

obviamente le correspondieran. Respecto de este punto, nuestra crítica trascendental de la lógica aún ha menester de un complemento final.

§ 105. *Antecedentes para la conclusión de la crítica trascendental de la lógica. Las teorías usuales de la evidencia han sido extraviadas por el presupuesto de la verdad absoluta*

Extraordinariamente extendida está, como se sabe, la interpretación que *construye la evidencia* con el presupuesto ingenuo de la verdad en sí; esta interpretación está lejos de la penetración fenomenológica en la intencionalidad del juzgar evidente. Según ella, "tiene que" haber una evidencia que aprehenda de modo absoluto la verdad (como a menudo se argumenta expresamente, con ingenuidad), pues de lo contrario no podríamos tener ninguna verdad ni ninguna ciencia, ni podríamos pretender tenerlas. Entonces esa evidencia absoluta se concibe como un carácter psíquico (de hecho, muy extraño), propio de muchas de nuestras vivencias judicativas, que garantiza absolutamente que la creencia del juicio no es una creencia cualquiera sino una creencia tal que efectivamente da la verdad misma. ¿Mas qué tal si la verdad fuera una *idea* situada en el infinito? ¿Y si se mostrara con evidencia que esa *idea* de la verdad referida a la objetividad del mundo en su conjunto, no es un hecho contingente que se base en las facultades humanas de conocimiento, por desgracia limitadas, sino una *ley esencial*? ¿Qué tal si *todas* y cada una de las verdades reales, trátase de verdades cotidianas de la vida práctica o de verdades de ciencias altamente desarrolladas, tuvieran por esencia un carácter *relativo*, que pudiera referirse normativamente a "*ideas regulativas*"? ¿Qué tal si, incluso al calar en los fundamentos fenomenológicos primordiales, subsistieran problemas sobre la verdad absoluta y relativa y subsistieran como problemas de mayor dignidad los *problemas sobre las ideas* y sobre la *evidencia de esas ideas*? ¿Qué tal si, tanto la relatividad de la verdad y de su evidencia como la verdad absoluta, ideal, infinita, por encima de esa relatividad, fueran legítimas y se implicaran recíprocamente? El mercader tiene su verdad mercantil; ¿no es, en relación a su situación, una buena verdad, la mejor que pueda servirle? ¿Acaso no es una verdad aparente porque el científico, juzgando con otra relatividad distinta, con otros

objetivos e ideas, busca otras verdades con las que podemos hacer muchas más cosas, aunque no podamos hacer precisamente lo que se necesita en el mercado? Debemos dejar al fin de ce-  
garnos con las ideas y métodos idcales y regulativos de las ciencias "exactas", particularmente en la filosofía y en la lógica; como si su carácter "en sí" fuera una norma efectivamente absoluta tanto en lo que respecta al ser objetivo como a la verdad. Esa actitud significa, en realidad: por causa de los árboles no ver el bosque; significa: pasar por alto los aspectos infinitos de la vida y de su conocimiento, los aspectos infinitos del ser relativo, que sólo es racional en los límites de esa relatividad; pasarlos por alto con tal de lograr un resultado cognoscitivo grandioso pero de significación teleológica muy limitada. Pero filosofar anticipada y superficialmente sobre esta cuestión es una equivocación fundamental; da lugar al falso relativismo escéptico y al no menos falso absolutismo lógico: cada una de estas doctrinas es el espantajo de la otra, las dos se destruyen y reviven alternativamente, como en el teatro de guiñol.

