

INTRODUCCIÓN

Lo que hoy llamamos ciencia en sentido estricto no es la ciencia en el sentido, históricamente más antiguo, de una elaboración de la razón teórica efectuada de modo ingenuo y directo. Sólo en un sentido lato llamamos aún ciencias a las filosofías de la época anterior a Platón, o a las formas culturales semejantes de otros pueblos y otros tiempos. Sólo les concedemos validez de formas o etapas iniciales de la ciencia. La ciencia en sentido nuevo nace, por vez primera, de la *fundamentación platónica de la lógica* concebida como una esfera que investiga los requisitos esenciales del saber "auténtico" y de la ciencia "auténtica", concebida por ende como una exposición de las normas conforme a las cuales pueda construirse una ciencia que aspire conscientemente a legitimidad normativa general y que conscientemente justifique su método y su teoría. Por su intención, esta justificación lógica es una justificación totalmente por principios puros. Así, la ciencia en sentido platónico ya no será una actividad ingenua por interés puramente teórico. También pretenderá justificar, en principio, la autenticidad y la validez necesaria de cada uno de sus pasos. Su sentido original consiste, pues, en que la evidencia lógica fundamental que resulta de la idea pura del conocimiento posible y del método de conocimiento en general, precede a los métodos efectivamente practicados por la ciencia y a las formas fácticas de ciencia; esta evidencia sirve de guía, en la práctica, a unos y a otras. Su sentido no consiste, en cambio, en tomar por norma el *factum* de algún método o el de alguna ciencia desarrollados con ingenuidad, para dar forma legítima a las operaciones científicas.

La lógica de Platón nació de la reacción contra la negación universal de la ciencia por parte del escepticismo sofista. Puesto que el escepticismo negaba la posibilidad, en principio, de cual-

quier “filosofía”, de cualquier ciencia en general, Platón tenía precisamente que examinar y fundamentar críticamente la *posibilidad, en principio*, de la misma. Puesto que la ciencia en general estaba en cuestión, no se podía naturalmente suponer como *factum* ninguna ciencia. Así, fue encaminado Platón hacia la idea pura. Su dialéctica, que no derivaba de las ciencias fácticas, que era puramente ideal y describía normas puras, su lógica o teoría de la ciencia —para decirlo con nuestras palabras— tenía la misión de hacer posible por primera vez la ciencia fáctica, de servirle de guía en la práctica. Y al cumplir justamente esa misión, la dialéctica ayudó efectivamente a crear ciencias en sentido estricto, ciencias que estaban claramente implicadas en la idea de una ciencia lógica y que trataban de realizar en lo posible esa idea: como las matemáticas exactas y la ciencia rigurosa de la naturaleza, cuyos desarrollos posteriores, en superiores niveles, constituyen nuestras ciencias modernas.

Con todo, de modo sorprendente, la relación original entre lógica y ciencia se ha invertido en la Época Moderna. Las ciencias se independizaron; sin poder dar entera satisfacción al espíritu de autojustificación crítica, desarrollaron métodos muy especializados, cuya fecundidad era segura en la práctica, pero cuyo resultado no quedaba muy claro a la postre. No desarrollaron esos métodos, es cierto, con la ingenuidad del hombre de la vida cotidiana, pero sí con una *ingenuidad de nivel superior*, con una ingenuidad que renunciaba a justificar sus métodos en principios puros, recurriendo a la idea pura y siguiendo posibilidades y necesidades últimas *a priori*. Con otras palabras: la lógica, que era originalmente el portaestandarte del método y tenía la pretensión de ser una teoría pura de los principios del conocimiento y de la ciencia posibles, perdió esa misión histórica y quedó muy rezagada en su desarrollo. La grandiosa reorganización de las ciencias naturales en el siglo xvii aún estaba determinada por reflexiones lógicas sobre la esencia y los requisitos del conocimiento auténtico de la naturaleza, sobre sus fines y métodos fundamentales. Estas reflexiones se vinculaban con los esfuerzos, tan característicos de esos tiempos, por fundar una nueva lógica, la verdadera. Aquí incluimos no sólo a Galileo, sino también —hay que subrayarlo— a Descartes. Ya es significativo el título *Discours de la Méthode*; y la “Filosofía primera” de sus *Meditationes* es solamente la expresión de una teoría de la ciencia enteramente radical y, por con-

siguiente universal. Si bien la lógica antecede todavía a las ciencias en esos comienzos de la Época Moderna, esa relación esencial cambia en la época siguiente: precisamente en la época en que las ciencias se independizan para convertirse en ciencias especializadas, que ya no se preocupan de la lógica e incluso la hacen de lado casi con desprecio. Pero la misma lógica en los últimos tiempos se desvía totalmente de su sentido propio y de su intransferible tarea. En lugar de indagar las normas esenciales puras de la ciencia en todas sus formas esenciales, para procurar una guía fundamental a las ciencias y hacer posible que todos sus pasos tuvieran autenticidad en su forma metódica y en su procedimiento de justificación, la lógica gusta dejarse guiar, en su ideal científico y en el planteamiento de sus problemas, por las ciencias fácticas, especialmente por las ciencias naturales por tantos admiradas.

