

ellas mismas en la generalización esencial de la experiencia interna) y a las potencialidades puramente psíquicas; arroja un *juzgar psicológico-fenomenológico*. Arroja, para decirlo llanamente, una *fenomenología psicológica* conclusa, con el mismo método del "análisis" intencional que se practica en la fenomenología trascendental. Pero en este juzgar psicológico-fenomenológico se efectúa justamente una apercepción psicológica; sólo que la *referencia a la corporalidad* y por ende a lo mundano, puesta intencionalmente por esta apercepción, *no interviene expresamente en el contenido conceptual* del juzgar. Pero la apercepción psicológica también *determina los sentidos*; por lo tanto, debe "ponerse entre paréntesis" conscientemente para que dicho contenido *cobre significación trascendental*, sin alterarse él mismo por ello. Percatarse de esta analogía entre psicología puramente inmanente *a priori* (fenomenología psicológica) y fenomenología trascendental, demostrar su necesidad esencial: en esto consiste la dilucidación por principio última del problema del psicologismo trascendental y a la vez su solución.

§ 100. *Observaciones histórico-críticas sobre el desarrollo de la filosofía trascendental y particularmente sobre la problemática trascendental de la lógica formal*

Durante siglos quedó sin hollar la vía que conducía a toda la problemática del origen; dicha problemática tiene que captarse con la analogía entre lo puramente psicológico y lo trascendental, y comprende en su generalidad esencial todos los mundos posibles, con todas sus correspondientes regiones esenciales de objetividades y estratos del mundo, reales e ideales (comprende también, por lo tanto, el mundo de los sentidos ideales, de las verdades, teorías, ciencias, las idealidades de cualquier cultura, de cualquier mundo histórico social). Lo cual fue una consecuencia comprensible del extravío sensualista y naturalista de toda la psicología moderna que partía de la experiencia interna. Este extravío no sólo indujo a la filosofía trascendental del empirismo inglés a seguir la conocida evolución que terminó en un ficcionalismo absurdo, también impidió el logro cabal de la filosofía trascendental de la revolución copernicana de Kant, de suerte que ésta no pudo alcanzar los objetivos y métodos que en último término eran necesarios. Si el ego concreto *puro*, en el que se constituyen subjetiva-

mente todas las objetividades y los mundos válidos para él, no es más que un amontonamiento sin sentido de datos que surgen y desaparecen, urdidos ora de un modo ora de otro, según leyes contingentes y sin sentido, análogas a las leyes mecánicas (como las leyes de asociación, interpretadas en su tiempo de un modo mecánico), sólo mediante procedimientos subrepticios podría explicarse cómo habría de surgir siquiera algo parecido a la apariencia de un mundo real. Pero Hume pretende explicar que surjan en nosotros, según leyes ciegas de "*matter of fact*", puramente psíquicas, particulares tipos de ficciones con las denominaciones de "cuerpos fijos", "personas", etcétera. Las ilusiones, las ficciones son *formaciones significativas*, su constitución se efectúa por intencionalidad, son *cogitata* de *cogitationes*, y sólo de la intencionalidad puede surgir nueva intencionalidad. Las ficciones tienen su propia especie de ser que remite a cosas efectivamente existentes, al ente en sentido normal. Una vez que se descubre la intencionalidad operante, todo, ser lo mismo que ilusión, queda explicado en su posibilidad objetiva conforme a su esencia; su carácter subjetivo es entonces, para nosotros, su ser constituido. Y ésta no es la falsa subjetivización que, como en Hume, revuelve ambas cosas, ser e ilusión, en una ilusión solipsista, sino que es una subjetivización trascendental: ésta no sólo es compatible con la auténtica objetividad sino que constituye su revés *a priori*.

La grandeza de Hume (grandeza que aún no ha sido reconocida en este importante aspecto) radica en haber sido, pese a todo, el primero en captar el *problema concreto* universal de la filosofía trascendental, el primero en ver la necesidad de investigar lo objetivo como formación de su génesis, a partir de la concreción de la interioridad puramente egológica, en la cual —como vio él— todo lo objetivo se presenta a la conciencia y es experimentado gracias a una génesis subjetiva; todo ello para explicar el justo sentido ontológico de todo ente para nosotros, a partir de esos orígenes últimos. Para hablar con mayor precisión: el mundo real y sus formas categoriales-reales fundamentales se convirtieron para él en problema, de una nueva manera. Hume fue el primero en *tomar en serio la actitud de Descartes dirigida a la interioridad pura*, al liberar al alma con radicalismo de todo lo que le da una significación real mundana y al presuponerla puramente como campo de "percepciones", de "impresiones" e "ideas", como dato de una correspondiente experiencia interna captada con pureza.

