

VI. FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL Y PSICOLOGÍA INTENCIONAL. EL PROBLEMA DEL PSICOLOGISMO TRASCENDENTAL

§ 94. *Todo ente se constituye en la subjetividad de la conciencia*

ACLARÉMONOS el sentido de la problemática trascendental. Cualquier ciencia tiene su esfera de objetos y trata de lograr una teoría de esa esfera. En la teoría consiste su resultado. Pero es la razón científica la que crea esos resultados y la razón experimentante la que crea la esfera. Lo cual es válido también para la lógica formal en su referencia, de nivel superior, al ente y a un mundo posible en general; es válido para sus teorías que tienen una generalidad de nivel superior y se refieren a todas las teorías particulares. Ente, teoría, razón no convergen casualmente y no podemos presuponer que su encuentro sea casual aunque esté provisto de "generalidad y necesidad incondicionada". Tenemos que poner en cuestión justamente esta necesidad y generalidad, por cuanto son necesidad y generalidad propias del sujeto que piensa conforme a la lógica (propias *de mí*, que sólo puedo someterme a una lógica que yo mismo conciba y haya concebido con evidencia); propias de mí, pues por lo pronto no se habla de ninguna otra razón que la mía, de ninguna otra experiencia ni teoría que las mías, ni de ningún otro ente que el que yo compruebo en la experiencia, el cual ha de existir en mi conciencia como algo mencionado, para que produzca la teoría con mi actividad teórica y con mi evidencia.

Como en la vida diaria, así también en la ciencia (si no interpreta mal su actividad, engañada por una teoría "realista" del conocimiento), la experiencia es la conciencia de estar con las cosas mismas, de aprehenderlas y poseerlas de modo enteramen-

te directo. Pero la experiencia no es un hueco en un espacio de conciencia, por el que apareciera un mundo existente antes de toda experiencia; ni es un mero acoger en la conciencia algo ajeno a ella. Pues ¿cómo podría racionalmente enunciar ese elemento ajeno sin verlo y, por lo tanto, sin ver lo ajeno a la conciencia como veo la conciencia, esto es, *experimentándolo*? ¿Y cómo podría siquiera representármelo como algo concebible? ¿No sería esto concebir intuitivamente un contrasentido: la experiencia de algo ajeno a la experiencia? La experiencia es la operación en la cual el ser experimentado “está ahí” para mí, sujeto de experiencia; y está ahí *como lo que es*, con todo su contenido y con el modo de ser que le atribuya justamente la experiencia mediante la operación que efectúa su intencionalidad. Si lo experimentado tiene el sentido de ser “*trascendente*”, es la experiencia la que constituye ese sentido; sea por sí misma o con todo el plexo de motivaciones que le corresponde y que forma parte de su intencionalidad. Si una experiencia es *imperfecta*, si hace aparecer el objeto existente en sí solamente por una faceta, sólo en una perspectiva, etcétera, es la experiencia misma, en forma de ese particular modo de conciencia, la que me responde si le pregunto; es ella la que me dice: aquí está algo presente a la conciencia, pero es algo más que lo efectivamente aprehendido, en él hay aún algo más por experimentar; en esa medida es trascendente; y también lo es porque, como me lo enseña otra vez la experiencia, podría ser incluso una ilusión, aunque se dé como algo efectivamente existente y aprehendido. Por lo demás, también es la experiencia la que dice: estas cosas, este mundo es de todo a todo trascendente respecto de mí, respecto de mi propio ser. Es un mundo “objetivo”, experimentable y experimentado también por los demás como el mismo mundo. Existencia efectiva e ilusión se legitiman y rectifican en concurrencia con los otros sujetos, los cuales, a su vez, son para mí datos de experiencia efectiva y posible. Es la experiencia la que me dice, por lo tanto: de mí mismo tengo experiencia con originalidad primaria; de los otros, de su vida anímica, con originalidad meramente secundaria, por cuanto lo ajeno no me es accesible por principio en una percepción directa. Lo experimentado en cada caso: cosas, yo mismo, los demás, etcétera; el residuo que en cada caso quedaría por experimentar: la identidad de lo que transcurre en múlti-