Juzgar con evidencia ingenua quiere decir juzgar sobre la base de un acto de darse las cosas mismas y siguiendo continuamente esta cuestión: ¿qué hay que "ver" en realidad, qué hay que expresar con fidelidad? Se trata pues de juzgar con el mismo método que sigue en la vida práctica el hombre ingenioso y precavido cuando le importa seriamente "averiguar cómo son efectivamente las cosas". Éste es el comienzo de toda sabiduría, aunque no su fin; y se trata de una sabiduría de la que nunca podemos prescindir, por más profundamente que cale nuestra teoría; una sabiduría, en fin, que también tenemos que practicar en la esfera fenomenológica absoluta. Pues —como hemos mencionado repetidas veces— la actividad de experimentar y juzgar con ingenuidad precede con necesidad esencial a las otras actividades cognoscitivas. Pero en la seriedad reflexiva no hay una ingenuidad despreocupada, sino una ingenuidad que corresponde a la intuición original y a la voluntad de atenerse puramente a lo que efectivamente se dé. Si le sigue el planteamiento reflexivo de nuevas cuestiones, en último término de cuestiones sobre estructuras y leyes trascendentales esenciales últimas, sobre conexiones esenciales universales, entonces también esa intuición pura y los actos adecuados a su contenido se ejercen metódicamente y constituyen un carácter fundamental y

constante del método. Sólo que esa intuición tiene que terminar al cabo en un conocimiento, a su vez intuitivo, de los métodos y resultados idénticos que se repiten reiteradamente con el mismo estilo esencial. Al proceder así, obtenemos una y otra vez una *verdad viva que proviene de los orígenes vivientes de la vida absoluta* y de la autorreflexión dirigida a ella *con ánimo constante de responsabilidad propia*. Así no hemos absolutizado la *verdad* falsamente; antes bien la hemos comprendido en sus *horizontes*, que no pasamos por alto ni dejamos encubiertos, sino que exponemos sistemáticamente. Con otras palabras: tenemos la verdad en una intencionalidad viva (que se llama entonces “evidencia”) cuyo contenido permite distinguir entre “efectivamente dado” y “anticipado”, o “retenido”, o “apresentado como algo ajeno al yo”, etcétera; así, al descubrir las correspondientes implicaciones intencionales, nos vemos conducidos a todas las relatividades en las que están combinados ser y validez.

§ 106. *Algo más sobre la crítica del presupuesto de la verdad absoluta y de las teorías dogmáticas de la evidencia*

Las *Meditaciones* de Descartes muestran ya adónde conduce tratar de un ente absoluto, aceptado de antemano de un modo enteramente vacío (enteramente vacío porque no se ha preguntado por sus posibilidades propias de pensamiento). ¿Cómo puede la índole psíquica subjetiva de la *clara et distincta perceptio* —que no es sino lo que los sucesores de Descartes “describían” como carácter de evidencia, sentimiento de evidencia, sentimiento de necesidad rigurosa— garantizar una validez objetiva, sin la cual no habría verdad para nosotros? Respecto de la evidencia del *ego cogito* tranquiliza, tal vez algo apresuradamente, la “evidencia de la percepción interna”. Pero lo que rebase el presente de la percepción interna, momentáneamente vivo (para no hablar del pleno *ego* concreto), ya suscita dudas. En unas ocasiones lleva a aceptar evidencias de menor valor que pueden sin embargo utilizarse, en otras se recurre desde este momento a la lógica de las probabilidades. Respecto del “mundo exterior” se rechaza, por cierto, la vía cartesiana original que pasaba por la demostración de Dios para explicar la trascendencia de la experiencia y la creencia en su ser; pero per-

sistè ese modo absurdo de explicación mediante deducciones, que ya sometimos a crítica. Lo mismo sucede en general con los pensamientos fundamentales con que se comprende la evidencia. Ésta “tiene que” ser, en cualquier caso, una aprehensión del ser y de la verdad absolutos. Primero, “tiene que” haber una *experiencia absoluta*: la experiencia interna; y “tiene que” haber *evidencias generales absolutamente válidas*: las evidencias de los principios apodícticos, ante todo los lógico-formales, que regulan también las demostraciones deductivas y hacen evidentes por ende verdades apodícticas incuestionables. Luego, viene en ayuda la inducción con sus demostraciones de probabilidad, sometidas ellas mismas a los principios apodícticos de probabilidad, por ejemplo a los famosos principios de Laplace. Así hemos atendido admirablemente los requisitos de un conocimiento objetivamente válido.

