

FILOSOFIA

Colección dirigida por
Cuadernos Salmantinos de Filosofía
Universidad Pontificia - Salamanca

DIRECTOR: Dr. Mariano Alvarez Gómez
SECRETARIO: Dr. Antonio Pintor-Ramos

266-6-18

EDMUND HUSSERL

Meditaciones cartesianas

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS:

Mario A. Presas

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

EDICIONES PAULINAS

Indice general

Introducción	7
Bibliografía	27
MEDITACIONES CARTESIANAS	
Introducción	33
Primera meditación: El camino hacia el «ego» trascendental	41
Segunda meditación: Descubrimiento del campo trascendental de la experiencia según sus estructuras universales	69
Tercera meditación: Los problemas constitutivos. Verdad y realidad efectiva	105
Cuarta meditación: Desarrollo de los problemas constitutivos del «ego» trascendental mismo	117
Quinta meditación: Descubrimiento de la esfera del ser trascendental como intersubjetividad monológica	149
Conclusión	227
APÉNDICE: Observaciones del profesor Roman Ingarden	235
Índice onomástico	255
Índice de materias	259
Índice analítico	271

© Ediciones Paulinas 1979 (Protasio Gómez, 15. Madrid - 27)
© Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij 1973

Titulo original: *Cartesianische Meditationen*
Impreso en Artes Gráficas Carasa (José Bielsa, 20. Madrid - 26)
ISBN: 84-285-0743-0
Depósito legal: M. 10.174-1979
Printed in Spain. Impreso en España

DESARROLLO DE LOS PROBLEMAS CONSTITUTIVOS DEL EGO TRASCENDENTAL MISMO

§ 30. *El ego trascendental, inseparable de sus vivencias*

Los objetos son para mí y son para mí lo que son sólo en cuanto objetos de una conciencia real y posible. Si esto no debe ser un discurso vacío ni tema de vacuas especulaciones, ha de mostrarse en qué consiste concretamente ese ser para mí y ese ser-así, o bien qué clase de conciencia, una conciencia estructurada de qué modo real y posible está aquí en cuestión, qué significación ha de tener en este caso *posibilidad*, etc. Esto puede ser resuelto únicamente por medio de la investigación constitutiva, primero en el sentido amplio precedentemente indicado y luego en el sentido más restringido, recién descrito. Pero todo esto de acuerdo con el único método posible exigido por la propia esencia de la intencionalidad y de sus horizontes. Ya los análisis preparatorios, que nos conducen a comprender el sentido de la tarea, ponen en claro el hecho de que el *ego* trascendental (y en el paralelo psicológico, la psique) sólo es lo que es en relación a objetividades intencionales. Pero a estas últimas pertenecen también, para el *ego*, y para él en cuanto referido al mundo, objetos ne-

cesariamente existentes, es decir, no sólo los objetos verificables de modo adecuado en su esfera del tiempo inmanente sino también los objetos del mundo que se muestran como existentes tan sólo en el curso concordante de la experiencia externa, inadecuada y sólo presuntiva. Es, por tanto, una propiedad esencial del *ego* el tener continuamente sistemas de intencionalidad y también sistemas de concordancia de la intencionalidad, en parte transcurriendo en él, en parte disponibles como potencialidades fijadas, que pueden ser descubiertos gracias a los horizontes predelineantes. Cada uno de los objetos que el *ego* en cada caso ha mentado, pensado, valorado, tratado y también imaginado o que puede imaginar, indica como correlato su sistema y sólo es en cuanto este correlato.

§ 31. *El yo como polo idéntico de las vivencias*

Pero ahora debemos llamar la atención sobre una gran laguna en nuestra exposición. El *ego* mismo es existente para sí mismo con una continua evidencia, o sea, *constituyéndose continuamente a sí mismo como existente*. Hasta ahora hemos tocado un solo lado de esa constitución de sí mismo; únicamente hemos dirigido la mirada al *cogito* fluyente. El *ego* no se capta a sí mismo meramente como vida que fluye, sino también como yo, como el yo que tiene la vivencia de esto y aquello, el que vive este y aquel *cogito* como siendo *el mismo*. Hasta ahora hemos estado ocupados con la relación intencional de conciencia y objeto, de *cogito* y *cogitatum*, y por ello sólo habíamos destacado aquella síntesis que polariza las multiplicidades de la conciencia real y posible en objetos idénticos, es decir, en relación con los objetos en cuanto polos, en cuanto unidades sintéticas. Ahora se nos presenta una segunda polarización, una segunda clase de síntesis, que abraza en su conjunto las multiplicidades particulares de las *cogita-*

tionen y lo hace de un modo peculiar, es decir, como *cogitationes* del yo idéntico, el cual, en cuanto actividad de conciencia y en cuanto afectado, vive en todas las vivencias de la conciencia y está referido, a través de ellas, a todos los polos objetivos.

§ 32. *El yo como sustrato de habitualidades*

Pero ahora hay que observar, sin embargo, que ese yo centrante no es un polo vacío de identidad (y tanto menos lo es cualquier objeto), sino que, en virtud de una legalidad propia de la *génesis trascendental*, con cada acto de un sentido objetivo nuevo que irradia de él, gana una *propiedad nueva y permanente*. Por ejemplo, cuando yo me decido por vez primera, en un acto de juicio, por un ser y un ser así, ese acto fugaz pasa; pero desde ahora soy yo, y de modo permanente, el yo decidido de tal o cual manera, yo tengo la convicción correspondiente. Esto no significa, sin embargo, que yo meramente me acuerdo de aquel acto o que puedo seguir acordándome de él. Esto puedo hacerlo incluso si, entretanto, he *abandonado* mi convicción. Después de haberla cancelado, borrado, ella ya no es mi convicción, pero lo ha sido permanentemente hasta ese momento. Mientras ella sigue siendo válida para mí, yo puedo *retornar* reiteradamente a ella, y encontrarla siempre como la mía, como la que me es habitualmente propia, o bien, correlativamente, me encuentro a mí mismo como el yo que está convencido, el cual, como yo persistente, está determinado por ese hábito permanente. Lo mismo vale respecto de toda clase de decisiones, decisiones valorativas y volitivas. Yo me decido —la vivencia del acto pasa, pero la decisión persiste—. Aunque yo, llegando a ser pasivo, me hunda en un pesado sueño o viva en otros actos, la decisión permanece continuamente en vigencia. Correlativamente: yo soy de ahí en adelante el que se ha decidido de tal manera, y lo soy mientras

no abandone la decisión. Si la decisión está dirigida a una acción conclusiva, ella no es suprimida por ese cumplimiento; sigue teniendo validez en el modo del cumplimiento —yo sigo tomando partido por mi acción—. Yo mismo, el que persiste en su permanente voluntad, me transformo cuando *cancelo*, cuando abandono decisiones o acciones²⁸. La persistencia, la duración temporal de tales determinaciones del yo y la *transformación* que les es peculiar, no significa, obviamente, llenar continuamente el tiempo inmanente con vivencias, del mismo modo que el mismo yo permanente, en cuanto polo de las determinaciones permanentes del yo, no es una vivencia ni una continuidad de vivencias, si bien con tales determinaciones habituales está por esencia referido a la corriente de las vivencias. Al constituirse el yo a sí mismo, a partir de la propia génesis activa, como sustrato idéntico de las propiedades permanentes del yo, se constituye también, ulteriormente, como yo personal *estable y permanente* —tomado aquí en el más amplio de los sentidos, que incluso permite hablar de personas *infrahumanas*—. Las convicciones, en general, son sólo relativamente permanentes; tienen sus modos de *transformación* (por modalización de las posiciones activas, por ejemplo, la cancelación o la negación, el aniquilamiento de su validez); en medio de tales transformaciones, empero, el yo acredita un estilo constante, con una ininterrumpida unidad de identidad, un *carácter personal*²⁹.

²⁸ Cf. nota crítica de Ingarden (p. 248).

²⁹ Cf. la interesante relación que hace André de Muralt entre la «habitualidad» husserliana y la clásica noción de *héxis*, en su obra *La idea de la fenomenología*. El ejemplarismo husserliano (trad. de R. Guerra), Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma, México 1963, p. 131. Cf. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls (*Phaenomenologica*, tomo 38, Nijhoff, La Haya 1970), especialmente pp. 204 ss., donde analiza los conceptos de habitualidad, adquisición, etc.,

§ 33. La plena concreción del yo como mónada y el problema de su autoconstitución

Del yo como polo idéntico y como sustrato de habitualidades distinguimos el *ego* tomado en su plena concreción (que llamaremos con la palabra de Leibniz «mónada»), agregándole aquello sin lo cual el yo precisamente no podría existir concretamente. Sólo puede ser concreto en la fluyente multiformidad de su vida intencional y en los objetos en ella mentados —y en algunos casos constituidos como existentes para esa vida—. El respectivo carácter de ser y de ser-así, como carácter permanente de tales objetos, es obviamente un correlato de la habitualidad que se constituye en el polo yomismo en virtud de sus tomas de posición.

Esto debe entenderse del siguiente modo. Yo, en cuanto *ego*, tengo un mundo circundante que existe para mí de una manera continua. En este mundo circundante se encuentran objetos como existentes para mí, a saber, aquellos que ya me son conocidos, con una organización permanente, y aquellos cuyo conocimiento es tan sólo anticipado. Los primeros, los que existen para mí en el primer sentido, lo son gracias a una adquisición originaria, esto es, gracias a una originaria toma de conocimiento y a la explicitación de lo que yo jamás había visto en intuiciones particulares. Mediante ello, en mi actividad sintética se constituye el objeto en la forma explicitada del sentido «*lo idéntico de sus múltiples propiedades*», el objeto, por tanto, como lo idéntico consigo mismo, como lo que se determina en sus múltiples propiedades. Esta actividad mía de posición y explicitación del ser instaura una habitualidad de mi yo, gracias a la cual este objeto es ahora permanentemente mi propiedad, en cuanto objeto de sus determinaciones. Tales

ofreciendo una exhaustiva orientación en la correspondiente bibliografía de Husserl.

adquisiciones permanentes constituyen mi mundo circundante, en cada caso conocido, con su horizonte de objetos desconocidos, esto es, aún por adquirir, pero ya anticipados en su estructura formal de objeto.

Yo existo para mí mismo y me soy dado constantemente en una evidencia experiencial como *yo mismo*. Esto vale para el *ego* trascendental (pero también, en un plano paralelo, para el *ego* psicológicamente puro) y para todo sentido del *ego*. Es claro que, por cuanto el concreto *ego* monádico abraza toda la vida real y potencial de la conciencia, el problema de la explicitación fenomenológica de ese *ego* monádico (el problema de su constitución para sí mismo) tiene que abarcar *todos los problemas constitutivos en general*. Consecuentemente resulta que la fenomenología de esta autoconstitución coincide con la fenomenología en general.

§ 34. *Elaboración de los principios del método fenomenológico. El análisis trascendental como análisis eidético*

Con la teoría del yo como polo de sus actos y sustrato de habitualidades hemos tocado ya, en un importante punto, los problemas de la génesis fenomenológica y, con ello, el nivel de la *fenomenología genética*³⁰.