Sobre esta base "fenomenológica" fue el primero en concebir lo que nosotros llamamos problemas "constitutivos", al reconocer la necesidad de explicar cómo sucede que el alma, considerada puramente en esta subjetividad reducida fenomenológicamente y en su génesis inmanente, pueda encontrar en una llamada "experiencia" objetividades trascendentales, realidades con formas ontológicas (espacio, tiempo, continuo, cosa, persona) que de antemano nos parecen obvias.

Así podemos describir a buen seguro, desde la fenomenología actual, su intención general. Sólo que debemos añadir: Hume nunca practicó conscientemente el método de la reducción fenomenológica que prepara el terreno de la fenomenología, ni tampoco meditó por principio en ella; además Hume, el primer descubridor de la problemática constitutiva, *no repara*, en modo alguno, *en la propiedad fundamental esencial de la vida anímica* como vida de conciencia a la que se refiere esa problemática; por lo tanto, no repara tampoco en el método adecuado a ella en cuanto problemática intencional, método que, al ponerse en práctica, verifica de inmediato su poder de verdadera dilucidación. Por su sensualismo naturalista, que sólo ve un amontonamiento de datos suspendido en un vacío carente de esencias y es ciego para las funciones objetivantes de la síntesis intencional, fue a parar en el contrasentido de una "filosofía del como si".

Por otra parte, en lo que concierne a Kant: con su dependencia de Hume contra quien a la vez reaccionaba, se hizo cargo del problema constitutivo, por lo menos respecto de la naturaleza; pero ya no lo tomó en el pleno sentido de un problema parcial dentro de una problemática constitutiva universal, como lo había señalado Hume al interpretar el *ego cogito* cartesiano como ser "ánimico" concreto. Kant no opone a la "psicología" *sensualista* (que, como dijimos, en Hume es en verdad una fenomenología trascendental aunque caiga en contrasentido debido al sensualismo) una auténtica psicología intencional, ni mucho menos una psicología considerada como teoría esencial *a priori*, en nuestro sentido. Nunca efectuó una crítica radical de la psicología de Locke y de su Escuela, referida al sentido fundamental de su sensualismo. El mismo depende aún demasiado de dicha psicología; en relación con ello está también el hecho de que Kant nunca puso de relieve el sentido profundo de la distinción entre *psicología pura* (fundada simplemente en la "experiencia interna") y *fenomenología tras-*

cedental (fundada en la experiencia trascendental que surge de la "reducción fenomenológica-trascendental"), ni tampoco el sentido más profundo del problema trascendental del "*psicologismo*". Con todo, hay que decir que su doctrina de la síntesis y de las facultades trascendentales, *todas sus teorías* que se refieren al problema de Hume, son *teorías implícitamente constitutivas e intencionales*; sólo que justamente no se apoyan sobre la base última, ni se desarrollan a partir de ella con un método radical.

Con todo, para nosotros que aspiramos a una lógica radical, es de particular interés la actitud de la filosofía trascendental kantiana respecto de la lógica formal. Además —como luego mostraremos— esta actitud es de interés para aclarar los motivos que en la Época Moderna obstruyeron el acceso a la filosofía trascendental fenomenológica.

Por más poderosamente que Kant descuelle sobre su época, por más que su filosofía aún sea para nosotros una fuente de inspiraciones profundas, su ensayo de filosofía trascendental sistemática se realizó a medias; ello se muestra en lo siguiente: aunque Kant no considera la lógica formal (la silogística, su lógica "general pura"), igual que el empirismo inglés, como una supervivencia escolástica sin valor, ni tampoco la despoja de su sentido auténtico y peculiar reinterpretando al modo psicologista su idealidad, como lo hace el empirismo inglés (a juzgar por lo que éste considera válido en la lógica), sin embargo, no plantea *cuestiones trascendentales* respecto de la lógica formal y le adjudica un singular carácter *a priori* que la coloca más allá de estas cuestiones. Naturalmente, no podemos traer a colación aquí su idea de una lógica trascendental: algo totalmente distinto a la problemática fenomenológica-trascendental, dirigida a la subjetividad, que tenemos en vista nosotros.

