

SEGUNDA SECCIÓN

DE LA LÓGICA FORMAL A  
LA LÓGICA TRASCENDENTAL

## I. EL PSICOLOGISMO Y LA FUNDAMENTACIÓN TRASCENDENTAL DE LA LÓGICA

§ 55. *Con la elaboración de la lógica en cuanto lógica formal objetiva, ¿se ha realizado ya la idea de una teoría de la ciencia también puramente formal?*

EN LA PRIMERA parte de nuestra investigación hemos expuesto el sentido que la analítica aristotélica le había trazado a la lógica formal tradicional. Ésta se nos ha presentado como una ciencia plenamente acabada. Hemos puesto en claro la nítida delimitación esencial de su esfera, así como la estratificación de las distintas disciplinas que se encuentran ligadas *a priori* en ella por una fundamentación recíproca. Hemos comprendido también sus temas correlativos y por ende equivalentes, como apofántica formal y ontología formal; ello nos permite hablar de una lógica *única*, que ha de tratarse según dos actitudes.

Podría parecer ahora que, en cuanto filósofos, ya hubiéramos terminado con esa lógica y que podríamos dejar su elaboración teórica a los matemáticos, quienes ya han trabajado en ella sin preocuparse por las necesidades cognoscitivas de los filósofos. Podría parecer, en consecuencia, que si tuviéramos aún que plantearnos tareas en cuanto lógicos, se trataría solamente de una ampliación de las ideas lógicas. La idea que nos guiaba en el comienzo era la de una teoría *a priori* y universal de la ciencia. Esta debería tratar del *a priori* formal, en su sentido más amplio, de todas las ciencias en cuanto tales; es decir: debería tratar de lo que abarca a todas las ciencias con generalidad *a priori*, de lo que las mantiene necesariamente ligadas, en la medida en que sean en verdad ciencias.

En cualquier caso, la forma en el sentido de la lógica analítica o "formal" es de esa especie: toda ciencia produce formaciones

categoriales y está sometida a las leyes esenciales propias de su forma.

Podríamos preguntar ahora si esa teoría analítica-formal de la ciencia cumple la idea de una teoría de la ciencia en general, o si la teoría analítica-formal no debe completarse con una teoría *material* de la ciencia. Lo característico de la analítica, lo que determina su concepto formal, es en efecto lo siguiente: convertir los “núcleos” (las “materias de conocimiento”), que en los juicios y conocimientos posibles están ligados a determinadas esferas objetivas, en núcleos *cualesquiera* concebidos solamente con una identidad que debe conservarse: convertirlos en modos de “algo en general”. Si en esos núcleos mantenidos en una generalidad vacía dejamos fluir de nuevo su contenido, ¿no obtendríamos acaso un *a priori* material, que tendría una significación epistemológica universal?

Determinemos el concepto de *a priori* analítico por la analítica formal, comprendida en pureza y con su plena extensión:<sup>1</sup> se plantea entonces la cuestión de un nuevo *a priori* “*sintético*”, o —para expresarnos con mayor precisión— de un *a priori* “de los núcleos”, material; *a priori universal* de tal especie *que reuniría en una totalidad todas las esferas particulares, a priori y materiales*. Con otras palabras, preguntamos: ¿no es por esencia todo ente, concebido como concreta y materialmente determinado y determinable, ente en un *universo de ser*, en un “mundo”? Tal como el término “por esencia” lo expresa, ¿no forma parte todo ente posible de su posible universo de ser? Por consiguiente, ¿no forma parte todo *a priori* material de un *a priori* universal: justamente del *a priori* que prescribe a un universo posible del ente su forma material *a priori*? Parece pues que ahora deberíamos ir derecho hacia una ontología propiamente dicha, hacia una ontología material, con la cual habría de completarse la ontología meramente analítica-formal.

No obstante, por natural que sea todo el curso de esos pensamientos, no podemos seguir todavía esta idea directriz que de nuevo nos acosa. Pues *no es el caso que efectivamente hayamos terminado ya con la analítica formal* (que hayamos terminado

<sup>1</sup> Lo que constituye, en cualquier caso, un concepto fundamental de lo analítico: el mismo que había delimitado en las *Logische Untersuchungen* (t. II, parte primera), la III<sup>a</sup> Investigación.

nosotros, en cuanto lógicos filósofos, y no en cuanto técnicos matemáticos); no es el caso, por lo tanto, que pensemos seriamente haber cumplido a satisfacción con la idea directriz de una teoría analítica-formal de la ciencia. ¿Acaso ya se ha logrado ésta perfectamente con nuestras anteriores investigaciones?