³⁰ Hacia 1917, Husserl, ahondando los análisis de la subjetividad en su autoconstitución temporal, y siguiendo además una sugerencia de Natorp —quien tras la lectura de *Ideen I* formuló la exigencia de investigar una «genealogía de la lógica»—, echa las bases de una fenomenología genética. El «germen de la fenomenología genética» estaba contenido ya en el fenómeno de la *indicación*, del *Anzeige*, analizado en las *Investigaciones Lógicas* (1900), según confiesa Husserl en *Erfahrung und Urteil* (edit. por L. Landgrebe. Nueva ed., Meiner, Harburgo 1972), p. 79, cuyo subtítulo era precisamente «Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica». El nuevo análisis genético no niega la necesidad del primer enfoque «estático»; más bien lo profundiza con un movimiento que va de la correlación general conciencia-

Antes de aclarar su más exacto sentido, es menester reflexionar nuevamente sobre el método fenomenológico. Finalmente, tiene que ser puesta en vigencia una intelección metódica fundamental, que, una vez aprehendida, penetre el método todo de la fenomenología trascendental (y, asimismo, sobre el terreno natural, el de una pura y genuina psicología interna). Hacemos mención de esto tan tarde, únicamente con el objeto de facilitar el acceso a la fenomenología. La excesivamente grande multiplicidad de nuevos descubrimientos y problemas debía ante todo obrar presentándose bajo el ropaje más simple de una descripción meramente empírica (si bien ella sólo tiene lugar en la esfera de la experiencia trascendental). Frente a ello, *el método de la descripción eidética* significa trasladar todas esas descripciones a una nueva y fundamental dimensión; si esto hubiera sido expuesto al comienzo, habrían aumentado las dificultades de la comprensión, mientras que, después de un considerable número de descripciones empíricas, es fácilmente aprehensible.

Cada uno de nosotros, al meditar a la manera cartesiana, fue reconducido por el método de la reducción fenomenológica a su *ego* trascendental, y naturalmente al *ego* con su respectivo contenido monádico concreto, en cuanto este *ego* fáctico, en cuanto al *ego* absoluto,

mundo a las efectuaciones últimas que constituyen a la conciencia misma en su temporalidad. El análisis intencional genético examina «el nexa concreto y totalmente entero en que en cada caso está toda conciencia y su objeto intencional como tal», sin descuidar, por tanto, las «remisiones» o «referencias» intencionales que corresponden a la situación en que se encuentra el que ejerce la actividad respectiva (percepción, juicio, etc.). Al proceder de tal suerte, incluye en el examen «la unidad inmanente de la temporalidad de la vida que en esa temporalidad tiene su "historia"»; «toda vivencia particular de conciencia, al presentarse temporalmente, tiene su propia "historia", es decir, su *génesis temporal*». Cf. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, p. 278 de la edición original de Halle (Saale), 1929.

uno y único. Yo, como este *ego*, al proseguir la meditación, encuentro tipos captables descriptivamente y desarrollables intencionalmente, y podría avanzar paso a paso en el descubrimiento intencional de mi mónada. Siguiendo las direcciones fundamentales que se van abriendo, muy a menudo, y por buenas razones, se nos han impuesto en nuestras descripciones expresiones tales como «*necesidad esencial*», «*conforme a la esencia*», en las que se enuncia un determinado concepto del *a priori*, aclarado y delimitado por vez primera en la fenomenología.

En seguida habrá de entenderse, por medio de ejemplos, de qué se trata. Escojamos un tipo cualquiera de vivencia intencional (la percepción, la retención, el recuerdo, la enunciación, el encontrar placer en algo, el tender hacia algo y otros semejantes) y pensémoslo explícitamente y descrito según su clase de efectuación intencional, o sea, según su *noesis* y *noema*. Esto puede significar —y así lo hemos entendido hasta el momento— que estarían en cuestión tipos de procesos fácticos del *ego* trascendental fáctico, y que las descripciones trascendentales deberían tener, por ende, un significado *empírico*. Sin embargo, involuntariamente, nuestra descripción se mantuvo en un nivel tan general que sus resultados no se ven afectados por lo que pueda ser de las efectividades empíricas del *ego* trascendental.

Elucidemos este punto y hagámoslo luego fructífero para nuestro método. Partiendo del ejemplo de la percepción de esta mesa, variemos el objeto de percepción «*mesa*» con entera libertad; pero de modo que sigamos teniendo una percepción como percepción de algo —de algo, no importa qué— comenzando, por ejemplo, por variar en la imaginación, de modo totalmente arbitrario, su forma, sus colores, etc., manteniendo de modo idéntico tan sólo el aparecer perceptivamente. Con otras palabras, absteniéndonos de toda afirmación respecto de su validez de ser, transformamos el *factum* de esa percepción en una pura posibilidad entre otras puras posi-

bilidades totalmente opcionales —pero posibilidades puras de percepciones—. Por así decirlo, transferimos la percepción real al reino de las irrealidades, del como-si, que nos procura las posibilidades *puras*; puras de todo lo que las liga a ese *factum* y a todo *factum* en general. En este último respecto, tampoco mantenemos esas posibilidades enlazadas con el *ego* puesto al mismo tiempo como fáctico, sino precisamente como lo imaginable de un modo completamente libre por la fantasía, de tal suerte que de antemano podríamos haber tomado como ejemplo inicial una percepción imaginaria, fuera de toda referencia al resto de nuestra vida fáctica. El tipo «*percepción*» así obtenido flota por así decirlo en el aire —en el aire de las puras cosas imaginables—. Así, despojado de toda facticidad, se ha convertido en el *eidós* «*percepción*», cuyo ámbito *ideal* integran todas las percepciones *idealiter* posibles en cuanto puras cosas imaginables. Los análisis de la percepción son entonces *análisis de esencias*; todo lo que hemos expuesto acerca de las síntesis, horizontes de potencialidad, etc., pertenecientes al tipo «*percepción*», vale esencialmente, como es fácil echar de ver, para todo cuanto puede formarse en esta libre variación y, por tanto, para todas las percepciones imaginables en general. Con otras palabras, vale con absoluta *universalidad* esencial y es esencialmente necesario para todo caso particular que se escoja y, por ende, para toda percepción fáctica, en la medida en que todo *factum* puede pensarse como mero ejemplo de una posibilidad pura³¹.

Puesto que la variación es mentada como evidente, o sea, como dando en sí misma, en la pura intuición, las posibilidades en cuanto posibilidades, su correlato es

³¹ Sobre el método de la variación eidética o la libre variación imaginaria, cf. entre otros, *Erfahrung und Urteil*, § 87; *Ideen III* (*Husserliana*, tomo V), § 7; *Formale und transzendente Logik*, p. 218; *Phänomenologische Psychologie* (*Husserliana*, tomo IX), pp. 72 ss.

una conciencia intuitiva y apodíctica de lo universal. El *eidós* mismo es un universal visto y visible, un *eidós* puro, incondicionado, es decir, no condicionado por ningún *factum*, de acuerdo con su propio sentido intuitivo. Dicho *eidós* es anterior a todo concepto, en el sentido de significaciones verbales, los cuales, más bien, en cuanto puros conceptos, han de formarse de acuerdo con aquél.

Así, pues, al sacar cada tipo individual su *milieu* —el *ego* trascendental empírico-fáctico— elevándolo a la esfera pura de las esencias, no desaparecen los horizontes intencionales externos que indican su conexión, descubrible en el *ego*; pero también estos mismos horizontes de conexión llegan a ser eidéticos. En otras palabras, con todo tipo eidéticamente puro no estamos ya, sin duda, en el *ego* fáctico, sino en un *eidós* «*ego*». O, dicho de otra manera: toda constitución de una posibilidad realmente pura, entre otras posibilidades puras, implica, como su horizonte externo, un *ego* posible en sentido puro, una pura variación de posibilidad de mi *ego* fáctico. También podríamos, de antemano, pensar este *ego* como libremente variado y plantear el problema de la investigación esencial de la explícita constitución de un *ego* trascendental en general. Así lo ha hecho desde un comienzo la nueva fenomenología y, de acuerdo con esto, todas las descripciones o delimitaciones de problemas que hasta ahora hemos tratado, fueron de hecho retraducciones de la originaria forma eidética a la forma de una tipología empírica. Si pensamos, por tanto, una fenomenología desarrollada de modo puro según el método eidético, como ciencia apriorístico-intuitiva, entonces, todas sus investigaciones de esencias no son otra cosa que descubrimientos del *eidós* universal *ego trascendental en general*, el cual abraza todas las puras variaciones de posibilidad de mi *ego* fáctico y a este mismo como posibilidad. La fenomenología eidética investiga, pues, el *a priori* universal sin el cual no sería concebible el yo ni un yo trascendental en ge-

neral; o, dado que toda universalidad de esencia posee el valor de una legalidad inquebrantable, ella investiga la universal legalidad de las esencias que prescribe su posible sentido (con su opuesto, el contrasentido) a todo enunciado fáctico sobre lo trascendental.

Como *ego* que medita al modo cartesiano, guiado por la idea de una filosofía como ciencia universal fundamentada con absoluto rigor, cuya posibilidad he supuesto por vía de ensayo, ha llegado a ser para mí evidente, luego de efectuar las últimas consideraciones, que yo primero tengo que elaborar una fenomenología puramente eidética, y que únicamente en ella se cumple y puede cumplirse la primera realización de una ciencia filosófica —la primera de una «filosofía primera»—. Después de la reducción trascendental a mi *ego* puro, mi genuino interés está dirigido al descubrimiento de ese su *ego* fáctico; pero este descubrimiento sólo puede convertirse en un descubrimiento auténticamente científico en la medida en que recurra a los principios apodícticos que pertenecen al *ego* en cuanto *ego* en general; es decir, en la medida en que recurra a las universalidades y necesidades esenciales, por medio de las cuales el *factum* está referido a sus fundamentos racionales, a los de su pura posibilidad, lo que le confiere carácter científico (lógico). Ciertamente hay que atender al hecho de que al pasar de mi *ego* a un *ego* en general no se presupone ni la realidad ni la posibilidad de los otros *egos*. Aquí la extensión del *eidós* «*ego*» está determinada por la autovariación de mi *ego*. Sólo yo mismo me imagino como siendo otro, pero no imagino los otros. Así, pues, la ciencia de las posibilidades puras precede «en sí» a la de las realidades y únicamente ella posibilita a ésta como ciencia. De esta manera nos elevamos a la intelección metodológica de que la intuición eidética es, junto con la reducción fenomenológica, la forma fundamental de todos los métodos trascendentales particulares; de que ambas determinan íntegramente el legítimo sentido de una fenomenología trascendental.

§ 35. *Digresión acerca de la psicología interna eidética*

Salimos del círculo cerrado de nuestras meditaciones, que nos liga a la fenomenología trascendental, para no dejar inexpresada también en este lugar la siguiente observación: para nosotros sigue en pie el contenido entero de estas fundamentales consideraciones metodológicas que acabamos de hacer, con pequeñas modificaciones, que, por cierto, suprimen su sentido trascendental cuando, sobre la base de la visión natural del mundo, nos esforzamos por lograr una psicología como ciencia positiva. Al hacerlo tendemos ante todo a la psicología en sí primera que es necesaria para aquélla, la psicología sacada puramente de la *experiencia interior*, la psicología puramente intencional. Al *ego* trascendental concreto corresponde ahora el yo-hombre como la psique concretamente captada, puramente en sí y para sí, con la polarización psíquica; yo como polo de mis hábitos, de las propiedades de mi carácter. En lugar de la fenomenología trascendental eidética se presenta ahora una teoría eidética pura de la psique, referida al *eidos* «psique», cuyo horizonte eidético, sin duda, queda sin examinar. Pero si éste fuera examinado, se abriría el camino hacia la superación de esa positividad, esto es, la vía para pasar a la fenomenología absoluta, la del *ego* trascendental que justamente ya no tiene ningún horizonte que pudiera ir más allá de la esfera de su ser trascendental y, por ende, relativizarlo.

