

demos propiamente qué quería designar —o al menos qué debía designar— esa vieja expresión de “alcance” que usaba la teoría del conocimiento.

§ 97. *El método del descubrimiento de la constitución de conciencia en su significación filosófica universal*

Ningún filósofo puede ahorrarse el camino de las espinosas investigaciones que hemos tratado de desbrozar. La *referencia universal* a la vida de conciencia, de todo lo que un yo pueda concebir es un hecho filosófico fundamental bien conocido, sin duda, desde Descartes; en particular, otra vez se habla mucho de él en la época contemporánea. Pero de nada sirve filosofar superficialmente sobre ello y ocultar esa referencia universal con una maraña de pensamientos, por más sutiles que sean, en lugar de entrar de lleno en sus prodigiosas estructuras concretas y sacarles fruto de un modo verdaderamente filosófico. Quien filosofe ha de aclararse desde el comienzo lo que con razón hemos subrayado aquí tan a menudo y con tanto vigor: todo lo que exista para el filósofo, todo lo que sea esto o aquello para él, es decir, todo lo que pueda tener para él sentido y validez, tiene que presentársele a la conciencia en forma de una operación intencional propia, que *corresponda al carácter particular* de ese ente, a partir de un acto propio de “*dar sentido*” (como también decía en mis *Ideen*). No podemos quedarnos en la vacía generalidad de la expresión “conciencia”, o en las palabras vacías “experiencia”, “juicio”, etcétera, y dejar el resto, como si careciera de importancia filosófica, a la psicología... a esa psicología cuyo patrimonio es la ceguera para la intencionalidad como propiedad esencial de la vida de conciencia o, en cualquier caso, para la intencionalidad como función teleológica, esto es, como operación constitutiva. La conciencia se puede descubrir metódicamente, de modo de “verla” directamente en sus operaciones donadoras de sentido y creadoras de modalidades de ser y de sentido. Podemos averiguar la manera como el sentido objetivo (el *cogitatum* de las respectivas *cogitationes*) se transforma en un nuevo sentido, al cambiar la función que desempeñan esas *cogitationes* en el plexo de las motivaciones; averiguar la manera como lo que ya está presente se ha formado a partir de un sentido subyacente que

proviene de una operación anterior. Al desarrollar con ejemplos escogidos fragmentos de exposiciones intencionales semejantes, reconoceremos al pronto que nunca podemos sustraernos a la inmensa tarea de descubrir la universalidad de esta vida operante y de explicar así, en su unidad óptica universal y a partir de sus orígenes constitutivos, todas las formaciones significativas de la vida cultural natural, científica, de la vida cultural superior entera, así como todo "ente" que en ella se presente.

Por cierto, habría que empezar primero con el método, puesto que, cosa rara, el descubrimiento de la intencionalidad efectuado por Brentano nunca condujo a ver en ella un plexo de operaciones, que estuvieran implicadas en la respectiva unidad intencional constituida y en sus respectivos modos de darse, como una *historia sedimentada*, historia que *puede en cada caso descubrirse con un método riguroso*. Gracias a este conocimiento fundamental, cualquier clase de unidad intencional se convierte en "*guía trascendental*" de los "análisis" constitutivos; gracias a él, estos análisis cobran un carácter enteramente específico: *no son análisis en el sentido ordinario* (análisis de procesos reales), sino *descubrimiento de implicaciones intencionales* (que, por ejemplo, transitan de una experiencia al sistema de experiencias posibles *esbozadas* en ella).

§ 98. *Las investigaciones constitutivas en cuanto investigaciones a priori*

Pero esta evidencia fundamental no hubiera dado su justo fruto sin el conocimiento, ya mencionado ocasionalmente, de que en estas investigaciones *la empirie inductiva no es lo primero*, sino que ésta sólo es posible en general por una indagación que la precede: *la indagación de la esencia*. El conocimiento propiamente fundamental, ajeno a toda la psicología anterior tanto como a la filosofía trascendental, es el siguiente: *toda objetividad constituida directamente* (por ejemplo, un objeto de la naturaleza) *remite, en correspondencia con su esencia específica* (en nuestro ejemplo: "cosa física en general"), *a una forma esencial correlativa*: la forma esencial de la *intencionalidad* múltiple, efectiva y posible (en nuestro ejemplo: infinita), *que constituye esa objetividad*. La multiplicidad de percepciones, de recuerdos posibles de otras vivencias intencionales en general, que se re-