ples experiencias, la anticipación de toda clase de experiencias con distintos niveles de originalidad, que se refiere a nuevas experiencias posibles de lo mismo (primero propias, luego ajenas fundadas en las anteriores), la anticipación que se refiere al estilo de una experiencia progresiva y a todo lo que ésta pudiere exponer como ente y como ente de tal o cual manera: todo ello está implicado intencionalmente en la conciencia misma, en cuanto la conciencia es esta intencionalidad actual y potencial, por cuya estructura puedo *preguntar* en cualquier momento.

Y *tengo que preguntar* por ella si quiero comprender precisamente el punto que está verdaderamente en cuestión ahora: que para mí no hay nada que no sea a partir de mi propia *operación de conciencia, actual o potencial*. La operación potencial es la certeza que se esboza en mi misma esfera de conciencia a partir de la intencionalidad actual: la certeza del “yo puedo...” o “yo podría...”; es decir: la certeza de que yo podría llevar al cabo series de actos de conciencia sintéticamente enlazados, cuya obra unitaria sería una conciencia continua del mismo objeto. En particular, forma parte de ella *a priori* la potencialidad de intuiciones —experiencias, evidencias— que yo puedo realizar, en las cuales ese mismo objeto se mostraría y determinaría a sí mismo, con coherencia continua, confirmando así continuamente su ser efectivo. Que no sólo considere yo ese objeto como existente, sino que sea para mí efectivamente existente “por justas razones”, “por razones indudables”, que sea lo que es para mí y lo que aún me deja en franquía: todo esto designa ciertas operaciones conectadas sintéticamente de tal o cual manera, esbozadas de antemano en la conciencia, que yo puedo exponer, que yo puedo también ejecutar libremente. Con otras palabras: para mí no hay ningún ser ni ningún ser de tal o cual manera, efectivamente existente o posible, si no es *válido para mí*. Esta “validez para mí” es justamente una expresión que conviene a una multiplicidad de mis operaciones efectivas y posibles —no meramente postulada a la ligera, aunque primero esté oculta y sólo después se revele—; esta expresión conviene también a las ideas de concordancia en el infinito y de ser definitivamente válido, que se encuentran esbozadas de antemano según su esencia. Cualquier objeto que se me enfrente como existente ha recibido para mí *todo* su sentido ontológico de mi intencionalidad operante, ni un asomo de ese sentido se sustrae a ella:

así tengo que reconocerlo, al exponer de modo consecuente mi propia vida consciente como una vida con validez. Tengo que preguntar justamente por dicha intencionalidad, exponerla sistemáticamente, si quiero comprender ese sentido, si quiero comprender también, por ende, lo que puedo o no puedo atribuirle a un objeto, con generalidad formal o como objeto de su correspondiente categoría ontológica; todo ello en conformidad con la intencionalidad constituyente de la cual procede —como ya dijimos— todo el sentido de dicho objeto. Exponer esta misma intencionalidad es explicar el sentido a partir de la originalidad de la operación constituyente de sentido.

Tal acontece si filosofo. Pues si no lo hago, si permanezco en la vida ingenua, no hay peligro de que eso suceda. La intencionalidad viva sostiene, prescribe, determina en la práctica todo mi comportamiento, incluso mi comportamiento conforme al pensamiento natural; así resulte de ella el ser o la ilusión, así pueda incluso no ser temática, no estar revelada por cuanto funge como intencionalidad viva, sustraída a mi saber.