§ 36. *El ego trascendental como universo de formas posibles de vivencia. Reglas de la legalidad esencial de la composibilidad de las vivencias en coexistencia y sucesión*

Tras esta importante reformulación de la idea de una fenomenología trascendental en virtud del méto-

do eidético, al retornar al descubrimiento de la problemática fenomenológica, nos mantendremos desde ahora en adelante, naturalmente, dentro del marco de una fenomenología puramente eidética, en la cual el *factum* del *ego* trascendental y los datos particulares de su empiría trascendental sólo poseen la significación de ejemplos de posibilidades puras. También entenderemos como eidéticos los problemas hasta ahora presentados, considerando como realizada en todos ellos la posibilidad de una purificación eidética, presentada en el ejemplo. Ofrece extraordinarias dificultades el cumplimiento de la tarea ideal de descubrir los componentes esenciales del *ego* concreto en general de un modo realmente sistemático o bien el establecimiento de una serie de problemas e investigaciones efectivamente sistemáticas. Ello se debe, ante todo, a que tenemos que ganar nuevos accesos a los específicos problemas universales de la constitución del *ego* trascendental. El *a priori* universal que pertenece a un *ego* trascendental como tal es una forma esencial que encierra en sí una infinitud de formas, de tipos aprióricos de posibles actualidades y potencialidades de la vida, con los objetos constituibles en ella como realmente existentes. Pero no todos los tipos singulares posibles son *composibles* en un *ego* unitariamente posible, ni lo son en un orden arbitrario, ni en lugares arbitrarios de su temporalidad propia. Si yo forjo alguna teoría científica, esta complicada actividad de la razón y su correspondiente ente racionalmente constituido, pertenece a un tipo esencial que no es posible en todo *ego* posible, sino solamente en un *ego* que es *racional* en un sentido especial, el mismo que se presenta con la mundanización del *ego* en la forma esencial «hombre» (*animal rationale*). Tan pronto como yo reduzco mi teorizar fáctico a su tipo eidético, he llevado a cabo simultáneamente una variación de mí mismo, me percate o no de ello; pero no de un modo completamente arbitrario, sino dentro del marco del tipo esencial correlativo *ser racional*. Es obvio que yo no puedo

pensar el teorizar que ejerzo o que puedo ejercer ahora, en la unidad de mi vida, aplazado arbitrariamente, y esto también se traduce en lo eidético. La aprehensión eidética de mi vida infantil y de sus posibilidades de constitución crea un tipo en cuyo desarrollo posterior, pero no en su conexión propia, puede presentarse el tipo *teorizar científico*. Tal restricción tiene sus fundamentos en una estructura universal apriórica, en las leyes esenciales universales de la coexistencia y la sucesión en el tiempo egológico. En efecto, sea lo que fuere lo que se presenta en mi *ego* y, eidéticamente, en un *ego* en general —sean vivencias intencionales, unidades constituidas, habitualidades del yo—, todo ello tiene su temporalidad y en este respecto participa en el sistema de las formas de la temporalidad universal con el que se constituye para sí mismo todo *ego* concebible.

§ 37. *El tiempo como forma universal de toda génesis egológica*

Las leyes esenciales de la composibilidad (en el *factum*: las reglas de la existencia simultánea o sucesiva y de la posible coexistencia) son leyes de causalidad en el más amplio sentido —leyes para un «si» y «entonces»—. Sin embargo, en este caso es mejor evitar la expresión causalidad, tan recargada de prejuicios, y hablar en la esfera trascendental (tanto como en la psicológica pura) de *motivación*. El universo de las vivencias que integran el contenido de ser real (*reell*) del *ego* trascendental es un universo componible solamente en la universal *forma de unidad del fluir*, donde todas las particularidades mismas se ordenan como transcurriendo en ella. Ya esta forma, que es la más universal de todas las formas particulares de vivencias concretas y de las configuraciones constituidas como fluyendo en su fluir, es la forma de una motivación que todo lo enlaza y que domina especialmente en cada particularidad,

a la que también podríamos denominar *legalidad formal de una génesis universal*, de acuerdo con la cual pasado, presente y futuro se constituyen unitariamente, siempre de nuevo, en cierta estructura formal noético-noemática de los modos fluyentes de darse. Pero dentro de esta forma se despliega la vida como una marcha motivada de efectuaciones constituyentes particulares, con múltiples motivaciones y sistemas de motivaciones particulares, que, conforme a las leyes generales de la génesis, producen la unidad de la génesis universal del *ego*. El *ego* se constituye para sí mismo, por así decirlo, en la unidad de una *historia*; y si hemos dicho que en la constitución del *ego* están incluidas todas las constituciones de todas las objetividades inmanentes y trascendentes, ideales y reales, que existen para él, entonces hay que agregar ahora que los sistemas constitutivos, por medio de los cuales estos y aquellos objetos y categorías de objetos existen para el *ego*, sólo son a su vez posibles dentro del marco de una génesis legal. Estos sistemas constitutivos, además, están ligados por la forma genética universal que hace posible el *ego* concreto (la mónada) como unidad, como componible en su particular contenido de ser. El hecho de que existan para mí una naturaleza, un mundo cultural, un mundo humano con sus formas sociales, etc., significa que existen para mí las posibilidades de las experiencias correspondientes —que yo en todo momento puedo poner en juego y desarrollar libremente en cierto estilo sintético prescindiendo de que yo tenga o no en el presente una experiencia real de tales objetos—. Esto significa, además, que son posibles para mí otros modos de conciencia que corresponden a esas experiencias —menciones vagas, etc.— y que también éstos tienen las correspondientes posibilidades de ser plenificados o decepcionados mediante experiencias de una tipología predelineada. Esto implica una habitualidad firmemente desarrollada —una habitualidad desarrollada, adquirida por una cierta génesis sometida a leyes esenciales.

Se recordarán en este punto los problemas, conocidos desde hace mucho tiempo, acerca del origen psicológico de la representación del espacio, la representación del tiempo, la representación de la cosa, la representación del número, etc. Ellos se presentan en la fenomenología como problemas trascendentales y, naturalmente, con el sentido de *problemas intencionales* ordenados por cierto con relación a los problemas de la génesis universal.

Es muy difícil acceder a la universalidad última de los problemas fenomenológicos eidéticos y, por lo mismo, también a los de una *génesis última*. El fenomenólogo principiante está involuntariamente atado por el hecho de haber partido de sí mismo, tomándose a sí mismo como ejemplo. El se encuentra, trascendentalmente, como el *ego*, y luego como un *ego* en general, que ya tiene consciencialmente un mundo, un mundo de nuestro tipo ontológico universalmente conocido, con una naturaleza, con una cultura (ciencias, bellas artes, técnica, etc.), con personalidades de orden superior (Estado, Iglesia), etc. La fenomenología elaborada en primer lugar es meramente *estática*; sus descripciones son análogas a las de la historia natural, que busca los tipos particulares y a lo sumo los ordena sistemáticamente. Están aún lejos las cuestiones relativas a la génesis universal y la estructura genética del *ego* en su universalidad, que va más allá de la formación del tiempo; éstas son, en efecto, cuestiones de un grado superior. Pero, aun en el caso de que lleguen a plantearse, ello acontece con una limitación, pues la consideración esencial se atendrá por de pronto a un *ego* en general, con la restricción de que para ese *ego* ya existe un mundo constituido. De todos modos, también ésta es una etapa necesaria desde la cual, únicamente, al desprender las formas legales de la génesis que le pertenece, pueden verse las posibilidades de una *fenomenología eidética absolutamente universal*. En esta última, el *ego* puede efectuar variaciones de sí mismo con una libertad tal que

ni siquiera se atiene al supuesto ideal, pero restrictivo, de que sea constituido esencialmente para él un mundo de la estructura ontológica que es obvia para nosotros.

§ 38. Génesis activa y génesis pasiva

Si nos preguntamos, por de pronto, por los principios universales de la génesis constitutiva significativos para nosotros, como posibles sujetos referidos al mundo, encontramos que éstos se dividen en dos formas fundamentales, a saber, en los principios de la *génesis activa* y los de la *génesis pasiva*. En la *génesis activa* el yo funciona como constituyente, como productivo, por medio de actos específicos del yo. Aquí pertenecen todas las efectuaciones de la razón práctica en el sentido más amplio del término. En este sentido, también la razón lógica es práctica. Lo característico es que actos del yo ligados por la comunización (*Vergemeinschaftung*) en la socialidad (cuyo sentido trascendental, por cierto, habrá que poner primero de manifiesto) ligándose en múltiples síntesis de actividad específica, *constituyen originariamente nuevos objetos*, sobre la base de objetos ya dados (en los modos de conciencia predominantes). Estos se presentan luego a la conciencia como productos. Así, en el acto de colegir, el conjunto; en el de numerar, el número; en la división, la parte; en la predicación, el predicado o bien el objeto lógico predicativo; en el inferir, la inferencia, etc. También la conciencia originaria de la universalidad es una actividad, en la cual se constituye objetivamente lo universal. Como consecuencia se constituye, del lado del yo, una habitualidad del mantener en vigencia, que ahora pertenece también a la constitución de los objetos como existiendo pura y simplemente para el yo, a la cual se puede volver siempre de nuevo, ya sea en reiteradas producciones con la conciencia sintética de la misma objetividad como dada nuevamente en una *intuición categorial*,

o en una conciencia vaga que le corresponda sintéticamente. La constitución trascendental de tales objetos con relación a actividades intersubjetivas (como las de la cultura), presupone la constitución previa de una intersubjetividad trascendental, de la cual se hablará más adelante ³².

Las configuraciones superiores de semejantes actividades de la *razón*, tomada en sentido específico, y correlativamente las de los productos de la razón, que, en conjunto, tienen el carácter de la irrealidad (de objetos *ideales*), no pueden ser consideradas, como ya dijimos, como pertenecientes sin más a todo *ego* concreto como tal (como ya lo muestra el recuerdo de nuestra niñez). Sin duda sucederá algo distinto con los grados inferiores, tales como la captación por medio de la experiencia, la explicitación, la síntesis y la relación de lo experimentado en sus elementos particulares, y otros semejantes ³³.

En todo caso, sin embargo, toda construcción por la actividad necesariamente pre-supone como grado inferior una pasividad pre-donante; siguiendo aquella actividad, pues, encontramos la constitución por la génesis pasiva. Lo que en la vida se nos presenta como ya concluido, por así decirlo, como mera cosa existente (prescindiendo de todos los caracteres *espirituales* que lo hacen cognoscible, por ejemplo, como martillo, mesa, creación estética) es dado con la *originariedad del ello mismo* en la síntesis de la experiencia pasiva. En cuanto tal está pre-dado a las actividades *espirituales* que comienzan con la captación activa. Mientras éstas llevan a cabo sus efectuaciones sintéticas, sigue estando en marcha la síntesis pasiva que les suministra la «*materia*» a todas ellas. La cosa pre-dada en la intuición pasiva sigue apareciendo en la intuición unitaria; y por mucho que pueda mo-

³² Este será el tema de la *Quinta meditación*.

