

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

***Experiencia, idealidad y lenguaje
en “Logische Untersuchungen”
de Edmund Husserl***

Anexos: traducción de textos de Husserl

- I. *Introducción a “Die Idee der Phänomenologie”, 1907.***
- II. *Lección inaugural en Freiburg im Breisgau, 1917.***

Tesina para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Alumno tesista *Gonzalo Díaz Letelier*
Profesora patrocinante *Patricia Bonzi Moas*

Santiago, Noviembre de 2003

ÍNDICE

Preámbulo	4
Sección I. El “psicologismo” y los prejuicios empiristas que dominan la consideración de la ciencia de la experiencia	10
1.1. La fundamentación “psicologista” de la ciencia de la lógica. La dificultad de la fijación de leyes lógicas por inducción a partir de regularidades psicológicas de facto	10
1.2. Primera distinción entre <i>ciencia de hechos</i> y <i>ciencia eidética</i>	11
1.3. Breve distinción entre “ley empírica” y “ley ideal”. La aplicación de leyes ideales a los hechos	12
1.4. A modo de ejemplo: la interpretación empírico-psicológica del principio lógico de contradicción por J. S. Mill	13
Sección II. Hacia una ciencia del Λογος como metafísica de la experiencia: bases para la elucidación del método fenomenológico y de su campo de investigación	14
2.1. La ciencia lógica de las esferas del ser y de las ciencias especiales correspondientes a ellas. Distinción entre los dominios de la ciencia lógica y la ciencia especial llamada psicología	14
2.2. La <i>Lógica</i> como autorreflexión de la ciencia. La <i>ciencia</i> en general como saber la verdad de algo: primera aproximación al carácter del conocimiento de esencias (<i>Wesenserkenntnis</i>)	16
2.3. La ciencia como unidad sistemática de saberes fundamentados	17
2.4. La <i>Lógica</i> como teoría y como arte: las cuestiones del <i>dominio</i> y del <i>método</i> de las ciencias especiales	19
2.5. La relación entre el θεωρεῖν y la normatividad de allí derivada	20
2.6. La <i>Lógica Pura</i> como aclaración de la unidad de la ciencia: la <i>conexión de las cosas</i> y la <i>conexión de las verdades</i>	20
Sección III. Realidad e idealidad del lenguaje: entre la experiencia vivida y la logicidad de la consciencia	24
3.1. El lenguaje como tema	24
3.2. La expresión lingüística como acto consciente. Nota acerca de la intencionalidad de la consciencia	25
3.3. La cuestión de los universales y su importancia para una teoría de la idealidad del lenguaje. Segunda aproximación al carácter del conocimiento de esencias (<i>Wesenserkenntnis</i>)	26
3.4. La corporeidad espiritual del lenguaje	29
3.5. Trascendencia e inmanencia del sentido	29
3.6. De cómo entra en juego la idealidad en el hecho de la comunicación lingüística	30

3.7. En torno al signo y sus modos de ser: las funciones de señal y significación	31
3.8. Análisis de la expresión lingüística a partir de la consideración de las funciones del signo	32
3.9. Una breve descripción de los actos del oyente	33
3.10. Distinción entre los contenidos de la expresión: significación y obstante	34
3.11. Significación y obstante a partir de la descripción de los actos del hablante: el <i>juicio predicativo</i>	34
3.12. Acerca de la “verdad” de la oración declarativa: la adecuación entre la intención significativa y la cosa, cumplida como <i>Erfüllung</i>	35
3.13. La intención significativa: función de conocimiento y función simbólica	37
3.14. A modo de conclusión: la logicidad de la consciencia. La logificación de los noemas en virtud de la similitud estructural del acto significativo con todos los demás actos conscientes	37
Notas (Secciones I-II-III)	40
Bibliografía fundamental	45
Bibliografía de referencia (estudios y comentarios)	46
Bibliografía de referencia (gramática, diccionarios, glosarios)	46
Advertencia preliminar a las traducciones	48
Anexo nº 1. Traducción de la <i>Introducción sumaria a “Die Idee der Phänomenologie”</i> . (texto bilingüe alemán-español)	49
Anexo nº 2. Traducción de la <i>Lección inaugural en Freiburg im Breisgau, 1917</i> . (texto bilingüe inglés-español)	62
Glosario de Husserl por familias de palabras	75

A Mónica Luarte Villagrán

Preámbulo

La cuestión que aquí nos ocupa son algunos de los fundamentos para una metafísica de la experiencia consciente, en el ámbito del pensamiento fenomenológico, y, en rigor más bien del pensamiento fenomenológico de Edmund Husserl en su etapa preparatoria. Hablamos aquí de una metafísica de la experiencia consciente, en el sentido de que se trata de una descripción de los rasgos esenciales de la experiencia de algo, esto es, de las posibilidades ideales de la experiencia real de algo y de la expresión de ésta última a través del elemento lógico del lenguaje.

Las secciones de esta tesis se articulan de acuerdo a la relación vista entre tres grandes temas. La primera sección atiende a los prejuicios corrientes que oscurecen la visión de la posibilidad de una ciencia eidética, ocupándose la segunda de las cuestiones de principio de la ciencia de la lógica como teoría del conocimiento esencial, y la tercera poniendo como tema y describiendo al fenómeno del lenguaje en su relación con el conocimiento esencial. Para ello hemos emprendido una labor de investigación centrada en una obra decisiva en lo que concierne a la evolución del pensamiento de Husserl: "Investigaciones Lógicas" ("*Logische Untersuchungen*"), editada entre 1900 y 1901 en dos tomos —en 1913 se editó un tercer tomo complementario. De tal obra hemos considerado por una parte el primer tomo, conformado por los 'Prolegómena', y por otra la Primera Investigación que lleva por título 'Expresión y significación' y aparece recogida en el segundo tomo.

La pregunta que planteamos, para partir, la podemos formular aquí de este modo: ¿Acaso hay algo así como un conocimiento esencial de algo por parte del hombre, y si así fuera, cómo sería la relación que se establece entre este ente que conoce —que somos nosotros cada uno en cada caso— y lo conocido en su esencia? ¿Qué es lo que decimos cuando hablamos de esencia? El pensador que aquí nos conduce, por un camino por él abierto para iluminar esta cuestión, es un pensador que en un comienzo nos ha parecido difícil de leer, árido y tremendo, pero que luego poco a poco ha dado paso en nosotros a una impresión mucho más feliz: su lenguaje, en ocasiones rico en imágenes, pero las más de las veces bastante formalizado, va mostrando sutilmente, a través de la mirada descriptiva, conceptos cada vez más claros y perfilados, sin dobleces. Husserl ofrece —y exige a la vez— en tal sentido rigor en la mirada. Por lo demás, el conocimiento esencial de algo, que es lo fundamentalmente pensado por el fenomenólogo, es abordado reflexivamente en su carácter vivo, en su fuente, que es el acto vivo de la experiencia, del pensar. La fenomenología se ocupa de los obstantes (*Gegenstände*, ver nota 1 de la Sección II) sólo en el marco de la correlación conciencia-obstante, lo que implica que la cuestión de la existencia y naturaleza del "mundo exterior" es una cuestión que está fuera del alcance de nuestra vivencia consciente, y por tanto no es asunto que sea pertinente a una ciencia de los fenómenos de la conciencia. En ocasiones Husserl se refiere a su empresa filosófica calificándola como "crítica", en el sentido de que difiere de la ingenuidad del "realismo", pues, a diferencia de éste último, considera el carácter activo y donador de sentido de la conciencia —lo que implica reconocer que las cosas no se nos presentan tal como son en sí

mismas 'allá afuera'—, y difiere a su vez del "idealismo subjetivo". puesto que reconoce que lo que conocemos no es un 'mero contenido' de la consciencia, sino un *fenómeno* (*Phänomenon*) de 'algo obstantivo' que nos impone a la mirada sus propios modos de ser. El pensamiento fenomenológico de Husserl, en cuanto crítica del conocimiento, se distingue del criticismo de Kant fundamentalmente por su consideración del alcance del conocimiento: mientras para Kant las categorías lógicas residen en la subjetividad y se aplican sobre los datos sensibles que se nos dan en el acto real de conocimiento para ordenarlos, para Husserl las categorías se nos dan como formas ideales de ser de los obstantes en sí mismos, a una con las sensaciones, en un mismo acto de intuición. La consciencia, por tanto, no trama una red de meras apariencias entre nosotros y las cosas, tras la cual se hallaría inalcanzable el ser en sí de las cosas mismas; en la misma apariencia o fenómeno de las cosas, en su mostrarse en la consciencia, ofrecen el espectáculo de sus notas esenciales, exponen su verdad, esto es, imponen sus propios modos de ser.

La fenomenología es teoría en sentido especulativo-descriptivo: descripción del ser esencial de lo que aparece en la consciencia y de los modos en que ésta le corresponde. Teoría aquí significa *ver puro*, reproducir en la descripción lo que se muestra sin formular juicios de existencia, valor o utilidad, dejando en suspenso nuestras propias disposiciones fácticas y contingentes hacia ellas, dejándolas ser tal como son en sí mismas para nosotros, sin plantear hipótesis acerca de ellas, manteniéndonos en lo patente sin pasar apresuradamente a lo hipotético, describiendo lo que es sin hacer referencia a sus 'causas'. A la luz de los Prolegómena, constataremos en la sección segunda de este trabajo algunos aspectos fundamentales de la teoría en su radical sentido de θεωρεῖν.

La consciencia es el conjunto de los actos psíquicos o vivencias (*Erlebnisse*) de un hombre —percepción, fantasía, recuerdo, juicio, etc. Las vivencias son esencialmente *intencionales*, por cuanto ya siempre tienden hacia un obstante, son vivencias *de algo* —lo percibido, lo imaginado, lo recordado, lo juzgado, etc. El obstante intencional o fenómeno puede ser real (el árbol del jardín que ahora estoy observando), fantástico (un dragón imaginado), puramente ideal (el triángulo equilátero), posible pero no actualizado (un violín gigante hecho de diamante), e incluso imposible (un cuadrado redondo). En todo caso se trata de fenómenos, de obstantes intencionales hacia los cuales el acto psíquico apunta de un modo peculiar en cada caso. Sin embargo, el obstante intencional es distinto del acto psíquico, puesto que el mismo obstante puede ser obstante de distintos actos en la corriente del tiempo, o de actos de diversa naturaleza. Y he aquí el asunto del que nos haremos cargo más específicamente: un peculiar tipo de acto intencional que se refiere a los obstantes de los demás actos de la consciencia, de aquellos actos de diversa naturaleza que él: este acto específico del que nos ocuparemos es el *acto significativo*. Este tipo de acto posibilita el que podamos referirnos a los obstantes de otros actos —percepción, recuerdo, fantasía, etc.— mediante el lenguaje; podemos nombrar las cosas con palabras dotadas de sentido, palabras que son conjuntos articulados de sonidos que *indican* lo que queremos decir y *lo expresan* a nivel de significación ideal. Qué sea esta 'significación ideal' que está en juego en la vivencia del conocimiento y su expresión, y su peculiar relación con la vivencia concreta, es asunto que aquí nuestra actividad se apropia y pone como tema explícitamente en la tercera sección.

La filosofía como ciencia rigurosa es planteada por Husserl como *fenomenología*: ciencia descriptiva –describir en el sentido de llevar a palabras lo visto– de las esencias de los fenómenos, que a su vez son las esencias de las vivencias correspondientes. Los enunciados de la fenomenología serán universales y necesarios, puesto que serán referentes al modo de ser necesario y universal de los obstantes ideales, y al modo de ser necesario y universal de los diversos actos intencionales de la vivencia consciente del hombre in specie. En la palabra “fenomenología” tenemos en juego dos términos de origen griego: ‘fenómeno’ (φαινόμενον) y ‘logos’ (λογος), cuyo sentido tomaremos aquí como sigue: ‘lo que se muestra en la consciencia’ y ‘pensamiento que intuye la esencia o ser verdadero de algo’. El campo de investigación de la fenomenología es la esfera de los fenómenos de la consciencia, y su finalidad es captar de ellos la esencia. Para llevar a cabo lo anterior, Husserl elabora un método que consta de dos etapas y que precisa que dejemos de lado nuestra actitud natural de conocimiento:

1) *Ἐποχή* o “reducción fenomenológica”: consiste en reorientar reflexivamente la mirada –que naturalmente está inmediatamente dirigida a las cosas y con la visión determinada por prejuicios, creencias, proposiciones de las ciencias de la época y otros muchos condicionamientos fácticos– hacia la vivencia pura en la que se nos dan los fenómenos, pureza que se alcanza al desconectar o poner en suspenso o duda toda posición o afirmación acerca de la existencia trascendente del *objeto* –esto es, de su ser allá afuera independientemente de su relación con la consciencia–, y quedarnos con el *obstante* puro tal como se da en la inmanencia de la consciencia y en su relación con el carácter donador de sentido de ésta. Por ejemplo, si en este momento percibo el ‘cuaderno’ en el que escribo, tal es mi vivencia, el ‘percibir un cuaderno’, pero tal vivencia incluye mi creencia directa en la existencia objetiva del cuaderno como ‘cuaderno ahí afuera’; luego, digo naturalmente: ‘veo un cuaderno que existe ahí delante en mi escritorio’. Ahora, tras la efectuación de la *εποχή* digo: ‘veo un cuaderno, y entre las características de mi actitud natural frente a él está la creencia en su existencia como tal allá afuera’. No nos enfrentamos ya al cuaderno existente, sino a su puro fenómeno o aparición en la consciencia intencional. La finalidad de la *εποχή* es por tanto aislar al fenómeno en su pureza, en su puro ser fenómeno de la consciencia.

2) “Abstracción ideatoria” o “reducción eidética”: si la *εποχή* tiende a aislar al fenómeno en su pureza de tal, la reducción eidética –también llamada abstracción ideatoria, o simplemente *ideación*– tiende a la aprehensión intuitiva de la esencia del fenómeno ya purificado. El conocimiento de la esencia del fenómeno se da por *implicación* cuando el carácter intuido en el obstante no puede ser arbitrariamente variado o negado sin que el obstante sea a su vez aniquilado como fenómeno, por ejemplo, el carácter ‘extenso’ de un cuerpo material como el cuaderno; tal conocimiento se expresa pues en *juicios analíticos a priori*, descriptivos del elemento universal y necesario que hay en el obstante, de aquello predicado que está contenido en el sujeto y que se da a una con éste, sin necesidad de intuiciones posteriores. A partir de este conocimiento esencial de los obstantes, la ciencia se constituye sistemáticamente a través de la *fundamentación*, que liga en razonamientos deductivos a los juicios analíticos a priori alcanzados por ideación. Husserl además asume el valor de los *juicios sintéticos a priori* en la fundamentación que conforma el sistema de la ciencia; tales juicios son aquellos en los cuales las determinaciones predicadas no están

contenidas o implícitas en el sujeto, pero que se dan necesariamente conectadas con él en la descripción.

El hombre está abierto a su entorno, a su circunstancia, y el Logos es el elemento en que se da la correspondencia entre la apertura del hombre y lo que lo rodea: si bien el pensar y hablar son facultades exclusivamente humanas, lo que en ellas está en juego –el ser verdadero de las cosas, cuando se trata efectivamente de “ciencia”– no es meramente humano, puesto que no depende de la pura espontaneidad del espíritu creador humano, sino que más bien se impone al espíritu con una universalidad y necesidad inquebrantable. El conocimiento esencial no es ni puramente una “proyección humana”, ni puramente un “conocimiento objetivo”, sino una correspondencia o unidad correlativa de ambos polos: quien conoce realmente y lo esencialmente conocido. La filosofía ha de plantearse por tanto, como una de sus tareas fundamentales, un viaje reflexivo de reconocimiento que nos lleve a través de las estaciones o momentos esenciales de la vida consciente en relación con el ser en general, desde la experiencia real hacia el pensamiento expuesto en la palabra, ofrecido al habla.

La labor aquí emprendida representa un mero intento introductorio, conducente, cuya meta es lograr una exposición aclaratoria de algunos temas fundamentales. Una labor como esta, llevada a cabo por un alumno de un programa universitario de filosofía, necesariamente resulta simplificadora y desproporcionadamente precaria frente a las investigaciones efectivamente realizadas por el pensador, a cuya lectura –ojalá en su propia lengua– debe enderezarse la voluntad de todo estudiante verdaderamente interesado en el asunto.

Los textos de Husserl citados en español en esta tesis, correspondientes al primer volumen de “*Logische Untersuchungen*”, son versiones más directas del alemán. Los volúmenes de esta obra en alemán se encuentran editados en la colección *Husserliana* –que recoge las obras completas de Husserl y cuya edición todavía está en curso. Sin embargo, el primer volumen que tengo a la mano es una edición de Max Niemeyer que fue publicada en 1993 en Tübingen, y es a esta edición a la cual haré referencia en las notas; a su vez, referiré a las traducciones que han hecho de cada uno de los volúmenes Manuel García Morente y José Gaos, editadas por Revista de Occidente en 1929. Conviene recordar que la lengua alemana fue adoptada por Husserl para pensar y escribir, ya que él nació en una familia judía en Moravia y su lengua materna fue el checo.

En ocasiones nos remitiremos a términos propios del lenguaje que Husserl acuña en obras posteriores a las “*Investigaciones Lógicas*”, intentando que de este procedimiento no resulte un uso inadecuado del lenguaje; con tal fin, emplearemos dichos términos sólo cuando éstos obedezcan y se adecuen, por lo menos en su sentido esencial, a lo que nombran las palabras de la etapa previa. Tal es el caso de términos usados en la Sección III, como por ejemplo los términos de idealidad (*Idealität*) e irrealidad (*Irrealität*), que básicamente nombran ambos lo mismo, pero el primero en la esfera puramente eidética, y el segundo en la esfera de la consciencia reducida trascendentalmente –cuya “puesta entre paréntesis” de la actitud natural obliga a suspender la afirmación de lo ideal como trascendente respecto de la inmanencia de la consciencia, por lo que restringe el concepto

de la unidad idéntica del modo de ser del *objeto* (esto es, su idealidad) a la comprensión del carácter 'no real' de tales determinaciones idénticas del *obstante*, es decir, a la comprensión de su no estar sujetas a variaciones en el aquí y ahora de la vivencia que lo revela. Lo anterior conlleva que, más que un ir y venir a través de términos, lo que haremos en ocasiones es variar el alcance de nuestra perspectiva, moviéndonos con fines aclaratorios desde el plano simplemente eidético de las "*Investigaciones Lógicas*", hacia la esfera de la consciencia trascendentalmente purificada, en la cual se mueve posteriormente Husserl en obras como "*Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*" (1913), entre otras.

Finalmente, en los Anexos 1 y 2 ofrecemos la traducción de dos textos de Husserl bastante aclaratorios en torno al paso decisivo que caracteriza el desarrollo de la fenomenología desde el plano puramente eidético de las "*Investigaciones Lógicas*" hacia el plano de la fenomenología trascendental expuesto en obras posteriores.

La obra "*Die Idee der Phänomenologie*" contiene cinco lecciones que Husserl ofreció en la Universidad de Göttingen entre el 26 de abril y el 2 de mayo de 1907, además del resumen de ellas que Husserl elaboró para su uso personal y que, en la edición de 1958 a cargo de Walter Biemel, es recogido a modo de texto introductorio; tal introducción "sumaria" es aquella de la cual aquí ofrecemos una traducción. Este escrito apunta a la primera tarea de la crítica del conocimiento, que es la de localizar el dato puro de la investigación fenomenológica, y para ello brinda la importante distinción entre dos sentidos de la inmanencia con sus correlativas trascendencias: el sentido vulgar que constituye el dualismo precrítico de inmanencia-trascendencia, interpretado como "en mí – fuera de mí"; y, por otro lado, el sentido propiamente científico-fenomenológico de 'inmanencia' como el darse-en-sí-mismo (*Selbstgegebenheit*) de la cosa –y de la cosa misma (*die Sache selbst*), esto es, de la esencia de la cosa– en la intuición pura intencional, y de 'trascendencia' como independencia de la esencia de la cosa respecto de su estar actualmente en relación con un acto intencional real del tipo que sea. En un sentido se trata de la inmanencia real de las cosas como contenidos de las cogitaciones que en determinado momento tienen su ocurrencia, y en sentido fenomenológico se trata de la inmanencia de los universales en su darse a ver en la intuición, sin depender sin embargo en su ser de su darse a ver en determinados momentos a una consciencia. La articulación general del texto obedece a la caracterización de los pasos que conforman el método de la investigación fenomenológica: 1) la *εποχή* o reducción fenomenológica, que constituye un refinamiento del método cartesiano de la duda: suspensión de la creencia natural en la trascendencia de las cosas, el sentido común y las proposiciones de las ciencias ya establecidas de la época. 2) la reducción eidética o intuición de los caracteres universales de la cosa y de sus conexiones esenciales con otras cosas, 3) consideración de la 'constitución' de los objetos de conocimiento en correlación con las vivencias intencionales que los revelan.

Por otro lado, como Anexo nº 2, ofrecemos la traducción de la lección inaugural que dio Husserl al asumir su cátedra en la Universidad de Freiburg im Breisgau, en 1917. Esta lección nos ofrece una exposición panorámica del método fenomenológico y del dominio de obstantes que le es propio, esto es, los obstantes de la consciencia pura. El texto de la

lección está escrito en un lenguaje llano y por lo tanto bastante accesible para un público no necesariamente familiarizado de antemano con el pensamiento de Husserl.

Pues bien, vayan expresamente mis agradecimientos en primer lugar a Mónica Luarte, a quien dedico esta tesis por su amor y consejo justo y sincero en una importante etapa de mi vida; a Paulo Rojas, Juan Pablo Vidal, Michel Leroy, José Luis González, Juan Pablo Tamayo, Hans Andía, Julio Fuentealba y Gloria Rojas por su amistad imprescindible y el gozo compartido de la tierra, la música y las palabras; a mi madre María Elena y mis hermanas Francisca y María Jesús por su cariño y paciencia; a la familia Luarte Villagrán por el amor y la calurosa acogida brindados; a Alvaro Troncoso y familia por los buenos años que vivimos en comunidad; a Ángela Contreras, por la amistad y conversación en torno a cuestiones referentes a la lengua castellana; a Carola Bruna por su amistad y el agrado de la labor en torno al pensamiento de Hegel que juntos en ocasiones hemos emprendido, y a otros de mis compañeros y amigos de la Universidad de Chile como Víctor Rojas, Fernando Pinto, Rodrigo Aliaga, Carlos Pérez, D'Angelo González e Iván Viedma; a Fernando Riveros de la Universidad de Concepción; a los profesores de la Universidad de Concepción Patricio Oyaneder, Rosa Oyarzún, Eduardo Núñez, y, con cariñoso recuerdo, al fallecido profesor Enrique Munita, con quien por primera vez descubrí el vasto horizonte del pensamiento fenomenológico; a mis amigos docentes de Chiloé José Luis Oyarzo, Patricio Montalba y, en especial, a Alejandro Guajardo, por haber compartido conmigo la enriquecedora experiencia de enseñar en la isla grande por primera vez a jóvenes de enseñanza media en el Liceo Galvarino Riveros; a Gabriela Ascencio, por su amor y las valiosas críticas que ha hecho a mi desempeño como docente; a los profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, muy especialmente a Patricia Bonzi, Jorge Acevedo, Enrique Sáez –de quien he sido ayudante en la cátedra de Filosofía Moderna el año 2001–, Cristóbal Holzapfel y Héctor Carvallo, por su atención, paciencia y oportuno y señero auxilio durante estos años de búsqueda; y, cómo no, a la Universidad de Chile como institución pública, por el efectivo apoyo brindado. En verdad, gracias.

Gonzalo Díaz Letelier

Castro, Isla Grande de Chiloé, Septiembre de 2003

Sección I.

El “psicologismo” y los prejuicios empiristas que dominan la consideración de la ciencia de la experiencia.

1.1. La fundamentación “psicologista” de la ciencia de la lógica. La dificultad de la fijación de leyes lógicas por inducción a partir de regularidades psicológicas de facto.

En la época en que Husserl vive, es corriente el planteamiento de que la lógica debe estar fundada teóricamente en la psicología. Tal es el llamado planteamiento “psicologista”: las leyes del pensamiento de las que se ocupa tradicionalmente la ciencia de la lógica, son de una u otra manera meros productos de la actividad psíquica del sujeto, lo que implica que el ámbito de tales leyes sería ‘la pura experiencia interna’: las leyes del pensamiento, como por ejemplo el principio de contradicción, residirían única y exclusivamente en el ámbito de nuestra experiencia psíquica interna, o por así decirlo, groseramente y extremando la postura, tendrían lugar únicamente ‘en nuestras cabezas’. El psicologismo es en definitiva un intento de reducir las leyes lógicas y matemáticas fundamentales a generalizaciones psicológicas acerca de los modos en que los hombres piensan de hecho. Si la teoría de las leyes del pensamiento es la contemplación de las mismas en su propio ámbito, esto es, en el de la actividad psíquica de un sujeto que en la práctica actúa desde su propia y pura subjetividad afirmando, negando, deduciendo, fundamentando, etc., y sin obedecer tal actividad necesariamente a una correspondencia objetiva, sino quedando el objeto determinado unilateralmente por tal actividad, entonces la psicología es la ciencia teórica a la que le cabe aportar el fundamento teórico de la ciencia de la lógica. Tal es el argumento psicologista.

Para poder ver con claridad la relación entre estas ciencias que son la lógica y la psicología, partamos ahora teniendo en cuenta la distinción que se ha hecho entre ellas corrientemente en la tradición moderna. La psicología consistiría en la descripción de *cómo pensamos contingentemente, es decir, una descripción de todos los actos de pensamiento en el ámbito subjetivo, ya sean válidos o inválidos, ya sean verdaderos, ya sean falsos*. La lógica, por su parte, consistiría en la descripción y fijación de *cómo debemos pensar necesariamente, esto es, descripción de las conexiones ideales de los actos judicativos formalmente válidos y a su vez verdaderos en cuanto a su contenido* –Husserl dirá, en relación a esto último, *evidentes o inteligibles en lo que respecta a lo que muestran*.