La lógica pura tiene por esfera temática formaciones ideales. Pero en cuanto objetividades ideales, esas formaciones primero debían verse claramente y captarse con precisión para poder plantear cuestiones trascendentales acerca de ellas y de la lógica pura. El siglo xviii y la época subsecuente estaban tan fuertemente determinados por el empirismo o, mejor dicho, por el antiplatonismo, que nada estaba más lejos de ellos que reconocer por objetividades las formaciones ideales, al modo como nosotros las hemos fundado detenidamente y en el sentido justo, que no puede abandonarse, en que lo hemos hecho. Éste es un punto de gran

significación para la historia más reciente de la filosofía trascendental y para la época actual, tan prisionera aún de los viejos prejuicios. Nada obstaculizó tanto la clara comprensión del sentido, de la problemática peculiar y del método de la auténtica filosofía trascendental, como ese antiplatonismo: tan influyente era que determinaba a todos los partidos, incluso a Kant, quien luchaba por desprenderse del empirismo. Dejamos ahora fuera de nuestras consideraciones a Leibniz, quien ocupa un lugar de excepción en esta cuestión, aunque sin duda tampoco tenga una problemática trascendental en nuestro sentido. En su época no pudo llegar a una obra definitiva, ni en éste ni en otros muchos puntos esenciales.

Destacamos ahora algunos momentos capitales de la evolución histórica, que la iluminan. Volvamos pues a Hume: requiere nuestra atención, primero por la significación propia que le concedemos —según antes expusimos— independientemente de su influencia en Kant, luego también justamente por esta influencia.

Hume no planteó el problema trascendental de la constitución del mundo ni el de la *constitución de las objetividades ideales*, como tampoco planteó el problema de las idealidades lógicas, de las formaciones categoriales, de los juicios que forman el tema de la lógica. Este problema debía haberse planteado en el capítulo sobre las *“relaciones entre ideas”* que, por cuanto forman la esfera de la *“razón”* en sentido estricto, desempeñan en Hume un papel tan importante. Ellas *están en lugar* de las relaciones y leyes esenciales ideales. Pero estas mismas, las objetividades ideales en general, no las presentaba como datos fácticos de alguna *presunta “experiencia”* o de alguna conciencia semejante que *presuntamente diera las cosas mismas*; no las presentaba, pues, igual que los datos de la naturaleza *“objetiva”* de la experiencia natural. Por consiguiente, el problema y la teoría correspondientes de Hume fracasan en la tarea de *“explicar”* cómo hasta la *“experiencia”* de objetos ideales mencionados es la obra interna de una mera ficción.

Como sustituto, en cierta medida, del problema trascendental de las objetividades ideales, tenemos en Hume el famoso capítulo sobre la *abstracción*. En él no se trata —como dijimos— de transformar en ficción las ideas abstractas tomadas como datos de una experiencia; en efecto, se ha demostrado que vivencias que siempre hemos tomado por datos de experiencia, están ciertamente

presentes pero sólo tienen el valor de experiencias ilusorias, como enseña el análisis psicológico; y esto es lo que trataba de mostrar Hume respecto de la experiencia externa y de sus datos. Antes bien, el fin del capítulo mencionado es demostrar que no tenemos ninguna "representación" abstracta, que no hay "ideas" abstractas como datos de "experiencia" alguna, sino sólo ideas singulares y sus correspondientes *habits*, de modo que el pensamiento general debe explicarse como un mero pensar con ideas singulares.

Así se explica también la *actitud de Kant respecto de la lógica*. De *palabra*, empezando por su definición y terminando por sus desarrollos, la lógica de Kant se presenta como una ciencia dirigida a la subjetividad: una ciencia del pensar que, sin embargo, en cuanto ciencia *a priori* es diferente de la psicología empírica del pensar. En *realidad* empero, su lógica puramente formal, conforme a su sentido versa sobre las formaciones mentales ideales. Se abstiene de plantear en la lógica cuestiones propiamente trascendentales sobre la posibilidad del conocimiento. ¿Cómo es que Kant considera suficientemente fundado el carácter *a priori* de una lógica formal? ¿Cómo comprender que no se le haya ocurrido plantear cuestiones trascendentales respecto de la esfera lógica-formal tomada en sí y por sí?

Hay que comprenderlo a partir de la mencionada *dependencia* de Kant *respecto de Hume y su reacción contra él*. Igual que Hume sólo dirige su crítica sobre la experiencia y el mundo de la experiencia y acepta la imposibilidad de concebir las relaciones entre ideas (que Kant concibe como un *a priori* analítico), igual hace Kant también con su problema contrario: no convierte en problema ese mismo *a priori* analítico.