³³ Cf. observación de Roman Ingarden sobre este punto (p. 251).

dificarse en virtud de la actividad de la explicitación, de la captación particular de sus partes y notas, es, también durante y en esta actividad, algo que está previamente dado.

Los múltiples modos de aparición, las unidades de las imágenes perceptivas visuales o táctiles transcurren; pero en su síntesis obviamente pasiva aparece la cosa una, con su forma, etc. Pero precisamente esa síntesis, como síntesis de esa forma, tiene su *historia* que se anuncia en ella misma. Gracias a una génesis esencial, el yo, el *ego*, y ya desde la primera mirada, puede tener la experiencia de una cosa. Esto vale, por lo demás, tanto para la génesis fenomenológica como para la psicológica, en el sentido corriente del término. Con razón se dice que en la primera infancia tuvimos primero que aprender a ver las cosas y que tal aprendizaje tuvo que preceder genéticamente a todos los demás modos de conciencia de cosas. El campo pre-donante de percepción no contiene todavía, en la *primera infancia*, nada que pudiera ser explicitado como cosa en una simple mirada. Pero sin retrotraernos al terreno de la pasividad e inclusive sin hacer uso de la observación psicofísica exterior de la psicología, podemos —o mejor dicho, puede el *ego* que medita— mediante una penetración en el contenido intencional de los fenómenos mismos de la experiencia (los fenómenos de experiencia de cosas y de todos los restantes) encontrar referencias intencionales que conducen a una *historia*, o sea, que dan a conocer estos fenómenos como formaciones subsecuentes a otras formaciones que esencialmente los preceden (aunque estas últimas no puedan ser referidas precisamente al mismo objeto constituido). Pero aquí encontramos pronto las leyes esenciales de una formación pasiva de síntesis siempre nuevas —que, en parte, precede a toda actividad y, en parte, abarca nuevamente toda actividad—; encontramos una génesis pasiva de las múltiples apercepciones, como configuraciones persistentes en una habitualidad que les es propia,

las que parecen datos previos formados para el yo central, que al actualizarse afectan y motivan a actividades. Gracias a esa síntesis pasiva (en la cual, por tanto, también entran las efectuaciones de la síntesis activa), el yo tiene siempre un contorno de *objetos*. A ella se debe ya el hecho de que todo lo que me afecta a mí, en cuanto *ego desarrollado*, sea apercibido como *objeto*, como sustrato de predicados aún por conocer. Se trata, en efecto, de una forma final posible, conocida de antemano, para posibilidades de la explicitación en cuanto actividad que da a conocer, en cuanto aquella que constituiría un objeto como posesión permanente, como siempre de nuevo accesible; esta forma final es comprensible de antemano como surgida de una génesis. Ella misma reenvía una *instauración originaria* de esa forma. Todo lo conocido remite a un originario llegar a conocer; lo que llamamos desconocido tiene, sin embargo, una forma estructural de lo conocido; tiene la forma objeto y más precisamente la forma cosa espacial, objeto cultural, utensilio, etc.

§ 39. La asociación como principio de la génesis pasiva³⁴

El principio universal de la génesis pasiva para la constitución de todas las objetividades, en cuanto previamente dadas al configurar activo, lleva el título de

³⁴ A pesar de que Husserl dice que la fenomenología encontró relativamente tarde el acceso a la asociación, puede verse ya en la *Filosofía de la Aritmética*, de 1891, cómo aparece este concepto en ocasión de un examen de la teoría de la fusión de Stumpf. Cf. Roberto Walton y Andrés Pirk, *Asociación y síntesis pasiva*, en «Cuadernos de Filosofía», Universidad de Buenos Aires, Año XI, n. 20 (1973), p. 437. Ver también § 16 de *Erfahrung und Urteil*, donde se vincula estrechamente la estructura asociativa de la síntesis pasiva con la conciencia de tiempo, sobre cuya síntesis se sitúa la primera.

asociación. Es éste, entiéndase bien, un título de la intencionalidad, demostrable descriptivamente como tal en sus formas originarias y sometido en sus efectuaciones intencionales a leyes esenciales, en base a las que pueden hacerse comprensibles todas y cada una de las constituciones pasivas, tanto la constitución de las vivencias en cuanto objetos del tiempo inmanente, cuanto la de todos los objetos reales naturales del mundo espacio-temporal objetivo. La asociación es un concepto fundamental de la fenomenología trascendental (del mismo modo que, paralelamente, lo es en el campo de la psicología puramente intencional). El antiguo concepto de asociación y de leyes de la asociación —si bien, desde Hume, fue pensado en general como referido a los nexos de la pura vida psíquica— es tan sólo una deformación naturalista de los correspondientes y genuinos conceptos intencionales. Gracias a la fenomenología, que muy tarde encontró el acceso al examen de la asociación, este concepto adquirió un aspecto completamente nuevo, una delimitación esencialmente nueva, con nuevas formas fundamentales, a las que pertenece, por ejemplo, la configuración sensible en coexistencia y sucesión. Es evidente desde el punto de vista fenomenológico, pero extraño para quien esté apresado por la tradición, que la asociación no es un mero título para las leyes empíricas que rigen el conjunto de los datos psíquicos —algo así como una ley de gravitación intrapsíquica, según la antigua imagen—, sino el título, por lo demás sumamente amplio, que expresa la legalidad intencional esencial de la constitución del *ego* puro, el reino *a priori innato*, sin el cual, por tanto, no es concebible un *ego* como tal. Tan sólo gracias a la fenomenología de la génesis el *ego* se hace comprensible como un nexo infinito de efectuaciones sintéticamente congruentes ligado en la unidad de una génesis universal. Pero todo esto tiene lugar en grados que necesariamente deben adaptarse por completo a la forma universal y persistente de la temporalidad, porque esta misma se edifica en una

constante génesis pasiva y completamente universal, la cual, por esencia, abraza también todo lo nuevo. Esta edificación gradual se conserva en el *ego* desarrollado como un sistema permanente de formas de la apercepción y, por ende, de las objetividades constituidas —entre ellas las de un universo objetivo de estructura ontológica fija—, y ese mismo conservarse sólo es, a su vez, una forma de la génesis. En todo esto, el *factum* de cada caso es irracional; pero él mismo sólo es posible en el sistema de formas del *a priori* que le es propio en cuanto *factum* egológico. En este respecto, sin embargo, no hay que pasar por alto que el *factum* mismo, con su irracionalidad, es un concepto estructural en el sistema del *a priori* concreto.

§ 40. Paso a la cuestión del idealismo trascendental

Con la reducción de la problemática fenomenológica al título unitario y general de la constitución (estática y genética) de las objetividades de una conciencia posible, la fenomenología parece caracterizarse también, justamente, como *teoría trascendental del conocimiento*. Contrastemos esta teoría trascendental del conocimiento, en el sentido señalado, con la teoría tradicional.

El problema de esta última es el de la trascendencia. Aun cuando la teoría tradicional, por ser empirista, se apoya sobre la psicología corriente, no quiere ser una mera psicología del conocimiento, sino aclarar los principios de posibilidad de éste. El problema surge, para ella, dentro de la *actitud natural*, y es también tratado en tal actitud. Aquí me encuentro yo como hombre en el mundo y, al mismo tiempo, como teniendo una experiencia y un conocimiento científico de ese mundo, incluido yo mismo en ese mundo. Entonces, yo me digo: todo lo que es para mí, es gracias a mi conciencia cognoscente; es para mí lo experimentado de mi experimentar, lo pensado de mi pensar, lo teorizado de mi

teorizar, lo entendido de mi entender. Si, siguiendo a Brentano, se admite la intencionalidad, se dirá entonces: la intencionalidad, en cuanto propiedad fundamental de mi vida psíquica, designa una propiedad real (*reale*) que me pertenece a mí en cuanto hombre, lo mismo que a todo hombre respecto de su interioridad puramente psíquica. Ya Brentano había puesto la intencionalidad en el punto central de la psicología empírica del hombre. El hablar del yo usado en este comienzo es y sigue siendo el modo natural de hablar en primera persona, que se mantiene a sí mismo y mantiene el desarrollo ulterior del problema sobre la base del mundo dado. Todo esto significa ahora, de modo perfectamente comprensible: todo lo que es y vale para el hombre, para mí, es y vale en su propia vida de conciencia, la cual no sale de sí misma (*bei sich selbst verbleibt*) en todo tener conciencia de un mundo y en toda actividad científica. Todas las distinciones que yo hago entre experiencia auténtica y experiencia falaz, y entre ser y apariencia en la experiencia, transcurren en la esfera misma de mi conciencia; lo mismo sucede cuando yo, en un grado superior, distingo un pensar evidente y uno no evidente, lo necesario *a priori* y lo absurdo, lo empíricamente correcto y lo empíricamente falso. Realmente evidente, pensado con necesidad; absurdo, pensado como posible, probable, son todos los caracteres del objeto intencional en cuestión que se presentan en el ámbito de mi conciencia. Toda fundamentación, toda justificación de la verdad y del ser transcurren enteramente en mí, y su resultado es una característica en el *cogitatum* de mi *cogito*.

Aquí se ve, pues, el gran problema. Es comprensible que yo, en el ámbito de mi conciencia, dentro del nexo de la motivación que me determina, llegue a certezas e inclusive a evidencias irrefutables. Pero, ¿cómo puede lograr significación objetiva todo ese juego que transcurre en la inmanencia de la vida de la conciencia? ¿Cómo puede la evidencia (la *clara et distincta perceptio*)

tio) pretender algo más que un carácter de conciencia en mí? Este es (dejando a un lado la exclusión, quizá no tan indiferente, de la validez del ser del mundo) el problema cartesiano que debía ser resuelto por medio de la *veracitas* divina.