fieren y pueden referirse de modo “concordante” a una y la misma cosa, tienen, con toda su inmensa complicación, un *estilo esencial* enteramente particular, idéntico para cada cosa, que sólo se particulariza de una cosa individual a otra. Asimismo los diversos modos de conciencia que pueden hacer presente a la conciencia alguna objetividad ideal y que deben reunirse en la unidad de una conciencia sintética de esa objetividad, tienen un estilo determinado, conforme con la esencia de *esa* especie de objetividad. Mi vida de conciencia en su totalidad, sin perjuicio de todas las múltiples objetividades particulares que se constituyen en ella, es una unidad universal de vida operante con una unidad de operación; por consiguiente, *toda la vida de conciencia está dominada por un a priori constitutivo universal que abarca todas las intencionalidades*; debido a la propiedad que tiene la intersubjetividad de constituirse en el ego, ese *a priori* se amplía en un *a priori de la intencionalidad intersubjetiva* y de su operación sobre unidades y “mundos” intersubjetivos. El examen de este *a priori* en su conjunto es la *tarea de la fenomenología trascendental*, tarea de extraordinaria magnitud pero que puede emprenderse y resolverse gradualmente.

Para ello hay que tener en vista que la *subjetividad operante no se agota por principio* con la vida intencional *actual*, con sus vivencias intencionales tal como están coordinadas de hecho, sino que también subsiste y continúa en sus *potencialidades*. Estas no son formas hipotéticas explicativas: en los momentos singulares del “yo puedo...” y “yo hago...” pueden comprobarse como factores operantes permanentes; a partir de esos momentos singulares pueden comprobarse también todas las potencialidades universales, tanto subjetivas individuales como intersubjetivas. También a ellas se refiere —subrayémoslo expresamente— el *a priori* fenomenológico, en cuanto es un *a priori* derivado de las correspondientes intuiciones esenciales; tal como lo implica el sentido de la fenomenología.

Para comprender mejor el *método de la indagación de las esencias*, indiquemos aún brevemente lo siguiente:

Todo lo que expusimos en nuestras consideraciones sobre la constitución debe hacerse evidente primero con *ejemplos* cualesquiera de cualquier especie de objetos dados, es decir: con una exposición reflexiva de la intencionalidad en la que “tengamos” directamente alguna objetividad real o ideal. Un paso sig-

nificativo es reconocer luego que las propiedades manifiestamente válidas para individualidades *fácticas*, efectivas o posibles, siguen teniendo validez también necesariamente al variar nuestros ejemplos *de modo enteramente arbitrario* y al preguntar entonces por las “representaciones” que varían con esos ejemplos, esto es, por las vivencias constituyentes correspondientes a los diversos modos “subjetivos” de darse, que cambian de manera ora continua ora discreta. Ante todo hay que preguntar: ¿en qué modos de “aparecer” constituyentes en sentido *estricto*, *experimentamos* los respectivos objetos que sirven de ejemplos y sus variantes? ¿*De qué modo* se forman los objetos como unidades sintéticas tal como son “ellos mismos”? Pero esto no es más que preguntar por el universo sistemático de experiencias posibles, de evidencias posibles, o por la *idea* de una síntesis completa de experiencias posibles concordantes; en cuanto formación sintética de esas experiencias, el objeto en cuestión considerado “en todas sus facetas”, en la totalidad de las determinaciones que le corresponden, estaría presente a la conciencia como algo absolutamente dado y verificado “él mismo”. De la variación del ejemplo (necesaria como punto de partida) debe resultar el “eidos”; por medio de ella debe lograrse también la evidencia de la inquebrantable correlación eidética entre la constitución y lo constituido. Si debe lograr este resultado, no puede entenderse como una *variación empírica*, sino como una variación que se efectúa con la libertad de la fantasía pura y con la conciencia pura de lo arbitrario —de lo “puro” en general—; así, la variación se extiende en un horizonte de múltiples posibilidades libres, abiertas al infinito, susceptibles de otras variantes siempre nuevas. En una variación semejante, completamente libre, desprendida de toda liga con hechos válidos previos, todas las variantes de ese ámbito ilimitado —en las cuales está incluido también el ejemplo mismo, liberado de toda facticidad, como un ejemplo “cualquiera”— tienen una referencia sintética recíproca y están enlazadas en una totalidad unitaria; mejor dicho: están en una síntesis continuada de “coincidencia en la discrepancia”. Pero justamente en esta coincidencia se destaca lo permanente de la variación libre que se transforma siempre de nuevo: lo *invariable*, lo que permanece inquebrantablemente idéntico en las alteraciones siempre nuevas: la *esencia* general; a ella se encuentran sujetas todas las variaciones “con-

cebibles" del ejemplo e incluso todas las variaciones de estas variaciones. Este factor invariable es la forma óptica esencial (forma *a priori*), el *eidos* que corresponde al ejemplo en cuyo lugar hubiera podido servir igualmente cualquier variante del mismo.³