Tal vez esto anuncie una tragedia de la moderna cultura científica, más honda y de mayores consecuencias que la que suele deplorarse comúnmente en los círculos científicos: la serie de ciencias especializadas se ha vuelto tan grande que ya nadie está en situación de sacar entero provecho de esa riqueza, de disfrutar de todos esos tesoros de conocimiento, abarcándolos todos. La deficiencia de nuestra situación científica parece ser mucho más esencial, mucho más radical, en el sentido literal de la palabra. Atañe no sólo a la unificación y apropiación colectivas de las ciencias sino a su *raigambre fundamental* y a su unificación a partir de esas raíces. Es una deficiencia que subsistiría aun si una nemotécnica insospechada y una pedagogía derivada de ésta permitieran obtener un saber enciclopédico de las aseveraciones teóricas y objetivas de las ciencias en su conjunto. La ciencia se ha convertido, bajo la forma de ciencias especiales, en una especie de técnica teórica; como la técnica en sentido ordinario, ésta se basa en una "experiencia práctica", que se desarrolla en las variadas y repetidas actividades prácticas (que en la práctica se llaman también "intuición", "tacto", "buen ojo"), mucho más que en la evidencia intelectual de la *ratio* de la obra efectuada.

Así, la ciencia moderna ha abandonado el ideal de ciencia auténtica que, desde Platón, actuaba vivamente sobre las ciencias; prácticamente ha abandonado también el radicalismo de la propia responsabilidad científica. Ese radicalismo ya no es pues el impulso interno que continuamente exige no conceder validez

a ningún saber del que no podamos dar cuenta por medio de principios primeros por su origen y por lo tanto perfectamente evidentes, por principios tales que carezca de todo sentido preguntar por algo que los preceda. La ciencia que se iba realizando podía ser muy imperfecta en este respecto. Pero lo esencial estaba en que esa exigencia radical dirigía un correspondiente esfuerzo práctico de perfección; la lógica seguía así encargada de la gran función de investigar, con generalidad esencial, los posibles caminos hacia los principios últimos y de procurar una norma y una guía a la ciencia efectiva, explicitando la esencia de una ciencia auténtica en general (es decir, de su posibilidad pura). Nada estaba pues más lejos de esa exigencia, que poner la mira en una especie de operación meramente técnica, cuya ingenuidad contrasta al extremo con otra operación: la propia normación radical a partir de principios.

Pero este hecho fundamental, que vieron todos los grandes del pasado desde Platón, cobra toda su fuerza, su plenitud de evidencia omnilateral, de la universalidad que vincula indisolublemente todas las ciencias como ramas de una *sapientia universalis* (Descartes). A las ciencias especiales independizadas les falta comprender la unilateralidad fundamental propia de sus operaciones; les falta comprender que sólo empezarán a captar teóricamente el pleno sentido ontológico de su respectiva esfera de objetos, cuando se desprendan de las anteojeas metódicas que su actitud exclusiva, dirigida a una esfera particular, volvía inevitables; con otras palabras: cuando dirijan sus indagaciones hacia la universalidad del ser y su fundamental unidad. De esta situación es cómplice —como ya dijimos— la misma lógica; porque —podemos añadir ahora— en lugar de mantener la mirada fija en su misión histórica y convertirse en una teoría pura y universal de la ciencia, se convirtió ella misma en una ciencia especial. Su propio sentido final le exigía convertir en tema de exámenes radicales incluso este sentido final y domeñar los distintos estratos de los problemas epistemológicos; en esos distintos estratos se bosquejaba la gradación de las disciplinas lógicas, única en la que podía realizarse tanto la idea de una teoría de la ciencia como la ciencia misma. Mas la lógica no ha hecho lo suficiente por cumplir ese sentido, que le es esencialmente propio.