Veamos lo anterior con más precisión, y en el lenguaje de Husserl: *“La tarea de la psicología es investigar las leyes de la conexión real de los procesos de consciencia entre sí, como también con las disposiciones psíquicas respectivas y con los correspondientes procesos en el organismo corporal. La ley significa aquí una fórmula que comprende el enlace necesario y sin excepción en la coexistencia y en la sucesión. La conexión es causal. Pero la misión de la lógica es de índole totalmente distinta. La lógica no pregunta por los orígenes y consecuencias causales de las operaciones intelectuales, sino por la verdad de su contenido: pregunta qué cualidades deben tener y cómo deben transcurrir estas*

operaciones, para que los juicios resultantes sean verdaderos. Los juicios correctos y los falsos, los intelectivos y los ciegos, van y vienen según leyes naturales, tienen sus antecedentes y sus consecuencias causales, como todos los fenómenos psíquicos. Pero estas conexiones naturales no le interesan al lógico, sino que él busca las conexiones ideales que no encuentra realizadas siempre, sino sólo excepcionalmente, en el transcurso fáctico del pensamiento” (1). La psicología es una *ciencia de hechos*, una ciencia de actos reales de experiencia perceptiva, emocional e intelectual: sus leyes son generalizaciones no exactas de las regularidades de la *experiencia*, es decir, enunciados de regularidades de facto, y, por tanto, leyes vagas o reglas empíricas y aproximadas. La lógica en cambio es una *ciencia ideal*, ciencia de leyes ideales, necesarias y universales, exactas (2), como por ejemplo las leyes de la fundamentación silogística, los principios como el de no-contradicción, las leyes matemáticas puras, etc. Ahora podemos ver que el problema de la fundamentación de la lógica por la psicología se torna insoluble: la *exactitud* y el *carácter a priori* de las leyes lógicas no tienen su fundamento ni pueden tenerlo en la regularidad de los actos psicológicos –regularidad de actos, por tanto, regularidad *inexacta*–; tal fundamentación sería producto de un acto de “inducción” –esto es, el *acto* de fijar una ley a partir de una generalización de los *hechos de la experiencia*–, y la inducción, como ha mostrado Hume, debido al carácter no cerrado de la consciencia como corriente de vivencias constantemente nuevas, no asegura con exactitud la validez de la ley, sino tan sólo la probabilidad más o menos alta de esta validez afirmada en un acto de creencia; Husserl escribe que en la inducción “(...) lo justificado con intelección es la probabilidad y no la ley. Por consiguiente, también las leyes lógicas deberían tener ciertamente sin excepción el rango de meras probabilidades. Por el contrario, nada parece más patente que el hecho de que las leyes ‘lógicas puras’ son todas válidas a priori. Estas leyes no encuentran su fundamentación y justificación a través de la inducción, sino a través de la evidencia apodíctica. Lo justificado con evidencia apodíctica no son las meras probabilidades de su validez, sino su validez o verdad misma” (3). De las leyes exactas de la lógica, al ejemplificarlas en nuestros actos de pensamiento, no aprehendemos su probabilidad, sino su verdad absoluta (4), su autoevidencia: vemos su verdad por intelección (*Einsicht*). Al comparar esta intelección con el acto de pensar la probabilidad de algo, en ello se nos manifiesta la distancia entre la *presunción* y la *intelección*, la distinción entre la probabilidad y la verdad en el sentido de evidencia apodíctica (5) de algo pensado.

1.2. Primera distinción entre ciencia de hechos y ciencia eidética.

Aquí ya nos encontramos con los primeros elementos que nos posibilitan efectuar la distinción entre una ciencia de hechos y una ciencia de ideas. La ciencia de hechos presume probabilidades vía inducción, mientras que la ciencia eidética encuentra en el elemento del pensar verdades que se imponen con un carácter apodíctico, autoevidente. Destaquemos sin embargo lo siguiente: vemos aquí entre estas ciencias no una exclusión de la una por la otra en cuanto ciencias, sino una distinción del nivel teórico que a cada una le corresponde con propiedad, una diferencia en el límite ideal del cumplimiento de sus respectivos saberes. Ambas ciencias, tanto la empírica como la eidética, son imprescindibles cada una a su modo y con su propia finalidad.

El carácter limitado de nuestra experiencia actual y pasada, y el carácter no cerrado de la continuidad constantemente nueva de la vivencia, imponen a la ciencia de hechos una actitud de espera constante ante la confirmación, a través de nuevas experiencias, de sus presunciones acerca de las probabilidades de un determinado orden que rige el acontecimiento, en la coexistencia y sucesión, de determinados fenómenos en relación de causa y efecto. De este modo, de las teorías –como explicaciones causales– planteadas por las ciencias naturales de hechos cabe esperar cambios parciales o completos, dependiendo del dictamen de las sucesivas contrastaciones que pueden afirmar o derribar la teoría, o al menos una parte de ella. Las leyes que ella fija son, por lo tanto, provisorias y aproximadas, sin validez de verdad absoluta, sometidas a constante prueba. La observación de regularidades empíricas es inexacta, esto quiere decir: no es exacta sino sometida al acto, y más bien, a la contingencia del hecho individual que, en cuanto real, está determinado por una multiplicidad de conexiones causales reales. La ciencia de hechos es ciencia de una esfera obstativa de inexactitud, y como tal procede mediante meras aproximaciones a la certeza.

Lo anterior no es el caso de la ciencia eidética, y por tanto no es el caso de la ciencia de la lógica, cuya esfera está constituida por verdades plena y claramente inteligibles, que se le imponen a la consciencia científica con carácter de apodicticidad, de autoevidencia, de evidencia inmediata que no da cabida a duda alguna. En silogística, cuando pensamos proposiciones del modo Barbara (en términos de la nomenclatura medieval), de contenido verdadero, y ligadas por el principio de transitividad: “todos los A son B” y “todos los B son C”, luego “todos los A son C”, tal pensamiento nos aparece como necesaria e indudablemente verdadero. Su verdad se nos impone con una necesidad que está por sobre la contingencia de nuestros condicionamientos fácticos, por ejemplo, de orden psicológico (disposición anímica en el momento de pensar, inclinaciones y aversiones, influencias de la tradición, hábitos, consideraciones contingentes, etc.). La ley lógica es aprehendida en el pensamiento con intelección, como una verdad evidente que ningún hecho puede derribar. La ciencia eidética conoce verdades esenciales que no dependen de los hechos aunque si son posibilidades ideales de ellos y justamente en ellos se ejemplifican como tales. Las leyes lógicas son apodícticamente inteligibles, supraempíricas y absolutamente exactas (6).

1.3. Breve distinción entre “ley empírica” y “ley ideal”. La aplicación de leyes ideales a los hechos.

Husserl distingue entre, por una parte, *leyes ideales*, universal y necesariamente válidas, a priori y exactas, como las de la lógica y la matemática (por ej.: “A entonces B, y B entonces C, luego A entonces C”, o “ $3 > 2$ ”), y por otra parte *leyes empíricas*, válidas sólo como asunción de una probabilidad vía inducción, como las que están en juego en el sentido común y en la ciencia natural (por ej.: “todos los días sale el Sol”, “todos los cuervos son negros”). Ahora bien, las leyes ideales se aplican a los hechos, logrando de este modo *relaciones de hechos universalmente válidas fundadas en leyes ideales*; escribe Husserl: “Si $3 > 2$, así también los tres libros de aquella mesa son más que los dos libros de aquel armario. Y así en general para toda clase de cosas. Pero la ley aritmética pura no habla de cosas, sino de números en pura generalidad –el número 3 es mayor que el número 2– y puede aplicarse no sólo a los objetos individuales, sino también a los ‘generales’, por

ejemplo, a las especies de los colores y de los tonos sonoros, a las especies de las figuras geométricas y del mismo modo a las demás generalidades intemporales” (7).

Todo conocimiento de ley comienza con la experiencia. Pero no todo conocimiento de ley surge de la experiencia a modo de inducción (8). Esto último es pertinente en especial respecto del conocimiento de leyes lógicas y matemáticas, esto es, leyes puramente ideales que, no obstante son leyes conformes a la experiencia, cuyo conocimiento comienza con la experiencia, no son fruto de una inducción. La ley lógica o la ley matemática en algún momento del tiempo la conocemos en una experiencia psíquica particular de intuición concreta, en el modo de la intelección, inmediatamente con el carácter de universalidad y necesidad que poseen el principio (9) y sus consecuencias apodícticas. La validez universal y necesaria de la ley ideal se nos da ‘de un golpe’, al decir del pensador austriaco, al ejemplificarla realmente, al hacer experiencia pensante de ella. La ley como contenido de una intelección es una universalidad necesaria puramente ideal, que intuimos ejemplificada realmente en el pensar, y que podemos a su vez cuando queramos ejemplificar en hechos reales pertinentes, en la sucesión y coexistencia.

Toda ley empírica surge de la experiencia vía inducción, temporalmente. Toda ley ideal es conocida o descubierta en la experiencia real temporal, pero como contenido de intelección no surge de la experiencia como teniendo en ella su origen (Ursprung), pues es intemporal y a priori respecto de los hechos.

1.4. A modo de ejemplo: la interpretación empírico-psicológica del principio lógico de contradicción por John Stuart Mill.

Según el psicologismo, las leyes lógicas no son a priori y exactas, sino generalizaciones de la experiencia, más o menos vagas. El pensador y economista inglés John Stuart Mill, en su “Lógica” (libro II, capítulo 7, parágrafo 4), sostiene que el principium contradictionis es “una de nuestras más tempranas y más inmediatas generalizaciones de la experiencia”, dado que “creer y no creer son dos distintos estados de espíritu” que se excluyen mutuamente; afirmar (a partir del creer) y negar (a partir del no creer) algo simultáneamente es contradictorio, y eso hacemos al afirmar simultáneamente un fenómeno positivo y su negación –Mill ofrece ejemplos de la experiencia externa, tales como: “el día está claro y está oscuro”, “aquí hace frío y calor”, “estas dos piezas de madera son iguales y son desiguales”, etc. Si decimos que hace frío, creemos que hace frío y el fenómeno negativo, el calor, ha de ser no creído y por tanto negado: no podemos afirmar “hace y no hace frío”, pues sería unir en un acto la creencia y la no creencia en algo. Lo que hace Mill con su interpretación es sustituir la incompatibilidad lógica de las proposiciones contradictorias por la incompatibilidad psicológica real de los actos de juicio a partir de la ‘creencia’ (en la lengua de Mill, belief). Husserl: “Esto armoniza con la afirmación, hecha repetidamente por Mill, de que los actos de creencia son los únicos objetos que se pueden llamar significativamente verdaderos o falsos, en sentido propio. Dos actos de creencia opuestos contradictoriamente no pueden coexistir: así deberíamos entender el principio” (10). La creencia y no creencia, en cuanto actos psíquicos, poseen correlatos, y es la incompatibilidad esencial de darse ambos a una de estos correlatos lo que funda la incompatibilidad de los actos de creer y no creer.

Sección II.

Hacia una ciencia del Λογος como metafísica de la experiencia: bases para la elucidación del método fenomenológico y de su campo de investigación.

2.1. La ciencia lógica de las esferas del ser y de las ciencias especiales a ellas correspondientes. Distinción entre los dominios de la ciencia lógica y la ciencia especial llamada psicología.

¿Qué es la *lógica*? En palabras de Husserl, es “ciencia de la ciencia”. En esta frase aparece la palabra ‘ciencia’ dos veces, pero cada una de ellas nombra algo, en rigor, distinto. La segunda mención que se hace de la palabra, nombra un método peculiar de conocer correspondiente a un peculiar dominio de obstantes (*Gegenstände*) (1), y a su vez una problemática que le es pertinente; hay múltiples ciencias especiales en este sentido, tantas como dominios específicos de obstantes hay. La primera, en cambio, apunta a un conocimiento pensante de la ‘unidad lógica de la teoría’: su finalidad sería fijar los límites de las esferas ontológicas, y descubrir las relaciones entre tales esferas (lo que implica dilucidar las justas relaciones entre las diversas ciencias especiales). La lógica o ciencia de la ciencia, en cuanto *teoría*, es el pensar descubridor de la naturaleza del conocer mismo y de lo conocido –ciencia del λογος, de la idealidad del pensar mismo y de lo pensado–, y, en cuanto *arte*, es un pensar descubridor del método propio de cada ciencia –en correspondencia con su asunto o dominio obstantivo. Es decir, la lógica es una ciencia fundamental, y a su vez la exposición del sistema de las ciencias especiales en relación con la ciencia fundamental.

Pongámonos en camino de esclarecer lo anterior. Ya en sus días de estudiante de matemática en Viena, apremia a Husserl la interrogante acerca del origen o naturaleza de la matemática misma: su asunto, su método, sus conceptos e intelecciones (*Einsichten*). En aquella época él busca descubrir la naturaleza de la matemática en el ámbito de la vivencia interna psíquica del sujeto: el supuesto que a ello lo empuja es el de que la matemática surgiría como construcción subjetiva, de ficciones en definitiva, y por lo demás útiles para la acción. Tal es la tesis del “psicologismo”, según la cual el conocimiento ideal –esto es, la lógica y la matemática– tiene su fundamento en la actividad psíquica del sujeto (2). Sin embargo, tal dirección de la explicación del conocimiento ideal, esto es, su explicación por la psicología, a Husserl le llega a parecer obscura, confusa y necesitada de rigor. El análisis psicológico no es capaz de dar cuenta de la *unidad lógica del contenido del pensamiento*, esto es, de la necesidad de sus conexiones –lo que Husserl llama *unidad de la teoría*. La psicología no puede aportar el fundamento teórico de la lógica o ciencia del conocimiento ideal, puesto que la psicología trata de la pura actividad subjetiva; es a la filosofía como ciencia teórica a la que le cabe aportar tales fundamentos, ya que ella contempla la unidad esencial del pensar y su obstantividad en el elemento lógico de la esfera de la consciencia

pura. La obstantividad lógica y matemática está fuera del dominio de la psicología, pues rebasa la mera esfera de lo subjetivo, y a la psicología le es propia justamente la esfera de la mera vivencia psíquica interna, su mirada tiende hacia la actividad subjetiva natural y no al conocimiento esencial de su correlato obstantivo. No cabe por tanto explicar la naturaleza de la lógica mediante el análisis psicológico, sino que simplemente atendiendo a la obstantividad del contenido del pensamiento: atendiendo a la evidencia o intelección (3) de lo pensado, de lo que es por y para la consciencia, en la consciencia, y que, sin embargo de lo anterior, se impone con sus propios modos de ser por sobre la actividad espontánea y creadora de la subjetividad. Sólo así la ciencia lógica puede liberarse de los prejuicios del relativismo escéptico que conlleva el psicologismo, y distinguir en su propia esfera –el dominio del ser de las cosas mismas– lo que es convicción individual del sujeto, que ha de ser excluida como no ciencia, de lo que es verdad obstantiva evidente para todos los sujetos, es decir, ciencia del ser de las cosas mismas para todos los hombres *in specie*. Husserl considera por tanto imprescindible emprender unas investigaciones lógicas para aportar claridad en lo que respecta a la unidad de la teoría, remontarse a las cuestiones de principio una vez más en el curso de la historia del pensamiento, en vistas de llevar a la ciencia lógica “por el camino seguro de una ciencia” –como ya lo había planteado Kant–, en el modo de una ciencia de la ciencia, y evitar así que la lógica sea injustamente apropiada como dominio obstantivo por la psicología. De ello se ocupa Husserl especialmente en los volúmenes de sus “*Logische Untersuchungen*” (1900-1901).

Hay diversas ciencias. La esfera de cada ciencia es una unidad obstantivamente cerrada: cada ciencia posee su propio dominio de obstantes. Los límites entre las esferas de verdad obstantiva no están a merced de nuestro arbitrio, sino que más bien se nos imponen: hay obstantividades obviamente distintas de otras. Husserl: “*Objetivamente, el reino de la verdad se divide en dominios [distintas esferas]; las investigaciones deben dirigirse y coordinarse en ciencias teniendo en vista estas unidades objetivas. Hay una ciencia de los números, una ciencia de las figuras geométricas, una ciencia de los seres animados, etc.; pero no hay ninguna ciencia de los números primos, de los trapecios, de los leones, ni mucho menos de todas estas cosas tomadas en conjunto*” (4). Una ciencia se constituye como un grupo de conocimientos y problemas específicos correspondientes a obstantes específicos, grupo cuya unidad y coherencia se impone evidentemente, al igual que sus límites (5). Husserl vislumbra de este modo la necesidad de aclarar la extensión y los límites de las ciencias especiales, y a su vez el modo en que ellas se relacionan entre sí. Pero esta necesidad se revela aún más urgente en la filosofía, puesto que sus obstantes a primera vista no se imponen claros y distintos como se presentan los obstantes de las ciencias naturales. En las ciencias naturales Husserl observa una ventaja práctica, la cual es que en ellas “(...) el curso de nuestras experiencias nos impone divisiones, dentro de las cuales es posible al menos organizar provisionalmente una investigación fructífera” (6).

La lógica psicologista incurre efectivamente en una confusión de sus límites, confunde esferas heterogéneas al pretender explicar psicológicamente algo que no se reduce a la mera esfera psicológica, como es la lógica; Husserl evoca la sabia enseñanza de Kant: “*No es engrandecer, sino que es desfigurar las ciencias, el confundir sus límites*”. Las investigaciones de Husserl buscan llegar a establecer una ciencia lógica de nuevo carácter: puramente teórica, a priori y demostrativa, no meramente formal sino que cuidando su contenido esencial (*wesentlich Inhalt*); esta ciencia lógica sería conocimiento fundante e

iluminador de todas las ciencias especiales, definiendo, elucidando la especie de obstantes correspondiente a cada una de tales ciencias y aportando a su vez claridad en la cuestión práctica referente al método que a cada una en cada caso le concierne. De este modo se conjura el peligro de una μεταβασις αλλο γενος.

2.2. La *Lógica* como autorreflexión de la ciencia. La *ciencia* en general como saber la verdad de algo: primera aproximación al carácter del conocimiento de ciencias (*Wesenserkenntnis*).

El camino de la ciencia lo creamos (7), en el sentido de que lo hacemos y al hacerlo lo abrimos: conocemos y buscamos modos rigurosos de conocer. Buscar modos rigurosos de conocer es buscar claridad en la mirada, claridad en la teoría, esto es, claridad en la contemplación de lo conocido. La ciencia es imperfecta cuando no ve con claridad sus fundamentos o principios, y no permanece más que como ámbito de confusión y consecuente disputa, no alcanzando la condición de ser una ciencia de las cosas mismas, segura y rigurosa. Las ciencias naturales han tendido –y logrado en algún grado– a conducirnos hacia un señorío técnico sobre la naturaleza impresionante y hasta devastador, pero, teóricamente, ellas no bastan, son imperfectas, dado que son poco claras respecto de su propia racionalidad, respecto de su modo de ver o corresponder a la ‘objetividad’ (*Objektivität*), y por ello a su vez confunden, en mayor o menor grado, las esferas justamente correspondientes a ellas como dominios obstantivos. La ciencia natural no se conoce claramente a sí misma –tal es lo que constituye su radical ingenuidad–, y conoce obedeciendo a intereses en muchos casos meramente prácticos; Husserl escribe: “No son teorías cristalinas, en las cuales sea plenamente comprensible la función de todos los conceptos y proposiciones y estén precisamente analizados todos los supuestos, y, con ello elevado el conjunto por encima de toda duda teórica” (8).

Para alcanzar la claridad teórica, es menester a las ciencias que investigan el dominio del mundo real (*hic et nunc*) el complemento aclarador de la “teoría de la ciencia”; tal teoría de la ciencia es una teoría metafísica que contempla la esencia de la ciencia como correlación noético-noemática (9), a través de una reflexión del conocer sobre sí mismo y sobre lo por él conocido, mirada reflexiva que fija idealmente las formas esenciales de racionalidad a través de las cuales se expone en el pensar la correspondencia entre los dos polos de la correlación. Esta ciencia metafísica de la idea de la ciencia (de toda ciencia, tanto de las reales como de las ideales) es la *ciencia de la lógica*.

La ‘ciencia’ (en alemán *Wissenschaft*, en latín *scientia*) es ‘saber’ (en alemán *wissen*, en latín *scire*). Pero el saber no es esencialmente aquel escrito que pervive a través de generaciones de hombres impreso en un soporte material, sino de un hombre la actividad viva de saber algo (que puede ser posteriormente reproducida comprensivamente por otros hombres). La ciencia es saber actual y efectivamente la *verdad* (*Wahrheit*) de algo, y saber es en cierto modo algo así como ver. La verdad no reside en el mero ‘juicio formalmente correcto’ ni en la mera ‘concordancia del juicio con una situación objetiva contingente’. La verdad reside más bien en el *saber del ser (o del no ser) de algo obstante*, en ver la *esencia* (*Wesen*) que se manifiesta –evidente o inteligiblemente– en el *fenómeno* obstantivo. Saber verdaderamente es ver la esencia del fenómeno, consiste en ver el “esenciar” del fenómeno, la esencia que se muestra en el lucimiento (*Erscheinung*) del fenómeno (*Phänomenon*) en la

conciencia, admirar el auténtico ser de algo: lo que la obstantividad en su acontecimiento como correlato del acto de conocimiento intuitivo muestra como su aspecto (εἶδος, *aspectus*) propio e inalienable, no sometido a variaciones que podamos hacer arbitrariamente en él. La esencia es aquello que en la aparición no podemos intervenir y variar según nuestro propio arbitrio o inclinación. El saber es *ver* (*schau*en, ἰδεῖν, *aspicere*), en el sentido de *intuición* (*Anschauung*) –“evidencia” o “intelección”– de la verdad de algo. La verdad de algo es su ἰδέα (*specie*), que es la reunión del lucir de la cosa desde sí misma y el ver en el que se da la presencia de ella como lo que luce. La *idea* (*die Idee*) es lo visto en cuanto ser auténtico de algo que se ofrece en sí mismo al ver, al εἶδεναι: lo evidenciado evidenciándose a sí mismo, ex-poniéndose a la mirada. El ser-ante-la vista o *presencia* (*Präsenz. prae-esse*) es la reunión del ver y lo visto; ‘presenciar’ no es un mero modo de ser del hombre, en el sentido del ‘estar presente el hombre ante algo, presenciándolo’, sino que tal modo de ser es posibilitado por ‘algo que se presenta desde sí mismo al hombre’, algo que en sí mismo presencia: sólo estamos presentes ante algo que se nos presenta u ofrece su ser ante nuestra mirada, sólo en cuanto algo se da a ver. Ad-mirar (*an-schau*en) el ser de algo, decimos escuchando a Husserl, es “(...) la luminosa certeza de que lo que hemos reconocido es, o lo que hemos rechazado no es; una certeza que debemos distinguir, como es sabido, de la convicción ciega, de la opinión vaga, por resuelta y firme que sea, si no queremos estrellarnos contra los escollos del escepticismo extremo” (10). La evidencia en general es la *consciencia inmediata de la verdad misma*, y sólo en ella puede descansar de un modo seguro el saber científico: la ciencia verdadera es saber evidente. Saber es evidenciar *lo que* algo es o no es: ver con certeza que ‘S es P’ o que ‘S no es P’, si se nos permite formularlo en lenguaje lógico formalizado (11). La “esencia” (*das Wesen*) es, por una parte, el *qué es* (*was ist*) de una cosa, lo ‘uno y general’ que hay en ella y que vale para todo y cada uno de sus casos singulares, aquello *común* que conviene a la cosa en cuanto real y en cuanto posible; el *qué es* queda expuesto en el ‘concepto general’, y es a su vez la figura que da la medida o determina a la cosa en *cada caso* ‘como’ *lo que es*. Por tanto, aun antes de ser concebida, la “esencia” es *acontecer* medido que fundamenta los hechos o sucesos, es decir, el *cómo es* (*wie ist*) de la cosa aconteciendo como figura determinante, como fundamento invariante durante el suceso, o más bien dicho: el “esenciar” (*das wesen*) de la cosa –como será más tarde pensado por Heidegger– que es en rigor el estar-siendo la cosa ‘como lo que es’, el desplegarse en su modo de ser, aconteciendo.

2.3. La ciencia como unidad sistemática de saberes fundamentados.

La ciencia es saber, o más bien, multiplicidad de saber. Pero esta multiplicidad del saber no es una mera multiplicidad, sino una multiplicidad unificada: una unidad sistemática de los saberes. Esta unidad o ‘conexión sistemática de la teoría’ implica: saber fundamental (*teoría en sentido estricto*), y, enlace ordenado de saberes fundamentados (conocimientos fundados y unificados por la teoría). Husserl insiste en que esta arquitectónica del sistema de la ciencia no es un mero invento del hombre, sino que se impone desde las cosas mismas: al hombre le cabe descubrir y aclarar tal sistema. Husserl: “(...) el reino de la verdad no es un caos desordenado; rige en él la unidad de leyes; y por eso la investigación y la exposición de las verdades debe ser sistemática (...)” (12). Para aclarar el sistema de la ciencia, es necesario aclarar el sistema de las verdades del ser, y ello

lo llevamos a cabo a través de la ciencia de la ciencia o *lógica*, estableciendo así dominios específicos de obstantividad correspondiendo a ciencias específicas con sus métodos pertinentes. Además, el sistema de la ciencia nos es necesario para mediante él poder elevarnos hacia el saber de aquellas verdades que no nos son inmediatamente evidentes: *necesitamos conocer mediante fundamentaciones para remontarnos por sobre lo que tenemos inmediatamente ahí ante los ojos*. La *fundamentación* (*Grundlegung*) es un curso del pensamiento regido por la razón y el orden –y no por la arbitrariedad y el azar (13). Las formas de la fundamentación –inclusión o basamento en determinadas clases– son compartidas por las distintas ciencias que se ocupan de distintas esferas de obstantes. Escribe Husserl que las diversas especies de razonamientos “(...) se prestan a ser generalizados de tal modo, a ser concebidos tan puramente, que resultan libres de toda relación esencial con una esfera del conocimiento concretamente limitada” (14). Es decir, todas las ciencias particulares con sus concretos dominios propios de obstantes comparten las mismas formas lógicas de fundamentación.

La fundamentación, en lo que hace a su validez formal –y no a su verdad– posee una forma típica, y la justeza del razonamiento fundante es otorgada por el ajuste a esta forma: el razonamiento, formalmente correcto, es el que se rige por la forma que le es inherente y que hace que su validez sea autoevidente. Los pensamientos se expresan a través del lenguaje en juicios –y los juicios son enlaces de conceptos–, y a su vez los juicios se enlazan en razonamientos, concretamente diversos, pero compartiendo la forma típica de la fundamentación: a partir de unas premisas fundantes, se deduce o demuestra una conclusión fundada. Las formas de fundamentación son típicas para todas y cada una de las ciencias; la ciencia es posible justamente por la ‘regularidad de la forma’ (15) de los enlaces judicativos y de las conexiones obstantivas propias de cada esfera de obstantes. Hay regularidad en las esferas de saber obstantivo, y ello hace posible fijar una ciencia obstantiva. Además de hacer posible la ciencia, esta regularidad hace posible la teoría de la ciencia o lógica general, pues de otro modo no habría una lógica general sino una lógica para cada ciencia especial (16).

¿Cuál es la idea de la ciencia? La ciencia es un conjunto de fundamentaciones conexas entre sí, un sistema que muestra unidad en su contenido (las fundamentaciones inconexas aún no son ciencia, como tampoco lo son los cúmulos inconexos de fundamentaciones conexas). La forma unitaria y acumulativa de la ciencia se debe a la significación teleológica de la misma ciencia, al *τελος* o perfección final a la que tiende el conocimiento: conocer la verdad, esto es, el pleno reino de la verdad y las regiones naturales en que éste se divide (17). La ciencia no es investigación de verdades sueltas (fundamentaciones inconexas), sino más bien del sistema de la verdad en el modo de un sistema de fundamentaciones conexas expuesto íntegramente.

La teoría de la ciencia trata de la ciencia como unidad sistemática, y determina su división interna en esferas especiales que son correspondidas con propiedad por ciencias especiales (esto es, teorías relativamente cerradas, que tratan de sus propias especies o formas esenciales). Ahora en lo que sigue atendamos a esto: cada ciencia especial posee un dominio que le es propio, pero asimismo posee un método que le es propio. De ahí que Husserl conciba la lógica teniendo en consideración dos aspectos: considerándola como “teoría” y a su vez como un “arte”.