Respecto de la época subsecuente esto quiere decir: *no se llega nunca en sentido estricto a las investigaciones de psicología del conocimiento o, mejor dicho, a las investigaciones fenomenológico-trascendentales que propiamente necesita una lógica completa, esto es, una lógica "bilateral"*. Pero no se llega a ellas, porque nunca se intentó o se tuvo el valor de *comprender el carácter ideal de las formaciones lógicas a modo de un "mundo" propio de objetos ideales* concluso en sí; enfrentándose a la vez a esta molesta cuestión: ¿cómo puede la subjetividad en sí misma, puramente a partir de su espontaneidad, crear formaciones que tengan validez como *objetos* ideales de un "mundo" ideal? Y en seguida (cuestión situada en otro nivel): ¿cómo pueden estas idealidades ad-

mitir una existencia ligada al espacio y al tiempo, en el mundo de la cultura considerado como real (en cuanto está incluido en el universo espacio-temporal)? ¿Cómo pueden admitir una existencia en forma de temporalidad histórica, como la de las teorías y las ciencias? Naturalmente, la cuestión se generaliza a toda especie de idealidades.

El mismo Kant no comprendió el sentido peculiar del carácter ideal de la lógica, por más que, considerando el contenido medular de la tradición aristotélica, reconociera claramente su carácter *a priori*, su pureza de todo elemento psicológico empírico, y comprendiera que sería una confusión incluirla en una doctrina de la experiencia. De lo contrario, de ese carácter ideal hubiera podido suscitarse un motivo para plantear cuestiones trascendentales.

La falta de atención hacia el carácter objetivo de lo ideal de cualquier forma, opera desde Locke en la teoría del conocimiento (que originalmente debía ser un sustituto de la lógica tradicional, que se desdeñaba); mejor dicho: opera desde Hume en el famoso *problema del juicio* y en las correspondientes *teorías del juicio*, teorías que en el fondo no han cambiado su estilo a lo largo del tiempo. Antes ya tratamos de exponer detenidamente⁵ lo que tendría que lograr una teoría auténtica del juicio, con conciencia clara de sus objetivos. Ahora, en esta consideración histórica-crítica, sólo se nos ofrece su contrapartida.

El naturalismo psicológico, que llegó a ser generalmente dominante, andaba desde Locke en busca de "datos" psíquicos descriptivos en los que se encontrara el origen de todo conocimiento; vio entonces en el *belief* la esencia descriptiva del juicio: la vio en un dato psíquico, que no era diferente a cualquier dato sensible, como un dato de rojo o de sonido. ¿Pero no es extraño que, después de exponer ese dato, primero Hume y luego también Mill hablaran con patéticas palabras de los enigmas del *belief*? ¿Qué enigmas puede haber en un dato? ¿Por qué no hay entonces ningún enigma en el "rojo" y en los demás datos sensibles?

Naturalmente se percibe la intencionalidad y se tiene delante su operación, mas en la actitud naturalista no se puede llegar a captar en qué consiste. *Tampoco cambió esencialmente nada con el descubrimiento de la intencionalidad debido a Brentano. Fal-*

⁵ Cf. §§ 85 y ss.

taba el correlativo examen consecuente de la noesis y del noema, del *cogito* y del *cogitatum qua cogitatum*. Faltaba explicitar las intencionalidades implícitas, descubrir las "multiplicidades" en las que se constituye la "unidad". Esta unidad no era la guía trascendental y, por lo tanto, el propósito de la teoría del juicio no se dirigía desde luego a preguntarle al juicio (al juicio en sentido lógico, como *identidad ideal*) por las multiplicidades noético-noemáticas que explican cómo surge para nosotros originalmente con ese carácter ideal; en consecuencia, toda la teoría del juicio falló su meta propia. Esta meta hubiera presupuesto justamente reconocer la idealidad en cuanto tal, como dato de una evidencia susceptible de ser captada. En lugar de ello se atenia a los "datos" psíquicos.