§ 56. *El reproche de psicologismo dirigido contra cualquier examen de las formaciones lógicas orientado subjetivamente*

Volvamos a la exigencia de que las investigaciones lógicas sean *bilaterales*, como expusimos en nuestras Consideraciones preliminares,<sup>2</sup> aunque sin haber aclarado suficientemente el sentido de la temática dirigida a la subjetividad. Habíamos expresado que esta exigencia tenía un carácter enteramente general y, por lo tanto, era válida también para la lógica primera en sí, la lógica analítica. Ahora están en cuestión *el sentido y la legitimidad de esta temática lógica dirigida a la subjetividad*; con otras palabras: esta temática no tendrá la pretensión de significar una disciplina lógica propia, que pueda separarse de la analítica dirigida a lo ideal objetivo.

Pero aquí se levanta, desde el comienzo, el fantasma del psicologismo. Contra la exigencia de investigaciones lógicas dirigidas a la subjetividad se suscitó una objeción, invocando el tomo I de mis *Logische Untersuchungen* (que tenía el significativo título de "Prolegómenos a una lógica pura"): el resultado de ese tomo debía ser eliminar radicalmente de los temas de la lógica todo psicologismo lógico, primero de la lógica tradicional, luego de la lógica ampliada a una *mathesis universalis* completa. El empirismo que se había vuelto dominante (antiplatonismo, conforme a su procedencia histórica) estaba ciego para la objetividad característica de todas las formaciones ideales; por doquiera trastocaba su valor, al modo psicologista, convirtiéndolas en otras tantas actualidades y habitualidades psíquicas. Lo mismo sucedía con las objetividades irreales por su propio sentido, que constituyen la esfera temática de la lógica: proposiciones enunciativas, juicios, verdades, deducciones, demostraciones, teorías y objetividades categoriales ya formadas que intervienen en ellas. Los juicios de que hablan las leyes de la lógica no son las vivencias de judicación

<sup>2</sup> Cf. *supra*, § 8.

(el juzgar), las verdades no son las vivencias de evidencia, las demostraciones no son el demostrar psíquico subjetivo, etcétera.

Así como la esfera propia de la teoría de los números (que pertenece, como sabemos, a la lógica) no tiene que ver con las vivencias de colegir y de contar, sino con los números; así como la teoría de los órdenes y de los números ordinales no tiene que ver con las vivencias de ordenar, sino con los órdenes mismos y con sus formas; así tampoco tiene que ver la silogística con las vivencias psíquicas de juzgar, de concluir. Lo mismo sucede con las demás ciencias objetivas. Nadie designaría como esfera de la ciencia natural las vivencias psíquicas de la experiencia y del pensar sobre la naturaleza, en vez de la naturaleza misma. En este punto no se sostenían los intentos psicologistas a los que sucumbió casi toda la lógica reciente. Por consiguiente, parece excluida toda temática dirigida a la subjetividad (que la mayoría de las veces se llamará sin más "psicológica"), tanto para la lógica como para cualquier otra ciencia objetiva (con excepción de la psicología humana y animal). Esta temática no corresponde a la esfera de la lógica sino justamente a la de la psicología.

¿Pero qué hay entonces de nuestra exigencia de incluir en la lógica investigaciones subjetivas? ¿No se encuentra en el mismo nivel que la exigencia correspondiente en todas las ciencias?

Poco después de la publicación de las *Logische Untersuchungen* ya se había suscitado este reproche: las necesarias investigaciones fenomenológicas, que aparecían bajo el título de "clarificación" de los conceptos fundamentales puramente lógicos y que intentó recoger el tomo II, desarrollándolas con mayor amplitud, significaban una recaída en el psicologismo.

Es sorprendente que los "Prolegómenos a una lógica pura" hayan sido considerados como una simple eliminación del psicologismo, sin observar que en ninguna parte se hablaba de psicologismo a secas (como error epistemológico *universal*), sino de un *psicologismo con un sentido enteramente peculiar*: precisamente de la psicologización de las formaciones significativas irreales que constituyen el tema de la lógica. Yo mismo no pude superar completamente en aquella época la oscuridad, aún hoy general, acerca de ese problema del psicologismo epistemológico que atañe al sentido fundamental de toda la filosofía trascendental (incluida en ella la llamada teoría del conocimiento); con todo, precisamente las investigaciones "fenomenológicas" del tomo II, por cuanto allanaban el camino de una fenomenología trascendental, franqueaban a la vez el necesario acceso al planteamiento y a la

superación radical del problema del psicologismo trascendental. Más adelante intentaremos las clarificaciones que se refieren a estos problemas.<sup>3</sup>