§ 41. *La auténtica auto-explicitación fenomenológica del «ego cogito» como «idealismo trascendental»*

¿Qué tiene que decir al respecto la meditación trascendental sobre sí mismo de la fenomenología? Nada menos que esto: todo este problema es absurdo; un absurdo en el que tuvo que caer el propio Descartes por no haber acertado con el sentido auténtico de su *èpokhè* trascendental y de la reducción al *ego* puro. Pero aún más grosera es la actitud corriente del pensamiento posterior a Descartes, justamente por haber desatendido por completo la *èpokhè* cartesiana. Nos preguntamos, pues, quién es ese yo que tiene el derecho de plantear tales *cuestiones trascendentales*. ¿Puedo hacerlo yo en cuanto hombre natural? ¿Puedo, en cuanto tal, preguntar seriamente y, por cierto, en sentido trascendental, cómo puedo salir yo de la isla de mi conciencia, y cómo puede cobrar significación objetiva lo que se presenta en mi conciencia como vivencia de evidencia? Al apercibirme a mí mismo como hombre natural, ya he apercibido de antemano el mundo espacial, me he aprehendido a mí mismo como encontrándome en el espacio, en el que yo, por ende, tengo un fuera de mí. ¿No está ya presupuesta la validez de la apercepción del mundo en el mismo planteamiento de la cuestión? ¿No ha pasado ella a formar parte del sentido de la pregunta? Pero la justificación de la validez objetiva en general debía resultar, sin embargo, tan sólo de la respuesta a esta cuestión. Es necesario, obviamente, llevar a cabo de modo consciente la reducción fenomenológica para ganar aquel yo y aquella vida de la conciencia en la que

pueden plantearse las cuestiones trascendentales en cuanto preguntas por la posibilidad del conocimiento trascendente. Pero tan pronto como en lugar de efectuar una fugaz *èpokhè* fenomenológica, se procede más bien a descubrir, en una meditación sistemática sobre sí mismo, y como *ego* puro, el campo total de su conciencia, se reconocerá que todo lo que es para ese *ego* puro se constituye en él mismo y, además, que toda clase de ser, comprendido aquél caracterizado como trascendente en algún sentido, tiene su constitución particular. La trascendencia en todas sus formas es un carácter inmanente del ser que se constituye en el interior del *ego*. Todo sentido, todo ser concebible, se llame inmanente o trascendente, cae dentro del ámbito de la subjetividad trascendental en cuanto aquella que constituye el sentido y el ser. Es absurdo pretender captar el universo del verdadero ser como algo que está fuera del universo de la conciencia posible, del conocimiento posible, de la evidencia posible, como si ambos universos se relacionaran entre sí, de una manera puramente exterior en virtud de una ley rígida. Ambos se corresponden recíprocamente de modo esencial, y esta correspondencia esencial es también concretamente una, una en la única concreción absoluta de la subjetividad trascendental. Si ésta es el universo del sentido posible, algo exterior a ella sería justamente un sinsentido. Pero inclusive todo sinsentido es un modo del sentido y su carencia de sentido puede hacerse evidente. Esto, empero, no vale solamente³⁵ respecto del *ego* fáctico y de lo que le es accesible fácticamente como siendo para él, incluyendo

³⁵ El texto alemán resulta, a mi entender, contradictorio si no se le agrega ese «solamente» que yo he puesto, siguiendo la corrección que efectúa Dorion Cairns en base al texto mecanografiado «C». También la versión francesa agrega el «solamente». Como es obvio, esta corrección se impone en virtud de que unos renglones más abajo Husserl vuelve a decir: «Entonces, todo lo dicho anteriormente no vale *solamente* para mi *ego* fáctico...»

una abierta multiplicidad de otros *egos* y de sus operaciones constituyentes, como siendo para él. Expuesto de un modo más preciso: si en mí, el *ego* trascendental, como de hecho sucede, están constituidos trascendentalmente no sólo otros *egos*, sino también un mundo objetivo común a todos como constituido a su vez por la intersubjetividad trascendental, que en virtud de ello ha surgido constitutivamente en mí, entonces, todo lo dicho anteriormente no vale solamente para mi *ego* fáctico y para esta intersubjetividad y este mundo fácticos que cobran sentido y validez de ser en mí. En efecto, la explicitación fenomenológica de mí mismo que se lleva a cabo en mi *ego*, la explicitación de todas sus constituciones y de las objetividades que son para él, ha tomado necesariamente la forma metódica de una explicitación apriorística de sí mismo, que ordena los *facta* en el correspondiente universo de las posibilidades puras (eidéticas). Ella concierne a mi *ego* fáctico, por tanto, tan sólo en la medida en que es una de las posibilidades puras que ha de obtenerse por su libre variación en el pensamiento (en la fantasía). En cuanto eidética, la explicitación vale, por ende, para el universo de esas mis posibilidades como *ego* en general, o sea, mis posibilidades de ser otro cualquiera; consecuentemente vale también para toda posible intersubjetividad que se refiera a estas mis posibilidades en una modificación correlativa y vale, a su vez, para todo mundo concebible, como intersubjetivamente constituido en ella. Según esto, pues, una auténtica teoría del conocimiento únicamente tiene sentido como teoría fenomenológico-trascendental, la cual, en lugar de tener que ver con inferencias absurdas de una presunta inmanencia a una presunta trascendencia de ciertas «cosas en sí» que se suponen incognoscibles por principio, se ocupará exclusivamente con la aclaración sistemática de la efectuación del conocimiento en la cual aquéllas llegan a ser necesariamente y por entero comprensibles como efectuación intencional. Precisamente de este modo se torna comprensible

toda especie de ser, real e ideal, en cuanto *formación*, constituida justamente en esa efectuación, de la subjetividad trascendental. Esta especie de comprensibilidad es la más alta forma imaginable de la racionalidad. Todas las interpretaciones falsas del ser provienen de la ingenua ceguera con respecto a los horizontes que co-determinan el sentido del ser y a las correspondientes tareas de descubrimiento de la intencionalidad implícita. Si éstas son vistas y asumidas, se tiene por consecuencia una fenomenología universal como autoexplicitación del *ego*, llevada a cabo en constante evidencia y al mismo tiempo con plena concreción. Dicho más exactamente, ella es en primer lugar una explicitación de sí mismo en sentido estricto, que muestra de una manera sistemática cómo el *ego* se constituye a sí mismo respecto de su propia esencia como siendo en sí y para sí; y luego, en segundo lugar, en una explicitación de sí mismo en sentido lato, que a partir de ahí muestra cómo el *ego* también constituye en virtud de esa su propia esencia, en él mismo, al *otro*, lo objetivo y así, en general, todo lo que para él tiene, en cada caso, validez de ser como no-yo en el yo.

La fenomenología, realizada con esta concreción sistemática, es *eo ipso* *idealismo trascendental*, si bien en un sentido fundamental y esencialmente nuevo; no en el sentido de un idealismo psicológico, ni en el de un idealismo que pretenda derivar, a partir de datos sensibles desprovistos de sentido, un mundo pleno de sentido. Tampoco se trata de un idealismo kantiano, que cree poder mantener abierta, al menos como concepto límite, la posibilidad de un mundo de cosas en sí. La fenomenología, por el contrario, es un idealismo que no consiste más que en la autoexplicitación de mi *ego* como sujeto de todo posible conocimiento, llevada a cabo de modo consecuente en la forma de una ciencia egológica sistemática, y esto con respecto al sentido de todo lo que es, que debe poder tener justamente un sentido para mí, el *ego*. Este idealismo no está formado por

un juego de argumentación que deba ganar el premio de la victoria en la lucha dialéctica contra los *realismos*. Es la *explicitación del sentido*, llevada a cabo en un efectivo trabajo, de todo tipo de ser que yo, el *ego*, sea capaz de concebir, especialmente del sentido de la trascendencia (que ya me ha sido dada efectivamente por la experiencia) de la naturaleza, de la cultura, del mundo en general.

Pero esto vale tanto como decir que este idealismo es el descubrimiento sistemático de la intencionalidad constituyente misma. *La prueba de este idealismo es, por tanto, la fenomenología misma*. Tan sólo quien comprende mal el sentido más profundo del método intencional o el de la reducción trascendental, o inclusive el de ambos, puede pretender separar fenomenología e idealismo trascendental; quien incurre en esta mala inteligencia, ni siquiera ha llegado a comprender la peculiar esencia de una auténtica psicología intencional (incluyendo en ella una teoría psicológica intencional del conocimiento), ni su misión, esto es, la de convertirse en la pieza fundamental y central de una psicología verdaderamente científica. Pero quien desconoce el sentido y la obra (*Leistung*) de la reducción fenomenológica-trascendental, está aún dentro del psicologismo trascendental y confunde la psicología intencional y la fenomenología trascendental, un paralelo que surge gracias a la esencial posibilidad de cambiar de actitud; por ello sucumbe al contrasentido de una filosofía trascendental que sigue estando en el terreno natural³⁶.

³⁶ En el *Nachwort* de 1931 a la versión inglesa de *Ideen I* insiste Husserl en su concepción de la filosofía fenomenológica como idealismo trascendental. Sigue aceptando en lo esencial esta teoría formulada en *Ideas*, si bien reconoce que defectos de exposición contribuyeron a que fuera mal interpretada. Por cierto, el idealismo trascendental que postula Husserl no es una teoría, como él dice, para refutar el realismo, ni nada tiene que ver con las disputas de realistas e idealistas que se han dado históricamente. La

Nuestras meditaciones han llegado hasta el punto en que ya se ha hecho evidente el estilo necesario de una

fenomenología trascendental —continúa— es en sí misma una ciencia, fundada en sí y absolutamente independiente, la única absolutamente independiente. Desarrollada consecuentemente, lleva a los problemas constitutivos y con ello al problema del ser de todo lo que es, pero no como una tesis o una teoría particular entre otras, sino por cuanto la fenomenología trascendental es en sí misma, en cuanto ciencia concreta y aunque no se diga una palabra sobre idealismo, un *idealismo universal desarrollado como ciencia*. La fenomenología justifica este idealismo por obra de su propio sentido como ciencia trascendental, en cada uno de sus dominios constitutivos. A diferencia del «idealismo» que combate el «realismo», el idealismo fenomenológico trascendental no niega la existencia real del mundo real (y en primer lugar de la naturaleza). Su única tarea es aclarar el sentido, exactamente el sentido en que este mundo vale para cada uno como efectivamente existente y con qué derecho vale en ese sentido. De este planteamiento ha resultado, según Husserl, que sólo la subjetividad trascendental tiene el sentido del ser absoluto, «irrelativo», mientras que el mundo real sin duda existe, pero tiene una esencial relatividad a la subjetividad trascendental, puesto que sólo puede tener el sentido de existente como producto intencional con sentido de la subjetividad. Cf. *Husserliana V*, pp. 150 ss.

No está de más señalar que, para Husserl, tanto Heidegger como Scheler «sucumben al contrasentido» señalado en este pasaje, por no haber comprendido el sentido de la reducción. Cf., entre otros muchos documentos, nuevamente el *Nachwort*, donde dice que los reproches dirigidos contra él mismo, en el sentido de que no aprehende la existencia concreta, la subjetividad concreta, práctica y activa, reposan sobre el hecho de que «no se ha comprendido lo principalmente novedoso de la reducción fenomenológica y, por ello, tampoco el ascenso desde la subjetividad mundanal (el hombre) a la subjetividad trascendental». El pensamiento de sus contrincantes, de sus «antípodas» como dice en una carta a Ingarden refiriéndose a los mencionados Scheler y Heidegger (*Briefe*, p. 67), no deja de ser, por ende, «antropología, ya sea ésta entendida de modo empírico o apriórico, la cual, según mi teoría, todavía no llega de ninguna manera al suelo específicamente filosófico» y constituye, en el fondo, «una recaída en el antropologismo o en el psicologismo trascendental». Cf. *Husserliana V*, pp. 138 ss.

filosofía en cuanto filosofía fenomenológica trascendental; y, correlativamente, en lo que concierne al universo de lo que es real y posible para nosotros, el estilo de la única interpretación posible de su sentido, a saber, el idealismo fenomenológico trascendental. Esta evidencia implica también el hecho de que el trabajo infinito de la autoexplicitación de mí mismo, del *ego* que medita, según la constitución y lo constituido —trabajo cuya infinitud se reveló en líneas muy generales en nuestro bosquejo— se integre como cadena de meditaciones particulares en el marco universal de una meditación unitaria, que ha de proseguirse siempre de manera sintética.

