

PASAJES

PRIMERA LECCIÓN *

[1] (25)

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)

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)

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)

Lo *consabido* para el pensamiento natural es la posibilidad del conocimiento. El pensamiento natural, que se ejerce con fecundidad ilimitada y progresa, en ciencias siempre nuevas, de descubrimiento en descubrimiento, no tiene motivo alguno para plantear la pregunta por la posibilidad del conocimiento en general.

* Recuérdese que el número de pasaje aparece entre corchetes. El número entre paréntesis es el número de página de *La idea de la fenomenología*.

[5] (29)

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)

¿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)

¿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)

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)

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)

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)

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)

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)

"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)

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 distingue 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)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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 cognoscitivamente situaciones objetivas que no están "dadas en el verdadero sentido" en él, que no le son "inmanentes".

[28] (45-46)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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— apercibida así es el *hecho psicológico*. Es decir, apercibida 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)

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)

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 *fenómeno*₁ de esta apercepción; por ejemplo, el fenómeno₁ "percepción apprehendida como percepción mía".

[39] (55)

Pero puedo también [en lugar de apereibir 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)

A todo fenómeno psíquico corresponde, pues, por la vía de la reducción fenomenológica, un fenómeno₁ puro, que exhibe su esencia inmanente*

* En el original: "Erlebnis".

(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)

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)

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)

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)

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

[45] (57)

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.

[46] (58)

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

[47] (58)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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 apriorístico sino —al menos, en caso de que excluyamos los conceptos empiristamente falseados de *a priori*— conocimiento puramente dirigido a esencias genéricas, conocimiento que extrae su validez puramente de la esencia?

[56] (64)

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)

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)

Respecto de la crítica de la razón, no sólo de la razón teórica 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)

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)

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)

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)

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)

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 trascendentemente (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)

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)

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)

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

[67] (73-74)

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 intuición₁; 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)

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)

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)

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)

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)

La razón es conocimiento intuitivo₂, y se propone, precisamente, reducir el entendimiento a la razón.

[73] (78)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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

[82] (85)

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)

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)

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)

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 fenoménica₂ 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)

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*, de conocimiento, en el fenómeno, de un pensamiento en el sentido más amplio de la palabra;

[87] (89)

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

[88] (89)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

[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)

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)

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)

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)

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 *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.

[109] (98)

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)

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)

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)

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)

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)

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)

el fenómeno₁ de la percepción de un sonido —de la percepción evidente y reducida— exige distinguir dentro de la inmanencia entre *el fenómeno₂* 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)

propiamente 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 ocurrírse nos 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)

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)

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)

La palabra "fenómeno₁" tiene dos sentidos a causa de la correlación esencial entre *el aparecer* y *lo que aparece*. *fainomenon* quiere propiamente 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)

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)

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)

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)

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)

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