Es pues muy necesario ahora ahondar otra vez en el *problema particular del psicologismo*, con mayor precisión que los "Prolegómenos". Pero no queremos atarnos a las exposiciones anteriores, que en determinados puntos necesitan mejorarse; queremos darle una forma más pura al problema, plantearlo también en un contexto más general que nos conduzca a la clarificación del sentido necesario de una lógica "bilateral", de una lógica filosófica en sentido auténtico. Pues nuestro propósito capital tiende a mostrar que una lógica dirigida directamente a su peculiar esfera temática y cuya actividad sólo se ocupa de conocer esta esfera, permanece sumida en una ingenuidad que le obstruye acceder a la primacía filosófica de una comprensión radical y de una justificación fundamental de sí misma, o lo que es igual, a la primacía de la perfecta científicidad: para cumplir con esta primacía existe la filosofía, ante todo la filosofía como teoría de la ciencia.

### § 57. *Psicologismo lógico e idealismo lógico*

#### a) *Motivos para sostener ese psicologismo*

Ya antes hablamos<sup>4</sup> de la dificultad de separar de la subjetividad psicológica las formaciones psíquicas que integran el dominio temático de la lógica; dificultad de considerar los juicios —también por ende los conjuntos, los números, etcétera— como algo distinto de acontecimientos psíquicos en el hombre que juzga. Lo que en la acción de juzgar surge originalmente en forma de sujetos y predicados, de premisas y conclusiones, etcétera, se presenta término por término en el campo de conciencia del sujeto juzgante. No es nada ajeno a lo psíquico, nada semejante a un proceso físico, a alguna formación física que resultara de una actividad física. Por lo contrario, en la actividad psíquica misma que transcurre como vivencia consciente, sin estar separados, sin estar fuera sino dentro de ella, se presentan los términos del juicio y

<sup>3</sup> Cf. *infra*, cap. vi, particularmente § 99. Remitamos también de antemano a dilucidaciones próximas, en publicaciones que pronto habrán de seguir a ésta.

<sup>4</sup> Cf. *supra*, § 10.

las formaciones judicativas en su conjunto. Quienes han desviado su camino por culpa del empirismo inglés ni siquiera llegan a establecer una separación entre la vivencia del sujeto juzgante y la formación misma que, término por término, toma forma "en ella". Lo que sucede con las acciones mentales originalmente productoras, sucede también con los modos secundarios del pensar, esto es, con las ocurrencias confusas y demás menciones "carentes de distinción" (lo mismo acontece con los modos paralelos de conciencia racional, los de la "afectividad", y sus correspondientes modos secundarios). Esos pensamientos confusos se presentan en la misma conciencia pensante confusa y no como elementos externos a ella. ¿Cómo habría rebasado la lógica entonces el campo de los "fenómenos psíquicos", de los "fenómenos de la experiencia interna"? Según lo anterior, todos los datos lógicos serían acontecimientos reales de la esfera psicológica; en cuanto tales, estarían inequívocamente determinados —conforme a la opinión corriente— dentro de las conexiones generales de causalidad propias del mundo real y habrían de explicarse según leyes causales.

Con todo, podemos prescindir de este último punto. El problema capital es ahora la *equiparación de las formaciones de juicio* (naturalmente también de todas las formaciones semejantes de actos racionales en general) *con fenómenos de la experiencia interna*. Esta equiparación se funda en que dichas formaciones se presentan "en el interior" del acto mismo de conciencia. Así, conceptos, juicios, deducciones, demostraciones, teorías serían acontecimientos psíquicos; y la lógica —como había dicho J. Stuart Mill— sería una "parte o rama de la psicología". Justamente en esta concepción aparentemente tan esclarecedora, reside el *psicologismo lógico*.

b) *La idealidad de las formaciones lógicas consistiría en su presentación irreal en la esfera psíquica lógica*