¿Debemos concluir con esto y dejar todo lo demás a la exposición de detalles particulares? ¿Son suficientes ya la evidencia ganada y el sentido final que ella predelinea? ¿Ha sido llevada lo suficientemente lejos esa predelineación como para colmarnos de una gran fe en esa filosofía originada en este método de la autoexplicitación usado en nuestras meditaciones, de tal modo que podamos aceptarla como el fin de nuestra voluntad de vida y ponernos a trabajar con una feliz confianza? Naturalmente, ya en esta fugaz mirada a lo constituido en nosotros —en mí, el *ego* que medita— como mundo, como universo del ser en general, no hemos podido evitar pensar en los *otros* y sus constituciones. Por medio de las constituciones extrañas, constituidas en mi propio *ego* (*selbst*) se constituye para mí (como lo hemos indicado) el mundo común para *todos nosotros*. Y esto implica también, naturalmente, la constitución de una filosofía en cuanto filosofía común a *todos nosotros* que meditamos juntos —la idea de una única *philosophia perennis*—. Pero, ¿se mantendrá firme nuestra evidencia, la evidencia de una filosofía fenomenológica y de un idealismo fenomenológico como la única posibilidad? Esa evidencia era completamente clara y de ella estábamos perfectamente seguros cuando, entregándonos a la marcha de nuestras intuiciones en la meditación, expresábamos las necesidades esenciales que salían a la luz. Pero, ¿no se vol-

verá ahora inestable, dado que no hemos llevado la predelineación metódica hasta el punto en que la posibilidad del ser para nosotros de los otros (muy extraña, como todos lo advertimos) y la más precisa manera de tal ser, sea comprensible según la universalidad de su esencia y sean explicitados los problemas con ella relacionados? Si nuestras *Meditaciones cartesianas* han de ser para nosotros, filósofos en formación, la correcta *introducción* a una filosofía y el comienzo fundamentante de su realidad efectiva, en cuanto idea necesariamente práctica (un comienzo al que también pertenece, por tanto, la evidencia de un camino que ha de constituirse con necesidad ideal para la infinitud del trabajo a efectuar), entonces es menester que nuestras meditaciones mismas nos lleven tan lejos que no dejen en pie ningún enigma respecto de su meta y su camino. Ellas, como lo querían las viejas *Meditaciones* de Descartes, deben descubrir con absoluta comprensibilidad los problemas universales relativos a la idea final de la filosofía (para nosotros, por tanto, los problemas constitutivos); y ello implica que hayan expuesto ya, en su universalidad más alta y sin embargo rigurosamente circunscrita, el verdadero sentido universal del *ser en general* y de sus estructuras universales —con una universalidad que hace posible por primera vez un trabajo ontológico acabado, bajo la forma de una filosofía fenomenológica ligada a lo concreto, y luego, consecuentemente, bajo la forma de una ciencia filosófica de hechos—. Pues el ser es para la filosofía, lo mismo que para la investigación de las correlaciones de la fenomenología, una idea práctica, la idea de la infinitud del trabajo de determinación teórica.

teoría eidética de la naturaleza intuitivamente experimentada, etc.) y abarcando todas ellas una ontología universal del mundo objetivo. Nada se opone, en este respecto, a que se comience en primer lugar, muy concretamente, con nuestro humano mundo circundante de la vida⁴¹ y con el hombre mismo en cuanto referido esencialmente a ese mundo circundante, y por ende, a que se investigue de un modo puramente intuitivo el *a priori*, en todas partes muy rico y jamás expuesto, de tal mundo circundante en general, tomándolo como punto de partida de una explicitación sistemática de las estructuras esenciales de la existencia humana y de los estratos del mundo que se descubren correlativamente en ella. Sin embargo, lo que ahí se obtiene directamente, si bien es un sistema del *a priori*, tan sólo llega a ser un *a priori* filosóficamente inteligible y referido a las fuentes últimas de la inteligibilidad, según lo dicho antes, justamente cuando se presentan los problemas de la constitución en cuanto los problemas del nivel específicamente filosófico y cuando se sustituye consecuentemente la base natural del conocimiento por la trascendental. Esto implica que todo lo natural, lo previamente dado de una manera directa, sea reconstruido con una nueva originariedad y no acaso interpretado meramente más tarde como algo ya definitivo. Que, en general, un procedimiento que se nutre en la intuición eidética sea llamado fenomenológico y que pueda pretender una significación filosófica, se justifica únicamente por el hecho de que toda auténtica intuición tiene su lugar en el nexo constitutivo. Por ello, toda comprobación ontológica concerniente a la esfera fundamental de los principios (a la esfera axiomática), realizada intuitivamente

⁴¹ Nuevamente se alude aquí a la posibilidad de comenzar por el mundo de la vida, pero advierte que esto no puede hacerse con valor filosófico sino en la actitud trascendental. Cf. nuestra anterior nota 36. Este camino de la *Lebenswelt* será seguido por Husserl en su última obra sobre la *Crisis de las ciencias europeas* (tomo VI de *Husserliana*).

en la positividad, sirve como un trabajo preliminar e inclusive indispensable *a priori*, cuyo resultado tiene que convertirse en el hilo conductor trascendental para la exposición de la plena concreción constitutiva en su doble aspecto noético-noemático. Los resultados *monadológicos* de nuestra investigación muestran la importancia y la total novedad de este retroceso a lo constitutivo, sin tener en cuenta que con él mismo se lleva a cabo el descubrimiento de los ocultos horizontes de sentido en el lado óntico, cuya omisión limitaría esencialmente el valor de las comprobaciones aprióricas y haría insegura su aplicación.

§ 60. Resultados metafísicos de nuestra explicitación de la experiencia de lo extraño

Nuestros resultados son metafísicos, si es verdad que han de llamarse metafísicos los conocimientos últimos del ser. Pero lo que aquí está en cuestión no es nada metafísico en el sentido habitual del término, es decir, en el sentido de una metafísica que ha degenerado en el curso de su historia, no estando ya en modo alguno de acuerdo con el sentido con que fue instituida originariamente la metafísica como *filosofía primera*. El modo de justificación puramente intuitivo, concreto y además apodíctico de la fenomenología excluye toda *aventura metafísica*, todos los excesos especulativos. Pongamos de relieve algunos de *nuestros* resultados metafísicos, añadiéndoles algunas consecuencias ulteriores. Mi *ego*, dado a mí mismo apodícticamente —lo único que yo puedo poner con absoluta apodicticidad como existente— sólo puede ser *a priori* un *ego* que experimenta al mundo en cuanto está en comunidad con otros semejantes y es miembro de una comunidad de mónadas dada, orientada a partir de él. La consecuente justificación del mundo objetivo de la experiencia implica la consecuente justificación por sí mismas de las otras mó-

nadas como existentes. Inversamente, yo no puedo concebir una pluralidad de mónadas sino como una pluralidad implícita o explícitamente comunizada; esto involucra una pluralidad de mónadas que constituye en sí un mundo objetivo y que se espacializa, se temporaliza, se realiza ella misma en ese mundo —como seres animales y, en particular, como seres humanos—. La coexistencia de las mónadas, su mero existir simultáneamente, significa con necesidad esencial coexistencia temporal y, además, una existencia temporalizada en la forma de una temporalidad *real* (*reale Zeitlichkeit*).

Pero a esto se añaden todavía otros resultados metafísicos sumamente importantes. ¿Es concebible (para mí, que digo esto y a partir de mí, a su vez, para todo el que pueda decirlo) que coexistan muchas pluralidades de mónadas separadas, es decir, que no formen una comunidad entre sí y que, consecuentemente, cada una constituya un mundo propio, que, por tanto, haya dos mundos separados *ad infinitum*, dos espacios y espacio-tiempos infinitos? Es obvio que esto, lejos de ser algo concebible, es simplemente un puro absurdo. Por cierto, cada uno de tales grupos de mónadas, en cuanto unidad de una intersubjetividad —y de una intersubjetividad que posiblemente se halla privada de toda relación actual de comunidad con otra intersubjetividad— tiene *a priori* su mundo, que posiblemente tenga un aspecto totalmente diferente al de la otra. Pero esos dos mundos son entonces, necesariamente, meros mundos *circundantes* de esas intersubjetividades y meros aspectos de un único mundo objetivo que les es común. En efecto, las dos intersubjetividades no están en el aire; en cuanto concebidas por mí, ambas están en necesaria comunidad conmigo, en cuanto mónada primigenia que las constituye (o bien conmigo en una variación posible de mí mismo). Ellas pertenecen, pues, en verdad, a una única comunidad universal (*Allgemeinschaft*), que me incluye a mí mismo, que comprende unitariamente todas las mónadas y grupos de mónadas que deben pensarse como

coexistentes. Por tanto, sólo puede haber en realidad una única comunidad de mónadas, la comunidad de todas las mónadas coexistentes; según ello, sólo puede haber un único mundo objetivo, un único tiempo objetivo, un solo espacio objetivo, sólo una naturaleza; y *tiene que* haber esa naturaleza una y única, si es que en general hay en mí estructuras que implican la coexistencia de las otras mónadas. Sólo que es posible que diferentes grupos de mónadas y diferentes mundos estén recíprocamente en una relación análoga a la que hay entre nosotros mismos y los grupos de mónadas que eventualmente pertenezcan a mundos estelares que nos son invisibles, es decir, la misma relación que hay entre nosotros y *animalia* privados de toda conexión actual con nosotros. Sus mundos son, sin embargo, mundos circundantes con horizontes abiertos que sólo fácticamente, sólo accidentalmente no se pueden descubrir.

Ahora bien, hay que entender correctamente el sentido de esta unicidad del mundo monadológico y del mundo objetivo que le es *innato*. Naturalmente, Leibniz tiene razón al decir que son concebibles una multiplicidad infinita de mónadas y de grupos de mónadas; pero que no por ello todas estas posibilidades son composibles; tiene razón, además, al decir que hubieran podido ser *creados* una cantidad infinita de mundos, pero no muchos al mismo tiempo, por cuanto son imposibles. Aquí hay que resaltar que yo puedo en primer lugar pensarme a mí mismo, a este *ego* apodíctico y fáctico, como distinto, en una libre variación, y así obtener el sistema de las variaciones posibles de mí mismo; pero cada una de ellas es suprimida por cada una de las otras y por el *ego* que yo efectivamente soy. Es un sistema de imposibilidad *a priori*. Por lo demás, el *factum* yo soy prescribe si y qué otras mónadas son para mí otras; yo sólo puedo encontrar, pero no crear las otras mónadas que deben existir para mí. Si yo me transformo por el pensamiento en una pura posibilidad, también esta posibilidad prescribe, a su vez, qué mónadas

son para ella en cuanto otras. Y así, avanzando de esta manera, reconozco que cada mónada que tiene validez en cuanto posibilidad concreta, predelinea un universo componible, un cerrado *mundo monádico* y que dos mundos de mónadas son imposibles, de la misma manera que son imposibles dos variantes posibles de mi *ego* y de cualquier *ego* presupuesto en general por el pensamiento.

A partir de tales resultados y de la marcha de las investigaciones a ellos conducente, se comprende cómo cobran sentido las preguntas (indiferente al hecho de cómo pueden ser resueltas) que para la tradición tenían que estar más allá de todo límite científico, como, por ejemplo, los problemas que ya hemos rozado antes.

§ 61. *Los problemas tradicionales del «origen psicológico» y su aclaración fenomenológica*

Dentro del mundo de los hombres y de los animales encontramos los conocidos problemas científico-naturales concernientes a la génesis psicofísica, fisiológica y psicológica. En ellos está incluido el problema de la génesis psíquica. Este nos es sugerido por el desarrollo infantil en el que cada niño tiene que construirse su *representación del mundo*. El sistema aperceptivo en el que para él existe y siempre está previamente dado un mundo como reino de una experiencia real y posible, ha de constituirse primero en el desarrollo psíquico infantil. Objetivamente considerado, el niño *viene al mundo*; ¿cómo llega a un *comienzo* de su vida psíquica?