2.4. La Lógica como teoría y como arte: las cuestiones del *dominio* y del *método* de las ciencias especiales.

La lógica es por una parte “teoría” (*Theorie*), en cuanto investiga la delimitación esencial de la esfera que le pertenece a cada ciencia; ella descubre la *idea de la ciencia en cada caso*. A partir de su carácter teórico, gana un carácter *normativo*, puesto que juzga y norma si las ciencias especiales corresponden efectivamente a su idea, o si la descuidan y o rebasan (18). La lógica da la medida al asunto propio de cada ciencia, ofreciéndoles criterios especiales en cuanto al modo de discernir el fenómeno que le corresponde – criterios especiales y no universales, puesto que cada ciencia especial trata sólo de una especie o región obstantiva.

La lógica, por otra parte, es un “arte” (*Kunst*), en cuanto se ocupa de la investigación del método o procedimiento en el camino de recolección de la verdad. La lógica en este sentido define un modo de investigar apropiado para el asunto que constituye la idea de la ciencia (evitando así el error o confusión). La lógica como arte se subordina, como es obvio, a la lógica en su carácter teórico-normativo; escribe Husserl al respecto: “*Manifiestamente este arte encierra en sí íntegra la doctrina normativa de la ciencia, y en virtud de eso es completamente adecuado ampliar el concepto de la lógica y definirla como tal arte, en atención al indudable valor del mismo*” (19). En cuanto a su labor de definir el método pertinente a las ciencias, la lógica posee una dirección práctica. El cultivo de la ciencia implica la necesidad práctica de definir cómo hacer ciencia, cómo proceder para conocer; lo anterior es labor del arte lógico que fija los métodos adecuados para conocer una determinada región de obstantes. Para Husserl, la lógica es “lógica pura y práctica”, posee ambos caracteres, pues de la lógica pura que a partir de la contemplación teórica norma con sus ‘leyes ideales’, se pueden deducir ‘reglas prácticas’ teniendo en cuenta el asunto de la ciencia y la naturaleza del conocimiento humano *in specie*. Husserl: “*(...) es evidentemente absurdo imponer a la lógica tan estrechos límites como lo hace la lógica aristotélica tradicional –pues a ésta se reduce ciertamente la lógica ‘pura’–. Es un contrasentido proponer a la lógica un fin y excluir luego de ella ciertas clases de normas e investigaciones pertenecientes a ese fin. Los defensores de la lógica pura están aún bajo el conjuro de la tradición; el sorprendente hechizo que el vacío formulismo de la lógica escolástica ha ejercido durante milenios, sigue siendo todopoderoso en ellos*” (20).

Para ver con claridad lo anterior, consideremos algunos ejemplos. La “ciencia teorética matemática” se divide en ‘aritmética’ y ‘geometría’; de la aritmética surge el arte de calcular, y de la geometría el arte de medir campos. Algo similar ocurre en la “ciencia teorética de la naturaleza”, que es donde tienen lugar la ‘física’ y la ‘química’. La ciencia Lógica, ciencia fundamental de toda ciencia, es pura en cuanto teoriza la idealidad formal de la ciencia en general y de cada una de las ciencias especiales con sus propios dominios – de lo cual extrae su normatividad–, y es arte en cuanto cuida del desarrollo efectivo de la ciencia, de su método y en consideración de sus contenidos. Del “interés teórico” nace la normatividad, y en correspondencia con la idea especial de ciencia fijada teóricamente surge un “interés práctico” que se hace efectivo como un arte o modo de acceso efectivo a la verdad de su especie obstantiva (consecución práctica de la ciencia o camino de realización de la ciencia: camino que se ha de emprender para llegar a saber algo del obstante del que nos hacemos cargo como hombres de ciencia).

Quien considera a la **lógica** como una disciplina meramente formal, no comprende justamente la **esencia de la ciencia lógica**, pues ella teoriza las formas de conocer en correspondencia con sus contenidos obstantivos, lleva a norma lo 'visto' teóricamente con necesidad esencial, y cuida de los métodos justos para cada ciencia especial.

2.5. La relación entre el θεωρεῖν y la normatividad de allí derivada.

La **lógica**, como *teoría* (θεωρία) (21), es fundamento de sus propios caracteres de disciplina normativa y de arte. La normatividad de la **lógica** (su fijación del *deber ser*) se funda en su contenido **teorético** (que fija ante la mirada *lo que es*): teóricamente se evidencia el ser de algo –a través de “abstracción ideatoria”, lo mismo que Husserl luego llamará “reducción eidética”– y de allí se fija la norma correspondiente al ser de este algo, la ley inmanente de este obstante elevada al elemento lógico del lenguaje. La **lógica** es, ante todo, ciencia del ser de lo que es, ciencia del εἶδος. El deber ser que expresa la ley lógica no es exigencia arbitraria de alguien, sino del ser mismo que rige a la cosa como su ley. El ser de algo hace su ley, le da la medida, esencia su determinación, podríamos decir, considerando la esencia en sentido verbal –lo que Husserl sin embargo nunca explicitó en rigor como posteriormente sí lo hizo Heidegger. Al ver que 'A es necesariamente B', el científico puede fijar la proposición normativa 'A debe ser necesariamente B'. El contenido de la norma es algo valorado como necesario de ser cumplido por una cosa para ser lo que es. La cosa muestra y obedece a un conjunto cerrado de predicados normativos respecto de su modo de ser. El contenido de la ley está constituido, por lo tanto, por las condiciones necesarias y suficientes para que brote la cosa tal como ella es. En el caso de que arbitrariamente intentemos negar uno o más de estos predicados esenciales a la cosa, ésta se negará a aparecer, o dicho de otro modo, al hacerlo aniquilaremos su condición de fenómeno.

El “interés teórico” de la investigación es descubrir “(...) lo que implica la cosidad [de la cosa] (*esto es, teóricamente, por virtud de las leyes inmanentes a las cosas*) y debe por tanto investigarse en su implicación” (22). La **lógica** descubre el ser de las cosas, aquello que constituye a, o está implicado en, la cosa tal como ella propia y necesariamente es. La proposición **teorética** funda la proposición normativa, en el sentido de que la implica. Los obstantes poseen un orden o constitución propia que es lo que descubre la teoría –o más bien lo que contempla la teoría, en el sentido radical del θεωρεῖν. Por tanto, el lenguaje fundamental se expresa en proposiciones teóricas y no normativas: describe las formas de conexión obstantiva. La **ciencia teorética** descriptiva es fundamental para que pueda haber una ciencia normativa.

2.6. La Lógica Pura como aclaración de la unidad de la ciencia. La conexión de las cosas y la conexión de las verdades.

¿Cuál es, pues, la idea de la **Lógica Pura** expuesta por Husserl? Intentaremos una aclaración, atendiendo al propio intento de Husserl llevado a cabo en el último capítulo de los Prolegómena (“*Logische Untersuchungen*”, I), que comprende los párrafos que van del 62 al 72. Además, consideraremos la Introducción a “*Logische Untersuchungen*” II, en su integridad.

La ciencia es, por una parte, una unidad de actos conscientes de pensamiento de un ser humano vivo. Husserl: *"Nada de lo que determina a esta unidad como una unidad antropológica y especialmente como unidad psicológica está aquí bajo nuestro interés. Éste va más bien hacia lo que hace de la ciencia ciencia, y esto no es en ningún caso la conexión psicológica y en general real a la que se subordinan los actos de pensamiento, sino cierta conexión obstantiva o ideal, que presta a éstos referencia obstantiva unitaria y, en esta unitariedad, también validez ideal"* (23). La ciencia como conocimiento de obstantes no obtiene su unidad –conectividad necesaria de su contenido– de la pura actividad psicológica del hombre que realiza la ciencia, esto es, que la hace aquí y ahora a través de actos de pensamiento. La unidad de la ciencia no es algo real que ocurra en la corriente del tiempo, como lo son los actos conscientes psicológicos del científico, sino algo ideal que se ofrece con carácter necesario en la contemplación del obstante o los obstantes en cuestión. La unidad o conexión obstantiva necesaria se ofrece al hombre como algo atemporal, para ser pensada por él en la corriente del tiempo, o dicho de otro modo, a través de sucesivos actos.

La 'conexión obstantiva' que se da idealmente en los actos de pensamiento científico, dando *unidad* al mismo pensamiento, a la ciencia propiamente tal, implica como tal: a) "conexión de las cosas", b) "conexión de las verdades". La conexión de las cosas (esto es, de los correlatos intencionales de las vivencias del pensamiento) y la conexión de las verdades de estas cosas se dan juntas, son inseparables a priori, si bien son separables por abstracción analítica. En cuanto *algo es*, es *determinado* de uno u otro modo, en sí mismo y en su relación con otras cosas: su determinación o modo necesario de *ser* es su *verdad*. Analíticamente, el propio y necesariamente determinado ser de algo es su verdad, pero: el ser de algo es actual y real, mientras su verdad es ideal, es su εἶδος. Algo que se da como siendo algo real (una cosa material, un proceso, una especie o una relación matemática) tiene su verdad en su idea, ella le aporta unidad necesaria como obstante, en su ser y en sus conexiones con otras cosas.

En la vivencia del conocimiento, mentamos, hacemos posición de obstantes. En el acto de conocimiento que se llega a expresar en juicios, ponemos ante nosotros a lo que se nos muestra, como sentido, hacemos de lo dado un obstante: hay una correlación indisoluble de actividad y pasividad que da por resultado el obstante-de-conocimiento. El conocimiento estrictamente científico es aquel en que el ser del obstante conocido –sus propiedades inalienables así como su ser miembro de determinadas relaciones con otras cosas– se impone con evidencia al juicio como su verdad o εἶδος, a partir de una "donación originaria", o, dicho de otro modo, de un darse-en-sí-mismo (*Selbstgegebenheit*) en un acto de intuición. En tal vivencia del conocimiento de una cosa se actualiza la verdad de la cosa, esto es, *la cosa misma (die Sache selbst)*. Husserl: "(...) el ser tal [so ist] es una verdad que ha devenido actual y se ha individualizado en la vivencia del juicio evidente. Si reflexionamos sobre esta individualización y llevamos a cabo una abstracción ideatoria [ideirende Abstraktion], la verdad misma se convierte en obstante aprehendido en lugar de aquella primera obstantividad. Aprehendemos en este caso la verdad como el correlato ideal del acto de conocimiento subjetivo y pasajero, como la verdad única frente a la multiplicidad ilimitada de posibles actos de conocimiento y de individuos cognoscentes" (24).

Las ciencias tienen su unidad en la verdad unitaria de la especie que les es propia como dominio o esfera de investigación. O como antes mencionáramos a la pasada, la unidad de la esfera obstativa da unidad a la ciencia –o conocimiento de verdades– correspondiente.

Fundamental al momento de comenzar las investigaciones en torno a la posibilidad de un conocimiento de esencias, es decir, una ciencia de la *Lógica* en general, será preciso habérselas con el fenómeno del lenguaje, a través del cual ponemos de manifiesto esencias a nivel de significación ideal. El comienzo será, por lo tanto, un intento de aclaración fenomenológica del *lenguaje*, poniendo como tema ‘la significación de las proposiciones’.

Toda investigación teórica culmina en actos de expresión, en enunciados hablados o reproducidos comprensivamente en la escucha del habla que los expresa o en la lectura de su escritura. La *Lógica* tendrá en consideración al pensamiento expresado en lenguaje tanto en su *intención significativa* como en su *cumplimiento intuitivo*. Lo teórico se “realiza” en vivencias psíquicas de hecho; sin embargo al lógico no le interesan de un modo fundamental los casos singulares de vivencias psíquicas de juicio –esto es, el fenómeno psíquico concreto de la enunciación judicial–, sino el “juicio lógico”: la significación idéntica del enunciado “(...) que es una, frente a las múltiples vivencias del juicio, descriptivamente muy distintas” (25). A la *Lógica* le interesa el juicio en su carácter de *unidad ideal (ideale Einheit)*: la idea correspondiente a lo concreto, lo universal aprehendido por “ideación”. Sin embargo de lo anterior, el que la idealidad del juicio sea el obstáculo de la *Lógica Pura*, no implica dejar de lado la vivencia concreta del juicio, pues lo lógico debe darse con plenitud concreta en su acontecimiento. Lo lógico (conceptos, declaraciones, leyes) tiene su origen en la intuición (26); las entidades ideales idénticas tienen su fundamento en lo dado a la intuición en vivencias concretas, reales, ya sea de percepción o imaginación. La *Lógica* no puede ser simplemente “formal” (sistema de la lógica cuya validez objetiva tiene un carácter ingenuo, no reflexivo en rigor), porque no es un constructo de meras palabras, no es el sistema de la comprensión verbal meramente simbólica. El enfoque del lenguaje debe ser tanto semántico como sintáctico-gramatical. Husserl: “No pueden satisfacernos significaciones que toman su vida –cuando la toman– de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las ‘cosas mismas’. Sobre intuiciones plenamente desenvueltas queremos llegar a la evidencia de que lo dado aquí, en abstracción actualmente llevada a cabo, es verdadera y realmente lo mentado por las significaciones de las palabras en la expresión (...); y, en el sentido de la práctica del conocimiento, queremos despertar en nosotros la disposición para mantener las significaciones en su inquebrantable identidad, mediante mediciones suficientemente repetidas sobre la intuición reproducible (o sobre la realización intuitiva de la abstracción)” (27). La “claridad y distinción” de los conceptos se logra al analizarlos, al separarlos de aquello con que se confunden en los actos de mención y cumplimiento intuitivo: al definirlos y hacerlos evidentes en su significación, en su sentido único que está implicado en la variedad de las menciones en cuanto vivencias psíquicas individuales y peculiares.

El “ser en sí” de los obstatos se manifiesta como unidad idéntica que permanece a través de una multiplicidad de actos psíquicos reales de significación. Antes de continuar, escuchemos algunas interrogantes planteadas por Husserl: ¿Cómo debe entenderse que el

'en sí' de la objetividad llegue a 'representación' y aun a 'aprehensión' en el conocimiento, esto es, acabe por hacerse subjetivo? ¿Qué significa que el objeto está 'dado' 'en sí' en el conocimiento? ¿Cómo puede la idealidad de lo universal, como concepto o como ley, desembocar en el flujo de las vivencias psíquicas reales y tornarse patrimonio cognoscitivo del pensante?" (28).

Sección III.

Realidad e idealidad del lenguaje: entre la experiencia vivida y la logicidad de la consciencia.

3.1. El lenguaje como tema.

El lenguaje es esencial al pensar, a la filosofía, a la ciencia. Para hablar de la ciencia es preciso indagar qué es *hablar*, o, más precisamente, qué es propiamente lo que está en juego en el acto del habla. Es necesario describir cómo el lenguaje entra en juego en el pensar, en la comunicación con otros hombres, y en la ciencia, esto es, en la investigación y exposición del conocimiento alcanzado.

Partamos de lo siguiente. Husserl, cuyo pensamiento aquí nos ocupa, constantemente examina y cuestiona los conceptos corrientes: expone sus equívocos – distinciones no vistas y subsumidas en una presunta unidad– y sus vaguedades, e intenta superar esta vaga comprensión que en ellos se hace patente a través del ejercicio del definir los conceptos con agudeza y rigor, esto es, con la *claridad* que aporta el volver a las cosas mismas y con ellas cumplidas intuitivamente confrontar la significación de los conceptos.

Pero la filosofía no parte de un lenguaje totalmente definido como el de las matemáticas, sino que debe partir y siempre volver a partir de un hablar quizás conceptualmente algo impreciso, pero unívoco por la intuición concreta, como el hablar cotidiano. Y ha de hacerlo porque esta cercanía al hablar cotidiano, inmediato y directo unas veces, otras lleno de ricas metáforas, le permite a la filosofía conservar el *acceso intuitivo al fenómeno*, digámoslo así, el acceso al vivo sentido latente en las palabras tal como se las emplea habitualmente. Sin embargo, la ciencia filosófica debe ir de la fecunda imprecisión del lenguaje común hacia distinciones cada vez más exactas, hacia conceptos bien definidos. La filosofía comienza en el lenguaje común y la jerga filosófica tradicional, culminando en un lenguaje bien definido, preciso, claro y original. Partiendo del lenguaje común, en el camino la investigación filosófica aclarará sus palabras, las precisará, hará en ellas nuevas distinciones, hará nítidos los perfiles de sus significaciones, e incluso podrá darse el caso de encontrarse con la necesidad de forjar nuevas palabras. Es necesario aclarar la vaga significación de las palabras corrientes, definiéndolas; pero por otra parte, es necesario que las palabras hagan ver las cosas vivamente, que hagan clara la intuición del fenómeno a través del carácter vivo del lenguaje común. La idea es enriquecer la palabra común, conservando lo precomprendido en ella pero aclarándolo y corrigiendo sus equívocos. La palabra común, a pesar de que se la piensa con poca claridad, no es noción vacía o sin sentido, sino que alberga mucha riqueza intuitiva, esto es, de vivo sentido por aclarar en el modo de la definición, cuya formulación debe obedecer ante todo a la confrontación de la palabra, en cuanto significación, con su obstante: con la cosa misma a la que nombra. La descripción rigurosa del obstante, hecha su experiencia, permitirá superar la vaguedad de la visión habitual habida hasta el momento.

Husserl tematiza el lenguaje en ocasiones (1) y no sistemáticamente dentro de su obra. ¿Qué es el *lenguaje*? El asunto ante la mirada es, al comenzar, el surgir del lenguaje cotidiano. Experimentamos una cosa (un paisaje en el Valle del Elqui, un amigo llegando a nuestra casa, una pieza de música de Oliver Messiaen, por ejemplo), y de pronto surge el deseo de compartir esta experiencia con quien nos acompaña, es decir, de comunicarla, de hacerla *común* con el otro: el deseo tiende a que el otro participe de tal experiencia. Pero el mero deseo no basta para ello, sino que debemos producir, a través de movimientos de nuestro cuerpo (como la fonación y la escritura), unos *signos* que expresen nuestra experiencia consciente vivida mientras nuestro campo de atención actual atiende a la cosa que queremos referir, y a nuestro acompañante. Puede que digamos: "esta música de Messiaen es sobrecogedora", y al hacerlo, habrá acontecido un fenómeno de lenguaje. La investigación de Husserl parte de la vivencia de la consciencia que tiende a comunicarse con otra u otras vidas conscientes, y para ello ejerce actos de expresión lingüística.

3.2. La expresión lingüística como acto consciente. Nota acerca de la intencionalidad de la consciencia.

La expresión lingüística se constituye a través de una clase de actos que intentan expresar o comunicar otros actos como el percibir, el querer, el recordar, el imaginar, el sentir, el pensar. Todas las vivencias de la consciencia son *actos* (voliciones, valoraciones, percepciones, sentimientos, juicios, expresiones, etc.), y el conjunto de estos actos, es decir, toda la experiencia consciente, es *actividad intencional*, actos de *intención* –del latín *intentio*, 'tensión-hacia'–, de referencia a obstantes. La palabra intencionalidad (*Intentionalität*), en su sentido escolástico recogido por Brentano y luego apropiado por Husserl en su investigación, significa el carácter esencial de la consciencia de autotranscenderse hacia su obstante, de apuntar y revelar algo distinto de ella, de *tener algo en vista*; cabe hacer notar que tal amplitud de significado contrasta con la del sentido corriente y vulgar de la palabra intención (*Intention, Absicht*), que la reduce a uno de sus tipos de manifestación: el acto volitivo, la voluntad de determinado objetivo, la orientación de la acción hacia una finalidad deseada y prevista (sin embargo de lo anterior, en la intención significativa entra efectivamente en juego la intención volitiva, en el 'querer' decir. Los actos intencionales, no lo olvidemos, se entretajan). La consciencia *actúa revelando*, poniendo ante sí, *pro-ducendo al obstante tal como se da en sí mismo*. Ahora preguntamos ¿Cómo es esto posible? El obstante se da en sí, pero se da en y para la consciencia, como ya hemos visto en el parágrafo 2.2. de la Sección II de esta tesis. En otras palabras, la experiencia es una correlación de constitución mutua entre consciencia y obstante (2), la consciencia es consciencia del obstante tal como aparece en sí mismo, y el obstante en sí mismo es obstante para la consciencia según los modos en que ésta le corresponde en su acto de producirlo, de tenerlo presente. Toda vivencia es intencional, *tiende hacia algo*. Toda vivencia implica actividad y pasividad, en mayor o menor grado de cada una de ellas (3).

La consciencia natural descuida o ignora su participación en el carácter y los atributos esenciales de sus objetos (*Objekten*). Pensado fenomenológicamente, el obstante (*Gegenstand*) no es un algo meramente extraño e independiente de la actividad intencional de la consciencia: la consciencia, al encontrarse con su obstante a través de sus modos

intencionales. le dona formas de sentido que lo constituyen efectivamente desde el polo noético de la correlación. El obstante es constituido como sentido –como noema– por la consciencia para sí misma; he aquí la influencia en Husserl de pensadores como Descartes y Kant: la consciencia es condición de posibilidad *trascendental* del conocimiento de obstantes. condición a priori de la experiencia de algo con sentido; la consciencia, naturalmente, proyecta a partir de lo dado mismo al objeto en cuanto dado como tal y tal cosa. esto es, con un sentido determinado y producido por su intencionalidad activa y efectiva. La consciencia actúa como intención donadora de sentido –percibe, imagina, valora, significa, interpreta, explica, etc.– a partir de lo que se le da en sí mismo.

3.3. La cuestión de los universales y su importancia para una teoría de la idealidad del lenguaje. Segunda aproximación al carácter del conocimiento de esencias (*Wesenserkenntnis*).

La cuestión de los universales es una cuestión antigua, cuyo asunto en cuestión propiamente tal es la naturaleza y el ser de los obstantes generales, el significado de las palabras como “nombres comunes” (unidades menores de sentido: palabras/conceptos) y de las formas judicativas en que se relacionan universales (unidades mayores de sentido: frases/juicios).

Husserl plantea que ni los universales ni las leyes que rigen la formación de los juicios en los que entran en relación universales son productos psicológicos. Las evidencias que en “*Logische Untersuchungen*” Husserl muestra en descrédito de la psicologización del $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ son, como ya hemos visto en la sección I, por una parte *el carácter apodíctico o autoevidente de las leyes lógicas* –que las diferencia de toda ley empírica–, y, por otra, como veremos a continuación, *la idealidad de las significaciones* –diferentes de toda vivencia, esto es, de todo hecho psíquico real.

En los Prolegómena de “*Logische Untersuchungen*” Husserl habla del “reino de la verdad” (*Reich der Wahrheit*), o del “reino de las ideas” (*Reich der Ideen*). Al hablar así, muchos de los interpretes de su obra han tendido a ver en estas palabras la referencia a algo así como un realismo de las ideas, a modo de “idealismo platónico”, tal como interpreta la tradición occidental el pensamiento de Platón –interpretación cuya rectitud dejamos aquí como algo que ha de ser interrogado. Pero para entender la diferencia entre este dominio de lo ideal y el dominio de lo real, atendamos a las distinciones llevadas a cabo por Husserl. Cuando el pensador habla de la *idea* (*Idee*), la *idealidad* de la idea es su carácter no-real (*nicht real*) o irreal (*irreal*), *irrealidad* (*Irrealität*) pensada en el sentido de lo “atemporal”: *lo que es pero no meramente aquí y ahora* (*hic et nunc*), sino de un modo universal (se cumple en todo lugar) y necesario (se cumple en todo momento), lo que es siempre, lo “eterno” ($\alpha\epsilon\iota\ \omicron\upsilon\upsilon$). Mientras que, cuando habla de *hechos reales* (*reale Tät*) o de *realidad* (*Realität*) apunta a aquello que es temporal, que acaece aquí y ahora y está sujeto en gran medida a la contingencia –esto es, a las posibilidades múltiples, y no contradictorias entre sí en el ámbito de la sucesión y la simultaneidad, de realización o acontecimiento.

Lo anterior conlleva lo siguiente. Las “ideas” o *significaciones universales* (*Allgemeine Bedeutungen*) no son meros hechos, y por tanto no son “hechos psíquicos” en el sentido de meros pensamientos que tienen lugar en la corriente del tiempo: tampoco, como pretende el nominalista, son nombres o conceptos como meros productos psíquicos –

esto es, como productos reales de la actividad psíquica del sujeto—, sino que son si productos del pensar pero que obedecen a algo más allá del puro pensar, pues *corresponden* a entidades irreales en el sentido de que trascienden el mero acontecer temporal del pensar: en definitiva, los universales no se reducen a la actividad psíquica del sujeto, sino que tal actividad subjetiva los **aprehende**, los piensa y los nombra en sucesos reales. El universal no es real, sino irreal en el sentido de que trasciende y domina al hecho como su ley inmanente y su determinación **esencial y atemporal** —por su necesidad que lo libera de su accidentalidad, de su **caer en el tiempo**. Precisemos aun más. La significación no se identifica con la **palabra**, porque en ciertos casos diversas palabras pueden tener la misma significación ('dos', 'duo', 'two', 'zwei', etc.); tampoco se identifica con el obstante intencional, pues diversas **significaciones** pueden referir a un mismo obstante ('el pensador de Königsberg', 'el filósofo que escribió la *Critica de la Razón Pura*', ambas refieren a 'Immanuel Kant' como obstante). Como ya hemos visto, tampoco se identifica la significación con la **vivencia**, puesto que el acto psíquico se da en un momento del tiempo —tiene un comienzo y un **final**— y la significación es ajena al fluir del tiempo, permanece idéntica y puede ser **aprehendida** en cualquier momento por distintas vivencias intencionales. Por consiguiente, las significaciones son **obstantes ideales** (*ideale Gegenstände*): atemporales, son **especies o esencias** —a diferencia de los obstantes reales que son individuales como este árbol que veo o este trapecio que dibujé en mi cuaderno, sujetos a la sucesión y la **simultaneidad**. Tenemos que la significación es un obstante ideal, en el sentido de que **es la esencia de un correlato de una vivencia**. Bien. Pero a su vez —observa Husserl— la **significaciones son la esencia de las vivencias**: lo que hace que cada una de ellas sea la que es y no otra. ¿Por qué? Porque las significaciones diferencian a las vivencias intencionales **entre sí**: la vivencia de estar en un bosque se diferencia de la vivencia de estar en una **sala de clases** porque sus significaciones son diferentes... como prueba de ello podemos **hacer notar lo siguiente**: cuando olvidamos un bosque por el que alguna vez anduvimos o de una **situación** que por ahí nos tocó vivir, no olvidamos solamente un bosque o una **situación** determinada, sino que nos olvidamos a nosotros mismos —a nuestra **vivencia**— en relación con tal bosque o con aquella situación.

Los **obstantes ideales** —significaciones— se muestran en la conciencia como esencias que a su vez **determinan esencialmente** a la propia vivencia consciente. La conciencia es conciencia de fenómenos **de algo** y los determina esencialmente en cuanto *sus* fenómenos; a su vez los fenómenos **determinan** la esencia de la conciencia en cuanto la constituyen en su determinada referencia **actual**, y la conciencia es esencialmente eso, referencia.

Los universales no son meros nombres (nominalismo), ni entidades reales modelos que residen en algún lugar celeste (realismo de las ideas), ni conceptos producidos psíquicamente (conceptualismo psicologista).

La **irrealidad** de los universales no implica falta de ser. Los universales *son* irrealmente, en el sentido antes expuesto. Si los universales irreales no fueran, no sería posible la comunicación a través del lenguaje. Los universales irreales son **evidentes**, obstantes de nuestra **intuición**: son datos de conocimiento directo e indudable (4). Se es "ciego para con las ideas", no se reconoce su ser, justamente cuando se confunde el ser irreal con el ser real. De las **irrealidades** universales tenemos intuición —esto es, visión inmediata—: esto es lo que Husserl llama **visión de esencia** (*Wesensschau*) o **intuición**

categorial (kategoriale Anschauung) (5), y es un hecho cotidiano. La prueba de ello: el hecho del lenguaje.