En contra de la concepción psicologista, decimos nosotros: es una evidencia original que los juicios, deducciones, etcétera, formados en actos reiterados, iguales o semejantes entre sí, no son meramente iguales o semejantes, sino que son *los mismos* juicios, racionios, etcétera, *numéricamente idénticos*. Su "presentación" en el campo de la conciencia es variada. Los respectivos procesos

mentales que los forman son temporales (considerados como procesos psíquicos reales de hombres reales, son temporales y objetivos), son los unos exteriores a los otros, individualmente distintos y separados entre sí. Mas no sucede lo mismo con los pensamientos pensados en el pensar. Es cierto que no se presentan en la conciencia como algo "externo" a ella. Pues justamente no son objetos reales, espaciales, sino formaciones irreales del espíritu, cuya esencia característica excluye la extensión espacial, la propiedad original de la locación y la movilidad. Como otras formaciones del espíritu, admiten empero una corporalización física; en este caso mediante los signos sensibles del lenguaje; adquieren así una existencia espacial secundaria (la que corresponde a la expresión oral o escrita). Cualquier especie de irrealidad, cuyos casos particulares son la idealidad de las significaciones y la idealidad de la esencia genérica o de la especie (que hay que distinguir de la anterior),<sup>5</sup> tiene sus modos de participar en la realidad. Mas esto en nada cambia la distinción fundamental entre lo real y lo irreal.

Pero ahora resultan imprescindibles clarificaciones que ahonden más en este problema. Por el estudio y la comparación entre las evidencias de lo real y de lo irreal podrá comprenderse la similitud general de todas las objetividades en cuanto objetividades.

### § 58. *La evidencia de los objetos ideales es análoga a la de los objetos individuales*

La evidencia de los objetos irreales, de los objetos ideales en su sentido más amplio, es enteramente análoga, por su operación, a la evidencia propia de la llamada experiencia interna y externa; aunque sólo a esta última se la crea capaz —sin más razón que un prejuicio— de efectuar una objetivización original. La identidad de algo ideal y, por ende, de su *carácter objetivo*, tiene que "verse" directamente (si comprendemos la palabra "experiencia" en su sentido amplio: tiene que experimentarse directamente),

<sup>5</sup> Mis estudios lógicos, próximos a publicarse, aportarán las exposiciones que fundamenten esta distinción que aún no habían hecho los "Prolegómenos". [Dichos estudios no llegaron a publicarse en vida del autor. Probablemente formaron parte de los materiales utilizados por Ludwig Landgrebe para la redacción de *Erfahrung und Urteil* (*Experiencia y juicio*) publicado después de la muerte de Husserl, en 1948. (N. del T.)]



con la misma originalidad que la identidad de un objeto ordinario de experiencia, por ejemplo, un objeto de la experiencia natural o un objeto de la experiencia inmanente integrado por cualesquiera datos psíquicos. En la síntesis de repetidas experiencias, primero en la continua variación de la percepción momentánea, en retención y protención, luego en las rememoraciones posibles susceptibles de repetirse a voluntad, tiene lugar una conciencia de algo idéntico, una "experiencia" de esa identidad. Esta posibilidad original de identificación corresponde, como correlato esencial, al sentido de *cualquier* objeto de *experiencia*, tanto en sentido ordinario como en sentido estricto; el sentido de "experiencia" se determina como la *aprehensión* y *posesión evidentes* de un dato *individual* (inmanente o real) "*él mismo*".

De la misma manera decimos que es inherente al sentido de un objeto *irreal* su correspondiente posibilidad de ser identificado gracias a sus propios modos de aprehensión y posesión del objeto "mismo". Esta operación es efectivamente semejante a una "experiencia"; sólo que un objeto de esta especie *no está individualizado por una temporalidad que le sea original*.<sup>6</sup>

La *posibilidad del engaño* también es inherente a la evidencia de la experiencia y no cancela su operación ni su carácter fundamental; aunque la conciencia evidente del engaño "cancele" la respectiva experiencia o evidencia singular. Se trata de la evidencia de una nueva experiencia, en la cual la experiencia antes incontestada sufre la modificación de creencia propia de la cancelación, de la supresión, y sólo así puede sufrirla. En esa modificación ya está presupuesta siempre, por lo tanto, una evidencia de experiencia. La "desaparición" consciente de un engaño, con la originalidad del "*ver ahora que es una ilusión*", es ella misma una especie de evidencia: es la experiencia de la nulidad de algo experimentado, o de la "cancelación" de una evidencia de experiencia (antes no modificada). Lo mismo sucede con *cualquier* evidencia o con cualquier "experiencia" en sentido amplio. Hasta una evidencia que se presenta de modo apodíctico puede revelarse un engaño y presupone, por lo tanto, otra evidencia semejante contra la cual "se estrella".

<sup>6</sup> Las objetividades irreales pueden muy bien aceptar una referencia extraesencial al tiempo, así como una referencia al espacio y una realización no menos extraesenciales.

