran *correspondencias* teleológicas y respectivos nexos de cumplimiento, confirmación, verificación y sus opuestos. Y los que importan son estos *nexos*, que exponen la unidad propia del entendimiento. Ellos mismos son constituidores de objetos; ellos vinculan lógicamente los actos que dan impropriamente y los que dan propiamente, los actos de mero representar o, más bien, de mero creer, y los actos de intuir; y, a su vez, vinculan las multiplicidades de actos referidos al mismo objeto, ya sean actos de pensar intuitivo o de pensar no intuitivo. Y sólo en estos nexos, y no de un golpe, sino en

un proceso ascendente, se constituye el objeto de la ciencia objetiva, sobre todo, el objeto del ser tempo-espacial real.

[90] (90/ 74/ 136)

El problema originario fue *la relación entre la vivencia subjetivamente psicológica y el ser en sí captado en ella* (primeramente, el ser real y, luego, también los entes matemáticos y los demás entes ideales). En primer lugar, se necesita la evidencia de que el *problema radical* tiene más bien que ser el de la *relación entre conocimiento y objeto*, pero en sentido reducido, según el cual no se habla de conocimiento humano, sino de conocimiento en general, sin referencia alguna de simultánea posición existencial, ya sea al yo empírico o a un mundo real.

[91] (90/ 74/ 136)

Se precisa la evidencia de que el problema verdaderamente importante es el de la *donación última de sentido por parte del conocimiento* y, por lo tanto, a un tiempo, el del objeto en general, el cual sólo es lo que es en su correlación con el conocimiento posible.

[92] (90/ 74-75/ 136)

Luego se necesita la evidencia de que este problema [el de la donación última de sentido por parte del conocimiento y, correlativamente, el del objeto de conocimiento en general] sólo puede resolverse en la esfera de la evidencia pura, en la esfera del darse absoluto, que es, como tal, norma suprema; y de que, en consecuencia, tenemos que perseguir una a una, usando el procedimiento de ver, todas las configuraciones fundamentales del conocimiento y todas las configuraciones fundamentales del objeto que viene en él —completa o parcialmente— a darse, para así determinar el sentido de todas las correlaciones que hay que iluminar.

CURSO DE IDEAS DE LAS LECCIONES

[93] (91/ 76/ 59)

El pensamiento natural, de la vida y de la ciencia, despreocupado de las dificultades que conciernen a la posibilidad del conocimiento; *el pensamiento filosófico*, definido por el hecho de tener tomada una posición respecto de los problemas que atañen a la posibilidad del conocimiento.

[94] (91-92/ 76-77/ 60)

Surge, en todo caso, la idea de la teoría del conocimiento como la ciencia que resuelve las dificultades que aquí [en la reflexión sobre la posibilidad de un conocimiento que alcance su objeto] se presentan; la ciencia que nos da la intelección última, clara —o sea, concorde consigo misma— en la esencia del conocimiento y en la posibilidad de lo que el conocimiento obra. La crítica del conocimiento, en este sentido, es la condición de la posibilidad de la metafísica.

[95] (92/ 77/ 60)

El *método* de la crítica del conocimiento es el fenomenológico. La fenomenología es la doctrina universal de las esencias, en la que halla su lugar la ciencia de la esencia del conocimiento.

[96] (92-93/ 77/ 60-61)

En cualquier caso, si la teoría del conocimiento quiere volverse hacia el problema de la posibilidad del conocimiento, tiene que tener conocimientos acerca de posibilidades del conocimiento, que, como tales conocimientos, son indudables; conocimientos en el más estricto sentido, a los que corresponde el carácter de certeros, y que versan acerca de “su” propia posibilidad de conocimiento, cuyo carácter de certera es absolutamente indudable.

[97] (93/ 78/ 61)

Nos ofrece aquí [en la búsqueda de un conocimiento indudable] un punto de partida la *meditación cartesiana sobre la duda*: la existencia de la *cogitatio*, de la vivencia, es indudable mientras se la vive y se reflexiona simplemente sobre ella; el aprehender y tener intuitivos y directos la *cogitatio* son ya un conocer; las *cogitationes* son los primeros datos absolutos.

[98] (93-94/ 78/ 61-62)

El conocimiento intuitivo de la *cogitatio* es inmanente; el conocimiento en las ciencias objetivas —en las ciencias de la naturaleza y en las del espíritu, mas también, considerado de cerca, en las ciencias matemáticas— es trascendente. Para las ciencias objetivas hay el *reparo de la trascendencia*, la cuestión: ¿cómo puede el conocimiento ir más allá de sí mismo; cómo puede alcanzar certeramente un ser que no se encuentra en el marco de la conciencia? Desaparece esta dificultad en el caso de conocimiento intuitivo de la *cogitatio*.