Aun las teorías lógicas elaboradas especialmente para explicar la formación del juicio se perdían en las turbias oscuridades de las psicologías de tradición lockiana, que todavía ejercen su influjo; como ya expusimos, estas psicologías, pese a su acuciosa "experiencia interna", fracasaron; porque justamente todos los problemas de psicología pura y por ende también los del juicio, comprendidos con autenticidad, tienen el mismo estilo; el estilo de problemas "constitutivos" en nuestro sentido fenomenológico. En cuanto tales, los problemas acerca del juicio *no podían en modo alguno aislarse ni tratarse en conexión con el concepto estrecho de juicio* propio de la lógica tradicional. La intencionalidad no es algo aislado, sólo puede ser considerada en la unidad sintética que vincula *teleológicamente* todos los momentos singulares de la vida psíquica en su referencia unitaria a *objetividades*, mejor dicho: en su doble polarización hacia el polo del yo y hacia el polo del objeto. La operación "objetivante", en la que participan todas las vivencias intencionales singulares, de múltiples niveles y referidas a objetos múltiples enlazados con sentido en "mundos", hace que en último término sea menester tener en vista toda la universalidad de la vida psíquica en correlación con la universalidad óptica (con la universalidad del todo, en sí unitario, de los objetos). Esta estructura teleológica de la vida intencional, en cuanto vida objetivante de todo, tiene por índice la congruencia entre objeto y juicio en sentido amplio y la universalidad con que cualquier objeto ya dado puede someterse con libertad a acciones categoriales. Justamente por ello (como índice

de la misma teleología), aun el juicio predicativo cobra una significación universal para la vida psíquica.

Con todo, esta problemática auténtica del juicio tenía que permanecer inaccesible mientras no se hubiera explorado aún, por un lado el carácter objetivo de lo ideal de cualquier especie, por el otro el sentido y el método de la indagación intencional, y mientras no se hubiera superado el contrasentido de la psicología naturalista (del que forma parte también el contrasentido de tratar en forma naturalista la intencionalidad, cuando ésta llegó a tener nuevamente vigencia). Mientras faltara todo eso, ni la psicología ni las disciplinas filosóficas ideales ("normativas") menesterosas de una dilucidación "psicológica", como la lógica, la ética, la estética, podían alcanzar un desarrollo seguro conforme a su meta, ni acceder a su verdadero método.

Respecto de la lógica (lo mismo sucede respecto de las disciplinas filosóficas paralelas) esta situación señala, pues, la dirección que debe tener su reforma, esencialmente necesaria. Debe superar la ingenuidad fenomenológica; después de lograr el reconocimiento de lo ideal, debe ser algo más que una mera ciencia positiva de las idealidades lógico-matemáticas. Antes bien: en una investigación continuamente bilateral (que se determine alternativamente en una o en otra de sus dos direcciones), debe retraerse sistemáticamente desde las formaciones ideales a la conciencia que las constituye fenomenológicamente; debe explicar el sentido y los límites de esas formaciones como obras esenciales de las estructuras correlativas, propias de la vida cognoscitiva operante; debe, por lo tanto, ordenarlas, igual que todas y cada una de las objetividades en general, en el plexo *concreto*, más amplio, de la subjetividad trascendental. En nada se alterará por ello la objetividad ideal de las formaciones lógicas ni el mundo real.

Ya decíamos antes que sólo después de haber establecido previamente con nitidez y reconocido con decisión la objetividad ideal de esas formaciones, podía fijarse una meta determinada a la oscura necesidad de investigaciones lógicas dirigidas a la subjetividad. Entonces se estaba ante la imposibilidad de comprender *cómo* existen originalmente en nuestro campo de conciencia, en cuanto puras formaciones de nuestra espontaneidad, *objetividades ideales* que surgen puramente en nuestras actividades judicativas y cognoscitivas; *cómo cobran el sentido ontológico de "objetos"*

existentes en sí, frente a la índole contingente de los actos y de los sujetos. ¿Cómo se “haría” ese sentido, cómo surgiría en nosotros mismos y de dónde podríamos tenerlo, si no de nuestra propia operación constituyente de sentido? Lo que tiene sentido para nosotros, ¿puede recibirlo, en último término, de alguna otra parte que de nosotros mismos? Esta pregunta, una vez referida a *una* especie de objetos, se generaliza en seguida: todas y cada una de las objetividades, con todo el sentido con que tienen validez para nosotros, ¿no están cobrando o han cobrado validez en nosotros mismos, con el sentido que nosotros mismos hemos alcanzado?