La situación actual de las ciencias europeas obliga a reflexiones radicales. En el fondo, han perdido la gran fe en sí mismas, en

su significación absoluta. El hombre moderno de hoy día no ve en la ciencia y en la nueva cultura formada por ella, como el hombre "moderno" de la Ilustración, la autoobjetivación de la razón humana ni la función universal creada por la humanidad para hacer posible una vida verdaderamente satisfactoria, una vida individual y social basada en la razón práctica. Esa gran fe, sustituto otrora de la fe religiosa, esa fe en que la ciencia conduce a la sabiduría —a un conocimiento efectivamente racional de sí mismo, del mundo y de Dios y, mediante aquél, a una vida de "dicha", satisfacción y bienestar, verdaderamente digna de ser vivida, aunque siempre susceptible de adquirir formas más perfectas—, ha perdido su fuerza, en amplios círculos al menos. Vivimos pues, por lo general, en un mundo que se ha vuelto incomprensible; preguntamos en vano por su "finalidad", por su sentido, otrora tan indudable porque era reconocido por entendimiento y voluntad.

Podemos adoptar ahora una actitud por demás crítica y escéptica respecto de una cultura científica convertida en asunto histórico; pero no podemos abandonarla sin más, simplemente porque no podemos comprenderla cabalmente ni dirigirla mediante esa comprensión; en otras palabras, porque seamos incapaces de explicar racionalmente su sentido y de determinar su alcance verdadero, dentro del cual podamos justificar y realizar ese sentido en un trabajo progresivo. Ya que no nos basta la alegría de crear una técnica teórica, de descubrir teorías con las que pueden hacerse tantas cosas útiles y ganar la admiración del mundo —puesto que no podemos separar la auténtica condición humana de la vida vivida con radical responsabilidad propia y, por ende, tampoco podemos separar la propia responsabilidad científica de la totalidad de responsabilidades de la vida humana en general—, debemos colocarnos por encima de toda esa vida y de toda esa tradición cultural y buscar nosotros mismos, individualmente y en comunidad, por medio de reflexiones radicales, las posibilidades y necesidades últimas a partir de las cuales podamos tomar posición acerca de lo que existe efectivamente, juzgándolo, valorándolo, actuando sobre ello. Ciertamente que así sólo alcanzaremos generalidades, "principios" de los cuales tendremos que responder cabalmente, mientras que la vida consiste en decisiones de cada "instante", que nunca tienen tiempo para fundamentaciones de racionalidad científica. Pero cuando la ciencia

ha tomado decisiones con fundamental responsabilidad, éstas pueden imprimir en la vida, sin duda, normas habituales, al modo de direcciones volitivas, de formas prescritas dentro de las cuales deben y pueden mantenerse las decisiones individuales, hasta donde efectivamente las asumamos. Para una *praxis* racional, la teoría *a priori* sólo puede ser una forma limitante, sólo puede levantar barreras tales que rebasarlas signifique contrasentido o desvarío. Cuáles sean los problemas que resulten luego para la educación de uno mismo y de la humanidad, es otro asunto; por lo demás, considerado en su generalidad, sería incluso asunto de una ciencia universal que tomara en cuenta todas las posibilidades y verdades. Pero no tenemos que hablar más de ello; sólo tenemos que ponernos en claro, a partir de la actual situación de la ciencia y de la cultura, la necesidad de una reflexión radical y universal. Estas reflexiones acerca del sentido y de los métodos posibles de una ciencia auténtica en general, están dirigidas naturalmente, en primer lugar, a los caracteres que por esencia son comunes a todas las ciencias posibles. En segundo lugar, habrían de seguirles reflexiones correspondientes acerca de grupos particulares de ciencias y ciencias especiales.

Los problemas epistemológicos son un tema capital de la filosofía de nuestra época; así, puede ocurrirse la idea de proseguir las reflexiones bajo la forma de una crítica de los ensayos filosóficos contemporáneos. Pero, en la confusa situación de nuestra filosofía, esto sería una empresa desesperada: que la literatura filosófica ha crecido desmesuradamente pero carece a tal grado de unidad que hay casi tantas filosofías como filósofos. Puesto que la situación científica se ha vuelto de hecho semejante a la que encontrara Descartes en su juventud, una reflexión universal puede intentar el osado *camino de las meditaciones cartesianas*. Con un radicalismo ya insuperable y, justo por ello, ejemplar para la filosofía, renuévase con toda seriedad la idea de una ciencia auténtica de fundamentación absoluta —la vieja idea platónica— y pregúntase por la base primera en sí que presupone todo conocimiento, por lo tanto también el conocimiento de las ciencias positivas. El primer intento de semejante fundamentación radical de la ciencia —el del propio Descartes— fracasó. La firme voluntad de no conceder validez a ningún conocimiento que no esté absolutamente justificado no basta para realizarlo; una conciencia absolutamente justa, y por consiguiente una conciencia

intelectual absolutamente justa, constituye una idea infinita. Pero incluso la conciencia más justa posible y un método racional de aproximación práctica a esa idea, constituyen un tema de meditaciones de mucha más monta y dificultad de lo que creyera Descartes. Inadvertidos prejuicios dirigen sus *Meditaciones*, de suerte que, consideradas en conjunto, carecían ya de fuerza de convencimiento para sus contemporáneos. Por más poderoso que haya sido el influjo que ejerció en toda la filosofía moderna su recurso al *ego cogito*, el estilo de esas *Meditaciones* —que consistía en emprender una fundamentación absoluta de las ciencias en su totalidad o, lo que es igual, una fundamentación absoluta de la filosofía a partir de la subjetividad cognoscente— nunca volvió a asumirse hasta la aparición de la fenomenología trascendental.¹