El hecho psicofísico de *venir al mundo* conduce al problema del desarrollo corporal del individuo (*puramente biológico*) y al de la filogénesis, que a su vez encuentra su paralelo en una filogénesis psicológica. Ahora bien, por cuanto hombre y animales, desde el punto de vista psíquico, son autoobjetivaciones de las móna-

das, ¿no apunta esto a los correspondientes nexos de las mónadas trascendentales absolutas? ¿No estaría indicando todo esto los más serios problemas esenciales de una fenomenología constitutiva, entendida como filosofía trascendental?

En una gran medida, en efecto, los problemas genéticos y por cierto, naturalmente, los de los grados primeros y más fundamentales, ya han sido incorporados al efectivo trabajo fenomenológico. Este grado fundamental es naturalmente el de *mi ego* en su esencialidad primordial y propia. La constitución de la conciencia del tiempo immanente y la entera teoría fenomenológica de la asociación pertenecen aquí, y lo que mi *ego* primordial encuentra en la originaria explicitación intuitiva de sí mismo se aplica en seguida a todo otro *ego*, y esto por razones esenciales. Sólo que con esto, ciertamente, no se rozan aún los problemas generativos arriba mencionados referentes al nacimiento y a la muerte, y al nexo de la generación de la animalidad, los cuales manifiestamente pertenecen a una dimensión superior y presuponen un trabajo de explicitación tan extraordinaria de las esferas inferiores, que ellos, todavía por mucho tiempo, no podrán plantearse como problemas sobre los que se pueda trabajar.

Sin embargo, mencionemos aquí más exactamente aún, dentro del campo de trabajo, los vastos ámbitos de problemas (tanto problemas estáticos como genéticos) que nos ponen en una relación más estrecha con la tradición filosófica. Nuestras aclaraciones intencionales sistemáticas de la experiencia de lo extraño y de la constitución de un mundo objetivo, han sido efectuadas sobre una base que nos fue previamente dada dentro de la actitud trascendental; se trata de la base de una articulación estructural de la esfera primordial en la que ya encontramos un mundo, un mundo primordial. Este llegó a ser accesible para nosotros cuando, partiendo del mundo concreto, tomado como fenómeno, efectuamos aquella peculiar reducción primordial del mismo a la propie-

dad, a un *mundo* de trascendencia inmanente. Este comprendía la naturaleza entera, reducida a la naturaleza perteneciente a mí mismo, a partir de *mi* pura sensibilidad; pero comprendía también al hombre psicofísico, junto con su psique, por medio de una reducción correspondiente. Con respecto a la *naturaleza*, no sólo estaban incluidas en ella *cosas visibles*, *cosas táctiles* y otras semejantes, sino también cosas en cierta medida completas, en cuanto sustratos de propiedades causales, con las formas universales de espacio y de tiempo. Es obvio que el problema primero para la aclaración constitutiva del sentido del ser del mundo objetivo consiste, por de pronto, en aclarar el origen de esta *naturaleza* primordial y de las primordiales unidades psicofísicas (*leibsee-lischen*) y su constitución en cuanto trascendencias inmanentes. Llevar a cabo tal aclaración exige investigaciones extraordinariamente amplias. Aquí volvemos a recordar los problemas del origen psicológico de la *representación del espacio*, de la *representación del tiempo*, de la *representación de la cosa*, tan a menudo tratados en el último siglo por los más importantes fisiólogos y psicólogos. Pero hasta ahora no se ha llegado a verdaderas aclaraciones, por mucho que los grandes proyectos ostenten la impronta de sus importantes autores.

Si ahora volvemos, desde ellos, al conjunto de problemas que hemos delimitado e integrado en el sistema gradual fenomenológico, resulta evidente que toda la psicología y la teoría del conocimiento modernas no han captado el verdadero sentido de los problemas que han de plantearse aquí tanto desde el punto de vista psicológico como desde el punto de vista trascendental; es decir, los problemas de la explicitación intencional estática y genética. Por cierto, era imposible captar esto, inclusive por parte de aquellos que habían adoptado la teoría de Brentano acerca de los *fenómenos psíquicos* como vivencias intencionales, pues faltaba la comprensión del carácter propio de un *análisis* intencional y del conjunto de problemas abiertos por la conciencia

como tal respecto de la noesis y el noema; faltaba además la comprensión del método por principio nuevo que tales problemas exigen. Ninguna física y ninguna fisiología tienen algo que decir respecto de los problemas del «origen psicológico de la representación del espacio, de la representación del tiempo, de la representación de la cosa»; así como tampoco puede hacerlo una psicología, experimental o no experimental, que, por lo demás, se mueva en el ámbito de exterioridades inductivas. Se trata exclusivamente de problemas de la constitución intencional de fenómenos que ya nos son previamente dados como *bilos conductores* (que eventualmente pueden también ser previamente dados en particular con la ayuda de un experimento); pero que sólo tienen que ser indagados con el método intencional y dentro de los nexos universales de la constitución psíquica. El nexo unitario y sistemático de las constituciones que desarrollan la unidad de mi *ego* según lo propio a mí mismo y lo extraño, muestra con suficiente claridad a qué clase de universalidad se alude aquí. La fenomenología también significa una configuración totalmente nueva para la psicología. En efecto, la parte con mucho mayor de sus investigaciones pertenece a una psicología intencional pura y *a priori* (es decir, en este caso, libre de todo lo psicofísico). Es la misma psicología respecto de la cual ya reiteradamente hemos indicado que, por la transformación de la actitud natural en la actitud trascendental, admite una «revolución copernicana» en virtud de la cual asume el nuevo sentido de una consideración trascendental plenamente radical del mundo e imprime este sentido a todos los análisis fenomenológico-psicológicos. Tan sólo este nuevo sentido es el que hace que todos estos análisis sean utilizables desde el punto de vista filosófico trascendental, integrándolos, inclusive, en una *metafísica trascendental*. Justamente aquí se encuentra la aclaración última y la superación del psicologismo trascendental, que indujo a error y paralizó toda la filosofía moderna. Así, pues, nuestra exposición ha

delineado una estructura fundamental tanto para la fenomenología trascendental como para la psicología intencional que es su paralelo (en cuanto ciencia *positiva*); ha establecido una división de las investigaciones eidéticas psicológicas paralelas en investigaciones que explicitan intencionalmente lo que es concretamente esencial y propio a una psique en general e investigaciones que explicitan la intencionalidad de lo extraño que se constituye en dicha psique. A la primera esfera de investigación pertenece la parte principal y fundamental de la explicitación intencional de la *representación del mundo*, dicho más exactamente, del *fenómeno* del mundo existente que se presenta en el interior de la psique humana, en cuanto mundo de la experiencia universal: si este mundo de la experiencia se reduce al mundo constituido primordialmente en la psique particular, ya no es entonces el mundo de todos y cada uno, ya no es el mundo que recibe su sentido de la experiencia humana comunicada, sino exclusivamente el correlato intencional de la vida experiencial de una psique particular, en primer lugar de mi vida experiencial y sus formaciones graduales de sentido en la originalidad primordial. Siguiendo estas formaciones, la explicitación intencional debe hacer comprensible constitutivamente ese núcleo primordial del mundo fenomenal al que puede acceder cada uno de nosotros, hombres y, ante todo, cada psicólogo, gracias a la antes descrita eliminación de los momentos de sentido pertenecientes a la *extrañidad* (*Fremdheit*). Si hacemos abstracción, en este *mundo primordial*, del ser psicofísico yo-hombre en él reducido, nos queda la mera naturaleza primordial en cuanto naturaleza de mi *mera sensibilidad propia*. Aquí se presenta a título de problema primario del origen psicológico del mundo de la experiencia el problema del origen de la *cosa fantasma* o de la *cosa sensible* con sus diferentes estratos (cosa visual, etc.) y su unidad sintética. Esta cosa-fantasma es dada (siempre dentro del marco de esta reducción primordial) puramente como

unidad de los modos de aparición sensibles y de su síntesis. La cosa fantasma, con sus variaciones sintéticas y coherentes de *cosa cercana* y *cosa lejana*, no es todavía la *cosa real* de la esfera psíquica primordial; ésta, por el contrario, y ya en esta esfera, se constituye en un grado superior, como cosa causal, como sustrato idéntico (*Substancia*) de propiedades causales. La substantialidad y la causalidad designan, manifiestamente, problemas de un grado superior de la constitución. El problema constitutivo de la cosa sensible, así como el de la espacialidad y la espacio-temporalidad que en el fondo le son esenciales, coincide, pues, con el conjunto de problemas recién insinuado, que indaga de modo descriptivo únicamente los nexos sintéticos de las apariciones de cosas (apariencias, aspectos perspectivísticos); pero que lo hace unilateralmente. El otro lado del problema concierne a la referencia intencional de las apariciones al cuerpo orgánico funcional, el cual, a su vez, tiene que ser descrito en su autoconstitución y en la indicada propiedad de su sistema constitutivo de apariciones.

Al proseguir de esta manera van surgiendo nuevos problemas descriptivos de la explicitación, todos los cuales tienen que ser sistemáticamente estudiados, aun cuando aquí sólo sean tratados seriamente el problema de la constitución del *mundo* primordial como *mundo* de *realidades* y, junto con esto, los grandes problemas de la constitución de la espacialidad y de la temporalidad —en cuanto espacialidad y temporalidad mundanales—. Esto configura ya, como lo muestra su desarrollo, un formidable ámbito de investigación; no obstante, es tan sólo el grado inferior de una completa fenomenología de la naturaleza, en cuanto naturaleza objetiva, pero pura, la cual dista aún mucho de ser el mundo concreto.

La referencia a la psicología nos ha dado ocasión de traducir la distinción entre lo primordial y lo constituido como extraño en términos puramente psíquicos, y de esbozar rápidamente como problemas psicológicos el

conjunto de problemas constitutivos concernientes a la constitución de una naturaleza primordial y una objetiva.

Pero si retornamos a la actitud trascendental, nuestros delineamientos de los problemas del origen psicológico de la *representación del espacio*, etc., ofrecen ahora, inversamente, el esbozo de los problemas fenomenológico-trascendentales paralelos, a saber, los problemas de una concreta explicitación de la naturaleza primordial y del mundo en general —con lo cual viene a llenarse una gran laguna en el conjunto de los problemas de la constitución del mundo como fenómeno trascendental, que habíamos proyectado anteriormente—. También podemos designar al complejo extraordinariamente grande de las investigaciones referidas al mundo primordial (complejo que forma una entera disciplina) como «*estética trascendental*» en un sentido sumamente ampliado; adoptamos este término *kantiano* porque las investigaciones sobre el espacio y el tiempo de la crítica de la razón apuntan obviamente a un *a priori* noemático de la intuición sensible —si bien lo hacen de un modo extraordinariamente restringido y no aclarado—, el cual, extendido hasta el *a priori* concreto de la naturaleza intuitiva, puramente sensible (y por cierto de la naturaleza primordial), exige ser completado desde el punto de vista fenomenológico-trascendental mediante su incorporación en el conjunto de los problemas constitutivos. Por el contrario, no estaría de acuerdo con el sentido del término kantiano «*analítica trascendental*», opuesto al precedente, que denomináramos con este nombre al piso superior del *a priori* constitutivo, el del mundo objetivo mismo y el de sus multiplicidades constituyentes (y, en el grado más alto, el *a priori* de los actos idealizantes y teorizantes que constituyen en definitiva la naturaleza y el mundo científicos). La teoría de la experiencia de lo extraño, la llamada *impatía*, pertenece al primer piso, que sobrepasa esta «*estética trascendental*». Aquí sólo basta con indicar que tam-

bién vale para esto todo lo que hemos dicho respecto de los problemas psicológicos del origen que se plantean en el piso inferior, es decir, que sólo gracias a la fenomenología constitutiva el problema de la *impatía* cobra su verdadero sentido y el verdadero método para su solución. Justamente por ello, todas las teorías formuladas hasta ahora (incluso la de Max Scheler) no han logrado resultados efectivos, no habiéndose jamás reconocido, por lo demás, el modo como la *extrañeidad del otro* se transfiere al mundo entero como su *objetividad* y le confiere justamente este sentido de la objetividad.