[99] (94/ 78-79/ 62)

Al principio se tiende —y se toma ello como cosa que es evidente de suyo— a interpretar la inmanencia como inmanencia ingrediente e incluso, en sentido

psicológico, como *inmanencia real*: en la vivencia cognoscitiva, como el ser efectivamente real que es, o en la conciencia del yo a que pertenece la vivencia, se encuentra también el objeto de conocimiento. Se toma como cosa patente por sí misma el hecho de que el acto de conocimiento puede encontrar su objeto y alcanzarlo certeramente en una misma conciencia y un mismo ahora real. Lo inmanente, dirá el principiante, está en mí; lo trascendente, fuera de mí.

[100] (94/ 79/ 62)

Sin embargo, consideradas las cosas de más cerca, se distinguen: *inmanencia ingrediente e inmanencia en el sentido del darse la cosa misma que se constituye en la evidencia*.

[101] (95/ 79/ 62-63)

Lo inmanente ingrediente, o lo adecuadamente dado en sí mismo (esto significa a esta altura lo mismo que aquello) es incuestionable; me es lícito utilizarlo [en la teoría del conocimiento]. Lo trascendente (lo no inmanente en el sentido de ingrediente) no me es lícito utilizarlo; luego tengo que llevar a cabo una reducción fenomenológica, una exclusión de todas las posiciones trascendentes.

[102] (95-96/ 79-80/ 63)

Si la crítica del conocimiento es, pues, según se hace indudable a partir de este examen, una ciencia que quiere constantemente, sólo y respecto de todas las especies y formas del conocimiento hacer claridad, no puede, entonces, *emplear ninguna ciencia natural*; no puede remitirse a sus resultados ni a sus comprobaciones sobre el ser. 'Estos permanecen para ella en cuestión. Para ella todas las ciencias son sólo *fenómenos₁ de ciencia*. Toda remisión a ellas significa una errónea *metábasis*.

[103] (96/ 80/ 63)

un *desplazamiento del problema* erróneo, pero, desde luego, frecuentemente explicable: del esclarecimiento del conocimiento en lo que hace a las posibilidades esenciales de su obra, a la explicación científico-natural (psicología) del conocimiento como hecho natural. Luego, para evitar este desplazamiento del problema y conservar constantemente en el pensamiento el sentido de la pregunta por aquella posibilidad, se precisa de la *reducción fenomenológica*.

[104] (96/ 80/ 64)

[La reducción fenomenológica] significa: A todo lo trascendente (a todo lo que no me es dado inmanentemente) hay que adjudicarle el índice cero; es decir, su existencia, su validez no deben ser puestas como tales, sino, a lo sumo, como *fenómeno₁ de validez*.

[105] (97/ 81/ 64)

Ante todo, la *cogitatio* cartesiana misma precisa de la reducción fenomenológica. El fenómeno₁ psicológico en la apercepción y la objetivación psicológicas no es realmente un dato absoluto, sino que sólo lo es el *fenómeno₁ puro*, el fenómeno₁ reducido. El yo que vive, este objeto, el hombre en el tiempo mundanal, esta cosa entre las cosas, no es dato absoluto alguno; luego tampoco lo es la vivencia como vivencia de él.

[106] (97/ 81/ 65)

Abandonamos [con la reducción fenomenológica] *definitivamente el suelo de la psicología, incluso el de la psicología descriptiva*. Con ello se *reduce* también la pregunta que originariamente nos incitaba. No es: “¿Cómo puedo yo, este hombre, alcanzar certeramente en mis vivencias un ser en sí fuera de mí?” En el lugar de esta pregunta, ya desde el principio ambigua y —merced a su carga trascendente— compleja y llena de facetas, surge ahora la *cuestión fundamental pura*: ¿cómo puede el fenómeno₁ puro de conocimiento alcanzar certeramente algo que no le es inmanente? ¿Cómo puede el conocimiento (qué se da en sí mismo absolutamente) alcanzar certeramente algo que no se da en sí mismo? Y ¿cómo puede comprenderse este alcanzar?

[107] (97/ 81/ 65)

A un tiempo [es decir, junto con otras aplicaciones de la reducción fenomenológica] se reduce el concepto de la *inmanencia ingrediente*. Ya no significa, a la vez, la inmanencia *real*, la inmanencia en la conciencia del hombre y en el fenómeno₁ psíquico real.

[108] (98/ 82/ 65-66)

Una cosa, sin embargo, parece que nos ayuda [en el camino del descubrimiento o el establecimiento de una ciencia de los fenómenos absolutos, y teniendo hasta el momento sólo asegurado el campo de esos mismos fenómenos tomados en su singularidad] a proseguir: *la abstracción ideativa*. Nos da ella objetos universales inteligibles, especies, esencias; y así, parece que queda dicha la palabra salvadora, pues buscamos, efectivamente, claridad intuitiva acerca de la esencia del conocimiento. El conocimiento pertenece a la esfera de las *cogitaciones*; luego tenemos que elevar intuitivamente a la conciencia de lo universal objetos universales de esta esfera, y vendrá a ser posible una doctrina de la esencia del conocimiento.