Aún hay *otros caminos* posibles para reflexiones dirigidas a lo radical; y esta obra, al menos en sus partes principales, trata de desbrozar uno de ellos, sugerido precisamente por el intento histórico de referir la idea de una ciencia auténtica a la lógica considerada como su norma.

La lógica, que tuvo su origen en las querellas de la dialéctica platónica, forja con la analítica aristotélica una teoría sistemática rígidamente conformada que persiste al través de los siglos casi como la geometría de Euclides. No es menester recordar aquí la conocida opinión de Kant, quien valora en demasía el carácter acabado de esa lógica; pero cualquier ojeada a la literatura filosófica mundial e incluso a la maraña de los modernos ensayos de lógica, muestra que la “lógica formal” tiene una insuperable fuerza. Aun al través de exposiciones tan divergentes, incluso al través de caricaturas deformantes, conserva un contenido medular idéntico en su esencia, cual un resto que no puede perderse. Aunque quedara sin destacar el sentido especí-

¹ Véanse mis *Ideen* [*Ideas*], así como el nuevo escrito que aparecerá este otoño [1929], *Cartesiansche Meditationen* [*Meditaciones cartesianas*] (M. Niemeyer, Halle a. S.), introducción a la fenomenología trascendental. [La primera obra citada es el primer tomo de las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, publicada en 1913 (hay traducción al español del Fondo de Cultura Económica, México). Las *Meditaciones cartesianas* no fueron publicadas el año que esperaba su autor. Apareció una traducción francesa en 1931 y el original alemán sólo fue publicado, posteriormente, en 1950, en el primer tomo de la “Husserliana”, por M. Nijhoff, Den Haag (también hay traducción al español, aunque incompleta, en edición de El Colegio de México). (N. del T.)]

fico de su carácter formal, esta lógica formal fue, por su sentido, el primer embate histórico por lograr una teoría general de la ciencia, una teoría de las condiciones esenciales de la ciencia posible en general. Por cierto, la lógica formal conservó una unilateralidad conforme con su naturaleza, fincada incluso en razones esenciales; mientras que otro *a priori* epistemológico permaneció durante siglos inaccesible a un trabajo teórico, aunque siempre se le rozara; más aún, ni siquiera llegó a divisarsele, debido a su hondura, oculta para el pensamiento natural.

Pero atengámonos a la forma espiritual fija que aparece en nuestra experiencia gracias a esa unilateralidad de la lógica naturalmente motivada; atengámonos al *núcleo* de teorías que permanece siempre fijo y visible en las variadas y cambiantes formas de dedicación a la lógica y en los modos de interpretarla; entonces podremos tratar de exponer poco a poco su sentido epistemológico, dirigiendo continuamente nuestra atención a los esbozos de ciencias positivas, antiguas y nuevas, a las cuales se refería ese sentido en los tiempos antiguos y aun en los modernos. Así pues, damos por supuestas las ciencias, al igual que la misma lógica, fundándonos en la “experiencia” que nos las da. En este respecto nuestro procedimiento no parece, en modo alguno, radical; puesto que precisamente está en cuestión el sentido auténtico de las ciencias en general o, lo que es igual, su posibilidad esencial de ser ciencias auténticas y no meramente presuntas. Y lo mismo sucede con la lógica; ella debe ser la ciencia de las ciencias en general y debe exponer en sus teorías precisamente esa posibilidad esencial, o debe haberla expuesto —según se supone— como posibilidad histórica. Con todo, auténticas o no, tenemos una experiencia de las ciencias y de la lógica como formas culturales que ya existen y comportan su “sentido”, su significación, pues son formaciones prácticas de los científicos que las construyeron y de las posteriores generaciones de científicos. En cuanto tales, tienen un sentido director, a él tienden y por él continuamente se esfuerzan. Al estar —o entrar— en comunidad con los científicos, por intrafección, podemos comprenderlo a nuestra vez y “reflexionar” sobre él nosotros mismos.