He dicho “*ilusión*” al lado de “*ser*”. Pues naturalmente la operación de conciencia propia de la experiencia sólo tiene un estilo operativo normalmente prescrito, en cuanto experiencia coherente; mas también es inherente a la experiencia que esa coherencia pueda romperse, la experiencia caer en *discrepancia* y la inicial certeza simple de experiencia conducir a la duda, a la suposición, a la conjetura, a la negación (calificación de nulidad): todo ello con determinadas condiciones estructurales que precisamente tenemos que indagar. También tenemos que indagar luego por qué la abierta posibilidad del engaño, esto es, la posibilidad de que no exista lo experimentado, no cancela la presunción universal de la coherencia normal; de suerte que en todo momento permanece para mí, por encima de cualquier duda, un universo de ser tal, que sólo ocasionalmente y en casos singulares me falla y puede fallarme.

No es menester decir que algo semejante sucede *con todas y cada una de las conciencias*, con cualquier modo en que el ente posible, con sentido o absurdo, sea para nosotros lo que es para nosotros; cualquier *cuestión* que se plantee o pueda plantearse *acerca de la legitimidad* de un ente recibe el sentido y la vía de comprobación que la correspondiente intencionalidad de conciencia le trace. La identidad del ente mencionado y a la postre

comprobado —del mismo ente que siempre es polo intencional de identidad— recorre todo el plexo de conciencia propio de la comprobación; en caso favorable, termina en una evidencia: *no puede concebirse ningún sitio por el que traspasemos o podamos traspasar la vida de la conciencia*, por el que lleguemos a una trascendencia que tenga un sentido distinto al de una unidad intencional presente en la subjetividad misma de conciencia.

§ 95. Necesidad de partir de la subjetividad de cada quien

Pero *por lo pronto* debo decir expresamente y con precisión: esa subjetividad soy yo mismo, que reflexiono sobre lo que es y tiene validez para mí; soy yo quien ahora reflexiono, en cuanto lógico, sobre el mundo existente presupuesto y los principios lógicos que se refieren a él. Así, por lo pronto yo, una y otra vez, considerado puramente en cuanto yo de esa vida de conciencia por la cual todo recibe para mí sentido ontológico.

Sin embargo (no podemos pasar sobre este punto tan rápidamente como en los párrafos precedentes) el mundo es mundo de todos nosotros; en cuanto mundo objetivo tiene, en su sentido propio, la forma categorial de “ente verdadero una vez por todas”, no sólo para mí sino para cualquiera. Pues lo que antes¹ presentamos como carácter lógico de la verdad predicativa resulta válido también, patentemente, para el mundo de experiencia anterior a la verdad y a la ciencia que lo exponen predicativamente. *Experiencia del mundo* en cuanto experiencia constituyente no significa tan sólo mi experiencia enteramente privada, sino una *experiencia comunitaria*; conforme a su sentido, el mundo es uno y el mismo: a su experiencia tenemos acceso por principio todos nosotros, sobre él todos nosotros podemos ponernos de acuerdo por “intercambio” y comunicación de nuestras experiencias; del mismo modo, la comprobación “objetiva” se basa también en el acuerdo recíproco y en su crítica.

No obstante, por enormes que sean las dificultades que pueda traer consigo el efectivo descubrimiento de la intencionalidad operante y en particular la distinción entre intencionalidad originalmente propia e intencionalidad ajena —así como la dilucidación de la intersubjetividad que funge como constituyente del

¹ Cf. *supra* § 77, p. 202.