[109] (98/ 82/ 66)

Damos este paso [el que consiste en admitir objetos universales] enlazando con una consideración de Descartes acerca de la *percepción clara y distinta*. La “existencia”

de la *cogitatio* está garantizada por su *darse en sí misma absolutamente*, por su carácter de dato de la *evidencia pura*. Siempre que tengamos evidencia pura, puro mirar y captar un objeto, directamente y en sí mismo, tendremos los mismos derechos, la misma incuestionabilidad.

[110] (99/ 82-83/ 66-67)

la *inmanencia ingrediente* es sólo un caso especial del *concepto, más extenso, de la inmanencia en general* (y lo mismo la trascendencia como lo no-ingrediente, respecto de la trascendencia en general). Ya no es cosa de suyo comprensible, ni está libre de reparos, el que sean lo mismo lo *absolutamente dado* y lo *inmanente en el sentido de ingrediente*; pues lo universal está absolutamente dado y no es inmanente como ingrediente.

[111] (99/ 83/ 67)

El *conocimiento* de lo universal es algo singular; es siempre un instante en la corriente de la conciencia. Pero lo *universal mismo* que está ahí dado en la evidencia no es cosa alguna singular, sino precisamente, un universal y, por tanto, algo trascendente en el sentido de no-ingrediente.

[112] (99-100/ 83/ 67)

Consiguientemente [R 110], el concepto de la *reducción fenomenológica* obtiene una determinación más precisa y más profunda y un sentido más claro. No es: “exclusión de lo trascendente como no-ingrediente” (por ejemplo, en sentido empírico-psicológico), sino: “exclusión de lo trascendente en general como algo existente que hay que admitir”; o sea, de todo cuanto no es dato evidente en el auténtico sentido, dato evidente del ver puro.

[113] (100/ 83/ 67-68)

Pero el fundamento de todo [la investigación en el campo de los conocimientos absolutos] es la *captación del sentido del dato absoluto, de la absoluta claridad del estar dado*, que excluye toda duda que tenga sentido. En una palabra: la captación del sentido de la *evidencia absolutamente intuitiva, que aprehende su objeto en sí mismo*.

[114] (100/ 83/ 68)

En cierto modo, en el descubrimiento de ella [de la evidencia “absolutamente intuitiva, que aprehende su objeto en sí mismo”] estriba la significación histórica de la meditación cartesiana sobre la duda. Pero en Descartes fue todo uno descubrirla y dejarla perder. Nosotros no hacemos otra cosa que captar en su pureza y desarrollar de modo consecuente lo que ya se hallaba en aquella viejísima intención.

[115] (102/ 85/ 68-69)

el fenómeno₁ de la percepción de un sonido —de la percepción evidente y reducida— exige distinguir dentro de la inmanencia entre *el fenómeno*₂ y *lo que aparece*. Luego tenemos dos datos absolutos: el dato del fenómeno₂ y el dato del objeto, y el objeto, dentro de esta inmanencia, no es inmanente en el sentido de ingrediente, no es un fragmento del fenómeno₂.

[116] (103-104/ 86/ 70-71)

propriadamente no tiene ningún sentido hablar de cosas que existen sencillamente y que sólo necesitan ser vistas; sino que ese “existir sencillamente” son ciertas vivencias de estructura específica y cambiante; que existen la percepción, la fantasía, el recuerdo, la predicación, etc., y que en ellas no están las cosas como en un estuche o un recipiente, sino que en ellas se *constituyen* las cosas, las cuales no pueden en absoluto encontrarse como ingredientes en aquellas vivencias. El “estar dadas las cosas” es *exhibirse* (ser representadas) de tal y tal modo en tales fenómenos₁. Y las cosas, a todo esto y en todo esto, no existen para sí mismas y “mandan a la conciencia sus representantes”. Ello no ha de ocurrirnos dentro de la esfera de la reducción fenomenológica. Sino que las cosas son y están dadas en sí mismas en el fenómeno₂ y merced al fenómeno₂.

[117] (105/ 87/ 72)

Comprendemos entonces cómo se constituye de modo continuo el objeto empírico y cómo le está prescrita justo esta especie de constitución y que él exige, por su esencia, precisamente esta constitución paso por paso.