Reflexión no quiere decir sino intento de establecer efectivamente el sentido “mismo”, el que está mencionado, presupuesto en la mera mención; o de convertir el “sentido intencional” (como

decíamos en las *Logische Untersuchungen* [*Investigaciones Lógicas*],² el sentido “vagamente vacilante” de la intención oscura, en un sentido cumplido, claro; intento, por lo tanto, de procurarle la evidencia de la posibilidad de claridad. Precisamente en esta posibilidad consiste la autenticidad del sentido y, por lo tanto, ella es la meta de la búsqueda y hallazgo reflexivos. Reflexión—podemos decir también— es *exposición original del sentido* entendida radicalmente: primero se empeña en convertir y luego convierte el sentido a modo de oscura mención en sentido a modo de plena claridad o de posibilidad de esencia.

Por consiguiente, con el fin de lograr una reflexión radical podemos dejarnos guiar por la experiencia intrafectiva de las ciencias, tomándolas como formaciones resultantes de una operación de conciencia, que atraviesa la unidad de una “mención” intencional. Igualmente podemos dejarnos guiar por una experiencia semejante de la lógica tradicional en su referencia a las ciencias experimentales dadas. Nuestro propósito concierne, en primer lugar, al *sentido auténtico de una lógica como teoría de la ciencia*, cuya tarea debería ser poner en claro el sentido auténtico de la ciencia en general y explicarlo teóricamente con claridad. Lo que previamente tenemos ante la mirada de la experiencia es ese “núcleo” de la lógica formal; y ante la correspondiente mirada a las ciencias existentes, las normas y posibilidades esenciales que esa lógica pueda captar en ellas. La reflexión procede entonces a un examen *unilateral*, condicionado por esa mirada y esa referencia a las ciencias, que determina el sentido específico de la lógica tradicional como un sentido esencialmente “objetivo”.

Reflexión radical es *eo ipso* crítica que sirve a la clarificación original. Esta clarificación tiene el carácter de una nueva conformación del sentido; no consiste meramente en realizar un esbozo previo, determinado y dispuesto con anterioridad. Un esbozo semejante del sentido, enteramente determinado, sólo es posible, en cualquier caso y esencialmente, como consecuencia secundaria de una claridad ya lograda. Si ya ha desaparecido la viva evidencia de esa claridad, queda su operación habitual, junto

² 2ª edición, Halle, 1913, t. II, parte 1ª, pp. 50 y ss. [La traducción española de las *Investigaciones lógicas* fue publicada por la *Revista de Occidente*, Madrid. (N. del T.)]

con la posibilidad de restituirla, primero en vacío y luego conteniendo en esa forma vacía el esbozo determinado del sentido. Este esbozo lleva entonces consigo la certeza de una posible restitución de la claridad, al repetir la evidencia. Cuando no se trata de este caso —como sucede con nosotros—, reflexión original significa a la vez determinación más precisa del mero esbozo vagamente indeterminado, rechazo de los prejuicios provenientes de transferencias asociativas y supresión de los prejuicios que discrepan con el cumplimiento reflexivo; significa pues, en una palabra: crítica de la autenticidad e inautenticidad.

Baste esto como caracterización muy general del objetivo que perseguimos y del método que utilizamos en esta obra. Se trata pues de una *explicación intencional del sentido propio de la lógica formal*. Parte de las *formaciones teóricas* que nos ofrece la experiencia histórica considerada en su conjunto, esto es, de su contenido objetivo tradicional; y las retrae *a la intención viva de los lógicos* de la que surgieron como formaciones significativas. Lo que es inseparable de lo anterior: se retrae a la intencionalidad de los *científicos*, de la cual surgieron los componentes objetivos de las teorías científicas concretas: pues el lógico se orienta por las ciencias existentes. Preguntamos: ¿a qué tiende propiamente la intencionalidad que revive en cada nueva comprensión efectiva? La exposición reflexiva, en cuanto clarificación crítica, ha de dar la respuesta.

En el desarrollo sistemático de esta obra, comenzaremos de modo enteramente primitivo: no empezaremos considerando la lógica existente; antes bien ligaremos las primeras distinciones generales a las significaciones de la palabra *logos* y a esta pregunta: ¿en qué medida pueden señalarse en ellas temas teóricos? Con esas “consideraciones preliminares”, obtendremos una comprensión anticipada de la meta del interés teórico de la lógica; obtendremos también el punto de enfoque de nuestros ulteriores análisis del sentido.

Estos análisis conducen ante todo, en la sección primera, a una *división en tres estratos de los conceptos lógico-formales fundamentales* y por ende de las *disciplinas lógicas*; esta división, no reconocida aún plenamente en mis *Logische Untersuchungen*, tiene gran significación, no sólo para la verdadera comprensión del sentido auténtico de la lógica como ciencia particular sino también para toda la filosofía. Las investigaciones fundamenta-

les, al retraerse necesariamente a la intencionalidad noética —puesto que las formaciones lógicas surgen de una actividad categorial—, tienen una dirección subjetiva. No cabe preguntar si hay que llamar psicológicas a esas investigaciones, ni cómo haya que caracterizarlas, pues por lo pronto tienen una significación meramente ancilar.