§ 59. *Generalidades acerca de la evidencia como darse las cosas mismas*

La dificultad constante que podría resentirse en esta exposición radica únicamente en la interpretación usual, fundamentalmente errónea, de la evidencia; ésta se debe a la falta de un análisis fenomenológico serio de la operación que recorre todas las formas de la evidencia. Ocurre así que se entienda el concepto de *evidencia en el sentido de una apodicticidad absoluta*, de una absoluta seguridad frente a los engaños: apodicticidad que, de modo inconcebible, se atribuye a una evidencia singular arrancada del contexto concreto, unitario por esencia, del vivir subjetivo. Se toma esa apodicticidad por un criterio absoluto de verdad, al cual estaría sometida no sólo toda evidencia externa, sino también propiamente la evidencia interna. Si recurrimos, mediante una especie de suplantación sensualista, a los llamados sentimientos de evidencia —incapaces de exponer la evidencia como una intencionalidad en funciones—, resulta un milagro, incluso en el fondo un contrasentido, que la evidencia alcance —como se pretende— la verdad misma.

Contra estas exposiciones no puede proponérsenos, como ejemplo en contrario, la famosa evidencia de la “percepción interna”. Pues —volveremos a hablar de este asunto—<sup>7</sup> al darse el “percepto inmanente” mismo, en esta percepción sólo se da el primer nivel de un objeto, y no un objeto en sentido propio. La *sola* percepción no es una operación plenamente objetivante, si ha de entenderse por ella la aprehensión de un *objeto* mismo. Consideramos a la percepción interna como aprehensión del objeto mismo solamente porque tácitamente tenemos en cuenta la rememoración posible, susceptible de repetirse a voluntad. Al actualizarse, esa rememoración procura por vez primera la certeza original, en el pleno sentido del término, de un *objeto* subjetivo llamado dato psíquico: objeto al cual podemos volver “una y otra vez” y que podemos reconocer como el mismo objeto, reactualizándolo. Naturalmente, la referencia intencional que acompaña esta “*síntesis de la reconocimiento*” desempeña también un papel semejante respecto de todas las objetividades externas;

<sup>7</sup> Cf. *infra*, § 107.

mas no debe decirse por ello que toda la operación de la experiencia externa consista en dicha síntesis.

Como mostraron las exposiciones anteriores, la evidencia designa la *operación intencional de darse las cosas mismas*. Con mayor precisión: es la forma general por excelencia de la "intencionalidad", de la "conciencia de algo"; en ella la objetividad está ante la conciencia a modo de algo aprehendido, visto "ello mismo"; de suerte que la conciencia está con el objeto mismo. También podemos decir que la evidencia es la conciencia primordial: aprehendo "*la cosa misma*", *originaliter*; en contraste, por ejemplo, con su aprehensión en imagen o con las demás menciones intuitivas o vacías.

Con todo, hay que señalar en seguida que la evidencia tiene *varios* modos de originalidad. El *modo primordial de darse las cosas mismas* es la *percepción*. Para mí, en cuanto percipiente, estar el objeto con la conciencia es estar yo ahora con el objeto: yo mismo estoy con el percepto. Un modo de darse las cosas mismas, producto de una variación intencional de complicada estructura, es el recuerdo; no el recuerdo que se presenta vacío, sino el que realiza *otra vez* la "cosa misma": la rememoración clara. Es inherente a su condición fenomenológica ser en sí misma conciencia "reproductora", conciencia del objeto mismo en cuanto es mi objeto pasado; con otras palabras: conciencia del objeto en cuanto fue percibido por mí (por el mismo yo, aunque reproducido bajo el modo de "pasado"); yo (el yo actual, presente) estoy "otra vez" ahora con ese objeto, con él mismo.

Mas lo anterior podría inducirnos en error;<sup>8</sup> notemos que la variación del darse las cosas mismas en la percepción y la rememoración, desempeña un papel muy distinto según se trate de objetividades *reales* o de objetividades *ideales*. Esta diferencia está ligada a la circunstancia de que las *últimas no tienen un sitio temporal ligado a ellas, que las individualice*. Gracias a un mero cambio de actitud, por esencia siempre posible, cualquier rememoración clara, explícita, de una especie ideal, se transforma en una percepción; lo cual está excluido, naturalmente, de los objetos individualizados en el tiempo.

<sup>8</sup> Como me sucedió a mí mismo en la época de las *Logische Untersuchungen*.