[118] (105-106/ 87/ 72-73)

La fenomenología del conocimiento es ciencia de los fenómenos₁ cognoscitivos en este doble sentido: ciencia de los conocimientos como fenómenos₂, manifestaciones, actos de la conciencia en que se exhiben, en que se hacen concientes, pasiva o activamente, tales o cuales objetos; y, por otra parte, ciencia de estos objetos mismos en cuanto que se exhiben de este modo.

[119] (106/ 87-88/ 73)

La palabra “fenómeno₁” tiene dos sentidos a causa de la correlación esencial entre *el aparecer* y *lo que aparece*. *fainomenon* quiere propriadamente decir “lo que aparece” y, sin embargo, se aplica preferentemente al aparecer mismo, al fenómeno₁ subjetivo (si se permite esta expresión que induce a ser tergiversada en sentido burdamente psicológico).

ANEJO PRIMERO

[120] (109/ 91/ 137-138)

Cultivamos la ontología de la naturaleza. En ella exponemos el sentido (cosa que aquí significa: el sentido válido) de un objeto de la naturaleza como objeto del conocimiento de la naturaleza, como “el” objeto mentado en él; exponemos aquello sin lo cual no puede pensarse un objeto posible de la naturaleza (esto es, un objeto de posible experiencia externa de la naturaleza), si ha de poder ser verdaderamente existente.

[121] (110/ 92/ 138)

Tenemos, pues, junto a las investigaciones empíricas y las leyes empíricas e individuales, las investigaciones ontológicas, que son investigaciones de sentidos verdaderamente válidos, no sólo considerados en universalidad formal, sino también en su determinación regional material.

[122] (110/ 92/ 138)

Las investigaciones eidéticas puras, desde luego, o nunca o sólo excepcionalmente han sido cultivadas con perfecta pureza. En cualquier caso, algunos grupos de investigaciones científicas señalan en esta dirección (y se mantienen en suelo natural).

[123] (110-111/ 92/ 138-139)

Hay que añadir luego [dentro de las investigaciones eidéticas —*i.e.* de esencias— puras] la investigación psicológica, dirigida a las vivencias cognoscitivas y las actividades del yo, en su universalidad o en relación con las correspondientes regiones de objetos; a los modos subjetivos de dársenos estos objetos; a cómo el sujeto se comporta frente a ellos; a cómo llega a formar tales “representaciones” de ellos; a qué particulares especies de actos y vivencias (eventualmente estimativas y volitivas) desempeñan en esto un papel.

[124] (111/ 93/ 139)

el sujeto cognoscente experimenta su propia vida anímica y experimenta otras vidas anímicas en la “endopatía” por analogía consigo.

ÍNDICE ESPAÑOL-ALEMÁN

| | |
|-----------------------------------|--|
| absoluto | absolut |
| abstracción ideativa | Abstraktion, ideierende |
| actitud espiritual filosófica | Geisteshaltung, philosophische |
| actitud espiritual natural | Geisteshaltung, natürliche |
| actitud intelectual filosófica | Denkhaltung, philosophische |
| acto | Akt |
| análisis de esencia | Wesensanalyse |
| <i>a priori</i> | Apriori |
| captación de esencias | Wesenserfassung |
| categoría | Kategorie |
| ciencia apriorística | Wissenschaft, apriorische |
| ciencia apriorística objetivadora | Wissenschaft, objektivierende apriorische |
| ciencia filosófica | Wissenschaft, philosophische |
| ciencia natural | Wissenschaft, natürliche |
| ciencia objetiva | Wissenschaft, objektive |
| ciencia objetivadora | Wissenschaft, objektivierende |
| <i>cogitatio</i> | <i>cogitatio</i> |
| conciencia | Bewußtsein |
| conciencia de lo universal | Allgemeinheitsbewußtsein |
| conocimiento | Erkenntnis |
| conocimiento natural | Erkenntnis, natürliche |
| conocimiento universal | Erkenntnis, allgemeine |
| consideración de esencias | Wesensbetrachtung |
| constitución | Konstitution |
| contenido | Inhalt |
| contenido ingrediente | Inhalt, reelle |
| cosa | Sache |
| cosa exterior | Außending |
| crítica de la razón | Kritik der Vernunft |
| crítica del conocimiento | Erkenntniskritik |
| dado | gegeben |
| darse | Gegebenheit |
| darse absolutamente | Gegebenheit, absolute |
| darse en sí mismo | Selbstgegebenheit |
| dato | Gegebenheit |
| dato absoluto | Gegebenheit, absolute |
| Descartes | Descartes |