Pero hay otros problemas importantes en conexión con la división indicada en tres estratos. Conciernen a una radical *clarificación de la relación entre lógica formal y matemática formal* y a una justificación más profunda (ya efectuada, en un primer grado, en mis *Logische Untersuchungen*) de la unidad indivisible de ambas disciplinas en una *mathesis universalis formal*. Logramos así un progreso esencial: la *clarificación final* y —según espero— *definitiva del sentido de la matemática formal pura* (incluso de la silogística formal, con su justificación correspondiente); clarificación del sentido que tiene en la intención dominante de los matemáticos: el de una *analítica pura de la no contradicción*, fuera de cuyos temas queda el concepto de verdad.

Por otra parte, en conexión con lo anterior está el sentido auténtico de una *ontología formal*; concepto que había sido introducido en las *Logische Untersuchungen* con la distinción esencial entre ontología formal y ontología material, o entre el dominio de un *a priori* “analítico” y el de un *a priori* “sintético” (material).

Me parece que estas clarificaciones de sentido, desarrolladas en la parte primera, deberían ser de utilidad duradera para los filósofos; como que los problemas mencionados me han inquietado y ocupado considerablemente por decenios.

Para quienes tengan interés en explicaciones más precisas al respecto, quisiera observar que el problema original que me sirvió de guía en la distinción y determinación del sentido de una lógica pura de la “no contradicción”, era un problema acerca de la evidencia: el problema de la *evidencia de las ciencias matemáticas formales*. Se me ocurrió que la evidencia de las verdades matemáticas formales (así como de las verdades silogísticas) era enteramente distinta a la de las otras verdades *a priori*; es decir, que aquéllas no necesitaban de ninguna intuición ejemplar concreta de algún objeto o situación objetiva, aunque se refirieran a ella con generalidad formal vacía. Parecía obvio que una ciencia que se refiere con esa generalidad a todo y a cualquier cosa, a todo

lo posible y concebible, merecía el nombre de *ontología formal*; por lo tanto, para ser efectivamente tal, la *posibilidad* de las objetividades de su esfera debía fundarse en una intuición. Ahora ya es fácil responder de modo decisivo a ese problema: a partir de la distinción de una “lógica pura de la consecuencia” o de la “no contradicción” fundada en la sección primera, aunque las investigaciones desarrolladas en el texto no estén vinculadas por sí mismas con esa cuestión.

En la sección segunda de esta obra, se convierte en tema capital el aspecto *lógico subjetivo*; siempre en conexión con reflexiones subsecuentes acerca de una lógica formal como teoría de la ciencia. Se señala el camino natural de la lógica formal a la lógica trascendental. El fantasma del psicologismo aparece en el mero comienzo, y al pronto queda aclarado de nueva cuenta y con mayor hondura el sentido particular de la lucha contra el psicologismo de que tanto hablamos en el tomo I de las *Logische Untersuchungen*; con ello se prepara a la vez el terreno, de modo esencial, para la clarificación del “psicologismo trascendental”, que aparecerá mucho más adelante. Luego se descubren una serie de *presupuestos* del conocimiento lógico, a los que remiten los temas lógicos; se suscita así la idea de que todos los *problemas de sentido dirigidos subjetivamente*, que la ciencia y la lógica se plantean y deben plantearse, *no son problemas de la subjetividad humana natural*, esto es, problemas *psicológicos*, sino problemas de la *subjetividad trascendental*, en el sentido (por mí introducido) de la *fenomenología trascendental*. En un ahondamiento ulterior se presenta la idea de que una *lógica verdaderamente filosófica*, una teoría de la ciencia que exponga en todas sus facetas la posibilidad esencial de la ciencia auténtica y pueda así servir de guía al desarrollo de esa ciencia, *puede prosperar exclusivamente en conexión con una fenomenología trascendental*. La lógica tradicional con su positividad ingenua, con su manera de buscar verdades evidentes de modo ingenuamente directo, se muestra como una especie de puerilidad filosófica. Una lógica de las formaciones significativas ideales *elaborada de modo autónomo*, es *tan poco filosófica* como las ciencias positivas; también ella carece de esa originalidad que le permitiría lograr una comprensión y una justificación últimas de sí misma; ni tiene tampoco norma alguna para ayudar a las ciencias positivas a superar su carácter positivo. La condición *no filosófica de ese carácter positivo* de las ciencias

consiste tan sólo en esto: las ciencias, por no comprender que sus propios resultados provienen de una intencionalidad que queda fuera de sus temas, son incapaces de clarificar el auténtico sentido ontológico de sus esferas de objetos y de los conceptos que los captan: son pues incapaces de decir, en sentido propio y último, qué sentido tiene el ente de que hablan y qué horizontes de sentido presupone; horizontes de los cuales ellas no hablan, cuyo sentido empero contribuyen a determinar.