Cuando alguien *piensa un pensamiento*, y lo comunica a través del lenguaje, por ejemplo, ‘el triángulo equilátero es equiángulo’, está en juego un acto pensante del sujeto, el hecho de que él está efectivamente pensando tal cosa ahora y aquí. Así como lo puede pensar y hablar este sujeto, lo pueden hacer otros muchos. Tenemos que la frase –que habla de una verdad geométrica– puede ser pensada y dicha en incontables ocasiones en que se de tal acto del pensar, tal hecho psíquico que es un acontecimiento *real*. Todos estos actos son diversos entre sí, no son uno sino varios, constituyen una pluralidad de acontecimientos, cada uno de ellos siendo realmente otro respecto de los demás –esto vale para los actos de distintos sujetos y para los actos de un mismo sujeto en diferente tiempo y o lugar).

Los actos de los diversos hablantes al expresar el juicio que dimos como ejemplo son diversos, pero tales actos a pesar de su diversidad dicen *lo mismo*: la verdad geométrica de que ‘el triángulo equilátero es equiángulo’ (esto es, lo que constituye la *significación* de la frase). El decir es diverso, pero lo dicho es lo mismo: todos los diversos hablantes que dicen esta frase dicen *una y la misma cosa*, algo idéntico (*identisch*) y obstativo. El hecho o acto psíquico es privativo de cada sujeto: pero el universal trasciende y se impone como unidad idéntica a todos los actos individuales. Husserl: “*La idealidad de la relación entre la expresión y la significación se revela en seguida, con respecto a los dos miembros, en el hecho de que cuando preguntamos por la significación de una expresión (por ejemplo, ‘residuo cuadrado’), no entendemos naturalmente por expresión este producto sonoro exteriorizado hic et nunc, la voz fugitiva que jamás retorna idéntica. Entendemos la expresión in specie. La expresión ‘residuo cuadrado’ es idénticamente la misma, pronúnciela quien la pronuncie. Otro tanto puede decirse de la significación, que no es, claro está, la vivencia de dar significación*”; y más adelante: “*Mi acto de juzgar es una vivencia efímera, que nace y muere. No lo es, empero, lo que dice el enunciado; no lo es este contenido: que las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto; este contenido no nace ni muere. Tantas veces como yo –u otro cualquiera– exteriorice con igual sentido ese mismo enunciado, otras tantas se producirá un nuevo juicio. Los actos de juzgar serán en cada caso diferentes. Pero lo que juzgan, lo que el enunciado dice, es siempre lo mismo. Es algo idéntico, en estricto sentido de las palabras; es una y la misma verdad geométrica*” (6). Lo dicho es una *unidad ideal de sentido (Ideale Sinneseinheit)*, esto es, en cualquier tiempo y lugar se da como una y la misma cosa; por tanto, la idea es atemporal, irreal, y pertenece al acto psíquico *sólo* como obstatividad constituida en cuanto *sentido intencional (intendierenden Sinn)* del acto: el sentido es el obstativo constituido en cuanto correlato de un acto intencional en la inmanencia de la consciencia. La idea, como sentido de un acto pensante, se realiza, es decir, representa una realización efectiva de lo ideal (*ideale Verwirklichung*), pero como idea es irreal, esto es, trasciende la realidad del acto. La unidad ideal de sentido es la idea que se impone a todo acto individual con evidencia: se hace presente (*prae-esse*) a la intuición, al *ver*, y por tanto no es una nada, sino que es, atemporalmente, como algo *irreal* que se impone a la mirada, que se expone para ser visto. Hemos tomado anteriormente como ejemplo de una unidad ideal de sentido una proposición geométrica que es un juicio universal y necesario, pero también lo son los juicios singulares (‘esta flor es amarilla’), los nombres comunes (‘flor’, ‘amarillo’) y los

nombres propios ('Rocío'), e incluso las expresiones esencialmente ocasionales ('yo', 'aquí', 'esto', etc.). Al pensar y decir estos juicios y nombres diversos sujetos y o en diversas ocasiones, los múltiples posibles matices de la experiencia significativa no alteran la *unidad esencial del sentido*, que es una irrealidad trascendente al acto que la realiza –esto es, que la piensa actual y efectivamente.

El conocimiento es una correlación del pensar con lo pensado, del acto psíquico de pensar y lo en él pensado como tal: entre acto y sentido, *noesis* y *noema* (7). El conocimiento, al ser expresado lingüísticamente, es correlación entre el acto significante *de otro acto* (por ej., del 'juzgar') y su significación o sentido ideal, que es su correlato irreal, atemporal (por ej., el 'juicio'). Así como el *hecho* comporta su *esencia*, la *consciencia como acto real*, como vivencia, comporta su propia *idealidad irreal* a modo de *sentido*. Según Husserl, la significación es la esencia de un obstante o proceso revelada en el hecho psíquico real –y es la esencia del propio hecho psíquico en cuanto lo determina como vivencia de tal correlato y no de otro. El acto conlleva la idea, así como el individuo conlleva su especie (8). Lo universal es portado tanto por el *obstante mentado* (mencionado) como por el *acto de mención*: se establece algo así como una comunión entre el acto humano y el obstante conocido, comunión alcanzada en la idea.

3.4. La corporeidad espiritual del lenguaje.

La significación o *unidad ideal* de sentido es expresada en la palabra. La palabra tiene un 'lado sensible', el *signo sonoro*: la palabra se expresa sensiblemente con los órganos de fonación y la escuchamos con los oídos. Según Husserl, este aspecto sensible de la palabra es de *naturaleza ideal*: al escuchar las palabras que alguien nos dice, las padecemos no como meros sonidos en su individualidad concreta, sino *in specie*, idealmente. Las palabras no son simples hechos sensibles individuales, sino que en cuanto tales son *especies de hechos nombradas*: las palabras son universales, en su *significado* (*Bedeutung*) que es la idea de un hecho –ya sea un obstante o un proceso–, y, curiosamente, también en su *signo* (*Zeichen*) que es percibido inmediatamente como entidad universalmente pensada. Por ello habla Husserl, refiriéndose precisamente al signo, de la *corporeidad espiritual* (*geistige Leiblichkeit*) del lenguaje: en cuanto escuchamos, pensamos la idea expresada por la palabra. Cuando alguien nos habla, escuchamos ideas y no meros sonidos –salvo que adoptemos la postura voluntaria de escuchar los puros sonidos que alguien emite, situación en la que probablemente *lo dicho* quedará o en segundo plano o simplemente desapercibido.

3.5. Trascendencia e inmanencia del sentido.

Todo sentido (*noema*) –ya sea de algo real o de algo ideal– de actos intencionales es *real y/o irrealmente trascendente* respecto de los actos reales de la consciencia (*noesis*); realmente trascendente porque un objeto real está allá afuera en el espacio y en el tiempo siendo onticamente diverso en su acontecer respecto de nosotros; irrealmente trascendente porque un objeto real o ideal, en cuanto proyectado como sentido irreal inmanente, trasciende al acto debido a su universalidad. Sin embargo, todo sentido (*noema*) es a su vez

irrealmente inmanente a la vivencia pura (*reine Erlebnis*) –vivencia fenomenológicamente reducida a la inmanencia pura de la consciencia, inmanencia que constituye la ‘primera evidencia’ en fenomenología. El ‘obstante intencional’ (obstante mentado), sea real o ideal, es *trascendente a la realidad del acto*, pero, como noema de la noesis, es *irrealmente inmanente* a la experiencia reducida fenomenológicamente (9): el sentido carece de inmanencia real en la vivencia, no está realmente en la consciencia, pero si *está dado en ella* como contenido intencional irreal (10). En definitiva, el sentido o noema es trascendente frente al acto real de consciencia, y es inmanente al ámbito de la consciencia pura trascendental.

La *noesis* y el *noema* son los momentos constitutivos esenciales de la vivencia pura. La principal *reducción fenomenológica*, expuesta posteriormente en “*Ideen I*”, consiste en una suspensión del juicio respecto de la ex-sistencia de los objetos cuyo ser de tal o cual modo se considera algo trascendente o independiente respecto de la consciencia; ello con el fin de quedar sólo con los obstantes inmanentes ante la mirada (11). Por lo tanto, *la reducción fenomenológica consiste en suspender la trascendencia real de los obstantes*.

El sentido está en juego en el acto lingüístico, pero ópticamente hay diversidad entre sentido y hecho psíquico: ellos son distintos, el sentido es esencialmente atemporal, mientras que el hecho es un acontecimiento; el sentido ideal es obstantivo, mientras que la vivencia real es subjetiva. El noema o sentido, en palabras de Theodor Celms (12), está “más allá” de la inmanencia real, y “más acá” de la trascendencia: es *inmanencia ideal*, algo así como una ‘obstantividad inmanente’. Husserl, en “*Ideen I*”, la llama “peculiar obstantividad inherente a la consciencia”. En actitud natural, el sentido o noema es “arrojado hacia fuera” (13), al mundo, y se desatiende su relación esencial con la propia consciencia. En actitud fenomenológica, el sentido o noema se reconoce en la inmanencia, se hace visible en el ámbito de la reflexión como momento estructural de la consciencia pura, que está esencialmente constituida como correlación noesis-noema. El obstante real, en su trascendencia real, existe realmente, y en la inmanencia de la consciencia se da como una irrealidad; un obstante trascendente no nos puede ser realmente inmanente –obviamente un árbol que vemos no nos entra él mismo como ser real por los ojos. Hay un obstante real trascendente, y, dado en la consciencia como obstante irreal inmanente, es: mención intencional del obstante trascendente.

3.6. De cómo entra en juego la idealidad en el hecho de la comunicación lingüística.

Demos por sentado lo siguiente: la idealidad atemporal del lenguaje acontece en el acto del habla que es temporal, pues sucede en el tiempo. La situación comunicativa, el hecho lingüístico, ha de ser descrita para ver cómo en ella entra en juego la idealidad. En las “*Logische Untersuchungen*” se encuentran las bases para una fenomenología del habla, del proceso de la comunicación que es una relación entre hablante y oyente. Haciendo el ejercicio de la *reducción eidética* del fenómeno de la comunicación lingüística, nos encontramos con que la idealidad del significado es condición de posibilidad a priori de la comunicación entre los seres humanos, que sin la identidad ideal del significado permaneceríamos reclusos en la interioridad de nuestra vida psíquica. La vida psíquica es real, y la realidad de lo psíquico es incomunicable: sólo hay posibilidad de comunicación a través de la idealidad irreal y atemporal que se ofrece en las palabras y oraciones, que son

unidades ideales de sentido. La *expresión* (*Ausdruck*) es el asunto, lo dicho en el decir, lo expresado a través de la *mera expresión* (*bloÙe Ausdruck*) que es el signo sensible significativo o indicativo. El *decir dice algo*, a través de signos sensibles indica algo, un pensamiento en general que en el acto es *lo dicho* (14).

La comunicación lingüística se da entre un hablante que en su acto expresa realmente una irrealidad, y un oyente que en su acto reproduce realmente la irrealidad oída y comprendida.

3.7. En torno al signo y sus modos de ser: las funciones de señal y significación.

El *signo* es significativo e indicativo. El signo es signo *significativo o expresivo*, en cuanto el sujeto *se expresa* (expresa la unidad intencional de sentido que en su consciencia constituye signo y significado), es decir, cuando el hablante expresa una significación por él pensada viva y directamente (15), y el oyente a su vez comprende tal unidad intencional de sentido reproduciéndola vividamente en su propia intención; es importante notar que el significado no es una mera 'imagen' (*Bild*) que surge en el oyente por asociación convencional con el signo, y la prueba de ello es que hay conceptos inimaginables como 'justicia' o 'número de tres mil cifras'. Otra observación que podemos sentar como prueba de ello es que en ocasiones nuestro discurso discurre tan rápido que nuestra imaginación no alcanza a ejemplificar en imágenes el contenido de los conceptos que estamos expresando. Sin embargo, la reproducción de la unidad intencional del hablante sólo puede ser efectuada por el oyente tras una operación interpretativa-asociativa, la que es posibilitada por el carácter indicativo o de 'señal' del signo; el signo es signo *indicativo*, en cuanto es actualizado por la comprensión asociativa del oyente que interpreta lo expresado a través del sistema de referencias de la lengua –esto es, de las convenciones lingüísticas previas que posibilitan al oyente la operación de la asociación de indicador-indicado.

Mención especial amerita el "signo puramente indicativo", que es tal cuando apunta o remite indirectamente –vía interpretación por generalización o convención– a lo significado (16). El signo puramente indicativo, al ser percibido, en el acto es *interpretado* por un sujeto que pone al signo en relación con aquello de lo cual es indicio, constituyendo una unidad intencional de sentido indicador-indicado. La puesta en relación por el interprete obedece o a observaciones generalizadas de regularidades naturales (en el caso de los signos naturales) o a convenciones previas en el ámbito de la intersubjetividad (en el caso de los signos convencionales). Se trata de vínculos de asociación que operan en el interprete y que lo habitúan a ver en el acontecimiento o señal la referencia del signo. Lo que está en juego aquí no es la evidencia inmediata del ser de algo a partir de la evidencia actual de otra cosa, sino la "convicción" –determinada por hábitos inductivos o convencionales– de que algo es signo de otra cosa (que es lo referido en estos casos por el signo): dicho de otro modo, la evidencia de la presencia de un objeto es para el interprete motivo de la convicción –y no de la evidencia– de la existencia de otro objeto.

3.8. Análisis de la expresión lingüística a partir de la consideración de las funciones del signo.

Si procedemos a analizar la expresión lingüística, encontramos que por un lado el fenómeno sensible ('mera expresión', signo acústico real, exterior y sensible) y por otro lado el fenómeno de sentido (lo significado, *das Bedeutete*), como 'contenido' subjetivo (*Inhalt*, pura inmanencia) y como 'obstante' (*Gegenstand*, inmanencia y trascendencia), que constituye *lo dicho*.

La consciencia, al "intentar expresarse", es *acto de intención significativa*, acto que intenta expresar su sentido a través de un signo sensible. La consciencia se dirige a un obstante, y, al querer expresarlo a través del habla, lo significa, todo lo anterior en un mismo acto: el "acto significativo". Tal acto significativo, como acto de referencia, apunta o menciona un obstante que no está necesariamente presente, a diferencia de los *actos de intención presentativa* (percepción) y de los *actos de intención representativa* (recuerdo, imaginación) que tienen cada uno a su modo a su obstante presente, patente. En los actos de intención presentativa y representativa, el obstante aparece como *realidad actual* con sus aspectos sensibles —externos o internos—, y mediante ellos aparece a su vez como obstante ideal con su *forma categorial* o ser idéntico: la cosa misma (*die Sache selbst*). En los actos de intención significativa en cambio, el obstante intencional no está ni presentado ni representado (no está ni visto ni recordado ni imaginado), sino 'simplemente mentado' —esto no implica que la simple mención sea una referencia vaga y oscura, pues podemos pensar con claridad un teorema matemático de un modo puramente formal. En los actos presentativos y representativos la consciencia es en alguna medida pasiva, pues en ellos recibe una realidad que se le da; pero en los actos significativos es puramente activa, pues apunta o en-tiende algo que quiere 'dar' a entender a otra consciencia. La expresión de una palabra ('mesa') o un juicio ('las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto') es la significación de un obstante hacia el cual la consciencia *intenta* a su modo, al cual *tiende*: expresión del modo en que ella lo en-tiende en procura de su ser. El hecho sensible del habla es "animado" o espiritualizado por la intención del hablante: de modo que el habla de un hablante muestra con claridad sólo cuando éste último tiene clara intención de lo hablado, mientras que el habla de quien no tiene claridad respecto de lo hablado, o de quien lo ofrece como mera 'información', no muestra claramente, llegando incluso a ser en gran medida estéril e inanimado (y así se da el caso del hablante y el oyente que parecen 'no ser tocados' por el asunto supuestamente expuesto). En cambio el hablar animado por una viva intención, muestra, es apofántico.

La expresión lingüística, mediante un signo, refiere al sentido en-tendido por la consciencia: el signo expresa su pensamiento. Ahora, ¿qué "indica" el signo *en cuanto signo indicativo*? Lo indicado al oyente por el signo lingüístico es la *intención significativa real del sujeto*, la interioridad actual del hablante que está en intención significativa: el signo indica al oyente lo que el hablante percibe o juzga y quiere expresar con su expresión. El signo indica lo que el hablante *piensa y quiere decir*. Tal indicación es posibilitada por el sistema de asociaciones convencionales de la lengua, asociaciones que asocian precisamente el acto real y singular de la exteriorización de un signo concreto a las especies que el sujeto desde su inmanencia quiere expresar. Y ahora preguntamos, ¿qué "significa" el signo en cuanto *signo significativo*? Escribe Martínez Bonati: "*La realidad psíquica*

manifestada no es (...) propiamente lo que el signo significa, no es lo que el signo dice; es lo que en el decir del signo se pone de manifiesto sin ser dicho. Justamente que quien dice en serio 'las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto' juzga tal cosa, piensa esta verdad geométrica, no es lo que la frase dice, pero si algo que ella pone de manifiesto" (17). Lo significado por el signo en cuanto significativo no es la intención real de expresar un sentido, sino que es la *especie ideal expresada*, la idea que en un determinado momento es el sentido de una intención significativa. Estas significaciones están en juego también en los actos de presentación y de representación, como un "horizonte de sentido" que hace de sus obstantes algo más o menos claramente inteligible.

En definitiva, el signo refiere a los dos polos de la correlación que constituye la consciencia del hablante: su acto intencional significativo y su obstante ideal intentado. Al primero lo indica, al segundo lo significa. Dicho de otra manera, el signo indica en concreto y significa en especie, y por tanto el acto del habla involucra realidad e idealidad: la idea es revestida de realidad por el hablante para poder concretamente comunicarla.

3.9. Una breve descripción de los actos del oyente.

En relación a lo visto en el análisis anterior, lo que sigue es la descripción del proceso de comprender alguien las palabras de otro, o, dicho en tercera persona plural: cómo llegamos a comprender lo que el prójimo nos dice.

En primer lugar, consideremos de partida que escuchamos el complejo articulado de sonidos, las palabras en su aspecto sensible, emitidas por alguien; estos complejos sonoros son utilizados por quién los emite como signo o señal. Tales signos *indican* al oyente, vía asociación por convención, la interioridad concreta del hablante, su intención significativa, lo que el hablante le quiere decir. Luego, el oyente intuye en los signos, vía ideación, la *significación* o idea expresada in specie, la idealidad que constituye el sentido del acto real del hablante.

Intuimos primero la interioridad de nuestro interlocutor que es indicada por el signo (signo convencional: sistema de la lengua; signo natural: gestos, síntomas físicos de la interioridad) que él produce. Esta percepción de su interioridad vía asociación es en alguna medida "inadecuada" y "exterior", puesto que sólo es posible una percepción adecuada de los actos psíquicos reales en la interioridad de la autoconciencia, y nosotros no vivimos los actos psíquicos reales de quien es nuestro interlocutor. Posteriormente a la intuición de la interioridad concreta indicada, intuimos no sólo lo que el hablante *quiere* decir, sino también *qué* es lo que el hablante dice, el significado de sus palabras: intuimos las esencias que expresan sus palabras, la idealidad que intenta comunicar su acto real, su sentido.

Para intuir *lo que alguien dice*, debemos intuir primero *lo que éste quiere decir*. Él, como interlocutor, nos debe llevar hacia lo dicho –vía intención real y acto significativo real– para nosotros poder pensarlo claramente en su idealidad. En la comunicación lingüística, la intuición ideal se funda en la intuición de la interioridad real del interlocutor indicada por él a través de signos. En resumen, el signo por asociación nos refiere la interioridad del sujeto que lo emite, y por ideación nos lleva a la intuición del sentido obstantivo que él quiere expresar.

3.10. Distinción entre los contenidos de la expresión: significación y obstante.

Desde ya diremos que la expresión ‘ nombra ’ su obstante y ‘ significa ’ su sentido. La consideración del lenguaje nos muestra que tal distinción es importante y se manifiesta en numerosos casos de diversa clase, como en las siguientes expresiones ejemplares:

1. *Tautologías*, tienen igual significación y nombran el mismo obstante: ‘Londres’, ‘London’; ‘zwei’, ‘duo’, ‘dos’, ‘deux’.
2. Diversa significación, pero nombran un mismo obstante o situación obstantiva: ‘el vencedor de Jena’, ‘el vencido de Waterloo’ (Napoleón); ‘figura trilátera equilátera’, ‘figura trilátera equiángular’ (triángulo isósceles); ‘A es mayor que B’, ‘B es menor que A’ (la misma relación de magnitud entre A y B).
3. *Nombres genéricos* (plurivalentes, de gran extensión), tienen igual significación y nombran diversos obstantes: ‘caballo’, nombra múltiples casos singulares de caballos.
4. *Nombres propios* (o unívocos o equívocos), tienen igual significación si nombran el mismo y único obstante, tienen diversa significación si nombran diversos obstantes: ‘Sócrates’ (nombre raro, suponiendo arbitrariamente el caso de que nadie más que el pensador griego haya sido así nombrado), ‘Juan’ (nombre común, muchos hombres lo llevan).

Esta distinción puede ser vista claramente en los casos del habla en que se ponen de manifiesto juicios, en que se dice algo de algo. Ya de modo irreflexivo podemos distinguir entre la cosa de la que se habla y lo que de ella se dice (lo que sintácticamente corresponde a la relación entre las funciones de *sujeto* y *predicado*).

3.11. Significación y obstante a partir de la descripción de los actos del hablante: el juicio predicativo.

Un *obstante* se define en rigor como “todo correlato intencional de un acto” o “todo aquello que puede ser sujeto de un juicio predicativo”. Ahora bien, de un mismo obstante – sintácticamente determinado como ‘sujeto’– se pueden decir muchas cosas – sintácticamente determinadas como ‘predicados’–, incluso contradictorias entre sí o falsas respecto del obstante (predicados “inadecuados” respecto del obstante). Cuando hablamos, por ejemplo, de cosas reales, de obstantes que se dan en la experiencia de la sucesión y simultaneidad, lo que hacemos a través de nuestra atención es referirnos a un *obstante* determinado y en tal referencia éste se constituye como sentido de nuestro acto a través de nuestra natural actividad ideatoria que aprehende sus aspectos esenciales. sus notas específicas: su *significado ideal*. Luego, en un acto significativo intentamos expresar tal significación, que es nuestro sentido, nombrando al obstante mediante la palabra que le asigna el sistema de nuestra lengua. Con ello hacemos mención de “la cosa en su totalidad de cosa”, por ejemplo, ‘el violín de Gonzalo’. Pero con ello hemos sólo nombrado un obstante en su totalidad, pero aún no hemos dicho nada de él, aún no hablamos de él. Esto sólo acontece cuando significamos, más precisamente, algún aspecto del obstante. cuando mentamos “un aspecto de la cosa”, por ejemplo, el ‘ser de madera’. De este modo resulta

efectivo un *juicio predicativo*, un λογος αποφαντικος (oración declarativa): 'el violín de Gonzalo es de madera'. Con ello expresamos un significado ideal determinado del obstante, lo mentamos en un sentido determinado.

3.12. Acerca de la "verdad" de la oración declarativa: la adecuación entre la intención significativa y la cosa, adecuación cumplida como *Erfüllung*.

El mismo obstante puede ser mentado de modos muy diversos, según los aspectos de su ser que procuremos resaltar al referirnos a él. Y es según las categorías con que lo acusamos como lo aprehendemos: nuestra percepción del obstante está determinada por la significación con que lo enfrentamos; Husserl: "(...) una misma intuición puede (...) ofrecer cumplimiento a diferentes expresiones, en cuanto que puede ser aprehendida categorialmente en diferentes modos y enlazada sintéticamente con otras intuiciones. Las expresiones y sus intenciones significativas se miden (...) en el nexo del pensar y del conocimiento no sólo por las intuiciones –me refiero a los fenómenos de la sensibilidad externa e interna–, sino también por las distintas formas intelectuales, por las cuales los objetos meramente intuitivos se convierten en objetos definidos con arreglo al entendimiento y referidos unos a otros. (...) Así, distintas significaciones pueden pertenecer a la misma intuición (pero concebida categorialmente de distinto modo) y, por lo tanto, también al mismo objeto. Cuando, por otra parte, a una significación corresponde toda una extensión de objetos, entonces en la propia esencia de dicha significación está el ser indeterminada, esto es, el admitir una esfera de posible cumplimiento" (18). En el caso de un juicio predicativo, la verdad o falsedad de éste depende de si el aspecto mentado se adecua o no a la cosa cuando la enfrentamos a ella misma en la intuición. Si el juicio es verdadero, la cosa nos devolverá el aspecto que de ella como modo de ser pretendemos o intentamos: si el juicio 'el violín de Gonzalo es de madera' es un juicio verdadero, la intuición perceptual del 'violín de Gonzalo' nos pondrá de hecho ante el 'ser de madera' del mismo. Si el juicio es falso, no habrá correspondencia o adecuación entre la percepción real de la cosa y nuestra intención significativa: el acto intencional significativo, en este caso judicativo, quedará decepcionado, no pudiendo asir en lo dado aquello que cumpliría su intento; el acto no logrará ser satisfecho ni menos aun pleno, las formas intentadas por la significación quedarán vacías, no "llenadas" (*erfüllt*) por la intuición del obstante. La verdad del juicio, como se desprende de lo anterior, depende del llenado de la intención significativa (*Erfüllung der Bedeutungsintention*) (19) del obstante por la intuición (*Anschaung*) efectiva del obstante, ya sea intuición presentativa –en el caso de que el obstante intencional sea corpóreo– o representativa –en el caso de que se trate de una representación fantástica o matemática. La evidencia en general es por tanto el darse-en-sí-mismo (*Selbstgegebenheit*) en la intuición, y no el grado de convicción con el cual creemos algo. Si el juicio es verdadero, hay llenado de la intención por la intuición; si el juicio es falso, no lo hay. Cuando la intuición del obstante llena o cumple la expectativa de la intención significativa, cuando la intención resulta llena de sentido (*sinnerfüllt*) por lo dado en la intuición del obstante, se habla de *sentido lleno* (*Sinneserfüllung*): el aspecto mentado (*intendiert*) del obstante se ha dado en la intuición. Toda frase tiene sentido, pero la frase verdadera tiene sentido lleno o pleno sentido, mientras que la frase falsa permanece 'vacía de sentido' (*sinnesleer*). El llenado es la réplica del obstante a la intención significativa, la simetría o correspondencia entre el contenido de la intuición –que es el que da la medida– y el contenido de la

significación. Husserl: *“En efecto, cuando la intención significativa está cumplida sobre la base de intuición correspondiente; o, con otras palabras, cuando la expresión es referida en nominación actual al objeto dado, entonces se constituye el objeto como ‘dado’ en ciertos actos y nos es dado en ellos –si la expresión se acomoda realmente a lo intuitivamente dado– de la misma manera en que la significación lo mienta. En esta unidad de coincidencia entre significación y cumplimiento de la significación, corresponde a la significación, como esencia del significar, la esencia correlativa del cumplimiento de la significación; y este es el sentido impletivo y, como también puede decirse, el sentido expresado por la expresión. Así, por ejemplo, hablando de un enunciado de percepción decimos que da expresión a la percepción; pero también decimos que da expresión al contenido de la percepción. En el enunciado de percepción distinguimos, como en todo enunciado, entre el contenido y el objeto, entendiendo por contenido la significación idéntica que el oyente, aunque no perciba nada, puede aprehender con exactitud. Precisamente la misma distinción debemos llevar a cabo en los actos de cumplimiento, esto es, en la percepción y sus formaciones categoriales, actos merced a los cuales la objetividad mentada conformemente a la significación se nos pone delante intuitivamente como siendo en efecto la objetividad mentada. Debemos –digo– distinguir también en los actos de cumplimiento entre el contenido, esto es, lo que la percepción (categorialmente formada) tiene, por decirlo así, de conforme con la significación y el objeto percibido. En la unidad de cumplimiento ‘coincide’ este contenido impletivo con aquel contenido intencional: de manera que, en la vivencia de esa unidad de coincidencia, el objeto de la intención, siendo al mismo tiempo ‘dado’, no está como duplicado ante nosotros sino sólo como uno”* (20). En este momento cabe observar lo siguiente: tanto el sentido intencional (*intendierenden Sinn*) como el sentido lleno (*Sinneserfüllung*) son “ideales”. Y nos asalta de inmediato la pregunta: Si el sentido lleno es un cumplimiento intuitivo, ¿No es más bien real, singular y posterior? Una intención significativa puede ser cumplida por diversos actos –diversas percepciones, actos de recuerdo, etc.– y, sin embargo, el cumplimiento en los varios actos es uno y el mismo (por ejemplo, el ‘ser de madera’ del ‘violín de Paulo’ se cumple idénticamente en varios actos de percepción y recuerdo, si es que el violín es efectivamente de madera). El sentido lleno es pues, también ideal, ya que su cumplimiento es *uno-idéntico* en múltiples actos de intuición; esta unidad en el cumplimiento corresponde a la unidad del obstante, a sus invariantes eidéticas, y constituye sentido ideal en cuanto identidad intuita en la consciencia en el mismo acto de cumplimiento. El sentido lleno, por ejemplo por el acto intuitivo perceptivo, implica una *idea*, que es “(...) el contenido idéntico perteneciente a la totalidad de los actos de percepción que mientan el mismo objeto (y lo mientan realmente como el mismo) en modo perceptivo. Este contenido es, pues, el correlato ideal del objeto uno” (21). Un obstante real, al dársenos en la experiencia consciente, no nos ofrece sólo determinaciones sensibles, sino que junto con ellas nos ofrece sus caracteres formales invariables. Se nos da de una vez en el acto intuitivo la dimensión sensible del obstante y su dimensión ideal.