| | |
|---------------------------------------|-------------------------------|
| desconexión | Ausschaltung |
| donación de sentido | Sinngebung |
| duda | Zweifel |
| endopatía | Einfühlung |
| entendimiento | Verstand |
| <i>epojé</i> | Epoché |
| escepticismo | Skeptizismus |
| esencia | Wesen, Essenz |
| esencia del conocimiento | Wesen der Erkenntnis |
| esencia individual | Essenz, individuelle |
| esencia singular | Wesen, singuläres |
| espíritu | Geist |
| espiritual | geistig |
| estar dado | Gegebensein |
| evidencia | Evidenz |
| existencia | Existenz |
| fantasía | Phantasie |
| fenómeno ₁ | Phänomen |
| fenómeno ₂ | Erscheinung |
| fenómeno ₁ absoluto | Phänomen, absolutes |
| fenómeno ₁ de conocimiento | Erkenntnisphänomen |
| fenómeno ₁ intelectual | Denkphänomen |
| fenómeno ₁ psicológico | Phänomen, psychologisches |
| fenómeno ₁ psíquico | Phänomen, psychisches |
| fenómeno ₁ puro | Phänomen, reines |
| fenomenología | Phänomenologie |
| fenomenología del conocimiento | Phänomenologie der Erkenntnis |
| ficción | Fiktion |
| filosofía | Philosophie |
| hombre | Mensch |
| Hume | Hume |
| ingrediente | reell |
| inmanencia | Immanenz |
| inmanencia ingrediente | Immanenz, reelle |
| inmanencia real | Immanenz, reale |
| inmanente | immanent |
| intencionalidad | Intentionalität |
| intención vacía | Leerintention |
| <i>intentio</i> | intentio |
| intrafección | Einfühlung |
| intuición ₁ | Intuition |
| intuición ₂ | Anschauung |

| | |
|------------------------------------|--|
| intuición ₁ genérica | Intuition, generelle |
| investigación de esencias | Wesensforschung |
| investigación empírica | Erforschung, empirische |
| investigación ontológica | Forschung, ontologische |
| investigación psicológica eidética | Wesensforschung, psychologische |
| Kant | Kant |
| mención simbólica | Meinung, symbolische |
| mentar | meinen |
| metafísica | Metaphysik |
| método | Methode |
| método científico natural | Methode, natürliche wissenschaftliche |
| método fenomenológico | Methode, phänomenologische |
| método filosófico | Methode, philosophische |
| modo de darse | Modus der Gegebenheit |
| modo de objeto | Modus der Gegenständlichkeit |
| modo de ser | Seinsweise |
| mundo | Welt |
| naturaleza | Natur |
| nexo | Zusammenhang |
| nexos teleológicos | Zusammenhänge, teleologische |
| objetividad | Gegenständlichkeit |
| objeto | Gegenstand |
| objeto de conocimiento | Erkenntnisgegenständlichkeit |
| objeto empírico | Erfahrungsobjekt |
| objeto intencional | Gegenstand, intentionaler |
| objeto temporal | Zeitobjekt |
| ontología | Ontologie |
| ontología de la naturaleza | Ontologie der Natur |
| pensamiento filosófico | Denken, philosophisches |
| pensamiento natural | Denken, natürliches |
| percepción | Wahrnehmung |
| persona | Person |
| posibilidad | Möglichkeit |
| posibilidad del conocimiento | Möglichkeit der Erkenntnis |
| posición de existencia | Existenzsetzung |
| presentificación | Vergegenwärtigung |
| psicología | Psychologie |
| psicología descriptiva | Psychologie, deskriptive |
| razón | Vernunft |
| real | real |
| realidad efectiva | Wirklichkeit |
| reducción | Reduktion |

| | |
|--------------------------------|---|
| reducción fenomenológica | Reduktion, phänomenologische |
| referencia | Beziehung |
| reflexión | Reflexion |
| reflexión gnoseológica | Reflexion, erkenntnistheoretische |
| reflexión gnoseológica natural | Reflexion, natürliche erkenntnistheoretische |
| relación de esencia | Wesensbeziehung |
| representación | Vergegenwärtigung |
| retención | Retention |
| sentido | Sinn |
| ser | Sein |
| ser dado | Gegebensein |
| solipsismo | Solipsismus |
| teoría del conocimiento | Erkenntnistheorie |
| tiempo | Zeit |
| tiempo objetivo | Zeit, objektive |
| trascendencia | Transzendenz |
| trascendente | transzendent |
| universal | Allgemeine |
| universalidad | Allgemeinheit |
| ver | Schauen |
| visión | Schauen |
| vivencia | Erlebnis |
| vivencia cognoscitiva | Erkenntniserlebnis |
| yo | Ich |