sentido del mundo objetivo—, lo que hemos dicho sigue teniendo, por lo pronto, una necesidad incuestionable. Primero y antes de toda cosa concebible soy yo. Este “yo soy” es para mí, que lo digo comprendiéndolo correctamente, el *fundamento intencional primordial de mi mundo*; mas no puedo pasar por alto que también el mundo “objetivo”, el “mundo para todos nosotros” que tiene validez para mí en ese sentido, es “mi” mundo. Pero el “yo soy” es fundamento intencional primordial no sólo de “el” mundo que considero real, sino también de cualesquiera “mundos ideales” válidos para mí y, en general, de todos y cada uno de los entes de cuya existencia tengo conciencia en algún sentido comprensible o válido para mí (entes que compruebo ora como legítimos, ora como ilegítimos, etcétera); fundamento incluso de mí mismo, de mi vida, de todos esos actos de conciencia. Me sea cómodo o no, me parezca monstruoso (por el prejuicio que sea) o no, éste es el *hecho primordial que debo enfrentar*, el hecho que no puedo perder de vista como filósofo. Para infantes en filosofía éste puede ser el oscuro paraje en que merodean los fantasmas del solipsismo, o aun del psicologismo, del relativismo. El verdadero filósofo preferirá, en lugar de huir ante ellos, iluminar ese oscuro paraje.

§ 96. *La problemática trascendental de la intersubjetividad y del mundo intersubjetivo*

a) *Intersubjetividad y mundo de la experiencia pura*

Así, también el mundo “para cualquiera” me está presente, en cuanto tal, a la conciencia; tiene validez para mí, es comprobado en mi intencionalidad, recibe en ella su contenido y su sentido ontológico. Presupone naturalmente que en mi ego —en el ego que, con la universalidad ahora en cuestión, dice *ego cogito* y abarca en los *cogitata*, efectivos y posibles, precisamente todo lo que es para él efectivo y posible—, presupone, digo, que en ese ego todo *alter ego* reciba, en cuanto tal, sentido y validez. El “otro”, los otros: tienen una referencia original a mí, que los experimento, o los tengo presentes a mi conciencia de cualquier otra manera. Naturalmente con todo lo que pertenezca a su sentido —a su sentido para mí—, como el hecho de que el otro está ahí “frente a mí”, corporalmente y con su

propia vida, y me tiene a su vez frente a él; de suerte que yo —con toda mi vida, con todos mis modos de conciencia y todos los objetos válidos para mí— soy *alter ego para él* como él para mí; y así también cualquiera es *alter ego* para cualquiera, de modo que la noción de “cualquiera” cobra un sentido, al igual que las nociones de “nosotros” y de “yo”, en cuanto significa “uno entre otros”, implicado en “cualquiera”.

Intentemos ahora desarrollar la intrincada problemática trascendental de la intersubjetividad y de la constitución de la forma categorial “objetividad” del mundo, que es “nuestro” mundo; intentemos por lo menos representarnos la clase de clarificaciones que hemos de efectuar ahora descubriendo con pureza y consecuencia la propia vida intencional y lo constituido en ella.

En la universalidad de mi *ego cogito* me encuentro como ente psicofísico, como una unidad constituida en ella; referidos a ella encuentro frente a mí, en forma de “otros”, entes psicofísicos que, en cuanto tales, también están constituidos en las multiplicidades de mi vida intencional: resentiremos pues grandes dificultades en este punto, por lo pronto respecto de mí mismo. Yo, “ego trascendental”, soy lo que “precede” todo lo mundano: en cuanto soy el yo en cuya vida de conciencia se constituye el mundo como unidad intencional. Así pues, yo, el yo constituyente, no soy idéntico con el yo mundano, conmigo mismo en cuanto realidad psicofísica; mi vida de conciencia anímica, psicofísica y mundana no es idéntica a mi ego trascendental, en el que se constituye para mí el mundo con todo lo físico y lo psíquico.

Mas ¿no digo “yo” en ambos casos, sea que me experimente mundanamente en cuanto hombre, en la vida natural, o bien que, a partir del mundo y de mí como hombre pregunte, en actitud filosófica, por las múltiples “apariencias”, menciones, modos de conciencia constituyentes, de suerte que tomando todo lo objetivo puramente como “fenómeno”, como unidad intencionalmente constituida, me encuentre como ego trascendental? ¿Y no encuentre entonces que, después de todo, mi vida trascendental y mi vida anímica, mundana, tienen el mismo contenido? ¿Cómo comprender que el “ego” deba a la vez haber constituido en sí “su alma”, todos sus contenidos esencialmente propios; haberlos constituido como un alma psicofísicamente ob-

jetivada en unión a "su" corporalidad e insertada así en la naturaleza espacial constituida por él en cuanto ego?