Pero por desgracia todo esto es solamente una *teoría superficial*. Pues se ha olvidado decir lo siguiente: puesto que tanto la existencia efectiva del ente de cualquier especie como la posibilidad de concebirlo sólo cobran un sentido original a partir de una “experiencia” efectiva o posible, tenemos que preguntar a la experiencia misma —o al acto de pensar en la experiencia— qué es lo que se experimenta en ella. Experiencia quiere decir en este caso (conforme a nuestras anteriores exposiciones y haciendo una generalización necesaria): darse las cosas mismas, evidencia en general; así, la experiencia en sentido ordinario, igualmente imprescindible, es un señalado caso particular de esta experiencia en general, un caso muy instructivo para la teoría de la evidencia, una vez que lo hemos comprendido así. Preguntamos pues a esta evidencia general de la experiencia qué puede enseñarnos. Para cualquiera, excepto para el filósofo desorientado, es absolutamente obvio que la cosa percibida en la percepción *es la cosa misma*, con su existencia propia, y que cuando las percepciones nos engañan, esto quiere decir que están en discrepancia con nuevas percepciones, las cuales muestran con certeza lo que efectivamente existe *en lugar* de lo ilusorio. Cualesquiera cuestiones ulteriores que puedan plantearse, deberán plantearse a las correspondientes experiencias; por su análisis intencional, efectuado con generalidad esencial, deberá explicarse cómo puede una experiencia dar en sí misma un ente como algo experimentado y, sin embargo, suprimir ese

ente; deberá explicarse asimismo cómo los horizontes de una experiencia semejante señalan, por esencia, hacia otras experiencias posibles que la confirmen; pero cómo dejan abierta también, por esencia, la posibilidad de establecer experiencias discrepantes que llevarían a corregirla, determinándola en otra forma o suprimiéndola por completo (si se trata de una ilusión). Patentemente sucede lo mismo con cualquier clase de evidencias y con las particularizaciones que puedan derivarse de ellas.

La fenomenología fue la primera en emprender esas investigaciones trascendentales. *La experiencia, la evidencia, da el ente y lo da él mismo*: imperfectamente si es experiencia imperfecta, perfectamente si se perfecciona —conforme a su esencia específica—, esto es, si se amplía con la síntesis de experiencias concordantes con ella. ¿Qué hay de las posibilidades de ese perfeccionamiento, mas también de las de su nulificación y corrección? ¿Hay *optima* relativos y aun absolutos? ¿Podemos presuponer experiencias perfectas ideales y tratar de alcanzarlas? Estas cuestiones no pueden resolverse con prejuicios, ni siquiera con idealizaciones propias de la evidencia ingenua, sino interrogando (con legitimidad auténtica original) por la esencia de las mismas experiencias y de las posibilidades sistemáticas de experiencia, implicadas *a priori* en las respectivas especies de experiencia y de objetos de experiencia; la exposición intencional debe poner en evidencia todas éstas. Mas ello deberá hacerse, naturalmente, sobre la base trascendental última que nos procura la reducción fenomenológica.

Desde las primeras *Meditationes* de Descartes (que determinaron esencialmente la evolución de la fenomenología trascendental) llama la atención, en la crítica de la experiencia externa, este defecto fundamental: Descartes destaca las posibilidades de engaño que afectan constantemente a esa experiencia y *encubre* así, erróneamente, el sentido fundamental de la *experiencia como un acto de darse originalmente las cosas mismas*. Esto sucede únicamente porque no se le ocurre preguntar en qué consiste propiamente la posibilidad de concebir el ente mundano, gracias a la cual ese ente cobra un sentido legítimo; pues Descartes está ante ese ente y no ante un ser absoluto que planea en las nubes del conocimiento. También podríamos decir: a Descartes no se le ocurre intentar una exposición intencional de la corriente de la experiencia sensible en el plexo intencio-

nal entero del ego; en esa corriente se constituye el estilo de un mundo de experiencia y —como puede comprenderse— se constituye en forma de un mundo cuyo ser, pese a su verificación, está “en entredicho”, está siempre atenido a una corrección posible que a menudo se presenta; ese mismo mundo, en cuanto todo del ente, en cuanto mundo para el ego, sólo existe a partir de una *presunción* que deriva su legitimidad de la vida de la experiencia; legitimidad empero solamente *relativa*. Así, Descartes no ve que el estilo esencial de la experiencia le imprime una *relatividad* esencial al sentido ontológico del mundo y de todas las realidades; y es un contrasentido querer mejorarla invocando la veracidad divina.