Pero si dirigimos la atención reflexivamente a las experiencias constituyentes posibles, a los modos posibles de aparecer, la forma óptica esencial (en el nivel superior, la "categoría") conduce al siguiente hecho: esas experiencias y modos de aparecer varían conjuntamente de modo necesario y entonces se muestra como invariable una forma esencial que tiene dos facetas correlativas. Así resulta evidente que un *a priori* óptico sólo es posible, con plena posibilidad concreta, como correlato de un *a priori* constitutivo unido con él e inseparable de él en concreto. Esto rige no sólo para los sistemas de experiencia posible de objetos (los sistemas constitutivos en sentido estricto), sino también para los sistemas constitutivos en sentido amplio, incluyendo en ellos todos los modos de conciencia posibles de cualquier objeto, aun los modos no intuitivos.

Por fin, al elevamos a la generalidad más amplia, la de la analítica formal, vemos que cualquier objeto, por más indeterminado que lo concibamos, incluso si lo concebimos como objeto vacío de contenido, como "algo en general cualquiera que sea", sólo puede ser concebido como correlato de una constitución intencional inseparable de él, constitución vacía e indeterminada y sin embargo no enteramente arbitraria; en efecto, esta constitución tiene que particularizarse en correlación con cada particularización del "algo" y con cada categoría óptica que lo sustituya (con el *eidos* que debe mostrarse sometiendo a variación óptica el correspondiente ejemplo). Por consiguiente, todo análisis intencional y constitutivo que se efectúe sobre datos fácticos, debe considerarse desde luego, aun cuando no lo comprendamos claramente, como un análisis que parte de ejemplos. Todos sus resultados, liberados de la facticidad y transportados así al reino de la libre

³ Hay que advertir aquí que siempre entendemos "objeto" en el más amplio sentido: comprende también toda objetividad sintáctica. Lo cual le da también al concepto "*eidos*" un sentido muy amplio. Este define, a la vez, el único de los conceptos de la expresión multívoca "*a priori*" que reconocemos desde un punto de vista filosófico. Así, este concepto es el único que tengo en mientes cuando hablo, en mis escritos, de "*a priori*".

variación de la fantasía, se convierten en resultados esenciales, en resultados que dominan con evidencia apodíctica un universo de entidades concebibles (una totalidad "pura"); de tal suerte que cualquier negación de esos resultados significa tanto como imposibilidad eidética intuitiva, inconcebibilidad. Esto concierne también, por lo tanto, a todo el examen que acabamos de efectuar. El mismo es también un examen efectuado eidéticamente. Exponer el método eidético no quiere decir describir un *factum* empírico que pueda repetirse empíricamente de modo arbitrario. Su validez general es incondicionalmente necesaria, es una validez que puede establecerse para cualquier objeto concebible tomado como ejemplo; y así la hemos considerado. Sólo con intuición eidética puede esclarecerse la esencia de la intuición eidética.

Es muy necesario dominar este sentido auténtico y este carácter universal del *a priori*; en particular hay que dominar la referencia descrita de cualquier *a priori* generado directamente, al *a priori* de su constitución; dominar también, por lo tanto, la posibilidad de aprehender *a priori* la correlación entre el objeto y la conciencia constituyente. Éstos son conocimientos de significación filosófica inigualable. Crean un estilo de filosofía esencialmente nuevo y rigurosamente científico, incluso frente a la filosofía trascendental de Kant, por grandes que sean las intuiciones que ésta implica.

En virtud de los problemas constitutivos que corresponden a todas las regiones de la objetividad, ábrense aquí inmensos campos de investigación *a priori* y subjetiva; es de prever, pues, que éstos habrán de extenderse mucho más allá del campo de observación del análisis metódico. Es decir: si todo hecho subjetivo tiene su génesis temporal inmanente, es de esperar que también esta génesis tenga su *a priori*. Entonces, a la *constitución* de objetos "*estática*", referida a una subjetividad ya "*desarrollada*", corresponde la *constitución genética a priori* fundada sobre aquélla, que necesariamente la precede. Sólo por este *a priori* se demuestra, en un profundo sentido, lo que ya habíamos dicho antes: ⁴ en los actos que descubre el análisis como intencionalmente implícitos en la constitución viva del sentido, se encuentra una "*historia*" sedimentada.

⁴ Cf. § 97.