Además, si como es manifiesto, el "otro" se constituye con un sentido que remite a mí mismo en cuanto yo humano (en lo particular su cuerpo remite al mío, en cuanto es un cuerpo "ajeno", su vida anímica remite a la mía, en cuanto vida anímica "ajena"), ¿cómo comprender esa constitución del nuevo sentido ontológico: "el otro"? Si la autoconstitución del ego como ente psicofísico espacial es ya una cuestión muy oscura, resulta aún mucho más oscuro, enigma francamente embarazoso, cómo pueda constituirse en el ego *otro yo psicofísico con otra alma*; puesto que es propio de su sentido en cuanto otro la imposibilidad de principio de que yo experimente con verdadera originalidad sus propios contenidos anímicos, que no son semejantes a los míos. Por principio, la constitución del otro debe ser pues distinta a la constitución de mi propio yo psicofísico.

En lo sucesivo habrá que explicar que yo atribuya necesariamente al otro, en las vivencias y experiencias ajenas que le ponga, no sólo un mundo de experiencia análogo al mío, sino *el mismo* mundo que yo experimento; habrá que explicar que él me experimente en ese mundo y me refiera por su parte al mismo mundo de experiencia, como yo lo refiero al suyo, etcétera.

Si estoy cierto, si comprendo ya por la clarificación trascendental que mi alma es una autoobjetivación de mi ego trascendental, también el alma ajena remite a un *ego trascendental ajeno*: el ego que el otro debería captar en su "reducción fenomenológica", preguntándose por su cuenta por el tránsito del inundo ya dado en su experiencia a la vida constituyente última. Por consiguiente, el problema del "otro" toma también este giro:

Comprender cómo mi ego trascendental, fundamento primordial de todo lo que tiene existencia válida para mí, puede constituir en sí otro ego trascendental y también, por lo tanto, una pluralidad abierta de egos semejantes: de egos "ajenos", absolutamente inaccesibles para mí en su ser original y sin embargo cognoscibles por mí en su existencia y en su ser de tal o cual manera.

Con todo, no basta aún con estos problemas: están rodeados de enigmas que deben ser captados a su vez como problemas particulares, hasta hacer evidente al cabo un orden estable y

necesario en toda esta intrincada problemática, orden que trace un procedimiento necesario de trabajo para lograr su solución.

Partamos del hecho de que el mundo para nosotros, mejor dicho, para *mí* en cuanto ego, está constituido como un mundo "objetivo", en el sentido de un mundo que existe para cualquiera y se comprueba tal como es en la comunidad intersubjetiva de conocimiento. Así, ya debe estar constituido un sentido de "cualquiera", para que pueda existir un mundo objetivo referido a él. Lo cual implica que debe haber en el fondo un *primer sentido de "cualquiera"*, así como de "otro", que aún no sea el sentido ordinario, de nivel superior, es decir, el sentido "cualquier hombre"; este sentido ordinario designa, en efecto, algo real del mundo objetivo y ya presupone, por lo tanto, la constitución del mundo.

El "otro" del nivel constitutivo inferior remite, por su sentido, a mí mismo; pero —como ya observamos— remite a mí no en cuanto ego trascendental sino en cuanto *yo psicofísico*. Tampoco *éste* puedo ser *aún yo, el hombre* en el mundo objetivo, cuya objetividad sólo por ese yo psicofísico resulta posible desde el punto de vista de la constitución.