Ahora debe mostrarse *in concreto*, en los párrafos siguientes, cómo puede explicarse la *evidencia como una operación*, elevándonos gradualmente desde la experiencia sensible, y qué significa la verdad existente “en sí” como resultado de esa operación.

### § 107. *Esbozo de una teoría trascendental de la evidencia como operación intencional*

#### a) *La evidencia de la experiencia externa (sensible)*

El descubrimiento fenomenológico de la experiencia sensible, mejor dicho, de la experiencia puramente natural en la que se nos da la naturaleza física pura (abstraída de todos los estratos apercebidos que tengan una significación social o personal), constituye —como lo muestra una exposición efectiva de la cuestión— una tarea considerable que requiere investigaciones extraordinariamente amplias.<sup>4</sup> No basta considerar la esencia de objetos singulares de la naturaleza y de su experiencia,

<sup>4</sup> En los próximos años espero poder publicar mis propias investigaciones concretas, proseguidas a lo largo de una serie de años, cuyos resúmenes he expuesto a menudo en mis lecciones. Un primer trabajo destinado a publicarse se encontraba en el proyecto del tomo II de las *Ideen*, escrito en 1912, al mismo tiempo que el tomo I. En la redacción efectuada por la doctora Edith Stein, tuvieron acceso a él una serie de alumnos y colegas. Entre tanto, el conjunto de problemas concretos por resolver se ha mostrado aún mucho más difícil y extenso. [El tomo II de las *Ideen*, que incluía las “investigaciones concretas” de que habla Husserl, fue publicado en 1952, en el tomo IV de la “Husserliana”. (N. del T.) ]

por ejemplo, considerar sólo la percepción. Es menester una investigación intencional de toda la experiencia sintéticamente unitaria del mundo, que recorre la vida del ego singular y de la comunidad trascendental; es menester una investigación intencional de su correspondiente *estilo universal* y luego, junto con ese estilo, una investigación de su génesis constitutiva. En esos estudios concretos, aprendemos a *comprender*, en una esfera, la *esencia de la evidencia como operación*; como todas las operaciones en general, ésta se presenta combinada con un conjunto de operaciones (o de potencialidades de operación) elaboradas sistemáticamente. Naturalmente, aprendemos así también a comprender, lo mejor posible, toda la falta de significación inherente a las explicaciones usuales sobre la evidencia y los modos usuales de investigarla.

Naturalmente, si nos dejamos guiar por la ilusión de un sentimiento de evidencia que garantizara absolutamente un ente absoluto presupuesto por un prejuicio vacío, la experiencia exterior no es una evidencia; y generalmente así se la juzga. Pero el mundo —se piensa— *es*, sin embargo, obviamente lo que es; en cuanto tal, podemos también tener evidencia de él. Pocos vacilarían en atribuir al intelecto infinito esta evidencia absoluta; aunque sólo se recurriera a él como idea límite de la teoría del conocimiento. Mas eso no mejoraría en lo más mínimo las cosas: sería como querer ver la omnipotencia divina en la esfera matemática, en su capacidad para construir decaedros regulares o cualquier contrasentido teórico. El sentido ontológico de la naturaleza tiene la forma esencial que le prescribe absolutamente el estilo propio de la esencia de la experiencia natural; así pues, ni siquiera un Dios absoluto puede crear un “sentimiento de evidencia” que garantizara absolutamente el ser natural; o para concebir y expresar mejor la cuestión: ni siquiera Él puede crear una vivencia de experiencia conclusa en sí, por más diferente de “nuestra” experiencia sensible que la concibiéramos, que diera las cosas mismas de modo adecuado y apodíctico.