§ 99. *Subjetividad psicológica y subjetividad trascendental. El problema del psicologismo trascendental*

Un mundo, el ente en general de cualquier especie concebible, no entra "θύπαθεν" en mi ego, en mi vida de conciencia. Toda exterioridad es lo que es en esa interioridad, y dentro de esa interioridad recibe de los actos de verificación y de los actos de darse las cosas mismas su *ser verdadero*: recibe su ser verdadero que, justamente por ello, pertenece a la interioridad como *polo de unidad* de mis (intersubjetivamente diríamos luego: de "nuestras") multiplicidades efectivas y posibles, incluyendo posibilidades en el sentido de potencialidades, tales como: "puedo irme", "podría efectuar operaciones sintácticas", etcétera. Cualesquiera que sean las modalidades de ser que puedan caber también aquí, también ellas pertenecen a esa interioridad en la cual todo lo constituido no sólo es término sino comienzo: especie de término temático que funge como comienzo de una nueva temática. Y así sucede ante todo con las *ideas* constituidas en el ego, como la idea de objeto de la naturaleza *que existe de modo absoluto*, la de "*verdades en sí*" *absolutas* correspondientes a ese objeto, etcétera. Tienen una "significación regulativa" para conectar las relatividades constituidas, las unidades constituidas de nivel inferior.

La referencia de la conciencia a un *mundo* no es un hecho que me sea impuesto por un Dios que así lo determine desde fuera de modo contingente, o por un mundo que exista previamente, de modo también contingente, con sus leyes causales. El *a priori* subjetivo es lo que precede al ser de Dios y del mundo y de todas y cada una de las cosas que son para mí, el sujeto pensante. Aun Dios es para mí lo que es, a partir de mi *própia* operación de conciencia; ni siquiera este punto puedo pasar por alto por miedo a una pretendida blasfemia: tengo que ver el problema. Aunque tampoco en este caso, como en el del *alter ego*, quiera decir la operación de conciencia que yo invente y haga esa suprema trascendencia.

Lo mismo sucede con el mundo y con toda causalidad mundana. Ciertamente: tengo una conexión causal psicofísica con el mundo exterior; la tengo yo, este hombre, un hombre entre los hombres y los animales, entre todas las demás realidades de que consiste el mundo. Pero el mundo con todas sus realidades, entre ellas

también con mi ser humano real, es un universo de trascendencias constituidas, constituidas en vivencias y potencialidades de mi ego (y sólo mediante éstas, en vivencias y posibilidades de la intersubjetividad que existe para mí); por lo tanto, mi ego, en cuanto subjetividad constituyente última, precede a ese mundo constituido. La trascendencia del mundo es trascendencia en relación a ese yo y, mediante ella, es trascendencia en relación a la comunidad abierta de yoes, como comunidad de ese yo. Se muestra así la distinción que, pese a toda su oscuridad, ya había vislumbrado Descartes: *este* ego, yo en el sentido de la subjetividad constituyente última, sin perjuicio de mis horizontes infinitos de cosas no descubiertas y desconocidas, *existo para mí con necesidad apodíctica*; en cambio, el mundo en mí constituido, aunque exista continuamente para mí en la corriente de mi experiencia coherente, aunque exista sin duda alguna (nunca podría sustentar una duda sobre una existencia que cualquier experiencia confirma), sólo tiene el sentido de una *existencia presunta* y conserva ese sentido con necesidad esencial. El mundo real sólo existe con la presunción, constantemente sostenida, de que la experiencia continuará transcurriendo constantemente con el mismo estilo constitutivo.

En este punto, para lograr una clarificación completa, pueden ser necesarias profundas y difíciles investigaciones; mas no necesitamos de ellas para convencernos de que hay una distinción, fundamental para la teoría del conocimiento, que ya utilizamos antes justificadamente: la distinción entre:

1. *La subjetividad fenomenológica trascendental* (vista al través de *mi* subjetividad como intersubjetividad trascendental), con su vida constitutiva de conciencia y sus potencialidades trascendentales, y

2. *La subjetividad psicológica o psicofísica*, el alma humana, la persona humana y la comunidad de personas, con sus vivencias psíquicas en sentido psicológico, componentes del mundo objetivo, en conexión inductiva psicofísica con los cuerpos físicos que forman parte del mundo.