ÍNDICE ALEMÁN-ESPAÑOL

| | |
|------------------------------|---------------------------------------|
| absolut | absoluto |
| Abstraktion, ideierende | abstracción ideativa |
| Akt | acto |
| Allgemeine | universal |
| Allgemeinheit | universalidad |
| Allgemeinheitsbewußtsein | conciencia de lo universal |
| Anschauung | intuición ₂ |
| Apriori | <i>a priori</i> |
| Ausschaltung | desconexión |
| Außending | cosa exterior |
| Bewußtsein | conciencia |
| Beziehung | referencia |
| <i>cogitatio</i> | <i>cogitatio</i> |
| Denken, natürliches | pensamiento natural |
| Denken, philosophisches | pensamiento filosófico |
| Denkhaltung, philosophische | actitud intelectual filosófica |
| Denkphänomen | fenómeno ₁ intelectual |
| Descartes | Descartes |
| Einfühlung | endopatía |
| Einfühlung | intrafección |
| Epoché | <i>epoché</i> |
| Erfahrungsobjekt | objeto empírico |
| Erforschung, empirische | investigación empírica |
| Erkenntnis | conocimiento |
| Erkenntnis, allgemeine | conocimiento universal |
| Erkenntnis, naturliche | conocimiento natural |
| Erkenntniserlebnis | vivencia cognoscitiva |
| Erkenntnisgegenständlichkeit | objeto de conocimiento |
| Erkenntniskritik | crítica del conocimiento |
| Erkenntnisphänomen | fenómeno ₁ de conocimiento |
| Erkenntnistheorie | teoría del conocimiento |
| Erlebnis | vivencia |
| Erscheinung | fenómeno ₂ |
| Essenz, individuelle | esencia individual |
| Evidenz | evidencia |
| Existenz | existencia |

| | |
|--|---------------------------------|
| Existenzsetzung | posición de existencia |
| Fiktion | ficción |
| Forschung, ontologische | investigación ontológica |
| gegeben | dado |
| Gegebenheit | darse |
| Gegebenheit | dato |
| Gegebenheit, absolute | darse absolutamente |
| Gegebenheit, absolute | dato absoluto |
| Gegebensein | estar dado |
| Gegebensein | ser dado |
| Gegenstand | objeto |
| Gegenstand, intentionaler | objeto intencional |
| Gegenständlichkeit | objetividad |
| Geist | espíritu |
| Geisteshaltung, natürliche | actitud espiritual natural |
| Geisteshaltung, philosophische | actitud espiritual filosófica |
| geistig | espiritual |
| Hume | Hume |
| Ich | yo |
| immanent | inmanente |
| Immanenz | inmanencia |
| Immanenz, reale | inmanencia real |
| Immanenz, reelle | inmanencia ingrediente |
| Inhalt | contenido |
| Inhalt, reelle | contenido ingrediente |
| intentio | <i>intentio</i> |
| Intentionalität | intencionalidad |
| Intuition | intuición ₁ |
| Intuition, generelle | intuición ₁ genérica |
| Kant | Kant |
| Kategorie | categoría |
| Konstitution | constitución |
| Kritik der Vernunft | crítica de la razón |
| Leerintention | intención vacía |
| meinen | mentar |
| Meinung, symbolische | mención simbólica |
| Mensch | hombre |
| Metaphysik | metafísica |
| Methode | método |
| Methode, natürliche wissenschaftliche | método científico natural |
| Methode, phänomenologische | método fenomenológico |
| Methode, philosophische | método filosófico |

| | |
|---|-----------------------------------|
| Modus der Gegebenheit | modo de darse |
| Modus der Gegenständlichkeit | modo de objeto |
| Möglichkeit | posibilidad |
| Möglichkeit der Erkenntnis | posibilidad del conocimiento |
| Natur | naturaleza |
| Ontologie | ontología |
| Ontologie der Natur | ontología de la naturaleza |
| Person | persona |
| Phänomen | fenómeno ₁ |
| Phänomen, absolutes | fenómeno ₁ absoluto |
| Phänomen, psychisches | fenómeno ₁ psíquico |
| Phänomen, psychologisches | fenómeno ₁ psicológico |
| Phänomen, reines | fenómeno ₁ puro |
| Phänomenologie | fenomenología |
| Phänomenologie der Erkenntnis | fenomenología del conocimiento |
| Phantasie | fantasía |
| Philosophie | filosofía |
| Psychologie | psicología |
| Psychologie, deskriptive | psicología descriptiva |
| real | real |
| Reduktion | reducción |
| Reduktion, phänomenologische | reducción fenomenológica |
| reell | ingrediente |
| Reflexion | reflexión |
| Reflexion, erkenntnistheoretische | reflexión gnoseológica |
| Reflexion, natürliche erkenntnistheoretische | reflexión gnoseológica natural |
| Retention | retención |
| Sache | cosa |
| Schauen | ver |
| Schauen | visión |
| Sein | ser |
| Seinsweise | modo de ser |
| Selbstgegebenheit | darse en sí mismo |
| Sinn | sentido |
| Sinngebung | donación de sentido |
| Skeptizismus | escepticismo |
| Solipsismus | solipsismo |
| transzendent | trascendente |
| Transzendenz | trascendencia |
| Vergegenwärtigung | presentificación |
| Vergegenwärtigung | representación |
| Vernunft | razón |