#### b) *La evidencia de la experiencia “interna”*

Muy seductora fue para la doctrina de la evidencia la *experiencia interna*. Es mucho más simple que la experiencia natural, pues interviene en cualquier fase de ésta; más aún: interviene



en todas y cada una de las evidencias; con todo, también ella requiere un descubrimiento intencional y conduce a sorprendentes implicaciones. No necesitamos advertir de nuevo el grave descuido que generalizó la confusión entre la percepción interna de la psicología y la percepción interna de la teoría del conocimiento, es decir, de la fenomenología trascendental: la percepción que el ego tiene de su *cogito*. La experiencia psicológica, incluyendo en ella la experiencia interna, es una experiencia mundana complicada intencionalmente en la experiencia natural; sólo se convierte en experiencia fenomenológica pura al “poner entre paréntesis” la apercepción de lo trascendente. Pero también en esta última experiencia, el ente —en este caso, el ente inmanente en sentido fenomenológico— está dado él mismo, dado en la percepción como presente, en el recuerdo como pasado. Con todo, también en este caso, en este modo simple de operación constitutiva, lo dado, la objetividad inmanente, se constituye de modo muy complicado: en la corriente de las presentaciones, retenciones, protenciones originales, en una *síntesis* intencional complicada: la síntesis de la conciencia interna del tiempo. Aunque no se investigó esta estructura de la evidencia, al menos se destacó el momento de *posesión efectiva de las cosas mismas*, sin extenderlo a las demás experiencias y evidencias. Pero aun en este caso, en que podemos decir (en cierto sentido por describir y delimitar con precisión) que el dato inmanente se presenta en la vivencia constituyente como un ingrediente de ella, tenemos que precavernos del *error* de pensar que el dato ya estaría *plenamente constituido* como objeto *al presentarse como ingrediente* de la vivencia. Decíamos antes que las evidencias son funciones que fungen en sus contextos intencionales; si no hubiera facultad de rememoración, si no hubiera conciencia de poder retornar una y otra vez a lo que aprehendo, aunque ya no perciba nada o aunque haya pasado el mismo recuerdo en que retenía lo percibido, no tendría sentido tampoco hablar de objeto. La primera “evidencia”, el presentarse original del dato y la persistencia original de su identidad mientras dura (por ejemplo, un dato de sensación captado de modo inmanente) es, sin duda, en cierta medida, apodícticamente incancelable... mientras persista ese dato. Pero la unidad original que dura al identificar continuamente el dato mientras persiste, no es aún un “objeto”; sólo llega a serlo al existir



en la temporalidad (inmanente en este caso), es decir, al existir con la evidencia de poder ser rememorado como un dato idéntico al través de todo cambio en los modos subjetivos de lo pasado. La forma de esta identidad objetiva es su locación en el tiempo. Así, la *percepción singular*, con su retención y rememoración, *no es nunca una evidencia conclusa del ente*; hay que preguntar de nuevo: ¿qué constituye al ente como un ente idéntico (que “persiste” a su modo) en el interior del ego idéntico?

Ahora bien, patentemente sucede lo mismo en el caso más complicado de la percepción externa y en último término, aunque de otro modo, en el caso de *cualquier evidencia*; nosotros mismos hemos tenido que volver ya repetidas veces al “*una y otra vez*” y a la cuestión que plantea dilucidar su evidencia.

c) *Datos hyléticos y funciones intencionales. La evidencia de los datos temporales inmanentes*

El sensualismo de los datos, predominante tanto en psicología como en teoría del conocimiento, tiene prisioneros a muchos de los que polemizan de palabra contra él (o contra lo que ellos entienden por él): consiste en construir la vida de conciencia con datos, como si fueran objetos por así decir acabados. Efectivamente, es del todo indiferente para el caso concebir esos datos como “átomos psíquicos”, separados y amontonados—según incomprensibles leyes empíricas—, a modo de aglomerados mecánicos más o menos coherentes, o hablar de totalidades y de cualidades estructurales; es indiferente considerar que las totalidades son anteriores a los elementos que se distinguen en ellas, o distinguir previamente, dentro de esta esfera de objetos ya existentes, entre datos sensibles y vivencias intencionales consideradas como datos de otra clase.