Hay que comprender, en consecuencia, por qué en todos los intentos de fundar la existencia de un mundo objetivo mediante deducciones causales a partir de un ego que primero sólo está dado para sí (como *solus ipse*), señalábamos una confusión absurda entre la causalidad psicofísica, que transcurre en el mundo,

y la correlación entre conciencia constituyente y mundo constituido, que transcurre en la subjetividad trascendental. Es de significación decisiva para el sentido auténtico y verdadero de la filosofía trascendental asegurarse de que el *hombre*, tanto el cuerpo humano como el *alma humana* —por grande que sea la pureza con que pueda captarse por experiencia interna—, son *conceptos mundanos* y, en cuanto tales, objetividades de una *apercepción trascendental*; son pues problemas constitutivos, que forman parte del problema trascendental universal: el de la constitución trascendental de todas las trascendencias, de todas las objetividades en general.

La distinción radical entre subjetividad psicológica y subjetividad trascendental (en la cual se constituye la psicológica con un contenido significativo mundano y por lo tanto trascendente) significa una *distinción radical entre psicología y filosofía trascendental*, especialmente entre psicología y teoría trascendental del conocimiento de lo trascendente. No podemos caer en un concepto desviado de psicología, pese a los intentos fundados esencialmente, por así decirlo; éstos se basan en que un análisis de conciencia, efectuado primero desde un punto de vista psicológico pero puro, puede convertirse en un análisis trascendental sin alterar su contenido esencial propio.

Nunca hay que perder de vista que la *psicología* tiene y ha tenido siempre su peculiar sentido como una rama de la *antropología*, como ciencia positiva mundana; que en ella los “fenómenos psíquicos”, mejor dicho los datos psicológicos, las vivencias y disposiciones (potencialidades), son datos dentro del mundo ya dado; que la “experiencia interna” es una especie de experiencia objetiva, mundana, igual que cualquier experiencia sobre otro sujeto o que una experiencia física; y que es una *desviación falsificadora* confundir esa experiencia interna psicológica con aquella otra que el *ego cogito* reivindica como experiencia evidente, desde el punto de vista trascendental. Se trata por cierto de una falsificación que no podía notarse antes de la fenomenología trascendental.

No debe negarse, en modo alguno, que cualquier modo de intencionalidad y, entre ellos, cualquier modo de evidencia, como el cumplimiento de las menciones por la evidencia, puede encontrarse *también* por experiencia en una *actitud psicológica* y puede tratarse psicológicamente. No debe negarse que *todos los análisis*

intencionales que hemos efectuado o solamente indicado, también tienen validez en la apercepción psicológica; sólo que se trata justamente de una particular apercepción mundana que sólo después de ponerse entre paréntesis arroja las concreciones análogas de la subjetividad trascendental. La teoría psicológica del conocimiento tiene un sentido justo, a saber: entendida simplemente como rubro de la reelaboración de los múltiples problemas que plantea el conocimiento, en cuanto función de la vida anímica del hombre, a la psicología considerada como la ciencia de esa vida anímica. Esa teoría del conocimiento sólo se convierte en un contrasentido cuando se le confieren las tareas trascendentales; por lo tanto, cuando la vida intencional apercebida psicológicamente se hace pasar por trascendental y se intenta lograr con la psicología una dilucidación trascendental de todo lo mundano — cayendo en un círculo, pues con la psicología, con su “vida anímica”, con su “experiencia interna”, ya está presupuesto el mundo.

Con todo, podemos decir: si esa psicología del conocimiento hubiera llegado a tener conciencia de sus fines y hubiera logrado éxito en su labor, esa labor habría sido también en provecho de la teoría trascendental del conocimiento. Todas las evidencias de estructuras alcanzadas en provecho de la psicología del conocimiento habrían redundado también en provecho de la filosofía trascendental. Aun si ésta hubiera quedado atascada al confundir los resultados de la actitud psicológica y de la actitud trascendental (confusión casi inevitable en los comienzos), esta falla hubiera podido remediarse posteriormente transformando la valoración, sin alterar en su médula esencial las evidencias adquiridas. Precisamente esta mezcla de las dos actitudes, decisiva en este punto y necesariamente oculta al principio, determina el *problema trascendental del psicologismo* y constituye su gran dificultad.

Hay que percatarse de un punto susceptible de conducirnos al error, que está vinculado con las características de la llamada psicología “descriptiva” (de la psicología del alma considerada, de modo abstracto, puramente en sí y por sí, basada en la correspondiente experiencia interna captada con pureza); es el siguiente: la *psicología pura* puede practicarse como *psicología a priori*, exactamente igual que la fenomenología trascendental (como ya habían puesto en claro las *Logische Untersuchungen*). La limitación del juzgar psicológico a las vivencias intencionales (las vivencias de la experiencia “interna” pura), a sus formas esenciales (dadas