A la caracterización usual de la evidencia oponemos nuestra caracterización general, no como una nueva "teoría", no como una atractiva interpretación que primero habría que poner a prueba quien sabe cómo (en último término mediante experimentos mentales). La proponemos, antes bien, como una evidencia de nivel superior, que hay que obtener desarrollando fenomenológicamente cualquier experiencia y cualquier "intelección" efectivamente efectuada (que sin razón se distingue por principio de las comúnmente llamadas "experiencias"). Por su parte, la operación de esta evidencia de nivel superior ha de exponerse y comprenderse a su vez gracias a una evidencia de tercer nivel, y así *in infinitum*. *Solamente viendo, puedo exponer lo que propiamente está ante mí en un acto de ver; tengo que llevar al cabo, viendo, una explicación de la esencia propia de este ver.*

Cualquier conciencia que dé las cosas mismas, justamente porque da su objeto tal como es él mismo, puede fundar la corrección, la legitimidad de una conciencia diferente, de una mención meramente oscura o aun confusa, de una mención intuitiva pero meramente imaginaria, o de alguna otra mención que no dé las cosas mismas; puede fundarla, como ya tuvimos que describirlo antes,<sup>9</sup> bajo la forma de una *adecuación sintética* a las "cosas mismas", o en el caso de la falta de corrección, bajo la forma de una *inadecuación*, con evidencia de una nulidad. En esta medida, el acto de darse las cosas mismas, los actos que procuran evidente legitimidad son *fundaciones primordiales* creadoras de *legitimidad*, fundaciones de la verdad como corrección:<sup>10</sup> justamente porque constituyen originalmente las respectivas objetividades tal como son para nosotros, porque fundan originalmente su ser y su sentido. De igual manera, las *inadecuaciones* originales, en cuanto actos de darse la nulidad misma, son fundaciones primordiales de la falsedad, de la carencia de legitimidad en cuanto incorrección (con un cambio de la *positio*: fundaciones de la verdad de la nulidad, de la incorrección). Por ellas no se constituye una simple objetividad, es decir, una objetividad existente, sino que, sobre la base de la objetividad mencionada, se constituye la supresión de esa "mención", esto es, su no ser.

<sup>9</sup> Cf. § 44, β.

<sup>10</sup> Cf. § 46.

§ 60. *Las leyes fundamentales de la intencionalidad y la función universal de la evidencia*

Ya mencionamos antes que el acto de darse las cosas mismas, como cualquier vivencia intencional singular, es una *función* en el contexto universal de la conciencia. Su operación no está pues concluida en su singularidad; tampoco lo está como acto de darse las cosas mismas, como evidencia, por cuanto su intencionalidad propia puede implícitamente “exigir” ulteriores actos de darse las cosas mismas, puede “remitir” a ellos para consumir su operación objetivante. Volvamos nuestra mirada a los caracteres universales de la vida de conciencia, para apropiarnos un conocimiento significativo referente a toda evidencia:

*Intencionalidad en general* —vivencia de tener conciencia de algo— y *evidencia, intencionalidad del acto de darse las cosas mismas*, son *conceptos que por esencia se corresponden*. Limitémosnos a la conciencia “posicional”. En lo que respecta a la conciencia “neutral” todo lo que expondremos ahora se modifica, en forma fácilmente comprensible; frente a la evidencia se presenta entonces su modificación de “como si”, lo mismo sucede frente a la adecuación, etcétera. Como *leyes fundamentales de la intencionalidad*, tenemos:

Cualquier conciencia de algo forma parte *a priori* de una multiplicidad de modos posibles de conciencia, abierta al infinito, que pueden vincularse sintéticamente en *una* conciencia, en cuanto conciencia de “*lo mismo*”; dicha vinculación se efectúa en la forma de unidad propia del acto de dar validez conjuntamente a todos esos modos (*con-positio*). De esta multiplicidad forman parte también por esencia los modos de una *conciencia múltiple de evidencia*, que se sitúan en ella en su nivel correspondiente. Y esta conciencia de evidencia es una de dos: o bien posesión evidente de la cosa misma, o bien de otra cosa que cancela con evidencia la anterior.

Así, *la evidencia es un modo universal de la intencionalidad referido a la vida de conciencia en su conjunto*; gracias a ella la conciencia tiene una *estructura teleológica universal*, una inclinación a la “razón” y aun una tendencia continua hacia ella; tiende, en efecto, a comprobar la corrección (y luego a adquirirla

habitualmente) y a suprimir las incorrecciones (con lo que dejan de tenerse por haberes adquiridos).