Con la ingenuidad dogmática de una *lógica* formal supuestamente autónoma, que se basaría en una evidencia suficiente, se relaciona la *ingenuidad de una subsecuente teoría del conocimiento añadida a la lógica desde fuera*; esa teoría del conocimiento se plantearía cuestiones universales acerca del origen y la validez del conocimiento, y creería responderlas de tal modo que en nada cambiaría la validez absoluta de la lógica objetiva. La *verdadera teoría del conocimiento*, en cambio, consiste en la dilucidación del "auténtico" sentido de los conceptos lógicos y de la lógica misma: no de un sentido previo ya existente, sino de un sentido por crear con la teoría del conocimiento y por explorar en los horizontes en que se extiende; todo ello, empero, bajo la guía del sentido antes meramente presunto. Por lo demás, lo mismo sucede con las ciencias positivas: si ya existen históricamente, son esbozos, pretensiones de ciencia, especies de *guías* para indagaciones trascendentales cuyo objetivo es crear esas ciencias como ciencias auténticas.

A lo largo de nuestras investigaciones, se pondrá de manifiesto, en grados siempre nuevos, la *deficiencia radical de la lógica históricamente existente*, particularmente de la lógica moderna: no poder realizar en modo alguno las grandes tareas planteadas por la idea de la ciencia *en su aspecto subjetivo*, es decir, en el aspecto del pensamiento que juzga, conoce, indaga. La psicología del conocimiento, desde Locke, ha fallado del todo, debido a su contradictorio sensualismo: ha fallado incluso como indagación propiamente psicológica. Pero también ha fallado fundamentalmente porque Locke y todos los lógicos y teóricos de la ciencia psicologizantes posteriores no pudieron distinguir entre una indagación *psicológica* acerca del conocimiento y una indagación *trascendental*: lo cual tiene especial importancia para una teoría *filosófica* de la ciencia (es decir, para una teoría que conserve su único sentido auténtico, históricamente original: el de teoría de

la ciencia). Problemas fundamentales que patentemente tendían a una teoría radical de la ciencia, que se presentaban por lo tanto como problemas específicamente filosóficos, fueron rebajados al nivel de una psicología antropológica, más aún, empírica. Añadamos a esto que la indagación trascendental de Kant acerca del conocimiento influyó después en filosofías que estaban lejos de todo análisis del conocimiento verdadera y concretamente explicativo: resultará entonces la importante deficiencia de la moderna teoría objetiva de la ciencia: no poder comprender, ni siquiera como tarea, la profunda dilucidación y fundamentación de la posibilidad de ciencias auténticas (y, por ende, de una objetividad verdadera en sí) a partir de la universalidad de la conciencia que constituye en sí misma su sentido objetivo; ni mucho menos poder elaborar y poner en obra el método para resolver esa cuestión.

La esfera de objetos que se presenta ante una ciencia, dada previamente al trabajo teórico, es, por su sentido y su ser, una esfera de investigación para quienes investigan (individualmente o en comunidad) sus orígenes en su propia operación de conciencia (individual o comunitaria); por otra parte, el resultado acabado obtenido en cada caso, en forma de una teoría de esa esfera, es resultado de una operación activa que establece todo su sentido, aun su sentido de verdad. Una teoría puede "ser" para nosotros una teoría "efectiva", fundándonos de un modo directo e ingenuo en la evidencia o en la repetida verificación crítica; igual que en una actitud ingenua, una cosa tiene para nosotros existencia efectiva, fundándonos en la experiencia y en la verificación experimental. Mas no por ello comprendemos trascendentalmente el ser para nosotros de la teoría, ni tampoco el ser para nosotros de la cosa; es decir: no lo comprendemos como algo constituido a partir de la subjetividad individual y de la intersubjetividad, no lo comprendemos como algo que es para nosotros, "para cualquiera", como lo único que para nosotros tiene sentido. En cualquier sentido en que nosotros los filósofos preguntemos por un sentido del mundo (del mundo real o de cualquier mundo ideal), ese sentido presupone la dilucidación del origen trascendental y se encuentra en el terreno de la ciencia trascendental.