Lo anterior remite a su vez al hecho de que mi *corporalidad*, por su sentido, es espacial y miembro de una circunstancia formada por cuerpos espaciales, miembro de una *naturaleza* —dentro de la cual se me enfrenta el cuerpo del otro—; y todo esto aún no puede tener una significación *mundana objetiva*. Mi yo psicofísico en sí primero (no se habla aquí de génesis temporal sino de estratos constitutivos), que sirve de referencia para constituir el otro en sí primero, es —como vemos— miembro de una *naturaleza en sí primera*, que aún no es naturaleza objetiva, cuyo espacio-tiempo aún no es un espacio-tiempo objetivo; con otras palabras: que aún no tiene rasgos constitutivos provenientes de algún "otro" ya constituido. En el plexo de esta primera naturaleza se presenta mi yo anímico, gobernando el cuerpo que le corresponde, llamado "mi cuerpo", ejerciendo en él de modo singular funciones psíquicas, "animándolo" como el único cuerpo capaz de ser animado con una experiencia original.

Comprendemos ahora que esta primera naturaleza o mundo, esta primera objetividad que aún no es intersubjetiva, se constituye en mi ego en un *sentido eminente* como *propiamente*

mía, por cuanto aún no alberga en sí nada ajeno al yo, es decir, nada que rebase, por incluir en la constitución yoes ajenos, la esfera de la *experiencia efectivamente original*, efectivamente directa (o lo que procede de ella). Por otra parte es claro que en esta *esfera de lo primordialmente propio* a mi ego trascendental debe encontrarse el *fundamento motivante* de la constitución de esas *auténticas trascendencias* que la rebasan; esas trascendencias surgen, por lo pronto, como "otros" —como otros entes psicofísicos y otros egos trascendentales— y mediante ellos resulta posible la constitución de un mundo objetivo en el sentido corriente: un *mundo del "no yo"*, de lo ajeno al yo. Toda objetividad con este sentido está referida, desde el punto de vista de la constitución, a lo *primariamente ajeno al yo*, a lo que tiene la forma del "otro", es decir, del no yo en forma de "otro yo".

b) *La ilusión del solipsismo trascendental*

Apenas es menester decir que toda esta problemática, de múltiples niveles, acerca de la constitución del mundo objetivo es a la vez la problemática de la disolución de la llamada *ilusión trascendental*; ésta extravía de antemano y a menudo paraliza cualquier intento de emprender una filosofía trascendental consecuente: se trata de la ilusión de que la filosofía trascendental tendría necesariamente que conducir a un *solipsismo trascendental*. Si todo lo que puede tener para mí validez de ser está constituido en mi ego, parece de hecho que todo ente es un mero componente de mi propio ser trascendental.

Pero la solución de este enigma está en el desarrollo sistemático de la problemática constitutiva; reside en el hecho de conciencia de que el mundo existe en todo momento para mí, tiene en todo momento un sentido en *mi* experiencia y verifica ese sentido a partir de ella; la solución se encuentra luego en las progresivas comprobaciones del mundo en una secuencia sistemática. Pero el propósito de estas comprobaciones no es ni puede ser otro que poner de manifiesto las actualidades y potencialidades (o habitualidades) de la vida, incluidas en ese mismo hecho de conciencia, en las cuales se ha construido y sigue construyéndose inmanentemente el sentido "mundo". El mundo está ahí constantemente para nosotros, aunque por lo pronto