| | |
|--|---------------------------------------|
| Verstand | entendimiento |
| Wahrnehmung | percepción |
| Welt | mundo |
| Wesen der Erkenntnis | esencia del conocimiento |
| Wesen, Essenz | esencia |
| Wesen, singuläres | esencia singular |
| Wesensanalyse | análisis de esencia |
| Wesensbetrachtung | consideración de esencias |
| Wesensbeziehung | relación de esencia |
| Wesenserfassung | captación de esencias |
| Wesensforschung | investigación de esencias |
| Wesensforschung, psychologische | investigación psicológica eidética |
| Wirklichkeit | realidad efectiva |
| Wissenschaft, apriorische | ciencia apriorística |
| Wissenschaft, naturliche | ciencia natural |
| Wissenschaft, objektive | ciencia objetiva |
| Wissenschaft, objektivierende apriorische | ciencia apriorística objetivadora |
| Wissenschaft, objektivierende | ciencia objetivadora |
| Wissenschaft, philosophische | ciencia filosófica |
| Zeit | tiempo |
| Zeit, objektive | tiempo objetivo |
| Zeitobjekt | objeto temporal |
| Zusammenhang | nexo |
| Zusammenhänge, teleologische | nexos teleológicos |
| Zweifel | duda |

BIBLIOGRAFÍA

Fuente del diccionario

La idea de la fenomenología. Cinco lecciones, Traducción de Miguel García-Baró, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, 1982 (1ª. edición).

Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (ed. Walter Biemel), *Husserliana* II, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973.

La idea de la fenomenología. Cinco lecciones, Traducción de Miguel García-Baró, Fondo de Cultura Económica, México, 2015 (2ª. edición).

Se da también la paginación de:

La idea de la fenomenología. Cinco lecciones, Introducción, traducción y notas de Jesús Adrián Escudero, Herder Editorial, Barcelona, 2011.

Otras obras de Husserl utilizadas

Investigaciones lógicas, Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos, Selecta de Revista de Occidente, Madrid, 2a. de. en dos tomos, 1967. (Hay una edición de 1982, que es reimpresión de la citada, en la colección Alianza Universidad de Alianza Editorial, Madrid, pero todas nuestras referencias son a la edición de Revista de Occidente citada.)

Logische Untersuchungen, Erster Band (ed. Elmar Holenstein), *Husserliana* XVIII, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1975, y *Logische Untersuchungen, Zweiter Band* (ed. Ursula Panzer), *Husserliana* XIX/1 y XIX/2, Martinus Nijhoff, The Hague/Boston/Lancaster, 1984

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura, Traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 3a. ed., 1986.

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (ed. Karl Schuhmann), *Husserliana* III,1, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976.

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura, Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión Quijano, Fondo de Cultura Económica / UNAM (Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2013.

- Las conferencias de París. Introducción de la fenomenología trascendental*, Presentación, traducción y notas de Antonio Zirión, Colección Cuadernos No. 48, UNAM (Instituto de Investigaciones Filosóficas), México, 1988.
- Meditaciones cartesianas*, Prólogo de José Gaos, Traducción de José Gaos (primeras cuatro meditaciones) y Miguel García-Baró (quinta meditación), Fondo de Cultura Económica, México, 2a. ed., 1986. (Es segunda edición respecto de la edición de El Colegio de México [México, 1942] de la traducción de José Gaos de las cuatro primeras meditaciones.)
- Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, Traducción de Luis Villoro, Colección Filosofía Contemporánea, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México, 1962. 2ª. edición preparada por Antonio Zirión Q., UNAM (Instituto de Investigaciones Filosóficas), México, 2009.
- Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, Redacción y edición de Ludwig Landgrebe, con un epílogo de Lothar Eley, Traducción de Jas Reuter, revisión de Bernabé Navarro, Colección Filosofía Contemporánea, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1980.
- Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Traducción de Hugo Steinberg, Revisión técnica de Oscar Terán, Folios Ediciones, México, 1984.
- Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Traducción de Otto E. Langfelder, Editorial Nova, Buenos Aires, s/f.
- La filosofía como ciencia estricta*, Traducción de Elsa Tabernig, Editorial Nova, Buenos Aires, s/f.
- Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (ed. S. Strasser, *Husserliana* I, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.
- Husserliana* I. (Ver referencia anterior.)
- Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (ed. Paul Janssen), *Husserliana* XVII, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974.
- Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1972.
- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (ed. Walter Biemel) *Husserliana* V, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976.
- Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* (ed. Rudolf Boehm), *Husserliana* X, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966.
- "Philosophie als strenge Wissenschaft (1911)" en *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)* (ed. Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp), *Husserliana* XXV, Martinus Nijhoff, Dordrecht / Boston / Lancaster, 1987.