Todo lo anterior nos permite ya formular básicamente, de modo provisional, el concepto de *verdad* en el ámbito del pensamiento temprano de Husserl como una *adecuación de intelecto y cosa*, como una adecuación entre la intención significativa y la intuición del obstante que la cumple o llena. La verdad es el grado máximo de la experiencia, es la intuición o captación de la plenitud de lo dado: de sus determinaciones

sensibles –si es que se trata de un obstante corpóreo real– y de su forma categorial. Escribe la profesora Patricia Bonzi: “La intuición es la fuente de todo conocimiento y de toda verdad y todo lo que se da en la intuición debe ser tomado en su realidad propia, ‘personal’, en la plenitud de su presencia y dentro de los límites en los cuales nos es dado. Este es el sentido de la frase de Husserl ‘volver a las cosas mismas’” (22).

3.13. La intención significativa: función de conocimiento y función simbólica.

El llenado del sentido intencional puede ser de naturaleza intuitiva (perceptual exterior o intuitiva interna, evidente o inteligible) –y en este caso verifica a la significación, le da su carácter de verdad–, o puede ser de la naturaleza del recuerdo o de la fantasía –y en tal caso el cumplimiento de la significación se da como “imagen” (*Bild*). Hay además significaciones que excluyen todo cumplimiento, que se niegan a darse en una intuición, por ejemplo: ‘cuadrado redondo’.

Cuando en la expresión está en juego un sentido intencional posible de cumplir o efectivamente cumplido por la intuición de obstantes reales, la expresión está en rigor en *función de conocimiento*. Cuando lo que está en juego es un sentido intencional que puede ser cumplido sólo por puras formas o fantasías, la expresión está en *función simbólica*.

Sin embargo, en rigor el acto significativo es primariamente “intención vacía”, producción puramente signitiva o simbólica: significar es pensar la pura forma que ha de ser llenada o no posteriormente por el obstante intuido, apuntar categorialmente a algo que ha de ser llenado intuitivamente en la experiencia real (percepción, recuerdo o imaginación).

3.14. A modo de conclusión: la logicidad de la consciencia. La logificación de los noemas en virtud de la similitud estructural del acto significativo con todos los demás actos conscientes.

Para comenzar nuestra conclusión, planteamos la siguiente pregunta: ¿Cómo se relaciona el acto de significar con los demás actos de la consciencia a los cuales da expresión, como por ejemplo los de percibir, imaginar, pensar, etc.? Veamos. La consciencia es un tejido de actos, de vivencias. Toda vivencia, en cuanto acto intencional tiene referencia obstantiva (la percepción, un obstante percibido; el desear, un obstante deseado; el valorar, un obstante valorado; etc.). Un obstante en general es obstante de un acto consciente en general, en cuanto la consciencia lo proyecta en su sentido inmanente como *sentido ideal*; tal es la estructura compartida por todos los actos intencionales; por ejemplo, el objeto de un acto de percepción *está en* el acto consciente de percepción, inmanentemente en la forma de *sentido ideal* de tal acto, como su *noema*. Tal noema o sentido ideal del acto es susceptible de ser a su vez objeto de un acto significativo que le dé expresión. La consciencia, como tejido de actos, se constituye de actos que se fundan en otros actos. Los actos lingüísticos, precisamente, se fundan en otros actos a los cuales dan expresión. Dar expresión a un acto consciente –de cualquier índole– es realizar un acto significativo cuyo sentido “refleja”, imita o reproduce al sentido del acto que se quiere expresar: consiste en producir un sentido ideal de carácter estrictamente lógico que se adecue al sentido ideal del otro acto, esto es, de aquel al que se le quiere dar expresión.

¿Cómo es esto posible? Esto es posible porque hay similitud esencial entre la estructura de los actos significativos y la de los demás actos de la consciencia, a nivel del “sentido ideal” que se constituye en todos ellos. Cuando expresamos una percepción, nuestro acto significativo imita nuestro acto perceptivo, traduciendo los caracteres ideales invariables que se intuyen –junto con las determinaciones sensibles– en el obstante en el acto perceptivo, es decir, el sentido ideal perceptivo, a sentido ideal significativo o *conceptual* (*begrifflich*) (23): sólo los conceptos (*Begriffe*) y los juicios (*Urteile*) son comunicables, por tanto una percepción para ser expresada debe ser elevada al elemento del *logos*, debe elevarse a la “generalidad” de la palabra –renunciando a los caracteres no esenciales que ella presenta en el acto real. La reducción eidética o abstracción ideatoria se revela así como algo que practicamos cotidianamente, lo que no implica que en el ámbito de lo cotidiano sea practicada de una manera rigurosa y clara: no siempre que pensamos o hablamos tenemos clara consciencia de las significaciones conceptuales, sino más bien sólo en actitud reflexiva, ya que usualmente tenemos sólo consciencia directa del objeto mentado –permaneciendo su significación ideal ‘invisible’. Para expresar un noema, hay que elevarlo a la esfera del *logos*, concibiéndolo como ejemplar de una clase o como determinado individuo. Escribe Martínez Bonati: “Las significaciones son idealidades, especies, generalidades que mientan objetos universales o individuales y a través de ello nombran intuiciones concretas. Se da con el signo expresión a la significación y por medio de ésta al objeto nombrado, es decir, a un ‘sentido’ de otro acto intencional. El fundamento de la expresión es la generalización del sentido, su logificación. En ella se traducen las experiencias a un ‘material’ comunicable, a formas comunes: se objetiva así lógicamente la experiencia y se posibilita su relación con el signo. Logificar es expresar, porque es comunicar. en el sentido profundo de ‘hacer común’; el *logos* hace común la experiencia del individuo porque la transfigura a órdenes generales” (24). Las intenciones significativas son por sí mismas improductivas: no constituyen objetos sino que dan expresión –otorgan forma conceptual– a objetos de otros actos que sí son productivos en sentido estricto. Podemos decir en definitiva que el acto significativo logifica los noemas de otros actos. El obstante del acto significativo es “obstante vacío”, esto es, pura forma, y surge en función del obstante de otro acto. Para responder a la pregunta ¿Cómo es posible la logificación de los noemas de los diversos actos conscientes?, ya tenemos que tal posibilidad se asienta en que todo correlato de acto involucra idealidad o esencia intuida que se puede llevar a concepto y comunicar a través del elemento universal de la palabra articulada en la oración declarativa: lo universal que hay en los obstantes posibilita su expresión en el elemento universal del lenguaje. Además, los obstantes en cuanto meta de una intención, tanto como en cuanto a su expresión, poseen un carácter lógico-predicativo, puesto que ya siempre todo acto intencional es objetivante o *tético*, y en cuanto tal involucra “creencia” o “afirmación”. Todo acto –que posteriormente pueda fundar un acto significativo– involucra ya la forma del juicio.

Las intenciones significativas son actos reales de pensar; los sentidos de tales actos son, considerados en su trascendencia ideal, son pensamientos, es decir, significaciones o unidades ideales idénticas. El pensar lógico-significativo es conceptual, clasificatorio, ideatorio, ordena objetos en especies. Sin embargo, el pensar es esencialmente independiente del hablar efectivo, de su exteriorización en signos sensibles: puede haber

pensamiento como **puro acto de conocimiento** ante un obstante, sin que necesariamente sea expresado.

El lenguaje es una **potencia humana** y se realiza efectivamente como hablar: unidad de signo y **significación en el proceso** de la comunicación; o dicho de otro modo: objetivación de la **propia vida intencional** mediante signos, para hacerla común a otra consciencia. La **significación expresada** no es creación de la consciencia, sino que surge en su acto intencional **por ideación** –esto es, por intuición de las notas esenciales de sus obstantes. El lenguaje es **clasificación** de la experiencia y expresión de tal clasificación ideal. Hablar es **otorgar sentido ideal** a los signos sensibles, para exteriorizar mediante ellos nuestras ideaciones o **aprehensiones intuitivas** de los caracteres universales de los obstantes, caracteres que se nos **dan por igual** a todos los hombres in specie. Hablar es poner de manifiesto el **sentido ideal que el sujeto toma de** los correlatos de sus vivencias conscientes, exteriorizar la **logificación de sus noemas**. Todo lo anterior nos permite afirmar que el lenguaje es la actividad que **eleva la realidad** de la experiencia singular del sujeto a la esfera de la **irrealidad universal y común a todos**: a la esfera del *logos*.

Sección I. El psicologismo y los prejuicios empiristas que dominan la consideración de la ciencia de la experiencia.

(1) Husserl, Edmund, "*Logische Untersuchungen*", (Erste Teil, 'Prolegomena zur reinen Logik'), ed. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993, p.55-56. [Husserl, "*Investigaciones lógicas*" (tomo primero, 'Prolegómenos a la lógica pura'), trad. Manuel García Morente y José Gaos, ed. Revista de Occidente, Madrid 1929, p.71-72]. En adelante citaré estos textos como "*Log. Unt. I*" e "*Inv. Lóg. I*" respectivamente.

(2) El adjetivo "exacto" proviene del latín *ex-actus*, esto es, 'fuera del acto', sin la accidentalidad del hecho, universal y necesario ya siempre antes del acontecimiento. Las leyes lógicas y matemáticas son exactas en el sentido apuntado, a diferencia de las leyes empíricas; acerca de estas últimas, escribe Husserl: "*Las 'leyes empíricas' tienen eo ipso un contenido de hechos. Como leyes impropriamente tales, sólo afirman, dicho grosso modo, que de acuerdo a la experiencia suelen darse ciertas coexistencias o sucesiones en ciertas circunstancias, o que, según éstas, son de esperar con mayor o menor probabilidad. Esto implica el ocurrir de hecho de tales circunstancias, de tales coexistencias y sucesiones*" ("*Log. Unt. I*", p.71; "*Inv. Lóg. I*", p.86).

(3) Husserl, "*Log. Unt. I*", p.62; "*Inv. Lóg. I*", p.78. Cfr. la nota 11 de la sección II de esta tesis.

(4) El adjetivo "absoluto" proviene de la lengua latina, y se compone de la partícula preposicional *ab* que corresponde a nuestro 'de' o 'desde', y del verbo *solvere* que nombra el 'soltar' o 'liberar'; lo ab-soluto es lo ab-suelto, lo liberado de condicionamientos, lo que se da en sí mismo sin condiciones.

(5) El adjetivo "apodíctico" proviene del griego, y se constituye de la preposición de genitivo $\alpha\pi\omicron$, que corresponde en el español a 'de', 'desde' o 'de entre', y del verbo $\delta\epsilon\iota\kappa\nu\mu\iota$, que podemos vertir a 'indicar', 'señalar', 'mostrar', 'sacar a luz' o 'probar'. El verbo $\alpha\pi\omicron\delta\epsilon\iota\kappa\nu\mu\iota$ dice 'mostrar a partir de', y si lo substantivamos, $\eta\ \alpha\pi\omicron\delta\epsilon\iota\kappa\tau\iota\varsigma$, podemos traducir 'de-mostración'. La apodicticidad de un conocimiento consiste en el carácter evidente e indudable de que una proposición se muestra, se extrae o 'se sigue' a partir de otra con universalidad y necesidad, como se ejemplifica en las operaciones de la lógica y de la matemática realizadas en un acto vivido de pensamiento.

(6) Cfr. opus cit., parágrafo nº 21.

(7) Husserl, "*Log. Unt. I*", p.74; "*Inv. Lóg. I*", p.88.

(8) Husserl define la inducción como sigue: "(...) proceso lógico bien conocido que se dirige desde los hechos singulares o las universalidades empíricas de orden inferior a las verdaderas leyes generales" ("*Log. Unt. I*", p.74; "*Inv. Lóg. I*", p.89).

(9) La palabra "principio" proviene del latín *principium*, esto es, *primum-capere* (infinitivo), *primum-ceptio* (primera pers. sing.), que podemos traducir "lo primero en ser asido", "lo primero que capto". El principio es aquello que se da con evidencia intelectual, precisamente con el carácter de 'evidencia primera', que resiste toda duda, y tras lo cual no se puede ir más allá en busca de algo que lo fundamente más originariamente.

(10) Husserl, "*Log. Unt. I*", p.81; "*Inv. Lóg. I*", p.95.

Sección II. Hacia una ciencia del *Λογος* como metafísica de la experiencia: bases para la elucidación del método fenomenológico y de su campo de investigación.

(1) He vertido la palabra alemana *Gegenstand* a "obstante", reservando para la palabra *Objekt* la versión a "objeto". Me he atenido para ello a la correspondencia entre las partículas preposicionales *gegen* del alemán y *ob* de procedencia latina, que manifiestan el sentido de '[en] frente' o '[en] contra'; por su parte, el participio presente *stand* nombra lo que nosotros nombramos al hablar de un 'estante', es decir, algo estando o siendo, ente o siente. Me parece que esta traducción habla más ceñida al sentido original, y a su vez evita la confusión de lo que ella nombra con lo nombrado por la palabra *Objekt*, ambas tradicionalmente vertidas a "objeto". Reservo entonces la palabra "objeto" para *Objekt*, puesto que su equivalencia, como se ve, es precisa: del latín *ob-iectum*, lo que 'yace ahí delante'. De este modo, la traducción traduce la distinción, relevante en el pensamiento de Husserl, entre "obstante", que es la clase de todos los fenómenos de la consciencia purificada de sus condicionamientos fácticos (dirección objetiva irreflexiva, disposición práctica aseguradora, opiniones heredadas de la tradición o frutos del capricho personal, prejuicios de la cultura o epocales, hábitos mentales y prácticos en general, etc.), la clase de todo lo que en-frentamos o en-contramamos en la inmanencia de nuestra vida consciente y que posee un haz cerrado de predicados esenciales e inalienables que le son propios por ser lo que es, y "objeto", que es la clase de los fenómenos de la consciencia natural sujeta a sus

condicionamientos fácticos –fenómenos de los cuales se habla opinando según consideraciones naturales y prácticas–, y especialmente de los fenómenos de la experiencia exterior regida por la actitud natural que considera a lo perteneciente a esta esfera como algo que yace ahí delante externo e independiente en su ser presente respecto de su relación con la consciencia misma. En relación a esta distinción, cfr.: Husserl, "*Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode*", en "*Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*". Husserliana (Gesammelte Werke, edición dirigida por H.L. van Breda), Band XXV, ed. Martinus Nijhoff, den Haag 1986 [trad. al inglés: "*Pure Phenomenology, its method and its field of investigation*", en "*Husserl: shorter works*", Peter McCormick y Frederick Elliston (comps.), trad. del alemán al inglés por Robert Welsh Jordan, ed. University of Notre Dame Press, Indiana 1981] [trad. al español: "*Fenomenología pura, su campo de investigación y su método*", trad. del inglés al español por Gonzalo Díaz Letelier, contenida en esta tesis como Anexo nº 1].

Respecto de la palabra griega o λογος, de la que derivan "lógica" en el español y "Logik" en el alemán, tiene un haz de sentidos diversos pero relacionados entre sí, que en general refieren a todo pensamiento pensado y manifestado por la palabra: *pensamiento, palabra, habla, oración, sentido, definición, sentencia, juicio, argumento, inteligencia, razón*, dicho, expresión, proposición, aserto, afirmación, proverbio, mandato, promesa, condición, pretexto, decisión, oráculo, rumor, fama, mención, discurso, conversación, discusión, relato, relación, narración, proporción, etc.

(2) Husserl participaba de tal supuesto en su pensamiento temprano; cfr. su estudio de los fundamentos de la matemática: "*Philosophie der Arithmetik*", Husserliana, XII, ed. Martinus Nijhoff, den Hague 1970. Como veremos, las "*Logische Untersuchungen*" muestran un nuevo punto de partida respecto de este período influenciado por las tesis psicologistas, pues en tales investigaciones se manifiesta una crítica a este psicologismo, y, a su vez, una peculiar reorientación hacia el pensamiento de Platón: la importancia de esta obra, en este aspecto, es capital: en el prólogo a la segunda edición, Husserl escribe que "*Logische Untersuchungen*" es una obra de 'emancipación', y que por ello marca un comienzo dentro de la evolución de su pensamiento, esto es, el arribo a la esfera de la fenomenología, la llegada a un territorio por explorar y, en definitiva, un nuevo horizonte para el pensar.

(3) Las palabras "evidencia" e "intelección" corresponden a lo que Husserl nombra *Evidenz* y *Einsicht*. Ambas nombran una relación entre el 'ver' y 'lo visto', que puede ser así expresada: ver lo que se muestra para ser visto. La palabra *Evidenz* es de procedencia latina, y se compone de la preposición *ex* y del verbo *videre*: ver ahí fuera lo que se expone para ser visto; Husserl llama a esta "evidencia" *asertórica*, pues ella se expresa en proposiciones como: 'veo [evidentemente] este árbol ante mí'. La palabra alemana *Einsicht*, por su parte, se compone de la partícula *ein* cuyo sentido puede corresponder a la preposición latina *in*, y del nombre *Sicht*, variación del verbo *sehen*, 'ver': ver en el pensamiento mismo; vertimos la palabra *Einsicht*, como se hace usualmente, a "intelección", comprendiendo esta última palabra en el siguiente sentido: *intus-legere*, asir en el interior; la "intelección" es caracterizada por el pensador como *apodíctica*, pues ella se expresa en proposiciones tales como por ejemplo: 'veo [inteligiblemente] que $2 + 1 = 3$ '.

(4) Cfr. Husserl, Edmund, "*Logische Untersuchungen*" (Erste Teil, 'Prolegomena zur reinen Logik'), ed. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993, p.5 [Husserl, "*Investigaciones lógicas*" (tomo primero, 'Prolegómenos a la lógica pura'), trad. Manuel García Morente y José Gaos, ed. Revista de Occidente, Madrid 1929, p.25].

(5) La poca claridad respecto de lo anterior conlleva naturalmente la posibilidad del hecho de que el hombre científico incurra en ciertas "inadecuaciones" en relación a la recta delimitación de la ciencia que él desarrolla:

a) El científico puede concebir el dominio de su ciencia como más estrecho de lo que en verdad es: concibe la esfera de su ciencia de un modo más estrecho respecto de lo dado, lo que implica que verdaderamente "(...) las concatenaciones de los nexos fundamentales rebasan la esfera considerada y se concentran en una unidad sistemática cerrada más amplia" ("*Log. Unt. I*", p.5-6; "*Inv. Lóg. I*", p.25). En tal caso, lo que queda es trabajo posible para llegar a abarcar el pleno dominio obstantivo de la ciencia en cuestión.

b) El científico puede concebir el dominio de su ciencia como más amplio de lo que en verdad es: confunde esferas de obstantividades en verdad distintas, invade desde su ciencia el dominio obstantivo de otra u otras ciencias. La *confusión de esferas* es una mezcla de lo heterogéneo en una presunta unidad. Es tal caso el que conlleva más peligros, pues el científico que se ocupa de una ciencia de obstantes específicos interpreta falsamente su obstante al confundirlo con otro de diferente especie. Una confusión de todos los géneros (μεταβασις εις αλλο γενος) de obstantividad implica: fijación de falsos obstantes, error en el método (pues no se dirige al obstante propiamente investigado), confusión de las capas lógicas (las proposiciones

verdaderamente fundamentales, o son consideradas indistintamente entre series de ideas secundarias, o son consideradas consecuencias accidentales). Tal es el peligro en el que incurre el 'psicologismo'.

(6) Husserl, "Log. Unt. I", p.6; "Inv. Lóg. I", p.26.

(7) Cfr. opus cit., parágrafo 4.

(8) Husserl, "Log. Unt. I", p.10; "Inv. Lóg. I", p.30.

(9) Las palabras que caracterizan a cada uno de los polos de la correlación que constituye al conocimiento, en alemán *noetisch* y *noematisch*, radican en el nombre griego νοεσις (conocimiento), y corresponden a sus derivados νοεῖν (conocer) y νοεμα (conocido).

(10) Husserl, "Log. Unt. I", p.13; "Inv. Lóg. I", p.32.

(11) Las ciencias naturales a menudo emplean como criterio de evidencia la 'probabilidad' de una situación objetiva, pero esta probabilidad no funda evidentemente la verdad de tal situación objetiva, sino que sólo hipotética y comparativamente sirve para afirmar más o menos una sospecha frente a otras. La probabilidad de que 'S sea P' no es por tanto un criterio plenamente científico, sino un saber menor cuyo cumplimiento o límite ideal —esto es, el llegar a *saber* en sentido estricto— es la evidencia de que 'S es P': la ciencia estricta habla del ser de algo obstante, y no de su probabilidad de hecho.

(12) Husserl, "Log. Unt. I", p.15; "Inv. Lóg. I", p.34.

(13) Por ej.: la proposición "un triángulo equilátero ABC es triángulo equiángulo", la fundamentamos como sigue: "todo triángulo equilátero es equiángulo, el triángulo ABC es equilátero, por tanto el triángulo ABC es equiángulo" (todo A es B, X es A, entonces X es B); tal fundamentación, muy usual, es una fundamentación de lógica de clases, esto es, de esferas de obstantividad. Su formulación corresponde a un simple silogismo.

(14) Husserl, "Log. Unt. I", p.19; "Inv. Lóg. I", p.38.

(15) Husserl, "Log. Unt. I", p.21-22; "Inv. Lóg. I", p.40.

(16) La investigación lógica general concierne a toda ciencia por igual, pero a su vez son necesarias como complemento las investigaciones lógicas especiales que investigan el peculiar asunto y método de cada ciencia.

(17) Cfr. opus cit., "Log. Unt. I", p.25; "Inv. Lóg. I", p.43.

(18) La Lógica, como disciplina normativa, 'renuncia' al método comparativo de la ciencia histórica, que comprende a la ciencia como producto cultural de determinada época, explicándola por las circunstancias históricas que la determinan.

(19) Opus cit., "Log. Unt. I", p.27-28; "Inv. Lóg. I", p.45-46. Esta concepción de la lógica ha inspirado las definiciones que de ella han hecho Bolzano y Schleiermacher, entre otros. Kant ha hablado de una "lógica aplicada" que regula el uso del entendimiento "(...) bajo las condiciones contingentes del sujeto, que pueden dificultar y favorecer este uso" [Kant, Immanuel; "Crítica de la Razón Pura", Introducción a la 'Lógica Trascendental'. I, último apartado. Citado por Husserl en opus cit., "Log. Unt. I", p.30; "Inv. Lóg. I", p.48], pero el pensador de Königsberg no consideraba a esta lógica aplicada como ciencia propiamente tal, sino que sólo lo hace con la "lógica pura": por ello es que rechaza la división de la lógica en 'teorética' y 'práctica'; sólo la hay teorética. Leibniz, en cambio, sí ha reconocido el legítimo carácter práctico de la ciencia lógica, y se ha referido a este aspecto de la lógica como "ars inventiva" o "lógica del descubrimiento".

(20) Opus cit., "Log. Unt. I", p.37; "Inv. Lóg. I", p.54.

(21) Del verbo griego θεωρεῖν, que nombra el 'espectar o ver el aspecto' (de ahí sus sentidos de mirar, inspeccionar, contemplar o considerar). De este verbo derivan τα θεωρημα (lo que se ve, lo que se ofrece a la vista, el espectáculo), η θεωρημα (visión, contemplación), ο θεωρος (el espectador) y η θεωρηκος (referente al espectáculo de la visión).

(22) Opus cit., "Log. Unt. I", p.46; "Inv. Lóg. I", p.62.

(23) Opus cit., "Log. Unt. I", p.228; "Inv. Lóg. I", p.232-233.

(24) Opus cit., "Log. Unt. I", p.229-230; "Inv. Lóg. I", p.234. Nótese la resonancia del pensamiento de Hegel en el de Husserl: según Hegel, cuando la conciencia reorienta reflexivamente su mirada, ve que "lo que para ella antes era el en sí, no es en sí, o que sólo era en sí para ella" ("was ihm vorher das Ansich war, nicht an sich ist, oder daß es nur für es an sich war"; "Phänomenologie des Geistes", Felix Meiner Verlag, Hamburg 1952, p.72. La traducción de esta y la siguiente cita de Hegel son mías); la conciencia ve que su saber y su objeto se copertenece y constituyen una unidad indisoluble. De este modo surge el concepto de "experiencia" como el saber verdadero de objeto verdadero: con el giro reflexivo el objeto (en sí) se torna objeto 'verdadero' (en sí para la conciencia). Según lo expuesto, tendríamos dos tipos de objeto: el en sí, y el en sí para sí. Hegel: "El segundo [objeto] luce por lo pronto siendo sólo la reflexión de la conciencia en sí misma,

una representación, no de un objeto, sino sólo de su saber de aquel primero. Pero, como antes hemos mostrado, el primer objeto se altera para ella; él deja de ser en sí, y se torna en ella un [objeto] tal que es en sí sólo para ella; pero entonces a su vez éste es: el ser-para-ella de este en-sí, lo verdadero, y esto significa que esto es la esencia o su objeto. Este nuevo objeto contiene la negatividad del primero, él es la experiencia hecha sobre él [primero]" ("Der letztere scheint zunächst nur die Reflexion des Bewußtsein in sich selbst zu sein, ein Vorstellung, nicht eines Gegenstandes, sondern nur seines Wissens von jenem ersten. Allein wie vorhin gezeigt worden, ändert sich ihm dabei der erste Gegenstand; er hört auf, das Ansich zu sein, und wird ihm zu einem solchen, der nur für es das Ansich ist; somit aber ist dann dies: das Für-es-sein dieses Ansich, das Wahre, das heißt aber, dies ist das Wesen, oder sein Gegenstand. Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung"; opus cit., p.73). La conciencia en un primer momento sabe de un en sí; luego retrae su mirada hacia sí misma y reconoce para sí el en sí, esto es, experimenta al objeto en su verdad, en su ser en sí para ella. El contenido fenoménico de la conciencia no se altera durante este movimiento dialéctico, sino que se altera su consideración en tanto es objeto de reconocimiento por parte de una conciencia reflejada en sí misma. La conciencia reconoce lo que luce en sí para ella misma.