Deseamos indicar expresamente que, como es obvio, no tendría sentido tratar por separado la psicología intencional, en cuanto ciencia positiva, y la fenomenología trascendental, y que, en este respecto, el trabajo efectivo recaerá sobre esta última, mientras que la psicología, despreocupada de la revolución copernicana, tomará los resultados de la fenomenología. Pero también es importante atender al hecho de que, así como la psique y el mundo objetivo en general no pierden su existencia ni su sentido de ser en la consideración trascendental, sino que este último es llevado a una originaria inteligibilidad por el descubrimiento de sus múltiples aspectos concretos, del mismo modo, tampoco la psicología positiva pierde su legítimo contenido sino que, liberada de la positividad ingenua, se convierte en una disciplina de la filosofía trascendental universal misma. Desde este punto de vista se puede decir que la psicología intencional es la en sí primera de una serie de ciencias que se elevan por encima de la positividad ingenua.

En efecto, ella tiene aún otra ventaja sobre todas las demás ciencias positivas. Si se edifica en la positividad con el método correcto del análisis intencional, ella no puede tener *problemas de fundamentos* de la clase que tienen las otras ciencias positivas, problemas que provienen de aquella unilateralidad de la objetividad inge-

nuamente constituida, la cual, en último término, para llegar a ser considerada en la totalidad de sus aspectos, exige el paso a la consideración trascendental del mundo. Pero la psicología intencional tiene ya en sí lo trascendental, sólo que oculto —únicamente se requiere una última meditación para llevar a cabo el giro copernicano, que no cambia nada en el contenido de sus resultados intencionales, sino que sólo reconduce a su *sentido último*—. La psicología, como se podría objetar, tiene también un problema fundamental y, en definitiva, un problema de fundamentos, el único, y éste es del concepto de psique.

§ 62. *Caracterización sinóptica de la explicitación intencional de la experiencia de lo extraño*

Volvamos, al concluir este capítulo, a la objeción por la que nos hemos dejado llevar en primer lugar; la objeción contra nuestra fenomenología, en tanto que, de antemano, ella pretende ser filosofía trascendental y, en cuanto tal, resolver los problemas de la posibilidad del conocimiento objetivo. Según esa objeción, la fenomenología ya no estaría capacitada para ello, dado que, partiendo del *ego* trascendental de la reducción fenomenológica y ligada a ella, recaería, sin querer admitirlo, en un solipsismo trascendental; tan sólo gracias a una metafísica inconfesada, gracias a una secreta adopción de las tradiciones *leibnizianas*, sería posible todo ese paso a la subjetividad extraña y a la auténtica objetividad.

Después de las explicitaciones que hemos efectuado, la objeción se disipa en virtud de su propia inconsistencia. Hay que atender ante todo al hecho de que en ningún punto ha sido abandonada la actitud trascendental, la de la *épokhē* trascendental y que nuestra *teoría* de la experiencia de lo extraño, de la experiencia de los *otros* no quería ni podía ser nada más que la explici-

tación de su sentido «*otros*», a partir de la efectuación constitutiva de esta experiencia y del sentido «*otros verdaderamente existentes*» a partir de las correspondientes síntesis de la concordancia⁴². Lo que yo demuestro concordantemente como *otro* y lo que me he dado, por tanto, de una manera necesaria y no arbitrariamente como una efectiva realidad que se debe reconocer, es, en la actitud trascendental, *eo ipso* el otro existente, el *alter ego* justificado precisamente en la experiencia intencional de mi *ego*. Dentro de la positividad decimos, y nos parece algo de suyo evidente, que en mi propia experiencia no me experimento sólo a mí mismo, sino también al otro, en la especial forma de la experiencia de lo extraño. La explicitación trascendental indubitable no sólo nos mostró el derecho trascendental de ese enunciado positivo, sino también que el *ego* trascendental tomado concretamente (el cual, únicamente en la reducción trascendental se percató de sí mismo con un horizonte indeterminado) se *capta* tanto a sí mismo en su ser propio primordial como a los otros *ego* trascendentales en la forma de su experiencia de lo extraño, si bien éstos ya no son dados en su originalidad y en una evidencia absolutamente apodíctica, sino en un tipo de evidencia como la de la experiencia *exterior*. Yo experimento, conozco al otro *en* mí; él se constituye en mí —reflejado representativamente, y no como original—. En tal medida puede decirse en un sentido *muy amplio* que el *ego*, que yo en cuanto me explicito por medio de la meditación, por medio de la *explicitación de mí mismo* (es decir, la explicitación de lo que encuentro en mí mismo), obtengo toda trascendencia como trascendencia constituida trascendentalmente y, por tanto, no como una trascendencia aceptada en la positividad ingenua. De tal modo desaparece la falsa apariencia

⁴² De acuerdo con Dorion Cairns, en su versión inglesa, y con el texto francés, traducimos «*Sinnes*» (sentido) en lugar de «*Limes*» (límite).

de que todo lo que yo, partiendo de mí mismo en cuanto *ego* trascendental, conozco como existente y explícito como constituido en mí mismo, deba pertenecerme a mí mismo de modo esencial y propio. Esto sólo es verdad en lo que respecta a las *trascendencias inmanentes*. La constitución, como título de los sistemas de actualidad y potencialidad sintética que me otorgan (a mí, el *ego*) sentido y ser en la esfera de mi esencialidad propia, quiere decir, justamente, constitución de una realidad objetiva inmanente. Al comienzo de la fenomenología y en la actitud de quien acaba de empezar, de quien instituye por vez primera (*zur Urstiftung bringt*) la reducción fenomenológica como *habitus* universal de la investigación constitutiva, el *ego* trascendental que cae bajo la mirada es captado apodícticamente, en efecto, pero con un horizonte completamente indeterminado, limitado solamente por el requisito general de que el mundo y todo lo que yo sé de él debe convertirse en mero *fenómeno*. Cuando yo comienzo de tal modo, me faltan, pues, todas las distinciones que únicamente la explicitación intencional podrá procurarme, y que, no obstante, como veo con evidencia, me pertenecen esencialmente a mí. Ante todo me falta la autocomprensión de mi esencia primordial, de la esfera de mi propiedad en sentido estricto y de lo que en ella misma, en la experiencia de lo extraño, se constituye como un otro, como algo dado apresentativamente, pero que por principio no es ni puede ser dado él mismo originalmente en mi esfera primordial. Primero tengo que explicitar lo propio como tal para comprender que lo no propio también recibe sentido de ser en lo propio y, por cierto, como apresentado analógicamente. Por ello, yo, el que medita, al comienzo no comprendo cómo he de llegar en general a los otros y a mí mismo, dado que los otros hombres están en su totalidad *puestos entre paréntesis*. En el fondo tampoco comprendo todavía y lo admito sólo con renuencia, que yo mismo, al *ponerme entre paréntesis* como hombre y como persona humana, deba permane-

cer, sin embargo, conservado como *ego*. Así, pues, no puedo todavía saber nada de una intersubjetividad trascendental; sin quererlo me considero a mí mismo, el *ego*, como un *solus ipse*, y aun después de haber obtenido una primera comprensión de las efectuaciones constitutivas, sigo considerando todos los contenidos constitutivos meramente como contenidos propios de ese *ego* único. Por ello eran necesarias las extensas explicitaciones del presente capítulo. Sólo gracias a ellas comprendemos el *sentido pleno y propio del «idealismo» fenomenológico-trascendental*. Así se disipó la apariencia de un solipsismo, si bien conserva su validez fundamental la proposición de que todo lo que es para mí, puede extraer su sentido de ser exclusivamente de mí mismo, o sea, de la esfera de mi conciencia. Este idealismo se presentó como una monadología, que, pese a todas las reminiscencias deliberadamente suscitadas de la metafísica leibniziana, extrae su contenido puramente de la explicitación fenomenológica de la experiencia trascendental despejada en la reducción trascendental, es decir, de la evidencia más original, en la que tienen que fundarse todas las evidencias concebibles —o sea, del más originario derecho, del que han de nutrirse todos los derechos y, en particular, los derechos del conocimiento—. La explicitación fenomenológica, por tanto, no es en realidad nada semejante a una *construcción metafísica*; tampoco es una teoría elaborada abierta o veladamente en base a supuestos o con la ayuda de ideas tomadas de la tradición de la metafísica histórica. Ella está en una posición diametralmente opuesta a todo ello, debido a que su proceder se encuadra dentro del marco de una *intuición* pura o, más bien, de la explicitación pura del sentido por la autodonación plenificante. En particular, con respecto al mundo objetivo de las realidades (como también a los múltiples mundos ideales objetivos, que son los campos de las ciencias puras *a priori*), la explicitación fenomenológica no hace otra cosa —y esto no puede ser advertido tantas veces como sería menes-

ter— que *explicitar el sentido que este mundo tiene para todos nosotros, antes de todo filosofar*, y que manifiestamente sólo lo tiene de nuestra experiencia; *un sentido que puede ser descubierto, pero jamás alterado, por la filosofía* y que únicamente por una necesidad esencial, y no a causa de nuestra debilidad, está rodeado en toda experiencia actual de horizontes que requieren una clarificación fundamental.

Conclusión

§ 63. *La tarea de una crítica de la experiencia y del conocimiento trascendentales*

En las investigaciones de esta meditación y ya en las dos precedentes nos hemos movido sobre el terreno de la experiencia trascendental, de la experiencia de sí mismo en sentido propio y de la experiencia de lo extraño. Hemos confiado en tal experiencia gracias a su evidencia vivida originariamente; y de un modo semejante hemos confiado también en la evidencia de las descripciones predicativas de todos los modos de experiencia pertenecientes a la ciencia trascendental. Entretanto hemos perdido de vista la exigencia, hecha al comienzo con toda seriedad, de llevar a cabo un conocimiento apodíctico en cuanto el único *auténticamente científico*; pero de ninguna manera hemos abandonado tal exigencia. Sólo que en lugar de entrar aquí en los problemas posteriores y últimos de la fenomenología, concernientes a la *crítica* de sí misma en consideración a determinar no sólo el alcance y los límites, sino también los modos de la apodicticidad, hemos preferido delinear en grandes trazos el enorme conjunto de problemas de la primera fenomenología, aún afectada a su modo de cierta *ingenuidad* (de ingenuidad apodíctica), pero que contiene la grande y peculiarísima tarea de la fenomenología como una nueva y más elevada configuración de la ciencia. Nuestras anteriores indicaciones