está ahí para mí. Y para mí está ahí también y tiene sentido el hecho de que el mundo está ahí *para nosotros* como uno y el mismo mundo; como un mundo que no tiene algún sentido susceptible de postularse de tal o cual manera —susceptible de “interpretarse” adecuadamente para conciliar los intereses del entendimiento con los del afecto—, sino que tiene un sentido que ante todo debe exponer, con originalidad primera, la experiencia misma. Lo primero es pues preguntar por el mundo de la experiencia puramente en cuanto tal. Viviendo en el proceso de experiencia del mundo y en todas sus posibilidades abiertas de cumplimiento consecuente, dirijo la mirada a lo experimentado y a sus estructuras generales de sentido, captables eidéticamente. Guiado por ellas debo preguntar luego por las formas y contenidos de las actualidades y potencialidades constituyentes de ese sentido ontológico y de sus distintos niveles de sentido, sin que tampoco en este caso tenga nada que postular ni que “interpretar adecuadamente”, sino sólo que mostrar. Sólo así se puede lograr esa comprensión última del mundo, allende la cual, por ser última, ya no hay nada más que preguntar ni que comprender con sentido. Con este procedimiento de mera *exposición concreta*, ¿puede mantenerse la ilusión trascendental de solipsismo? ¿No es una ilusión que sólo puede presentarse *antes* de dicha exposición, puesto que —como dijimos— es un hecho que los otros y el mundo para los otros tienen sentido en mí y por mí mismo y, por lo tanto, no puede tratarse ahora más que de clarificar ese hecho, es decir, de clarificar lo que se presenta en mí mismo?

c) *Problemas de nivel superior acerca del mundo objetivo*

Naturalmente, los lineamientos de trabajo que acabamos de señalar no agotan todos los puntos. La indagación debe proseguir. Primero debe dilucidarse desde el punto de vista de la constitución, el tema a que se referían esos lineamientos: el mundo de experiencia ingenuo y captado con pureza; debe dilucidarse para poder plantear cuestiones de nivel superior que hay que distinguir bien de las anteriores: como las de la constitución del llamado mundo teórico, del mundo verdaderamente existente en sentido teórico, o de un conocimiento teórico incondicionada y objetivamente válido. Un problema particularmente

importante y difícil es dilucidar las *idealizaciones* que corresponden al sentido intencional de las ciencias. Tomadas con generalidad formal estas idealizaciones se expresan como “ser en sí” y “verdad en sí”, precisamente en el sentido idealizado de la lógica formal y de sus “principios”. Pero sólo tomadas en sus particularizaciones y referidas a alguna región del mundo se convierten en grandes problemas, por ejemplo: el de la idea de la naturaleza exacta (conforme a la ciencia “exacta” de la naturaleza), de la que forman parte el espacio “ideal” de la geometría (con sus rectas, círculos, etcétera, ideales), el correspondiente tiempo ideal, etcétera.

d) *Consideraciones finales*

Debe bastarnos ahora haber explicado, al menos en sus rasgos más gruesos, la enredada y confusa problemática de la intersubjetividad y de la objetividad mundana.² Ahora resulta claro lo siguiente: sólo por el descubrimiento de la operación constituyente del sentido ontológico del mundo dado, podemos librarnos de cualquier absolutización absurda del ser de ese mundo; sólo por él podemos saber en general y en todos los respectos, lo que —nosotros los filósofos— podemos atribuirle a ese mundo, a la naturaleza, al espacio, al espacio-tiempo, a la causalidad; sólo así podemos saber en qué sentido hemos de comprender correctamente la índole exacta de la geometría, de la física matemática, etcétera; en qué sentido, en cambio, hemos de callar acerca de los correspondientes problemas de las ciencias del espíritu, que son de otra especie.

Debemos de antemano tener en vista hasta dónde rebasa todo esto la esfera lógica-formal, para poder evitar las equivocadas pretensiones de validez de la lógica formal. Debemos comprender toda la extensión y magnitud de los problemas acerca del “alcance” del conocimiento; en efecto, sólo ahora enten-

² En mis lecciones de Gotinga (semestre de invierno de 1910-1911), ya desarrollé los puntos capitales para resolver el problema de la intersubjetividad y de la superación del solipsismo trascendental. Pero cumplir efectivamente esa tarea requería aún difíciles investigaciones específicas que sólo mucho más tarde llegué a concluir. Una breve exposición de esa teoría aportarán pronto mis *Cartesianische Meditationen*. El próximo año espero publicar también las investigaciones explícitas que corresponden a esa teoría.