El artículo de la Encyclopaedia Britannica, Traducción de Antonio Ziri3n, Colecci3n Cuadernos No. 52, Instituto de Investigaciones Filos3ficas, UNAM, M3xico, 1990.

"Der Encyclopaedia Britannica Artikel" en *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (ed. Walter Biemel), *Husserliana IX*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1968.

Husserl. Shorter Works, editado por Peter McCormick y Frederick A. Elliston, coedici3n de University of Notre Dame Press y The Harvester Press, Notre Dame, Indiana, 1981.

Introduction to the Logical Investigations. A Draft of a Preface to the Logical Investigations (1913), edited by Eugen Fink, Translated with Introductions by Philip J. Bossert and Curtis H. Peters, Martinus Nijhoff, The Hague, 1975.

Otras obras citadas

Bruzina, Ronald, "The enworlding (Verweltlichung) of transcendental phenomenological reflection: A study of Eugen Fink's '6th Cartesian Meditation'", *Husserl Studies*, Vol. 3, No. 1, 1986, pp. 3-29.

Kripke, Saul, *El nombrar y la necesidad*, Traducci3n de Margarita M. Vald3s (Título original: *Naming and Necessity*), Colecci3n Filosofía Contemporánea, Instituto de Investigaciones Filos3ficas, UNAM, 1985.

Seifert, Josef, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, Routledge and Kegan Paul, New York and London, 1987.

Woodruff Smith, David, y Ronald McIntyre, *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning, and Language*, Synthese Library 154, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht/Boston/London, 1982.

Ziri3n, Antonio, "Equívocos y precisiones sobre los conceptos de fenómeno y fenomenología", *Diánoia. Anuario de Filosofía*, Año XXXIII, Núm. 33 (1987), Instituto de Investigaciones Filos3ficas (UNAM) y Fondo de Cultura Econ3mica, M3xico, 1988; pp. 283-299.

Ziri3n, Antonio (comp.), *Actualidad de Husserl*, Facultad de Filosofía y Letras/Fundaci3n Gutman/Alianza Editorial Mexicana, M3xico, 1989.

Varios, *Husserl. Tercer Coloquio Filos3fico de Royaumont* (Cahier de Royaumont), Versi3n castellana supervisada por Guillermo Maci, Paid3s, Buenos Aires, 1968.

Otras obras consultadas

Carr, David, *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*, Northwestern Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Northwestern University Press, Evanston, 1974.

Dreyfus, Hubert L., (ed., in collaboration with Harrison Hall), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Mass., London, Eng., 1984

- Elliston, Frederick y Peter McCormick (eds.) *Husserl. Expositions and Appraisals*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, London, 1977.
- Gurwitsch, Aron, *Phenomenology and the Theory of Science*, Northwestern Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Northwestern University Press, Evanston, 1974.
- Kohák, Erazim, *Idea & Experience. Edmund Husserl's Project of Phenomenology in Ideas I*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1978.
- Kolakowski, Leszek, *Husserl y la búsqueda de certeza*, traducción de Adolfo Murguía, Alianza Editorial (Libro de Bolsillo, 658), Madrid, 1977.
- Landgrebe, Ludwig, *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*, trad. de Mario A. Presas, Editorial Sudamericana, Buenos AAires, 1968.
- , *Fenomenología e historia*, trad. de Mario A. Presas, Monte Avila Editores, Caracas, 1975.
- Luckmann, Thomas (ed.), *Phenomenology and Sociology. Selected Readings*, Penguin Books, England, 1978.
- Natanson Maurice, *Edmund Husserl, Philosopher of Infinite Tasks*, Northwestern Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Northwestern University Press, Evanston, 1974.
- Pivcevic, Edo (ed.), *Phenomenology and Philosophical Understanding*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
- Reinach, Adolf, *Introducción a la fenomenología*, trad. de Rogelio Rovira, Ediciones Encuentro, Madrid, 1986.
- Sokolowski, Robert, *Husserlian Meditations. How words present things*, Northwestern Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Northwestern University Press, Evanston, 1974.
- Spiegelberg, Herbert, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 2 vols. (Phaenomenológica, 5/6), Martinus Nijhoff, The Hague, 2a. ed., 5a. reimp., 1978.
- Tragesser, Robert S., *Husserl and Realism in Logic and Mathematics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- Villoro, Luis, *Estudios sobre Husserl*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1975.
- Wenisch, Fritz, *La filosofía y su método*, trad. de Miguel García-Baró, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- Willard, Dallas, *Logic and the Objectivity of Knowledge. A Study in Husserl's Early Philosophy*, Ohio University Press, Athens, Ohio, 1984.