No sólo respecto de esta función teleológica universal es la evidencia un tema de investigaciones amplias y difíciles. Dichas investigaciones conciernen también a las propiedades generales de la evidencia en cuanto vivencia singular; general es la propiedad, antes mencionada, de que esté incluida en toda conciencia evidente de objeto una referencia intencional a una síntesis de reconocimiento. Conciernen además a los modos originales de la evidencia y a sus funciones y, por fin, a las distintas regiones y categorías de objetividades. En efecto, al caracterizar la evidencia como darse un objeto él mismo (o desde la perspectiva del sujeto, como poseer el objeto mismo), designamos una propiedad general referida de igual modo a todas las objetividades, mas no quisimos decir con ello que la estructura de la evidencia fuera igual en todos los casos.

*La categoría de objetividad y la categoría de evidencia son correlatos. A toda especie fundamental de objetividades —en cuanto unidades intencionales que se mantienen en una síntesis intencional y que, en último término, son unidades de una “experiencia” posible— corresponde una especie fundamental de “experiencia” evidente; corresponde asimismo una especie fundamental de estilo de evidencia, indicada intencionalmente en la mayor o menor perfección de la posesión de las cosas mismas.*

Suscítase así la gran *tarea* de investigar a fondo todos estos modos de evidencia, de explicar las complicadísimas operaciones en las que *se muestra* la objetividad *misma*, de modo perfecto o imperfecto: operaciones que resultan compatibles al concurrir en una síntesis y que siempre remiten a otras nuevas. Hablar con superficialidad de la evidencia y de la “confianza que la razón tiene en sí misma” no conduce a nada en este punto. Y aferrarse a la tradición que, por motivos ha mucho olvidados o en cualquier caso nunca aclarados, reduce la evidencia a una intelección apodíctica, absolutamente indudable y, por así decirlo, absolutamente acabada, significa cerrarse a la comprensión de toda operación científica. La ciencia natural, por ejemplo, *tiene* que elaborarse a partir de la *experiencia externa*, sólo porque esta experiencia es justamente el *modo de poseer los objetos mismos de la naturaleza*; por lo tanto, sin ella no podría concebirse ningún objeto al que se dirigiera la men-

ción de cosas naturales (espaciales). Asimismo, sólo porque la experiencia imperfecta es, pese a todo, experiencia, conciencia de poseer las cosas mismas, puede la experiencia regirse por la experiencia y rectificarse mediante la experiencia. Justamente, por la misma razón es un error también concluir una crítica de la experiencia sensible, que mostraría naturalmente su imperfección fundamental (¡esto es, su propiedad de remitirse a otras experiencias!), rechazándola y recurriendo en seguida, para salir de apuros, a hipótesis y deducciones indirectas, que de paso echarían mano al fantasma de un “en sí” trascendente (trascendencia que es un contrasentido). Todas las teorías del realismo trascendental, que a partir de la esfera “inmanente” de la experiencia puramente “interna” concluyen una trascendencia extrapsíquica, se deben a su ceguera para la propiedad característica de la experiencia “externa”: ésta sólo puede ser el fundamento de teorías científicas si es una operación que dé las cosas mismas.

No me parece que se haya concedido suficiente atención a la clarificación de la evidencia y de todas las relaciones correspondientes entre mera “intención” y “cumplimiento”, desarrollada por vez primera en la segunda parte de las *Logische Untersuchungen* y profundizada en mis *Ideen*. Necesita, a buen seguro, perfeccionarse; con todo, creo ver en esta primera clarificación un progreso decisivo de la fenomenología frente a las filosofías del pasado. Estoy firmemente convencido de que sólo gracias a la intelección, suscitada por esa clarificación, de la esencia y de la problemática peculiar de la evidencia, ha sido posible una filosofía trascendental (una “crítica de la razón”) en verdad científica, y en el fondo también una psicología en verdad científica; con tal de concebir esta última medularmente como ciencia de la esencia propia de lo psíquico, tal como reside en la *intencionalidad* (según lo descubrió Brentano). La nueva doctrina tiene sin duda el inconveniente de que la invocación a la evidencia deja de ser, por así decirlo, un truco de la argumentación epistemológica y plantea, por lo tanto, un ámbito inmenso de tareas que pueden apprehenderse y resolverse con evidencia; en último término plantea las tareas de la constitución fenomenológica: sobre ellas darán mayores explicaciones los capítulos VI y VII.