No es que deba rechazarse completamente la última distinción. Podemos, en cuanto ego, atenernos a los objetos inmanentes como objetos de la experiencia inmanente, esto es, como objetos del tiempo fenomenológico: ésta es patentemente la primera tarea para el principiante en fenomenología. En este sentido, consciente y expresamente prescindí en mis *Ideen* de los problemas de la conciencia inmanente del tiempo o —lo que es igual— de la constitución de los objetos de la temporalidad

egológica;<sup>5</sup> traté de esbozar, y también de resolver en parte, una extensa problemática sobre las descripciones que serían posibles en esa esfera. Entonces se presenta necesariamente en esa esfera la distinción radical entre *datos hyléticos* y *funciones intencionales*. Pero en la "interioridad" inmanente del ego tampoco hay *objetos previos*, ni hay evidencias que sólo captaran lo que existiera previamente. Las evidencias, en cuanto funciones constituyentes del ente (junto con todas las funciones y potencialidades que también desempeñan un papel aún por descubrir), efectúan la operación cuyo resultado se llama: *objeto existente*. Así sucede en éste y en todos los casos.

Ahora hay que prestar atención de nuevo a otro punto que en parte ya habíamos mencionado. Si comprendemos las evidencias en el sentido amplio de darse o poseer las cosas mismas, no todas las evidencias necesitan tener la forma de un *acto específico del yo*: el acto de dirigirse el yo (que aquí significa el "polo del yo") a lo dado, "atendiendo", aprehendiendo, aun valorando y queriendo. La constitución de datos temporales inmanentes, que se efectúa conforme a leyes fijas, es una evidencia continuada en un sentido amplio, pero no es, ni mucho menos, un estar dirigido activamente el yo hacia lo dado.

Además, *la evidencia como acto de darse las cosas mismas tiene sus variantes, sus grados de perfección en el acto de darse*, tiene variadas diferencias que poseen su propia *tipología esencial* y deben ser investigadas. Las variantes respecto de la originalidad no cancelan el acto de darse las cosas mismas, aunque lo modifiquen. La evidencia del *presente* original absoluto del sonido que resuena en el ahora puntual (no se trata aquí, naturalmente, de un punto matemático), funciona esencialmente en conexión con una evidencia de lo que "*acaba de*" sonar y de lo que "*va a*" sonar. Toda rememoración clara es también evidencia, es un acto de darse el pasado mismo rememorado en cuanto tal, no el pasado original que ahora estaría presente en su originalidad, sino *el pasado en cuanto pasado*.

Esta evidencia suministra igualmente ejemplos para los *grados de claridad* y para la *idea* (¡una idea!) que puede derivarse de ellos: la idea de una *claridad perfecta* a la que "puedo" acercar-

<sup>5</sup> Cf., sobre estos mismos problemas, el tratado del tomo ix del *Jahrbuch*, varias veces citado (p. 163).

me, con un "puedo" que tiene su propia evidencia. Como ya lo habíamos dicho respecto de la experiencia externa, tampoco está excluido el engaño del caso primitivo de la rememoración inmanente. Con todo, también es evidente la forma esencial de su descubrimiento: éste presupone a su vez una evidencia rememorativa en forma de rememoración de otras rememoraciones.

Además, en el caso más sencillo de una experiencia interna viva, es inherente a la forma esencial de su corriente constituyente que *funcionen conjuntamente evidencias* que continuamente se suceden y se alteran las unas a las otras; e igual sucede en general en toda la amplia esfera de la vida interior trascendental (y también psicológica). *Las múltiples categorías objetivas que se constituyen están por esencia enlazadas entre sí* —como ya lo habíamos indicado—; por consiguiente, *cada objeto no sólo tiene su propia evidencia, sino que esta evidencia (y con ella el objeto evidente) también ejerce funciones que se propagan a otras evidencias*. Cualquier objeto cultural suministra un ejemplo. El carácter ideal en que consiste su ser peculiar, se "corporaliza" en una objetividad material ("espiritualizada" por él); por lo tanto, la evidencia de la determinación cultural objetiva está fundada en una evidencia natural e íntimamente enlazada con ella.