Lotze, en una célebre frase, asignó al conocimiento como suprema tarea no sólo calcular el proceso del mundo sino comprenderlo; nosotros, *mutatis mutandis*, debemos aplicar esta frase a la lógica, al dominio de las formaciones lógicas, en este sentido: no

podemos contentarnos con que la lógica configure metódicamente teorías objetivas, al modo de las ciencias positivas, y reduzca a principios y a normas las formas de las teorías auténticas posibles. Debemos superar el olvido de sí mismo en que se halla el teórico, quien, en sus operaciones teóricas, se entrega a las cosas, a las teorías y a los métodos, y nada sabe de la interioridad de su operar; vive en sus operaciones, pero no tiene por tema esa vida operante misma. Sólo por una clarificación fundamental, que se sumerja en el hondanar de la interioridad que opera en el conocimiento y en las teorías, en el hondanar de la interioridad *trascendental*, podrán comprenderse las teorías y ciencias auténticas producidas por la conciencia. Mas sólo así podrá comprenderse también el verdadero sentido del ser que con sus teorías quería destacar la ciencia, en cuanto ser verdadero, naturaleza verdadera y verdadero mundo espiritual. Así pues, *sólo una ciencia justificada y clarificada trascendentalmente en sentido fenomenológico puede ser ciencia última; sólo un mundo clarificado de modo fenomenológico-trascendental puede ser un mundo comprendido hasta lo último; sólo una lógica trascendental puede ser una teoría última de la ciencia; teoría de las normas y principios de todas las ciencias, que sea la última, la más profunda y la más universal.*

Si concebimos de nuevo la idea de la lógica con la grandeza y generosidad con que quiere ser concebida según su intención original, si la animamos con el espíritu trascendental, tendremos que decir: lo que les falta a las ciencias modernas es la verdadera lógica, que abarca todas las disciplinas y problemas epistemológicos en el sentido más amplio y fundamentalmente unitario; les falta una lógica que, en cuanto lógica trascendental, ilumine el camino de las ciencias con un conocimiento profundo de ellas mismas y explique todas sus actividades. Esta lógica no quiere ser pues una mera lógica formal pura ni, en un sentido más amplio, una *mathesis universalis* en el sentido leibniziano: una ciencia ideal lógica que, sin embargo, sólo es una ciencia "positiva". Ni mucho menos quiere ser, por otra parte, una mera tecnología empírica para una especie de operaciones intelectuales, muy útiles en la práctica, que llamamos "ciencia"; una tecnología que dirigimos empíricamente a lograr resultados prácticos. Por lo contrario, en tanto función suprema del interés puramente teórico actuando por sí mismo, quiere exponer el sistema de los principios

trascendentales que otorga a las ciencias su sentido posible de ciencias auténticas.

Cuánto han menester las ciencias de una lógica semejante, cuán poco capaces son, con su positividad ingenua, de mostrarse autosuficientes y de conservar esa autosuficiencia, lo muestra la carencia en todas las ciencias, por más exactas que sean, de un debate acerca del verdadero sentido de sus principios. Esa carencia es un síntoma de que, en verdad, están en total oscuridad respecto de su propio sentido. Sin duda, únicamente la lógica trascendental nos permite comprender cabalmente que las ciencias positivas sólo pueden dar lugar a una racionalidad relativa, unilateral, que deja presente su necesario reverso: una plena irracionalidad; únicamente por ella comprendemos que, por medio de un mero enlace sistemático de todas las ciencias singulares, nunca podrá generarse un conocimiento universal del ser, en el sentido supremo, tal como se esforzó en lograrlo la filosofía antigua.

Basta con lo dicho sobre el sentido de las investigaciones que en seguida expondremos. La índole misma del tema hace que las de la sección primera tengan cierto carácter acabado y concluso del que carecen las de la sección segunda; ésta, antes que desarrollar cabalmente las ideas, las sugiere. Pues en esta sección nos introduciremos en las prodigiosas amplitudes de la fenomenología intencional que, aun después de sus aportaciones, no es en modo alguno un bien común. Además preparo la exposición de una serie de investigaciones que abarcan muchos temas y remontan a muchos años atrás; están destinadas a completar las investigaciones sobre la teoría formal de la ciencia con otras, enteramente distintas, sobre una teoría material de la ciencia. Por otro lado, preparo también la exposición de investigaciones que ofrecen esbozos y fundamentos concretos; ellas intentan preparar y proseguir sistemáticamente los otros caminos posibles de una reflexión radical, al lado del primer camino antes descrito, el camino —por así decir— cartesiano.

Por último, recordemos en este lugar con efusiva gratitud, la eficaz ayuda del doctor Ludwig Landgrebe (a quien le fue concedida una beca por la magnificencia de la Sociedad Alemana de Ayudas). Infatigable, me prestó su asistencia en la composición y redacción de esta obra.