### § 61. *La evidencia en general en función de todos los objetos, reales o irrales, en cuanto unidades sintéticas*

Volvamos ahora de nuevo a las objetividades irrales, particularmente a las de la esfera lógica-analítica: en la primera parte

conocimos las evidencias que justifican o dan esas objetividades, en sus distintos estratos. Esas evidencias son las correspondientes “experiencias” de las objetividades irreales de cada estrato. Tienen la *propiedad esencial de toda experiencia* o evidencia en general; es la siguiente: con la repetición de las vivencias subjetivas, con la sucesión y síntesis de distintas experiencias de lo mismo, hacen visible con evidencia algo *numéricamente idéntico y no sólo igual*: el objeto; éste es experimentado así varias veces o, podemos decir también, “*se presenta*” varias veces en el campo de la conciencia (conforme a su posibilidad ideal: se presenta infinitud de veces). Si sustituimos las objetividades ideales por los acontecimientos temporales de la vida de conciencia en los que “se presentan”, deberíamos hacer lo mismo, para ser consecuentes, con los datos de experiencia. Así, los datos psíquicos de la experiencia “interna” son experimentados como datos temporales inmanentes, como datos intencionalmente idénticos en la corriente de los modos temporales subjetivos. Deberíamos atribuirles, por lo tanto, las conexiones constituyentes inmanentes de la “conciencia original del tiempo”.<sup>11</sup>

Con todo, lo que constituye la identidad en la experiencia externa es más accesible. También los objetos físicos se presentan “en el campo de la conciencia”; por lo general no lo hacen de otro modo que los objetos ideales; es decir: se presentan como unidades intencionales, bajo el modo de lo “dado ello mismo”, en la corriente de los múltiples modos de aparecer, que se levantan los unos sobre los otros. Al presentarse dentro de las vivencias de experiencia, son inmanentes a ellas en un sentido preciso, diferente al sentido ordinario de la inmanencia de los contenidos ingredientes de las vivencias.

Si queremos comprender la operación de conciencia y en particular la de evidencia, no basta hablar —ni en este punto ni en ninguno— de la “dirección” de la conciencia hacia los objetos (particularmente de la conciencia de experiencia); ni basta, en cualquier caso, distinguir superficialmente entre experiencia externa, experiencia interna, ideación, etcétera. Hay que enfren-

<sup>11</sup> Acerca del análisis de la constitución de los datos temporales, cf. mis *Vorlesungen über Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* [Lecciones sobre fenomenología de la conciencia interna del tiempo], publicadas por M. Heidegger, *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, t. ix. [Hay traducción al español en la Editorial Nova, Buenos Aires. (N. del T.) ]



tarse, con una reflexión fenomenológica, a las *multiplicidades de conciencia* que caen bajo esas denominaciones, y descomponerlas estructuralmente. Hay que seguir las luego a lo largo de sus *pasos sintéticos* y preguntar por su papel o función intencional, hasta llegar a las estructuras más elementales. Hay que explicar cómo, en la inmanencia de las multiplicidades vivenciales, en sus modos de aparecer cambiantes, *se constituye su dirección hacia el objeto y el objeto al cual se dirigen*; hay que explicar en qué consiste, *en la esfera visual de la experiencia sintética misma*, el objeto trascendente, en cuanto *polo de identidad inmanente a las vivencias singulares y sin embargo trascendente, en virtud de su identidad que rebasa esas vivencias*. Se trata de un acto de darse la cosa misma y, sin embargo, de un acto de darse algo "trascendente": un polo de identidad por lo pronto "indeterminado"; este polo de identidad se expone en "sus determinaciones" (que tienen a su vez una identidad ideal), al darse la forma sintética de "explicación" que prosigue continuamente. Pero *esta trascendencia es inherente a la esencia propia de la experiencia misma*, a modo de una de sus fundaciones originales. Sólo a ella le podemos preguntar lo que significa esta trascendencia; así como sólo recurriendo a la fundación primordial del derecho podemos preguntar lo que significa y demuestra un derecho de propiedad jurídico (pregunta que, por otra parte, es también de nuestra incumbencia).

Debemos poner pues en el centro de todas las reflexiones fundamentales este hecho obvio y de gran monta, pero tan descuidado: cualquier objeto (incluso, por ejemplo, un objeto físico) *sólo de los procesos vivenciales de experiencia extrae originalmente el sentido óntico que le es peculiar* (gracias al cual significa lo que significa en todos los modos posibles de conciencia); extrae su sentido, de procesos que justamente se caracterizan como modos de tener conciencia de "las cosas mismas", como apariciones de algo dado "ello mismo", como presentaciones de las cosas mismas ante la conciencia, acompañadas de certeza de su existencia (por ejemplo, presentaciones de objetos físicos). La *forma primordial* consiste entonces en *mostrarse a sí mismo presente* en la percepción, o *mostrarse a sí mismo "otra vez"* en la rememoración, bajo el modo de pasado.

*La experiencia es la fundación primordial del ser para nosotros de los objetos, con el sentido objetivo que le corresponde. Es*