(25) Husserl, "Inv. Lóg. II", p.10.

(26) Cfr. Opus cit., p.11.

(27) Husserl, opus cit., p.12.

(28) Husserl, opus cit., p.14.

Sección III. Realidad e idealidad del lenguaje: la experiencia vivida y la logicidad de la conciencia.

(1) En el índice de materias elaborado por L. Landgrebe para "Ideen" no aparece la palabra *Sprache*, sino aspectos del propio lenguaje como *expresión (Ausdruck)*, *concepto (Begriff)*, *sentido (Sinn)*, *significación (Bedeutung)*, etc.

(2) La actividad de la conciencia no es productora del ser del ente, sino de su *presencia (prae-esse)*, esto es, del ser *prae* de su *esse*. El dato de la conciencia es en sí mismo, pero es *ahí delante para la conciencia*; en el acto en que la conciencia le atiende, el dato está, como dato, en relación a la misma conciencia y sus modos de revelar.

(3) Toda vivencia es activa y pasiva, y ello lo descubre una cuidadosa reflexión fenomenológica. puesto que para el pensamiento natural la conciencia es a veces activa –como en el hablar, en el actuar de acuerdo a voliciones, etc.– y otras pasiva –como en el percibir, en el sentimiento, etc.

(4) Cfr. Husserl, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", Husserliana, Band III, ed. Martinus Nijhoff, La Haya 1950; párrafo nº 24 [Husserl: "Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica", trad. José Gaos, ed. F.C.E., México 1949].

(5) Traducimos *Anschauung* por "intuición", en virtud de que vemos la correspondencia entre *an-schauen* e *in-tueri*. Las partículas alemana *an* y latina *in* corresponden en su sentido preposicional a 'a' y 'hacia', y mientras *schauen* es 'ver', el verbo latino *tueri* nombra el 'ver' y 'cuidar' (de ahí el sentido de la 'tuición', por ejemplo, de un niño). La intuición es el ver que deja ser y cuida velando el ser de lo visto.

(6) Husserl, "Inv. Lóg II", p.49, y luego p.50-51. Nótese lo siguiente: la frase significa no un hecho psíquico, sino algo que lo trasciende. No se puede 'decir un hecho psíquico', pues se dicen ideas y no hechos; por ejemplo, cuando digo 'estoy triste', a mi oyente no le comunico mi tristeza en sentido estricto –es imposible que sienta *mi* tristeza– sino la idea de tristeza en relación con mi padecimiento actual. No se dicen hechos sino ideas: ya el lenguaje es metafísica.

(7) En la correlación del conocimiento, uno de sus polos es la "noesis" o acto psíquico del pensar (acto significante: intención significativa), y el otro polo es el "noema" o lo pensado como sentido del acto (correlato ideal intencional: significación o sentido).

(8) Aristóteles habla de los *universalia in rebus*.

(9) Cfr. Husserl, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", Husserliana, Band III, ed. Martinus Nijhoff, La Haya 1950; párrafo nº 41 [Husserl: "Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica", trad. José Gaos, ed. F.C.E., México 1949].

(10) En el caso de un noema real, como por ejemplo, el árbol que observo en aquel jardín, éste no se encuentra realmente en la inmanencia de mi conciencia, trasciende realmente mi acto real de conciencia –por así decirlo, no tengo al árbol real dentro de mí, él es onticamente diverso de mí–, pero si encuentro en la

inmanencia de mi vivencia consciente su idea irreal, que a su vez trasciende irrealmente mi acto real. Ahora, en el caso de un noema ideal, como por ejemplo, la pura idea de árbol que ahora pienso, ésta la encuentro irrealmente en la inmanencia de mi consciencia, pero a su vez trasciende en su irrealidad la actualidad de su ser pensada aquí y ahora por mí.

(11) Cfr. nota 1 de la Sección II. Para mayor claridad, formulamos aquí estas definiciones:

objeto trascendente: correlato de la vivencia real

obstante inmanente (noema): correlato de la pura intención noética ideal

(12) Celms, Theodor, "El idealismo fenomenológico de Husserl", trad. José Gaos, ed. Revista de Occidente, Madrid 1931; parágrafo 38.

(13) F. Martínez Bonati, en "La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl", ed. Anales de la Universidad de Chile, Santiago 1960, p.33, dice respecto del uso de símiles como este de 'ser arrojado hacia fuera', que tales imágenes "(...) deben ser corregidas, empero, después de ser aprovechadas en su valor intuitivo-indicativo. Pues, en rigor, no debe pensarse algo así como que el noema cambia de lugar y va de la inmanencia a la trascendencia y viceversa según la actitud del sujeto. Antes bien, se trata de la alternancia de visibilidad en la reflexión e invisibilidad en la intentio recta de la actitud natural. La consciencia trascendental está encubierta en la actitud natural. La reducción la destapa".

(14) En las palabras españolas 'decir', 'indicar' e 'indicio' está presente la raíz latina *dic-*. Nótese la correspondencia entre la raíz griega *δεικ-* y la latina *dic-*, que nombran ambas el 'mostrar' o 'llevar hacia' (alguna relación se puede establecer entre las raíces latinas *dic-* y *duc-*, la segunda de las cuales nombra más precisamente el 'llevar' o 'traer' y está presente en verbos latinos como *ducere*, y en el español en 'conducir' y 'ducto'. por ejemplo). Cfr. la raíz *δεικ* en el verbo griego *δεικνυμι*, en la nota 5 de la Sección I.

(15) Ejemplos de signos significativos son todas las palabras que corresponden a conceptos ("árbol", "agua", etc.), sólo en cuanto pensados vividamente por un hablante que habla comprendiendo lo que dice o por un oyente que comprende lo que escucha.

(16) Signos puramente indicativos los hay de diversa especie, como por ejemplo *signos naturales* ("viento norte"= lluvia), *signos convencionales* (señales de tránsito, letras, escudos, etc.).

(17) Martínez Bonati, opus cit., p.41.

(18) Husserl, "Inv. Lóg. II", 'Primera Investigación', parágrafo nº 13, p.55-56. Escribe Martínez Bonati: "En efecto, si enfrentamos la cosa para decidir si de verdad ella es como la frase dice que es, la atención de nuestra mirada está orientada, por la significación de la frase, hacia aquel aspecto de la cosa que constituye su objeto estricto. [En el caso de la frase 'esta puerta es de madera'.] Sólo esto vemos en rigor; vemos la puerta, pero bajo las categorías en que la frase la mienta" (Opus cit., p.49).

(19) La palabra alemana *Erfüllung* la traduciremos como "llenado", en el sentido de proceso, de la 'acción de llenar' a que apunta el prefijo *-er*, y otras veces en el sentido de resultado, de 'plenitud' alcanzada. Manuel García Morente y José Gaos traducen 'plenificación', mientras que otros traductores a la lengua hispana vierten a 'cumplimiento' o a 'impleción' (del latín *implere*, 'llenar'). Al inglés se ha traducido 'fulfilling', y al francés 'accomplissement' o 'remplissement'.

(20) Husserl, "Inv. Lóg. II", p.57.

(21) Husserl, opus cit., p.58.

(22) Bonzi, Patricia, en 'A manera de introducción: las nociones de fenómeno y objeto. Significación, mención y verdad', texto complementario para el seminario "Husserl, consciencia y temporalidad". llevado a cabo en 1999 para el programa de Licenciatura en Filosofía de la Universidad de Chile.

(23) El concepto de algo corresponde a su esencia pensada, la cual es su fundamento necesario y universal de ser lo que es y como lo es. El concepto es la unidad del alma (pensamiento subjetivo) y las cosas (esencia de objetos pensados). El concepto, su forma y contenido, es el pensamiento y lo pensado en su unidad. El espíritu debe reflexionar y reconocer esta unidad. Nótese el juego de palabras difícilmente traducible: *Be-griff* es concepto, esto es, del latín *cum-ceptio*, com-prehensión, lo co-legido o co-lectado, lo aprehendido y reunido; de esto se sigue que el verbo *begreifen* corresponde al latín *cum-captare*, esto es, com-prehender.

(24) Martínez Bonati, opus cit., p.66.

Bibliografía fundamental

- a) Husserl, Edmund; *"Logische Untersuchungen"* (Erster Teil, 'Prolegomena zur reinen Logik'), ed. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993.
[Husserl; *"Investigaciones lógicas"* (tomo primero, 'Prolegómenos a la lógica pura'), trad. Manuel García Morente y José Gaos, ed. Revista de Occidente, Madrid 1929].
- b) Husserl, Edmund; *"Logische Untersuchungen"*, Husserliana (Gesammelte Werke, bajo la dirección de H.L. Van Breda), Band XIX (Zweiter Teil, 'Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis'), ed. Martinus Nijhoff, La Halla 1984.
[Husserl; *"Investigaciones lógicas"* (tomo segundo, 'Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento. Introducción e investigaciones I y II'), trad. Manuel García Morente y José Gaos, ed. Revista de Occidente, Madrid 1929].
- c) Husserl, Edmund; *"Die Idee der Phänomenologie"* (Fünf Vorlesungen). Husserliana, Band II, ed. Martinus Nijhoff, La Halla 1958.
[La introducción sumaria de Husserl a esta obra, 'Gedankengang der Vorlesungen', traducida al español, aparece recogida en esta tesina como Anexo nº 1: 'El camino de los pensamientos de las lecciones', trad. del alemán al español por Gonzalo Díaz, U. de Chile, 2001-2002].
[Husserl; *"The idea of phenomenology"* (Five lectures), trad. William P. Alston y George Nakhnikian, ed. Martinus Nijhoff, La Halla 1964].
- d) Husserl, Edmund; *"Pure Phenomenology, its method and its field of investigation"*, en "Husserl, shorter works", Peter McCormick y Frederick Elliston (comps.). ed. University of Notre Dame Press, Indiana 1981; trad. del alemán al inglés por Robert Welsh Jordan, introducción por H.L. Van Breda; p.9-17. Título original alemán: *"Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode"*.
[Husserl; *"Fenomenología pura, su campo de investigación y su método"* (lección inaugural en Freiburg im Breisgau, 1917), trad. del inglés al español por Gonzalo Díaz. Universidad de Chile, semestre I, otoño de 2000. Aparece recogida en esta tesina como Anexo nº 2].

Bibliografía de referencia (estudios y comentarios)

- a) Celms. Theodor, *"El idealismo fenomenológico de Husserl"*. trad. José Gaos. ed. Revista de Occidente, Madrid 1931.
- b) Ciudad, Mario, *"Bergson y Husserl: diversidad en la coincidencia"*. ed. Anales de la Universidad de Chile, Santiago 1960.
- c) Farber. Marvin, *"Husserl"*, trad. José María Coco Ferraris, ed. Losange. Bs. Aires 1956.
- d) Landgrebe, Ludwig, *"Der Weg der Phänomenologie: das Problem einer ursprüngliche Erfahrung"*. ed. Gerd Mohn, Gütersloher 1963 [Landgrebe. *"El camino de la fenomenología: el problema de una experiencia originaria"*, trad. Mario Presas. ed. Sudamericana. Bs. Aires 1968].
- e) Martínez Bonati, Félix, *"La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl"*, ed. Anales de la Universidad de Chile, Santiago 1960.
- f) Pfänder, Alexander, *"Lógica"*, trad. J. Pérez Bances, ed. Revista de Occidente, Madrid 1933.
- g) Sandoval. Pablo; Abalo, Francisco; *"Traducción de Platons Lehre von der Wahrheit"* de Martín Heidegger, tesina para optar al grado de Licenciado en Filosofía, bajo el patrocinio del profesor Héctor Carvallo, Universidad de Chile, Santiago 2000.
- h) *"The Cambridge Companion to Husserl"* (comp.), ed. Barry Smith y David Woodruff Smith. Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Bibliografía de referencia (gramáticas, diccionarios, glosarios)

- a) Cairns. Dorion; *"Guide for translating Husserl"* (Phaenomenologica 55). ed. Martinus Nijhoff, La Halla 1973.
[Cairns. Dorion; *"Glosario-guía para traducir a Husserl"*, multilingüe, en sitio electrónico desarrollado por Antonio Zirión en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México 1999].
- b) *"Langenscheidts Handwörterbuch Spanisch"*, Heinz Müller und Günther Haensch. Langenscheidt Verlag, Berlin-München-Wien-Zürich 1987.
- c) *"Diccionario de las lenguas española y alemana"*, Rudolf Slaby y Rudolf Grossman (I. Español-Alemán; II. Deutsch-Spanisch), ed. Herder, Barcelona 1990.

- d) "*Diccionario alemán-español, español-alemán, Manual Amador*". ed. Ramón Sopena. Barcelona 1983.
- e) "*Real Academia Española: Diccionario de la lengua española*". ed. Espasa-Calpe, Madrid 1984.
- f) Corominas, Joan; "*Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*". ed. Gredos. Madrid 1980.
- g) Segura Munguía, Santiago; "*Diccionario etimológico latino-español*". Ediciones Generales Anaya, Madrid 1985.
- h) Kluge, Friedrich; "*Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*". ed. Walter de Gruyter, Berlin 1963.
- i) Otto - Ruppert, "*Gramática de la lengua alemana*", ed. Herder, Barcelona 1992.
- j) "*VOX, latino-español, español-latino*", ed. Biblograf, Barcelona 1995.
- k) José M. Pabón, "*VOX, griego-español*", ed. Biblograf, Barcelona 1995.

Advertencia preliminar a las traducciones

En el caso del texto que ofrecemos en formato bilingüe en el Anexo nº 1, nos hemos remitido –y hemos a su vez reproducido– al texto de la edición a cargo de Walter Biemel de *“Die Idee der Phänomenologie”* (Fünf Vorlesungen), que forma parte de la Husserliana como segundo tomo y ha sido publicado por segunda vez por Martinus Nijhoff en La Haya en el año 1958. En el caso del texto ofrecido en el Anexo nº 2, también en formato bilingüe, se trata de una “traducción de una traducción”, lo cual torna a tal trabajo en algo a lo menos muy sospechoso; tal condición se debe a la dificultad que hemos tenido en la pesquisa del texto en alemán *“Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode”*. Sin embargo, el traductor ha decidido presentarlo aquí debido a su incuestionable utilidad aclaratoria, y para ello nos hemos remitido a la edición norteamericana de éste bajo el título de *“Pure Phenomenology, its method and its field of investigation”*, en “Husserl, shorter works”, compilación elaborada por Peter McCormick y Frederick Elliston y publicada por la University of Notre Dame Press en Indiana en el año 1981; la traducción del alemán al inglés fue llevada a cabo por Robert Welsh Jordan.

Los paréntesis redondos son del autor; allí donde aparezcan paréntesis cuadrados, lo que en ellos queda enmarcado corresponde a texto que no aparece literalmente en el escrito alemán, pero que ha sido introducido por el traductor para dar claridad o fluidez a la traducción. En favor de una versión que pretende ser fiel al escrito de Husserl, hemos renunciado a toda elegancia y suavidad de formas en el texto traducido, cuando ello habría implicado un descamino respecto del texto original.

En conexión con estas traducciones se halla al final un Glosario de Husserl por familias de palabras, estructurado de esta forma para dar cuenta de las intuiciones o imágenes fundamentales que yacen en las raíces de las palabras en cuestión, raíces que son compartidas por grupos de términos (familias léxicas) cuyo sentido brota a partir de ellas, no obstante los matices que les da en cada caso su completa conformación o complejidad con otros elementos lingüísticos determinantes.

Anexo nº 1

GEDANKENGANG DER VORLESUNGEN

Natürliches, um die Schwierigkeiten der Erkenntnis-
möglichkeit unbekümmertes Denken in Leben und Wissen-
schaft — philosophisches Denken, bestimmt durch
die Stellung zu den Problemen der Erkenntnismöglichkeit.

5 Die Verlegenheiten, in die sich die Reflexion über die Mög-
lichkeit einer die Sachen selbst treffenden Erkenntnis verwickelt;
wie kann Erkenntnis ihrer Übereinstimmung mit den an sich
seienden Sachen gewiß werden, sie „treffen“? Was kümmern
sich die Sachen an sich um unsere Denkbewegungen und um die
10 sie regelnden logischen Gesetze? Sie sind Gesetze unseres Den-
kens, psychologische Gesetze. — Biologismus, psychologische
Gesetze als Anpassungsgesetze.

Widersinn: man gerät zunächst, natürlich über die Erkenntnis
reflektierend und sie mit ihrer Leistung in das natürliche Denk-
15 system der Wissenschaften einordnend, in ansprechende Theo-
rien, die aber jederzeit in Widerspruch oder Widersinn enden. —
Neigung zum offenen Skeptizismus.

Schon diesen Versuch einer wissenschaftlichen Stellungnahme
zu diesen Problemen kann man Erkenntnistheorie nennen. Je-
20 denfalls erwächst die Idee einer Erkenntnistheorie als einer
Wissenschaft, welche die hier vorliegenden Schwierigkeiten löst,
uns letzte, klare, also in sich einstimmige Einsicht in das Wesen
der Erkenntnis und die Möglichkeit ihrer Leistung gibt. — Er-
kenntniskritik in diesem Sinne ist die Bedingung der Möglichkeit
25 einer Metaphysik.

Die Methode der Erkenntniskritik die phänomenolo-
gische, die Phänomenologie die allgemeine Wesenslehre, in die
sich die Wissenschaft vom Wesen der Erkenntnis einordnet.

Was ist das für eine Methode, wie kann, wenn Erkenntnis
30 überhaupt ihrem Sinn und ihrer Leistung nach in Frage gestellt
ist, eine Wissenschaft von der Erkenntnis sich etablieren, welche
Methode kann da zum Ziele führen?

Edmund Husserl
La idea de la fenomenología
(Cinco lecciones)

EL CAMINO DE LOS PENSAMIENTOS DE LAS LECCIONES

El *pensar natural* descuida las dificultades en torno a la posibilidad del conocimiento en la vida y en la ciencia; el *pensar filosófico* determina, a través de su planteamiento, los problemas de la posibilidad del conocimiento.

Las **perplejidades en las que se enreda la reflexión sobre la posibilidad de un conocimiento que alcance las cosas mismas, [son]:** ¿Cómo puede el conocimiento llegar a estar cierto de su concordancia con las cosas en sí mismas, llegar a estar cierto de que las “alcanza”? ¿Qué interés tienen las cosas en sí en relación a nuestros modos de pensar y a las leyes lógicas que los rigen? Ellas son leyes de nuestro pensar, leyes psicológicas. –[Tal es la respuesta del] **biologismo: las leyes psicológicas como leyes de adaptación.**

Contrasentido: ante todo se habla naturalmente sobre el conocimiento reflexivo y se lo ordena con su efectucción en el sistema del pensar natural de la ciencia, en llamativas teorías, las que sin embargo terminan cada vez en contradicción o contrasentido. –Inclinación a un abierto escepticismo.

Ahora, **este ensayo de una toma de posición científica respecto de estos problemas se puede llamar teoría del conocimiento.** En todo caso emerge la idea de una **teoría del conocimiento como una ciencia, la cual resuelve las dificultades aquí antes expuestas, y nos brinda intelección última, clara y por tanto en sí acorde a la esencia del conocimiento y de la posibilidad de su efectucción.** –La crítica del conocimiento es en este sentido la condición de posibilidad de una metafísica.

El **método de la crítica del conocimiento es el fenomenológico; la fenomenología es la doctrina general de la esencia, dentro de la que se ordena la ciencia de la esencia del conocimiento.**

¿Qué método es éste? ¿Cómo puede una ciencia del conocimiento establecerse, cuando el conocimiento en general está puesto en cuestión en su sentido y su efectucción? ¿Qué método puede ahí llevar a su finalidad?

A. Der phänomenologischen Betrachtung
erste Stufe.

1) Im ersten Moment wird man bedenklich, ob solch eine Wissenschaft überhaupt möglich ist. Setzt sie alle Erkenntnis in Frage, wie kann sie da anfangen, da jede als Ausgang gewählte Erkenntnis als Erkenntnis mit in Frage gestellt ist?

- 5 Indessen das ist eine bloß scheinbare Schwierigkeit. Nicht geleugnet und nicht in jedem Sinn als etwas Zweifelhafte hingestellt ist die Erkenntnis dadurch, daß sie „in Frage gestellt wird“. Die Frage richtet sich auf gewisse Leistungen, die ihr zugemutet werden, wobei es sogar noch offen steht, ob die
10 Schwierigkeiten alle möglichen Erkenntnistypen betreffen. Jedenfalls wenn die Erkenntnistheorie sich auf die Möglichkeit der Erkenntnis richten will, muß sie Erkenntnisse haben über Erkenntnismöglichkeiten, die als solche zweifellos sind, und zwar Erkenntnisse im prägnantesten Sinn, denen Triftigkeit eignet,
15 und über <ihre> eigene Erkenntnismöglichkeit, deren Triftigkeit absolut zweifellos ist. Wenn unklar und zweifelhaft geworden ist, wie Triftigkeit der Erkenntnis möglich sei, und wenn wir geneigt werden zu zweifeln, ob dergleichen möglich sei, müssen wir zunächst zweifellose Fälle von Erkenntnissen oder möglichen
20 Erkenntnissen im Auge haben, die ihre Erkenntnisgegenstände wirklich treffen, bzw. treffen würden. Anfangend dürfen wir keine Erkenntnis als Erkenntnis hinnehmen, sonst hätten wir eben kein mögliches oder, was das selbe ist, sinnvolles Ziel.

Da bietet uns einen Anfang die Cartesianische
25 Zweifelsbetrachtung: das Sein der *cogitatio*, des Erlebnisses während des Erlebens und in schlichter Reflexion darauf, ist unzweifelhaft; das schauende direkte Erfassen und Haben der *cogitatio* ist schon ein Erkennen, die *cogitationes* sind die ersten absoluten Gegebenheiten.

- 30 2) Daran knüpft sich naturgemäß die erste erkenntnistheoretische Reflexion an:

Was macht in diesen Fällen die Unfraglichkeit aus und ihnen gegenüber bei anderen Fällen präntendierter Erkenntnis die Fraglichkeit? Warum bei gewissen Fällen die Neigung zum Skepti-
35 zismus und die Zweifelsfrage: wie kann ein Sein getroffen werden in der Erkenntnis, und warum bei den *cogitationes* dieser Zweifel und diese Schwierigkeit nicht?

A. La consideración fenomenológica. Primera etapa.

1) En un primer momento nos tornamos dubitativos [respecto de] si tal ciencia es en general posible. Tal ciencia pone todo conocimiento en cuestión. ¿Cómo puede ella comenzar ahí donde todo conocimiento elegido como partida está puesto en cuestión como tal?

Esta es, sin embargo, una dificultad meramente aparente. El conocimiento, que de este modo está "puesto en cuestión", no es *negado* ni colocado en *todo* sentido como algo dudoso. La pregunta se dirige a ciertas efectuaciones imputadas al conocimiento, por lo que aún está abierta la cuestión de si las dificultades conciernen a todo tipo de conocimiento posible. En todo caso, cuando la teoría se quiere dirigir a la posibilidad del conocimiento, ella debe tener conocimiento de las posibilidades de conocimiento que como tales son indudables —y ciertamente conocimiento en el sentido más preciso de: [conocimiento] que se apropia un alcance concluyente— y de su propia posibilidad de conocimiento, cuyo alcance concluyente es absolutamente indudable. Cuando ha perdido claridad y se ha tornado dudoso, [a saber,] cómo sea posible el alcance concluyente del conocimiento, y cuando nos inclinamos a dudar que ello sea posible, debemos ante todo tener ante los ojos casos indudables de conocimientos o posibles conocimientos que efectivamente alcanzan o alcanzarían a sus obstantes de conocimiento. Comenzando, [sin embargo,] no debemos asumir ningún conocimiento como conocimiento, pues de otro modo no tendríamos ninguna finalidad posible, o lo que es lo mismo, plena de sentido.

Aquí el *método cartesiano de la duda* nos ofrece un comienzo: el ser de la *cogitatio*, de la vivencia durante el vivenciar y en la más sencilla reflexión sobre ella, es indudable; la aprehensión directa intuitiva y el haber de la *cogitatio* es ahora un conocer, las *cogitationes* son las primeras donaciones absolutas.

2) Con esto se liga naturalmente la *primera reflexión teórica del conocimiento*:

¿Qué constituye en estos casos la incuestionabilidad, y, en otros casos, por el contrario, la cuestionabilidad del pretendido conocimiento? ¿Por qué en ciertos casos la inclinación al escepticismo y la pregunta dubitativa: cómo un ser puede ser alcanzado en el conocimiento, y por qué no [hay] esta duda y dificultad [en relación] con estas *cogitationes*?

Man antwortet zunächst — das ist eben die nächstliegende Antwort — mit dem Begriffspaar oder Wortpaar *Immanenz* und *Transzendenz*. Die schauende Erkenntnis der *cogitatio* ist immanent, die Erkenntnis der objektiven Wissenschaften, der Natur- und Geisteswissenschaften, aber näher besehen auch der mathematischen Wissenschaften, ist transzendent. Bei den objektiven Wissenschaften besteht die Bedenklichkeit der *Transzendenz*, die Frage: wie kann Erkenntnis über sich hinaus, wie kann sie ein Sein treffen, das im Rahmen des Bewußtseins nicht zu finden ist? Diese Schwierigkeit fällt bei der schauenden Erkenntnis der *cogitatio* weg.

3) Zunächst ist man geneigt und hält das für selbstverständlich, die *Immanenz* als reelle *Immanenz* zu interpretieren und wohl gar psychologisch als *reale Immanenz*: im Erkenntniserlebnis, wie es eine reale Wirklichkeit ist, oder im Ichbewußtsein, dem das Erlebnis angehört, findet sich auch das Erkenntnisobjekt. Daß im selben Bewußtsein und im selben realen Jetzt der Erkenntnisakt sein Objekt finden und treffen kann, das hält man für das Selbstverständliche. Das *Immanente* ist, wird hier der Anfänger sagen, in mir, das *Transzendente* außer mir.

Bei näherer Betrachtung scheidet sich aber reelle *Immanenz* und *Immanenz* im Sinne der in der Evidenz sich konstituierenden Selbstgegebenheit. Das reell *Immanente* gilt als das Zweifellose, eben weil es nichts anderes darstellt, nichts über sich „hinausmeint“, weil hierbei was gemeint auch voll und ganz adäquat selbstgegeben ist. Andere Selbstgegebenheit als die des reell *Immanenten* tritt zunächst noch nicht in den Gesichtskreis.