Por consiguiente, el *problema trascendental* que tiene que plantear siempre la *lógica objetiva* respecto de su campo de objetividades ideales —así concebamos esa lógica de un modo estrecho o amplio—, *resulta análogo a los problemas trascendentales de las ciencias de la realidad*, es decir, a los problemas que hay que plantear respecto de sus regiones de realidad, particularmente los problemas trascendentales de la naturaleza tratados por Hume y por Kant. Parece pues que, como consecuencia inmediata de exponer el mundo de las ideas, particularmente el mundo de las ideas puramente lógicas (fundándose en el resultado de impulsos dados en este sentido por Leibniz, Bolzano y Lotze), hubieran debido *transferirse de inmediato* a esa esfera los problemas trascendentales.

Pero la evolución histórica no podía presentarse en una forma tan sencilla. La problemática y teoría kantianas se desarrollaron en su conjunto, y estuvieron tan fijamente encerradas en la armadura de su formación sistemática, que ni remotamente se llegó a plantear la posibilidad de transferir los problemas trascendentales a la esfera lógica de las ideas. Así, no sucedió tal cosa solamente porque el mismo Kant hubiera sido ajeno a una idea semejante, por las razones que antes expusimos. Sus problemas trascendentales, en su forma históricamente condicionada, no se levantan —como lo requiere la claridad última de esos problemas— sobre la base primordial de toda investigación trascendental: la base de la subjetividad fenomenológica. De hecho, tan pronto se alcanza esa base, se presenta propiamente también la *totalidad* de los problemas trascendentales y de su sentido, igual en todos ellos. Los problemas de Kant estaban desde luego planteados en una forma demasiado elevada para ser de utilidad a los lógicos

interesados en la teoría del conocimiento. Podría decirse tal vez que los mayores obstáculos, oscuridades, dificultades con que luchó Kant en su esfera de problemas, y que hacen tan difícil encontrar en sus teorías la satisfacción de una plena claridad, dependen precisamente de *no haber reconocido que el problema trascendental de la lógica precedía a esa esfera*. Pues si su problema consiste en la posibilidad trascendental de la naturaleza, en el sentido de la *ciencia* natural, y por ende en la posibilidad de esa misma ciencia, entonces ya forma parte de sus presupuestos esenciales el problema lógico formal de la ciencia como teoría: forma parte de ellos en cuanto problema trascendental. Pero para Kant es suficiente recurrir a la lógica formal, con su carácter positivo *a priori*, o —como diríamos nosotros— con su ingenuidad trascendental. Para él es algo absoluto y último sobre lo que tiene que edificarse, sin ulteriores cuestiones, la filosofía. De proceder con radicalismo, hubiera debido dividir primero la problemática en dos: la que se refería a la naturaleza precientífica y la que se refería a la naturaleza científica. Entonces hubiera podido plantear ante todo (como lo hizo Hume) cuestiones trascendentales *solamente acerca de la naturaleza precientífica*, tal como se da ella misma exclusivamente en una intuición de experiencia (y no en la “experiencia” en sentido kantiano); y sólo después de llegar a una lógica formal trascendental, hubiera planteado cuestiones trascendentales acerca de la ciencia natural y su naturaleza. A la vez es claro lo siguiente: sólo cuando la filosofía trascendental de la naturaleza se hubiera expuesto y desarrollado primero limitándola por principio a la naturaleza intuitiva, sólo entonces, después de descubrir las idealidades, hubiera sido capaz de motivar la evolución de una lógica trascendental.

En cualquier caso, parece cierto que las formas históricas de la filosofía trascendental de Kant y de sus sucesores neokantianos, por más que representen los primeros pasos significativos hacia una auténtica filosofía trascendental, no fueron capaces de sugerir el tránsito a un examen trascendental de los mundos ideales, particularmente del mundo lógico. En efecto, era propio de la naturaleza de la evolución histórica, tal como había transcurrido al exponer la esfera lógica como un dominio de objetividades ideales, que fuera *más fácil* —y aún lo sea— *penetrar el sentido puro del planteamiento de las cuestiones trascendentales partiendo de esas objetividades* —constituidas por actividades espontá-

neas— y no transformando críticamente el planteamiento kantiano y partiendo de su particular esfera temática. Así, no era casual en modo alguno que la misma fenomenología tomara en su origen el camino que va de la exposición del carácter ideal de las formaciones lógicas a la investigación de su constitución subjetiva, y de ésta a la comprensión de la problemática constitutiva, como una problemática universal y no sólo referida a las formaciones lógicas.

Después de esta digresión histórica-crítica, volvamos a nuestro tema capital.