O bien el ejemplo más general: todos los objetos, en cuanto objetos constituidos, tienen referencias esenciales a objetos inmanentes, de suerte que *la evidencia de cualquier objetividad debe albergar vivencias inmanentes que tienen una función en ella: debe albergar evidencias inmanentes*. En todos los casos la actividad en funciones en cuanto tal mantiene su carácter particular intencional; y existen distinciones muy importantes entre los modos en que pueden funcionar "afectivamente" los objetos constituidos, como "estímulos" de posibles respuestas activas del yo. Si se constituye una cosa, aunque sea en un "trasfondo" inadvertido, se constituyen también varias objetividades implicadas en ella, por ejemplo las perspectivas, o en último término los respectivos datos de sensación "aprehendidos" como colores o sonidos objetivos. Pero todos estos *objetos que existen "conscientemente"* para el ego trascendental *no tienen la misma relación con la afección posible*. La cosa es lo primero que nos afecta; sólo secundariamente, al desviarnos de

la cosa por una reflexión, nos afecta la perspectiva o, al volver sobre la cosa, los colores sensibles ya determinados por el acto de fundación de las funciones de evidencia.

Con todo, basta con llegar a percatarnos de cuánto hay que investigar tras la palabra "evidencia", frente a las frases vacías con que la tradición habla de ella, *para aclararse en general el sentido de una crítica de la evidencia y su realización posible*. Muy tarde llegué a reconocer que toda crítica de las evidencias, particularmente de las evidencias judicativas (con mayor precisión: las de la actividad categorial) no sólo tiene que efectuarse en el marco de la fenomenología, como es obvio en las presentes exposiciones, sino que toda ella remite a una *crítica última* en forma de una *crítica de las evidencias que efectúa directamente la fenomenología en su primer nivel, aún ingenuo*. Esto quiere decir:

*La crítica del conocimiento primera en sí, en la que arraigan todas las demás, es la autocrítica trascendental del conocimiento fenomenológico mismo.*<sup>6</sup>

d) *La evidencia como forma estructural a priori de la conciencia*

Aún hay un punto importante. La teoría del conocimiento y la psicología tradicionales consideran la *evidencia como un dato especial*, que interviene en el contexto de una interioridad anímica según ciertas leyes de experiencia inductivas o causales. Por regla general, se niega, por supuesto, que los animales tengan los mismos procesos.

Frente a esta doctrina, resulta ya evidente de lo expuesto hasta aquí que *una vida de conciencia*, por el simple hecho de tener una esfera temporal inmanente, *no puede existir sin evidencia*; más aún: que esa vida de conciencia, al concebirla como conciencia referida a la objetividad, no puede existir sin una corriente de experiencia externa. Pero hay que señalar también que evidencias de cualquier forma y nivel se combinan con otras para lograr operaciones superiores de evidencia; no

<sup>6</sup> En una lección de cuatro horas, durante el invierno de 1922-1923, traté de revisar efectivamente esta crítica última; el correspondiente escrito fue puesto a la disposición de mis jóvenes amigos.

sólo eso: las operaciones de evidencia en general están en conexiones más amplias con actos no evidentes; y por esencia constantemente ocurren *variantes* de la evidencia: sedimentación de retenciones en forma de conciencia "dormida", formación, siguiendo su esencia, de intenciones asociativas vacías, de menciones, tendencias vacías que tratan de cumplirse, etcétera. Actos de darse las cosas mismas, como cumplimiento, confirmación, verificación, supresión, falsedad, falla práctica, etcétera: todas éstas son formas estructurales que pertenecen *a priori* a la unidad de una vida; investigar esta unidad, considerando y esclareciendo todas estas formas, constituye el inmenso tema de la fenomenología.