4) Also zunächst wird nicht geschieden. Die erste Stufe der Klarheit ist nun die: reell *Immanentes* oder, was hier dasselbe besagt, adäquat Selbstgegebenes ist fraglos, das darf ich benützen. *Transzendentes* (nicht reell *Immanentes*) darf ich nicht benützen, also ich muß phänomenologische Reduktion, Ausschluß aller transzendenten Setzungen vollziehen.

Warum? Ist mir unklar, wie Erkenntnis *Transzendentes* treffen kann, nicht Selbstgegebenes sondern „Hinausgemeintes“.

Se responde ante todo –pues ésta es la respuesta a la mano– con el par de conceptos o palabras *inmanencia* y *trascendencia*. El conocimiento intuitivo de la *cogitatio* es inmanente, y el conocimiento de las ciencias objetivas, de las ciencias de la naturaleza y el espíritu, y en una más cercana consideración también el de las ciencias matemáticas, es trascendente. Con las ciencias objetivas está implicada la *cuestionabilidad de la trascendencia*, la pregunta: ¿cómo puede el conocimiento [ir] más allá de sí, cómo puede alcanzar a un ser que no se encuentra dentro de los confines de la conciencia? Esta dificultad no se da por la vía del conocimiento intuitivo de la *cogitatio*.

3) Primeramente uno se inclina a interpretar a la inmanencia, y se tiene esto por entendible de suyo, como inmanencia real y quizás aún psicológicamente como *inmanencia en algo real*: el objeto-de-conocimiento se encuentra en la vivencia-de-conocimiento, o en el yo-conciencia al cual la vivencia pertenece, como una efectividad real. Que en la misma conciencia y en el mismo ahora real del acto de conocimiento puede encontrar y alcanzar su objeto, eso se tiene por entendible de suyo. Lo inmanente es en mí, dirá aquí el principiante, lo trascendente fuera de mí.

Pero en una consideración más cercana, se distingue *inmanencia real e inmanencia en el sentido del darse-en-sí-mismo constituyéndose evidencia*. Lo inmanente real vale como lo indudable, precisamente porque no expone nada otro, nada “apropiado-más-allá” de sí, porque lo que ahí se apropia es así completa y totalmente adecuado [a lo] dado-en-sí-mismo. Otro darse-en-sí-mismo, aparte de lo inmanente real, por de pronto aún no surge en la esfera concerniente a nuestra mirada.

4) Hasta ahora no se han hecho distinciones. El primer grado de claridad es ahora éste: lo inmanente real, o lo que aquí dice lo mismo: lo adecuadamente dado-en-sí-mismo, es incuestionable; a mí me cabe hacer uso de ello. De lo trascendente (lo no realmente inmanente) no me cabe hacer uso, sino que debo llevar a cabo la *reducción fenomenológica, exclusión de todas las posiciones trascendentes*.

¿Por qué? No es para mí claro cómo el conocimiento puede alcanzar lo trascendente, lo no dado-en-sí-mismo sino “apropiado-más-allá”.

so kann mir zur Klarheit sicher keine der transzendenten Erkenntnisse und Wissenschaften etwas helfen. Was ich will ist Klarheit, verstehen will ich die Möglichkeit dieses Treffens, d.h. aber, wenn wir den Sinn davon erwägen: das
 5 Wesen der Möglichkeit dieses Treffens will ich zu Gesicht bekommen, es schauend zur Gegebenheit bringen. Ein Schauen läßt sich nicht demonstrieren; der Blinde, der sehend werden will, der wird es nicht durch wissenschaftliche Demonstrationen; physikalische und physiologische Farbentheorien ergeben keine
 10 schauende Klarheit des Sinnes von Farbe, wie ihn der Sehende hat. Ist also, wie aus dieser Erwägung zweifellos wird, die Erkenntniskritik eine Wissenschaft, die immerfort nur und für alle Erkenntnisarten und Erkenntnisformen aufklären will, so kann sie von keiner natürlichen Wissenschaft
 15 Gebrauch machen; an ihre Ergebnisse, ihre Seinsfeststellungen hat sie nicht anzuknüpfen, diese bleiben für sie in Frage. Alle Wissenschaften sind für sie nur Wissenschafts-
 20 phänomene. Jede solche Anknüpfung bedeutet eine fehlerhafte $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$. Sie kommt auch nur zustande durch eine fehlerhafte aber freilich oft naheliegende Problemverschiebung: zwischen psychologisch naturwissenschaftlicher Erklärung der Erkenntnis als Naturtatsache und Aufklärung der Erkenntnis nach Wesensmöglichkeiten ihrer Leistung. Es bedarf also, um diese Verschiebung zu meiden und beständig des Sinnes
 25 der Frage nach dieser Möglichkeit eingedenk zu bleiben, der phänomenologischen Reduktion.

Sie besagt: alles Transzendente (mir nicht immanent Gegebene) ist mit dem Index der Nullität zu versehen, d.h. seine Existenz, seine Geltung ist nicht als solche anzusetzen, sondern
 30 höchstens als Geltungsphänomen. Über alle Wissenschaften darf ich nur verfügen als Phänomene, also nicht als Systeme geltender, als Prämisse, selbst als Hypothese für mich als Ansatz zu verwendender Wahrheiten, z.B. die ganze Psychologie, die ganze Naturwissenschaft. Indessen der eigentliche
 35 Sinn des Prinzips ist die beständige Aufforderung, bei den Sachen, die hier in der Erkenntniskritik in Frage sind, zu bleiben und die hier liegenden Probleme nicht mit ganz anderen zu vermengen. Aufklärung von Erkenntnismöglichkeiten liegt nicht auf den Wegen objektiver Wissenschaft. Die

por lo tanto, seguramente ninguno de los conocimientos o ciencias de lo trascendente puede ayudarme en relación a la claridad. Lo que yo quiero es *claridad*, quiero entender la posibilidad de este alcance, pero esto significa, cuando le tomamos el peso al sentido de ello: quiero que venga a la vista la esencia de la posibilidad de este alcance, trayéndola a la visión en el darse-en-sí-mismo. Un Ver no se deja demostrar; al ciego que quiere ver no se lo hará ver a través de demostraciones científicas; las teorías fisicalistas y fisiológicas de los colores no dan vidente claridad del sentido del color, como la tiene quien ve. Así es como a partir de esta consideración se torna indudable que la crítica del conocimiento es una ciencia, que quiere en adelante siempre solamente aclarar todos los modos y formas de conocimiento, por lo que no puede hacer uso de ninguna ciencia natural; ella no tiene que atarse a los resultados y afirmaciones de ser de la ciencia natural: estas permanecen para ella en cuestión. Todas las ciencias son para ella sólo *fenómenos de ciencia*. Toda atadura de tal índole señala una μεταβασις fallida. Ésta no se lleva a cabo más que a través de un fallido desplazamiento del problema, pero a menudo próximo a la certeza: entre la explicación científico-natural psicológica del conocimiento como hecho natural y la aclaración del conocimiento según las posibilidades esenciales de su ejecución. Nos cabe por tanto evitar este desplazamiento, y constantemente permanecer pensando el sentido de la pregunta por esta posibilidad; nos cabe así la *reducción fenomenológica*.

Esta significa: todo trascendente (no dado a mí inmanentemente) está provisto con el índice de la nulidad, es decir, su existencia, su validez, no está puesta como tal, sino a lo sumo como *fenómeno de validez*. A mí me cabe disponer sobre todas las ciencias sólo como fenómenos, y por tanto no como sistemas válidos, ni como premisas, ni tampoco como hipótesis [que sean] para mí como principio de verdades útiles, por ejemplo, toda la psicología, toda la ciencia natural. Mientras tanto, el mismo *sentido de principio* es la constante invitación a permanecer con las cosas que están *aquí* en cuestión en la crítica del conocimiento, y a no mezclar los problemas que *aquí* yacen con otros totalmente diferentes. La aclaración de las posibilidades del conocimiento no yace en los caminos de la ciencia objetiva.

Erkenntnis zur evidenten Selbstgegebenheit bringen und darin das Wesen ihrer Leistung schauen wollen, das heißt nicht deduzieren, induzieren, ausrechnen usw., es heißt nicht, aus schon gegebenen oder als gegeben geltenden Sachen neue Sachen mit 5 Grund herleiten.

B. Der phänomenologischen Betrachtung zweite Stufe.

Es bedarf nun einer neuen Schicht von Betrachtungen, um uns das Wesen der phänomenologischen Forschung und ihrer Probleme auf eine höhere Stufe der Klarheit zu bringen.

- 10 1) Zunächst schon die Cartesianische *cogitatio* bedarf der phänomenologischen Reduktion. Nicht das psychologische Phänomen in der psychologischen Apperzeption und Objektivierung ist wirklich eine absolute Gegebenheit, sondern nur das reine Phänomen, das reduzierte. Das erlebende Ich, das Objekt, 15 der Mensch in der Weltzeit, das Ding unter Dingen etc. ist keine absolute Gegebenheit, also auch nicht das Erlebnis als sein Erlebnis. Wir verlassen endgiltig den Boden der Psychologie, selbst der deskriptiven. Damit reduziert sich auch die ursprünglich treibende 20 Frage: nicht wie kann ich, dieser Mensch, in meinen Erlebnissen ein Sein an sich, etwa draußen außer mir und dgl. treffen; an Stelle dieser von vornherein mehrdeutigen und vermöge ihrer transzendenten Belastung schillernden komplexen Frage tritt jetzt die reine Grundfrage: wie kann das reine Erkenntnisphänomen etwas treffen, was ihm nicht immanent ist, wie 25 kann die absolute Selbstgegebenheit der Erkenntnis eine Nicht-Selbstgegebenheit treffen und wie ist dieses Treffen zu verstehen? Zugleich reduziert sich der Begriff der reellen Immanenz, sie bedeutet nicht mehr mit die reale Immanenz, 30 Immanenz im Bewußtsein des Menschen und im realen psychischen Phänomen.

2) Haben wir die erschauten Phänomene, so scheint es, daß wir auch schon eine Phänomenologie haben, eine Wissenschaft von diesen Phänomenen.

- 35 Aber sobald wir da anfangen, bemerken wir eine gewisse Enge,

Traer el conocimiento al evidente darse-en-sí-mismo y en él querer ver la esencia de su efectuación, ello no significa deducir, inducir, calcular, etc., no significa derivar con fundamento nuevas cosas a partir de lo ahora dado o de las cosas valiéndose como dadas.

B. La consideración fenomenológica. Segunda etapa.

Es necesario ahora un *nuevo estrato de consideraciones* para que llevemos la esencia de la investigación fenomenológica y sus problemas a un nivel de claridad más alto.

1) Primeramente, la *cogitatio* cartesiana necesita la reducción fenomenológica. El fenómeno psicológico en la apercepción y objetivación psicológica no es efectivamente una donación absoluta, sino que sólo lo es el fenómeno reducido, el *puro fenómeno*. El yo viviente, el objeto, el hombre en el tiempo mundano, la cosa entre las cosas, etc., no son donaciones absolutas, como tampoco lo es la vivencia como vivencia del yo viviente. *Nosotros abandonamos finalmente el terreno de la psicología, lo mismo que el de la psicología descriptiva. Con ello es reducida también la pregunta que originalmente nos conduce: ya no preguntamos cómo puedo yo, este hombre, alcanzar en mis vivencias un ser en sí, algo exterior a mí; en lugar de esta pregunta hasta aquí ambigua y compleja en virtud de su irisada carga trascendente, planteamos ahora la pura pregunta fundamental: ¿Cómo puede el puro fenómeno de conocimiento alcanzar algo que no le es inmanente, cómo puede el absoluto darse-en-sí-mismo del conocimiento alcanzar un no-darse-en-sí-mismo y cómo puede ser entendido este alcance?*

Igualmente se reduce el concepto de *inmanencia real*, el cual no significa ya inmanencia en algo real, inmanencia en la consciencia del hombre y en el fenómeno psíquico real.

2) Ya teniendo los fenómenos intuídos, ahora parece que también tenemos una fenomenología, una ciencia de estos fenómenos.

Pero luego de que por ahí comenzamos, notamos una cierta constricción;

das Feld der absoluten Phänomene — diese in ihrer Einzelheit genommen — scheint nicht ausreichend unsere Intentionen zu befriedigen. Was sollen uns die einzelnen Schauungen, mögen sie noch so sicher uns *cogitationes* zur Selbstgegebenheit bringen, 5 leisten? Daß man auf Grund dieser Schauungen logische Operationen vornehmen, vergleichen, unterscheiden, unter Begriffe bringen, präzisieren kann, scheint zunächst selbstverständlich, obschon dahinter, wie sich später herausstellt, neue Objektivitäten stehen. Aber diese Selbstverständlichkeit zugelassen und 10 nicht weiter erwogen, ist nicht zu sehen, wie sich hier allgemein gültige Feststellungen der Art machen lassen sollen, die wir hier brauchen.

Aber eines scheint uns weiter zu helfen: die ideierende Abstraktion. Sie ergibt uns einsichtige Allgemeinheiten, 15 Spezies, Wesen und damit scheint das erlösende Wort gesprochen: wir suchen ja schauende Klarheit über das Wesen der Erkenntnis. Erkenntnis gehört unter die Sphäre der *cogitationes*, also haben wir schauend ihre allgemeinen Gegenständlichkeiten in das Allgemeinheitsbewußtsein zu erheben und eine Wesenslehre 20 der Erkenntnis wird möglich.

Wir vollziehen diesen Schritt in Anschluß an eine Betrachtung von Descartes über die klare und distinkte Perzeption. Die „Existenz“ der *cogitatio* ist gewährleistet durch ihre absolute Selbstgegebenheit, durch ihre Gegebenheit in reiner Evidenz. Wo immer wir reine Evidenz 25 haben, reines Schauen und Fassen einer Objektivität, direkt und selbst, da haben wir dieselben Rechte, dieselben Unfraglichkeiten.

Dieser Schritt ergab uns eine neue Objektivität als absolute 30 Gegebenheit, die Wesensobjektivität, und da von vornherein die logischen Akte, die im Aussagen auf Grund des Erschauten sich ausprägen, unbemerkt bleiben, so ergibt sich hier zugleich das Feld der Wesensaussagen, bzw. der generellen, im reinen Schauen gegebenen Sachverhalte. Also 35 zunächst ungeschieden von den einzelnen allgemeinen Gegebenheiten.

3) Haben wir damit nun schon alles, haben wir damit die vollbegrenzte Phänomenologie und die klare Selbstverständlichkeit, im Besitz dessen zu sein, was wir erkenntniskritisch

el campo de los **fenómenos absolutos** –tomados éstos en su **individualidad**– no parece suficiente para **satisfacer** nuestras intenciones. ¿Qué deben lograr para nosotros las **intuiciones singulares**? ¿Pueden ellas en cuanto tales llevar nuestras *cogitationes* con **seguridad** al darse-en-sí-mismo? Que uno a base de estas intuiciones puede **hacer operaciones lógicas**, comparar, distinguir, llevar a conceptos, predicar, parece **primariamente comprensible de suyo**, aunque tras ellas, como **más tarde se observa**, surgen nuevas objetividades. Pero esta comprensibilidad de suyo, admitida y sin ulterior reparo, no es lo que aquí necesitamos para **ver cómo podemos hacer afirmaciones válidas universalmente**.

Sin embargo, luego aparece algo en nuestro auxilio: *la abstracción ideatoria*. Ella nos ofrece **universalidades** inteligibles, especies, esencias, y con ello parece **dicha la palabra salvadora**: buscamos claridad en nuestro acto vidente de la **esencia del conocimiento**. El conocimiento pertenece a la esfera de las *cogitationes*, así que, viendo, tenemos que elevar sus obstantividades universales a la **conciencia de universalidad**; de este modo, una doctrina de la esencia del conocimiento se torna posible.

Damos este paso en **conexión con una consideración de Descartes** acerca de la *percepción clara y distinta*. La “existencia” de la *cogitatio* es verificada a través de su **absoluto darse-en-sí-misma**, a través de su donación en *pura evidencia*. Donde quiera que tengamos pura evidencia, puro ver y asir una objetividad, **directamente y a ella misma**, ahí tenemos los mismos derechos, las mismas incuestionabilidades [o certezas].

Este paso nos ofrece una nueva objetividad como donación absoluta, la *objetividad de esencia*, y ahí desde donde los actos lógicos –los que se pronuncian en aserciones a base de lo intuido– permanecen inadvertidos, se ofrece ahora el **campo de las aserciones de esencia**, o sea, de lo general del comportamiento-de-la-cosa dado en el puro ver –por lo tanto, antes que nada, indiferenciado de la obstantividad universal individual.

3) ¿Con ello ya tenemos todo, tenemos la fenomenología plenamente delimitada y la clara comprensibilidad de suyo, estamos en posesión de aquello que necesitamos para una crítica del conocimiento?

brauchen? Und haben wir Klarheit über die Probleme, die zu lösen sind?

Nein, der Schritt, den wir getan, führt uns weiter. Zunächst macht er uns klar, daß reelle Immanenz (bzw. Transzendenz) nur ein Spezialfall des weiteren Begriffes der Immanenz überhaupt ist. Es ist nun nicht mehr selbstverständlich und unbesehen einerlei: absolut gegeben und reell immanent; denn das Allgemeine ist absolut gegeben und nicht reell immanent. Die Erkenntnis
10 des Allgemeinen ist etwas Singuläres, ist jeweils ein Moment im Strome des Bewußtseins; das Allgemeine selbst, das darin gegeben ist in Evidenz, ist aber kein Singuläres sondern eben ein Allgemeines, somit im reellen Sinne transzendent.

Folglich gewinnt der Begriff der phänomenologi-
15 schen Reduktion eine nähere, tiefere Bestimmung und einen klareren Sinn: nicht Ausschluß des reell Transzendenten (etwa gar im psychologisch-empirischen Sinn), sondern Ausschluß des Transzendenten überhaupt als einer hinzunehmenden Existenz, d.h. alles dessen, was nicht evidente Gegebenheit
20 ist im echten Sinn, absolute Gegebenheit des reinen Schauens. Aber natürlich bleibt alles bestehen, was wir sagten: wissenschaftlich induzierte oder deduzierte, aus Hypothesen, Tatsachen, Axiomen abgeleitete Geltungen, Wirklichkeiten etc. bleiben ausgeschlossen und zulässig nur als „Phänomene“ und ebenso
25 natürlich jeder Rekurs auf irgendein „Wissen“, auf irgendeine „Erkenntnis“: die Forschung hat sich eben im reinen Schauen zu halten, aber darum nicht an das reell Immanente: sie ist Forschung in der Sphäre reiner Evidenz und zwar Wesensforschung. Wir sagten auch, ihr Feld ist das Apriori in-
30 nerhalb der absoluten Selbstgegebenheit.

So ist also das Feld jetzt charakterisiert; es ist ein Feld absoluter Erkenntnisse, für das Ich und Welt und Gott und die mathematischen Mannigfaltigkeiten und was immer für wissenschaftliche Objektivitäten dahingestellt bleiben, die also auch
35 von ihnen nicht abhängig sind, die gelten was sie gelten, ob man in Bezug auf jene Skeptiker ist oder nicht. All das bleibt also bestehen. Das Fundament von allem aber ist das Erfassen des Sinnes der absoluten Gegebenheit, der absoluten Klarheit des Gegebenseins, das

Y además, ¿Tenemos claridad sobre los problemas que están por ser resueltos?

No, el paso que hicimos nos conduce más adelante. Primeramente nos hace claro que la *genuina inmanencia* (o sea, trascendencia) es sólo un caso especial del *concepto más amplio de inmanencia en general*. No hay algo más comprensible de suyo y sin reparo: que *lo absolutamente dado* y *lo genuinamente inmanente* son uno y lo mismo; pero lo universal es *absolutamente dado* y *no genuinamente inmanente*. El *conocimiento* de los universales es algo *singular*, es en cada caso un momento en la corriente de la conciencia; lo *universal mismo*, que en la corriente de la conciencia es dado en evidencia, *no es, sin embargo, nada singular*, sino más bien un universal, así que es *trascendente en el sentido genuino*.

Consecuentemente, el concepto de la *reducción fenomenológica* gana una determinación más cercana y profunda, y un sentido más claro: no la exclusión de lo genuinamente trascendente (acaso en algún sentido psicológico-empírico), sino la exclusión de lo trascendente en general como una existencia aceptada, esto es, de todo aquello que no es una donación evidente en sentido auténtico, donación absoluta en el puro ver. Pero, naturalmente, todo aquello que antes dijimos, permanece: lo inducido o deducido científicamente, de validez derivada a partir de hipótesis, hechos, axiomas, etc., permanece excluido y admitido sólo como "fenómeno", y asimismo, naturalmente todo recurso a cualquier "saber", a cualquier "conocimiento": la investigación tiene que mantenerse en el *puro ver* y no en torno a lo genuinamente inmanente: ella es investigación en la esfera de la pura evidencia, y ciertamente investigación de esencias. Dijimos también que su campo es *el a priori dentro del absoluto darse-en-sí-mismo*.

Por consiguiente, así es ahora caracterizado este campo; es un campo de conocimiento absoluto, para el cual el yo y el mundo y Dios y las multiplicidades matemáticas, y lo que sea, permanecen ahí en suspenso como objetividades científicas que valen lo que valen, y no son dependientes de si uno en relación a ellas es escéptico o no. Todo ello permanece de este modo en suspenso. El fundamento de todo esto no es sino *la aprehensión del sentido de la donación absoluta, de la absoluta claridad del ser-dado*, la cual

jeden sinnvollen Zweifel ausschließt, mit einem Wort der absolut schauenden, selbst erfassenden Evidenz. Gewissermaßen in ihrer Entdeckung liegt die historische Bedeutung der Cartesianischen Zweifelsbetrachtung. Aber entdecken und fallen lassen war bei Descartes eines. Wir tun nichts weiter als reinlich fassen und konsequent fortführen, was in dieser uralten Intention schon lag. — Mit der psychologischen Gefühlsinterpretation der Evidenz haben wir uns in diesem Zusammenhang auseinandergesetzt.

C. Der phänomenologischen Betrachtung dritte Stufe.

10 Abermals bedarf es nun einer neuen Schicht von Überlegungen, um uns in der Klarheit über den Sinn der Phänomenologie und phänomenologischen Problematik höher zu führen.

Wie weit reicht Selbstgegebenheit? Ist sie beschlossen in der Gegebenheit der *cogitatio* und der sie generell fassenden Ideationen? Soweit sie reicht, soweit «reicht» unsere phänomenologische
15 Sphäre, die Sphäre der absoluten Klarheit, der Immanenz im echten Sinn.

Wir wurden nun etwas mehr in die Tiefe geführt, und in den Tiefen liegen die Dunkelheiten und in den Dunkelheiten die
20 Probleme.

Zunächst schien alles schlicht und kaum sehr schwierige Arbeit von uns fordernd. Das Vorurteil der Immanenz als reeller Immanenz, als ob es auf sie gerade ankomme, mag man abwerfen, aber an der reellen Immanenz bleibt man doch zunächst
25 haften, wenigstens in gewissem Sinne. Es scheint zunächst, daß die Wesensbetrachtung nur das den *cogitationes* reell Immanente generell zu fassen und die in den Wesen gründenden Verhältnisse festzustellen habe; also scheinbar eine leichte Sache. Man übt Reflexion, blickt auf die eigenen Akte zurück, läßt ihre
30 reellen Inhalte, wie sie sind, gelten, nur unter phänomenologischer Reduktion; dies scheint die einzige Schwierigkeit. Und nun natürlich nichts weiter als das Geschaute in das Allgemeinsbewußtsein zu erheben.

Die Sache wird aber weniger gemütlich, wenn wir uns die
35 Gegebenheiten näher ansehen. Zunächst: die *cogitationes*, die

excluye toda duda sensata, en una palabra: la *absolutamente vidente evidencia que se aprehende a sí misma*. Ciertamente en su descubrimiento yace la significación histórica de la duda metódica cartesiana. Pero descubrir y abandonar eran una sola cosa en Descartes. Nosotros no hacemos más que asir puramente y continuar consecuentemente lo que en esta antigua intención yace. Con la interpretación psicologista de la evidencia en términos de sensación, nos ponemos fuera de toda conexión.

C. La consideración fenomenológica. Tercera etapa.

Ahora una vez más es necesario un nuevo estrato de consideraciones para conducirnos a una más alta claridad sobre el sentido de la fenomenología y la problemática fenomenológica.

¿Cuál es el alcance del darse-en-sí-mismo? ¿Está éste contenido en la donación de la *cogitatio* y de las ideaciones que lo aprehenden en su generalidad? Tan amplio es el alcance del darse-en-sí-mismo, así de amplio es el alcance de nuestra esfera fenomenológica, la esfera de la claridad absoluta, de la inmanencia en el auténtico sentido.

Ahora nos hemos conducido algo más hacia lo hondo, y en la hondura yacen las obscuridades y en las obscuridades los problemas.

Primeramente todo ha lucido simple y apenas exigiendo trabajo pesado de parte nuestra. El prejuicio de la inmanencia como inmanencia genuina se podría derribar, si de ello directamente dependiera, pero aún así uno permanece ante todo atado a la inmanencia genuina, al menos en cierto sentido. Por de pronto parece que en la consideración de la esencia sólo tenemos que aprehender lo general de lo genuinamente inmanente en las *cogitationes* y establecer los comportamientos fundados en la esencia; esto también, aparentemente, es cuestión fácil. Hacemos reflexión, reorientamos la mirada hacia los propios actos, dejamos sus contenidos genuinos valer tal como ellos son, sólo bajo reducción fenomenológica; esto parece ser la única dificultad. Y, naturalmente, no hay más que elevar lo visto a la conciencia de universalidad.

Pero la cuestión se torna menos confortable cuando admiramos las donaciones más de cerca. Primero: las *cogitationes*, a las cuales

wir als schlichte Gegebenheiten für so gar nichts Mysteriöses halten, bergen allerlei Transzendenzen.

Wenn wir näher zusehen und nun achten, wie im Erlebnis etwa eines Tones, auch nach phänomenologischer Reduktion, 5 sich Erscheinung und Erscheinendes gegenübersetzen und sich gegenübersetzen inmitten der reinen Gegebenheit, also der echten Immanenz, so werden wir stutzig. Der Ton dauert etwa; da haben wir die evident gegebene Einheit des Tones und seiner Zeitstrecke mit 10 ihren Zeitphasen, der Jetztphase und den Vergangenheitsphasen; andererseits, wenn wir reflektieren, das Phänomen der Tondauer, das selbst ein zeitliches ist, seine jeweilige Jetztphase hat und seine Gewesenheitsphasen. Und in einer herausgegriffenen Jetztphase des Phänomens ist nicht nur gegenständlich das Jetzt des 15 Tones selbst, sondern das Tonjetzt ist nur ein Punkt in einer Tondauer.

Diese Andeutung genügt schon — ausführliche Analysen werden zu unseren speziellen Aufgaben in der Folgezeit gehören —, um uns auf das Neue aufmerksam zu machen: das 20 Phänomen der Tonwahrnehmung, und zwar der evidenten und reduzierten, fordert innerhalb der Immanenz eine Unterscheidung zwischen Erscheinung und Erscheinendem. Also zwei absolute Gegebenheiten haben wir, die Gegebenheit des Erscheinens und die Gegebenheit des Gegenstandes, und der 25 Gegenstand ist innerhalb dieser Immanenz nicht in dem reellen Sinne immanent ¹⁾, er ist nicht Stück der Erscheinung: nämlich die vergangenen Phasen der Tondauer sind jetzt noch gegenständlich und doch nicht reell im Jetztpunkt der Erscheinung enthalten. Also dasselbe, was wir auch beim Allgemeinheits- 30 bewußtsein fanden, daß es ein Bewußtsein ist, das eine Selbstgegebenheit konstituiert, die nicht im Reellen enthalten ist und überhaupt nicht als *cogitatio* zu finden ist, das finden wir auch beim Phänomen der Wahrnehmung.

Auf der untersten Stufe der Betrachtung, im Stande der Naivität, 35 scheint es zunächst so, als wäre Evidenz ein bloßes Schauen, ein wesensloser Blick des Geistes, überall ein und dasselbe und in sich unterschiedslos: das Schauen schaut eben die Sachen,

¹⁾ Im Ms *transzendent*.

nosotros tomamos como meras donaciones e incluso para nada misteriosas, ocultan toda índole de trascendencias.

Cuando miramos más cercanamente y atendemos, [por ejemplo,] cómo en la inmanencia de [la percepción de] un tono, aún tras la reducción fenomenológica, *el lucimiento y lo luciente se confrontan*, y se confrontan *en medio de la pura donación*, por lo tanto, en medio de la auténtica inmanencia; entonces, quedamos perplejos. El tono dura algo; ahí tenemos dada la evidente unidad del tono y su trayecto temporal con sus fases temporales, la fase presente y la fase del pasado; por otro lado, cuando reflexionamos, el fenómeno de la duración del tono, el mismo un fenómeno temporal, tiene sus respectivas fases de ahora y fases de ya-sido. Y en una fase-ahora escogida del fenómeno no es sólo obstantivamente el ahora del tono mismo, sino el ahora del tono es sólo un punto en la duración del tono.

Esta indicación basta por ahora –análisis exhaustivos serán pertinentes en lo sucesivo en relación a nuestras tareas especiales– para llamarnos la atención sobre algo nuevo: el fenómeno de la percepción del tono, ciertamente evidente y reducido, exige dentro de la inmanencia una distinción entre *el lucimiento y lo luciente*. De este modo tenemos dos donaciones absolutas, la donación del lucir y la donación del obstante, y el obstante no está dentro de esta inmanencia en el sentido de lo genuinamente inmanente, él no es una parte concreta del lucimiento: es decir, las fases del pasado de la donación del tono son ahora todavía obstantivas y, sin embargo, ellas no están genuinamente contenidas en el punto ahora del lucimiento. Por lo tanto, lo mismo que encontramos en la conciencia de universalidad, lo encontramos también en el fenómeno de la percepción: una conciencia que constituye un darse-en-sí-mismo que no está contenido en la genuina realidad y en general no es encontrado del todo como *cogitatio*.

En el nivel más bajo de la consideración, en el estado de ingenuidad, primeramente parece como si la evidencia fuera un simple ver, una inesencial mirada del espíritu, sobre todo una y la misma y en sí indistinta: el ver llanamente ve las cosas,

die Sachen sind einfach da und im wahrhaft evidenten Schauen im Bewußtsein da, und das Schauen schaut eben einfach auf sie hin. Oder mit dem Bilde aus dem anderen Sinn: ein direktes Fassen oder Nehmen oder Hinzeigen auf etwas, das einfach ist und da ist. Aller Unterschied <ist> also in den Sachen, die für sich sind und durch sich ihre Unterschiede haben.

Und nun wie anders erweist sich das Schauen der Sachen bei näherer Analyse. Mag man unter dem Titel Aufmerksamkeit das an sich unbeschreibliche und unterschiedslose Schauen noch festhalten, so zeigt es sich doch, daß es eigentlich gar keinen Sinn hat von Sachen zu sprechen, die einfach da sind und eben nur geschaut werden brauchen, sondern dieses „einfach dasein“ das sind gewisse Erlebnisse von spezifischer und wechselnder Struktur, als da ist Wahrnehmung, Phantasie, Erinnerung, Prädikation u.s.w., und in ihnen sind nicht die Sachen etwa wie in einer Hülse oder einem Gefäß, sondern in ihnen konstituieren sich die Sachen, die reell in ihnen gar nicht zu finden sind. „Gegebenheit der Sachen“, das ist sich so und so in solchen Phänomenen darstellen (vorgestellt sein). Und dabei sind nicht etwa die Sachen dann noch einmal für sich selbst da und „schicken in das Bewußtsein ihre Repräsentanten hinein“. Dergleichen kann uns nicht einfallen innerhalb der Sphäre der phänomenologischen Reduktion, sondern die Sachen sind und sind in der Erscheinung und vermöge der Erscheinung selbst gegeben; sie sind oder gelten von der Erscheinung zwar als individuell abtrennbar, sofern es nicht auf diese einzelne Erscheinung (Gegebenheitsbewußtsein) ankommt, aber essentiell, dem Wesen nach, unabtrennbar.

Also das zeigt sich überall, diese wunderbare Korrelation zwischen Erkenntnisphänomen und Erkenntnisobjekt. Nun merken wir, daß die Aufgabe der Phänomenologie, oder vielmehr das Feld ihrer Aufgaben und Untersuchungen keine so triviale Sache ist, als ob man bloß zu schauen, bloß die Augen aufzumachen hätte. Schon bei den ersten und einfachsten Fällen, bei den niedersten Formen der Erkenntnis, stellen sich der reinen Analyse und Wesensbetrachtung die größten Schwierigkeiten entgegen; es ist leicht, allgemein von der Korrelation zu sprechen, aber sehr schwer, die Art, wie ein Erkenntnisobjekt sich in der Erkenntnis konstituiert,

las cosas están simplemente ahí y en el ver verdaderamente evidente en la conciencia, y el ver simplemente las ve a ellas. O para emplear otra imagen: un directo asir o coger o apuntar hacia algo que simplemente está y está ahí. Toda distinción está, por lo tanto, en las cosas, las que son por sí y a través de sí tienen sus diferencias.

Y ahora, con un análisis más cercano, cuan distinto se muestra el ver las cosas. Podría uno aun a título de observación sostener el ver en sí indescriptible e indistinguible, sin embargo, de este modo se muestra que no tiene ningún sentido hablar de cosas que simplemente están ahí y que necesitan sólo ser vistas, sino que este "simple estar-ahí" se halla en ciertas vivencias de estructura específica y cambiante, como son la percepción, la fantasía, el recuerdo, la predicación, etc., y en ellas las cosas no están algo así como en una cáscara o en un recipiente, sino que en tales vivencias se *constituyen* las cosas, las cuales sin embargo no se encuentran genuinamente en ellas. El "ser-dado de la cosa", esto es, el *exponerse* como tal y tal cosa en tales fenómenos (ser representada). Y ello no implica algo así como que Las cosas una vez más están ahí por sí mismas y "envían al interior de la conciencia sus representantes". Algo semejante no puede acaecernos dentro de la esfera de la *reducción fenomenológica*, sino que las cosas son, y son en el lucimiento y en virtud del mismo lucimiento dadas; ellas son o valen ciertamente como individualmente separables del lucimiento [en que se dan], en la medida en que no dependen de este singular lucimiento (conciencia de lo dado); pero, sin embargo, esencialmente son inseparables.

Así se muestra en toda esta asombrosa correlación entre *fenómeno de conocimiento y objeto de conocimiento*. Ahora notamos que la labor de la fenomenología, o más bien el campo de sus labores e investigaciones son cosas tan triviales como meramente ver, meramente tener los ojos abiertos. Hasta el primero y más simple de los casos, con las formas más bajas del conocimiento, se confrontan el análisis puro y la consideración de esencias a las más grandes dificultades; es fácil hablar en general de la correlación, pero es muy difícil llevar a la claridad el modo en que un objeto de conocimiento se *constituye* en el conocimiento.

zur Klarheit zu bringen. Und die Aufgabe ist nun doch die, innerhalb des Rahmens reiner Evidenz oder Selbstgegebenheit allen Gegebenheitsformen und allen Korrelationen nachzugehen und an allen die aufklärende Analyse zu betreiben. Und natürlich kommen da nicht nur die einzelnen Akte in Betracht, sondern auch ihre Komplexionen, ihre Zusammenhänge der Einstimmigkeit und Unstimmigkeit und die daran zutage tretenden Teleologien. Diese Zusammenhänge sind nicht Konglomerationen sondern eigentümlich verbundene, sich gleichsam deckende Einheiten und Einheiten der Erkenntnis, die als Erkenntniseinheiten auch ihre einheitlichen gegenständlichen Korrelate haben. Also sie gehören selbst mit zu den Erkenntnisakten, ihre Typen sind Erkenntnistypen, die ihnen einwohnenden Formen die Denkformen und Anschauungsformen (das Wort hier nicht im kantischen Sinne verstanden).

Es gilt nun, schrittweise den Gegebenheiten in allen Modifikationen nachzugehen, den eigentlichen und uneigentlichen, den schlichten und synthetischen, den sozusagen mit einem Schläge sich konstituierenden und den sich ihrem Wesen nach nur schrittweise aufbauenden, den absolut geltenden und den eine Gegebenheit und Geltungsfülle sich im Erkenntnisprozeß in unbegrenzter Steigerung zueignenden.

Auf diesem Wege gelangen wir schließlich auch zum Verständnis, wie das transzendente reale Objekt im Erkenntnisakt getroffen (die Natur erkannt) werden kann, als was es zunächst gemeint ist, und wie der Sinn dieser Meinung sich im fortlaufenden Erkenntniszusammenhänge (woferne er nur die gehörigen Formen hat, die eben zur Konstitution des Erfahrungsobjektes gehören) schrittweise erfüllt. Wir verstehen dann, wie das Erfahrungsobjekt kontinuierlich sich konstituiert und wie diese Art der Konstitution ihm eben vorgeschrieben ist, daß es seinem Wesen nach eben solche schrittweise Konstitution fordert.

Offenbar liegen auf diesem Wege die methodischen Formen, die für alle Wissenschaften bestimmend und für alle wissenschaftlichen Gegebenheiten konstitutiv sind, also die Aufklärung der Wissenschaftstheorie und dadurch implizite die Aufklärung aller Wissenschaften: aber freilich nur implizite, d.h. Erkenntnis-kritik wird, wenn diese ungeheure aufklärende Arbeit geleistet

Y la labor ahora es esta: dentro del marco de la pura evidencia o darse-en-si-mismo, *seguir todas las formas de donación y todas las correlaciones*, y conducir todo ello a un análisis esclarecedor. Y naturalmente conviene para ello no sólo la consideración de los actos singulares, sino también de sus complexiones, de sus relaciones de afinidad o desacuerdo y de las teleologías que con ellos salen a la luz. Estas relaciones no son conglomeraciones, sino en cada caso ligadas de modo propio, en cierto modo correspondiéndose como unidades y unidades de conocimiento, las que como tales tienen también sus propios y unitarios correlatos obstantivos. Así, ellas mismas pertenecen a los *actos de conocimiento*, sus tipos son tipos de conocimiento, cuyas formas habituales son las formas de pensar y las formas de intuición (esta palabra no es entendida aquí en sentido kantiano).

Vale la pena ahora seguir paso a paso las donaciones en todas sus modificaciones, las donaciones propiamente tales y las que no lo son, las simples y las sintéticas, las que por así decirlo se constituyen de golpe y las que según su esencia sólo se constituyen paso a paso, las absolutamente válidas y las que van apropiando una donación y validación en el proceso de conocimiento en una progresión ilimitada.

Por este camino alcanzamos finalmente el entendimiento de cómo el objeto real trascendente puede llegar a ser alcanzado en el acto de conocimiento (puede llegar a ser conocido en su naturaleza), cómo lo que primariamente [es captado] es mentado, y cómo el sentido de esta mención se llena paso a paso en el contexto de conocimiento en curso (sólo si es que éste tiene las formas pertinentes, las cuales pertenecen a la constitución de los objetos de experiencia). Entendemos, pues, cómo el objeto de experiencia continuamente se constituye y cómo este modo de constitución le es prescrito, que la esencia de este objeto de experiencia exige tal constitución paso a paso.

En este camino yacen manifiestamente las formas metódicas que son determinantes para todas las ciencias y constitutivas de todas las donaciones científicas, por lo tanto, [aquí yace] el esclarecimiento de la teoría de la ciencia y a través de ello, implícitamente, el esclarecimiento de todas las ciencias: pero, por cierto, sólo implícitamente, esto es, sólo cuando este enorme trabajo esclarecedor esté ejecutado,

ist, Kritik an den Einzelwissenschaften zu üben befähigt sein und damit befähigt zu ihrer metaphysischen Auswertung.

Das sind also die Probleme der Gegebenheit, die Probleme der Konstitution von Gegenständlichkeiten jeder Art in der Erkenntnis. Die Phänomenologie der Erkenntnis ist Wissenschaft von den Erkenntnisphänomenen in dem doppelten Sinn, von den Erkenntnissen als Erscheinungen, Darstellungen, Bewußtseinsakten, in denen sich diese und jene Gegenständlichkeiten darstellen, bewußt werden, passiv oder
10 aktiv, und andererseits von diesen Gegenständlichkeiten selbst als sich so darstellenden. Das Wort Phänomen ist doppelsinnig vermöge der wesentlichen Korrelation zwischen Erscheinen und Erscheinendem. $\Phi\alpha\iota\acute{\nu}\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ heißt eigentlich das Erscheinende und ist aber doch vorzugsweise gebraucht für das
15 Erscheinen selbst, das subjektive Phänomen (wenn dieser grob psychologisch mißzuverstehende Ausdruck gestattet ist).

In der Reflexion wird die *cogitatio*, das Erscheinen selbst zum Gegenstande, und das begünstigt die Ausbildung der Äquivokation. Endlich braucht nicht abermals betont zu werden,
20 daß, wenn von Erforschung der Erkenntnisgegenstände und der Erkenntnismodi die Rede ist, diese immer als Wesensforschung gemeint ist, die generell in der Sphäre absoluter Gegebenheit den letzten Sinn, die Möglichkeit, das Wesen von Gegenständlichkeit der Erkenntnis und von Erkenntnis der Gegenständ-
25 lichkeit herausstellt.

Natürlich hat die allgemeine Phänomenologie der Vernunft auch die parallelen Probleme für die Korrelation von Wertung und Wert etc. zu lösen. Gebraucht man das Wort Phänomenologie so weit, daß «die» Analyse aller
30 Selbstgegebenheit umspannt würde, so würden damit doch wohl zusammenhanglose Data zusammenkommen: Analyse der sinnlichen Gegebenheiten nach ihren verschiedenen Gattungen usw. — das Gemeinsame ist dann im Methodischen der Wesensanalyse in der Sphäre der unmittelbaren Evidenz.

la crítica del conocimiento estará capacitada para poner en práctica una crítica de las ciencias particulares, y con ello, capacitada para su evaluación metafísica.

Estos son pues los problemas de la donación, los problemas de la *constitución de las obstantividades de toda índole en el conocimiento*. La fenomenología de conocimiento es ciencia de los fenómenos de conocimiento en un sentido duplicado: por una parte de los conocimientos como lucimientos, presentaciones, actos de conciencia en los que se presentan estas o aquellas obstantividades, llegan a ser sabidas, pasiva o activamente; por otra parte, tal fenomenología es ciencia de los fenómenos de conocimiento en cuanto obstantividades presentándose como ellas mismas son. La palabra fenómeno está dotada de un doble sentido en virtud de la esencial correlación entre el lucir y lo luciente. Φαινόμενον significa propiamente lo luciente y aun así es empleado de modo preferente para el lucir mismo, el fenómeno subjetivo (si bien esta expresión permite ser groseramente malentendida psicológicamente).

En la reflexión, la *cogitatio*, el lucir mismo, llega a ser el obstante, y ello favorece el surgimiento de la equivocación. Finalmente, no necesitamos una vez más acentuar que cuando el discurso trata de la actividad investigadora de los obstantes de conocimiento y de los modos de conocimiento, ésta siempre es mentada como investigación de esencias, la que exhibe en general, en la esfera de la donación absoluta, el sentido último, la posibilidad, la **esencia de la obstantividad del conocimiento y del conocimiento de la obstantividad**.

Naturalmente, la *fenomenología universal de la razón* tiene que resolver también el problema paralelo de la correlación entre *valoración y valor*, etc. Se usa la palabra fenomenología tan ampliamente, que el análisis de todo darse-en-sí-mismo ha llegado a ser abarcado, que así con ello los datos incoherentes han llegado a ser coherentes: el análisis de las donaciones sensibles según sus distintos géneros, etc. – Lo común está entonces en la metódica del análisis esencial en la esfera de la evidencia inmediata.

Anexo nº 2

Edmund Husserl

(Inaugural Lecture at Freiburg im Breisgau, 1917)

Pure Phenomenology, Its Method and Its Field of Investigation

Ladies and gentlemen, honored colleagues, dear comrades!

[1] In all the areas within which the spiritual life of humanity is at work, the historical epoch wherein fate has placed us is an epoch of stupendous happenings. Whatever previous generations cultivated by their toil and struggle into a harmonious whole, in every sphere of culture, whatever enduring style was deemed established as method and norm, is once more in flux and now seeks new forms whereby reason, as yet unsatisfied, may develop more freely: in politics, in economic life, in technics, in the fine arts, and – by no means least of all – in the sciences. In a few decades of reconstruction, even the mathematical natural sciences, the ancient archetypes of theoretical perfection, have changed habit completely!

[2] Philosophy, too, fits into this picture. In philosophy, the forms whose energies were dissipated in the period following the overthrow of Hegelian philosophy were essentially those of a renaissance. They were forms that reclaimed past philosophies, and their methods as well as some of their essential content originated with great thinkers of the past.

[3] Most recently, the need for an utterly original philosophy has re-emerged, the need of a philosophy that – in contrast to the secondary productivity of renaissance philosophies – seeks by radically clarifying the sense and the motifs of philosophical problems to penetrate to that primal ground on whose basis those problems must find whatever solution is genuinely scientific.

[4] A new fundamental science, pure phenomenology, has developed within philosophy: This is a science of a thoroughly new type and endless scope. It is inferior in methodological rigor to none of the modern sciences. All philosophical disciplines are rooted in pure phenomenology, through whose development, and through it alone, they obtain their proper force. Philosophy is possible as a rigorous science at all only through pure phenomenology. It is of pure phenomenology I wish to speak: the intrinsic nature of its method and its subject matter that is invisible to naturally oriented points of view.

[5] Pure phenomenology claims to be the science of pure phenomena. This concept of the phenomenon, which was developed under various names as early as the eighteenth century without being clarified, is what we shall have to deal with first of all.

Edmund Husserl
(lección inaugural en Freiburg im Breisgau, 1917)

Fenomenología pura, su campo de investigación y su método

Damas y caballeros, honorables colegas, estimados camaradas.

1. En todas las áreas dentro de las cuales la vida espiritual de la humanidad está en actividad, la época histórica en la cuál el destino nos ha situado es una época de asombrosos acontecimientos. Todo lo que las generaciones previas a nosotros, con su esfuerzo y lucha, cultivaron dentro de un todo armónico, en toda esfera de la cultura, todo modelo duradero que fue considerado establecido como método y norma, está una vez más en flujo y ahora se buscan nuevas formas a través de las cuales la razón, aún insatisfecha, pueda desarrollarse más libremente: en la política, en la vida económica, en la técnica, en las bellas artes, y —de ningún modo en menor medida— en las ciencias. En un par de décadas de reconstrucción, ¡incluso las ciencias naturales matemáticas, los antiguos arquetipos de la perfección teórica, han cambiado completamente de hábitos!

2. La filosofía, también, se ajusta dentro de esta imagen. En la filosofía, las formas en las que sus energías fueron disipadas en el período siguiente a la caída de la filosofía hegeliana fueron esencialmente las de un renacimiento. Fueron formas que recobraron filosofías pasadas, y sus métodos así como algunos de sus contenidos esenciales tenían su origen en grandes pensadores del pasado.

3. Más recientemente, la necesidad de una filosofía totalmente original ha resurgido, la necesidad de una filosofía que —en contraste con la productividad secundaria de filosofías renacidas— busque la aclaración radical del sentido y los motivos de los problemas filosóficos, para penetrar en el suelo primario, sobre cuya base, aquellos problemas deben encontrar lo que es una solución genuinamente científica.

4. Una nueva ciencia fundamental, la fenomenología pura, se ha desarrollado dentro de la filosofía: esta es un tipo de ciencia completamente nuevo y de amplitud infinita. En cuanto a rigor metodológico no es inferior a ninguna de las ciencias modernas. Todas las disciplinas filosóficas están radicadas en la fenomenología pura, a través de cuyo desarrollo, y sólo de éste, obtienen su propia fuerza. La filosofía es posible como una ciencia estricta sólo a través de la fenomenología pura. Es de la fenomenología pura de lo que quiero hablar: la esencia propia de su método y su dominio en cuestión que es invisible a los puntos de vista naturalmente orientados.

5. La fenomenología pura afirma ser la ciencia de los fenómenos puros. Este concepto de fenómeno [*Phänomenon*], que fue desarrollado bajo varias denominaciones desde los

[6] We shall begin with the necessary correlation between object, truth, and cognition--using these words in their very broadest senses. To every object there correspond an ideally closed system of truths that are true of it and, on the other hand, an ideal system of possible cognitive processes by virtue of which the object and the truths about it would be given to any cognitive subject. Let us consider these processes. At the lowest cognitive level, they are processes of experiencing, or, to speak more generally, processes of intuiting that grasp the object in the original.

[7] Something similar is obviously true of all types of intuitions and of all other processes of meaning an object even when they have the character of mere re-presentations that (like rememberings or pictorial intuitions or processes of meaning something symbolic) do not have the intrinsic character of being conscious of the intuited's being there "in person" but are conscious of it instead as recalled, as re-presented in the picture or by means of symbolic indications and the like, and even when the actuality valuation of the intuited varies in some, no matter what, manner. Even intuitions in phantasy, therefore, are intrinsically intuitions of objects and carry "object phenomena" with them intrinsically, phenomena that are obviously not characterized as actualities. If higher, theoretical cognition is to begin at all, objects belonging to the sphere in question must be intuited. Natural objects, for example, must be experienced before any theorizing about them can occur. Experiencing is consciousness that intuits something and values it to be actual; experiencing is intrinsically characterized as consciousness of the natural object in question and of it as the original: there is consciousness of the original as being there "in person." The same thing can be expressed by saying that objects would be nothing at all for the cognizing subject if they did not "appear" to him, if he had of them no "phenomenon." Here, therefore, "phenomenon" signifies a certain content that intrinsically inhabits the intuitive consciousness in question and is the substrate for its actuality valuation.

[8] Something similar is still true of the courses followed by manifold intuitions which together make up the unity of one continuous consciousness of one and the same object. The manner in which the object is given within each of the single intuitions belonging to this continuous consciousness may vary constantly; for example, the object's sensuous "looks" --the way in which the object always "looks" different at each approach or remove and at every turning, from above or below, from left or right-- may be forever new in the transition from one perception to continuously new perceptions. In spite of that, we have, in the way in which such series of perceptions with their changing sensuous images take their courses, intuitive consciousness not of a changing multiplicity but rather of one and the same object that is variously presented. To put it differently, within the pure immanence of such consciousness one unitary "phenomenon" permeates all the manifolds of phenomenal presentation. It is the peculiar characteristic of such states of affairs which makes for the shift in the concept "phenomenon." Rather than just the thoroughgoing unity of intuition, the variously, changing modes in which the unity is present, e.g. , the continuously changing perspectival looks of a real object, are also called "phenomena."

albores del siglo XVIII sin ser aclarado, es lo que tendremos que tratar primero que todo lo demás.

6. Comenzaremos con la necesaria correlación entre **obstante** [*Gegenstand*], verdad y conocimiento —usando estas palabras en sus más **amplios sentidos**. A todo obstante corresponde un sistema idealmente cerrado de verdades que son verdaderas de él, y, por otro lado, un sistema ideal de posibles procesos de conocimiento en virtud de los cuales el obstante y las verdades acerca de tal obstante serían dadas a un sujeto cognoscente. Permitásenos considerar tales procesos. En el nivel de conocimiento más primario, ellos son procesos de experiencia, o, para hablar más **generalmente**, procesos de intuición que alcanzan al obstante en el original.

7. Algo similar es obviamente verdadero de todos los tipos de intuiciones y de todos los otros procesos de referencia a obstantes aún cuando ellos tengan el carácter de meras representaciones que (como en el caso de memoraciones, intuiciones pictóricas o procesos de referencia a algo simbólico) no poseen el carácter **intrínseco** de ser consciencia de lo intuido siendo ahí 'en persona', pero son en lugar de ello consciencia de lo intuido en el modo del recuerdo, de lo representado en la pintura o en el modo de indicaciones simbólicas y cosas semejantes, variando de algún modo la valoración de actualidad [*Wirklichkeit*] de lo intuido. Aún las intuiciones en la fantasía, por tanto, son propiamente intuiciones de obstantes y conllevan "fenómenos obstantes" [*Gegenstand Phänomena*], fenómenos que obviamente no están caracterizados como **actualidades**. A un nivel más alto, los obstantes pertenecientes a la esfera del conocimiento **teorético** deben ser intuidos. Los obstantes naturales, por ejemplo, deben ser **experimentados** antes de que cualquier teorización acerca de ellos pueda ocurrir. La experiencia es consciencia que intuye algo y lo evalúa como ser actual; la experiencia está **intrínsecamente** caracterizada como consciencia del obstante natural en cuestión y de éste como el **original**: hay consciencia del original como siendo ahí 'en persona'. Lo mismo puede ser **expresado** diciendo que los obstantes no pueden ser nada en absoluto para el sujeto cognoscente si ellos no se le "aparecen", si el sujeto de los obstantes no tiene "fenómeno" de ellos. Aquí, por tanto, "fenómeno" significa un cierto contenido que habita en la consciencia intuitiva en cuestión y que es el substrato para su valoración de actualidad.

8. Algo similar es aún verdadero de los cursos seguidos por **diversas** intuiciones, las cuales juntas constituyen la unidad de una consciencia **continua de uno y el mismo** obstante. La manera en la cual el obstante es dado dentro de **cada una de las** intuiciones singulares pertenecientes a esta consciencia continua puede **variar constantemente**; por ejemplo, el 'aspecto' sensible del obstante —el modo en el cual el **obstante siempre** muestra diferentes 'aspectos' en cada enfoque o remoción y en todo viraje, **desde arriba o desde abajo**, desde izquierda o derecha— puede ser siempre nuevo en la **transición desde una** percepción a las continuamente nuevas percepciones. A pesar de ello, **en la vía en la cual** tales series de percepciones con sus imágenes sensibles cambiantes **toman curso**, nosotros no tenemos consciencia intuitiva de una multiplicidad cambiante **sino más bien la tenemos** de uno y el mismo obstante que se presenta con variaciones. Para **plantearlo de otra** manera, dentro de la inmanencia pura de tal consciencia un "fenómeno" [*Phänomenon*] unitario encarna toda

[9] The extent of this concept is further broadened when we consider the higher cognitive functions: the multiform acts and coherency of referential, combinative, conceiving, theorizing cognition. Every single process of any of these sorts is, again, intrinsically consciousness of the object that is peculiar to it as a thought process of some particular sort of sorts; hence, the object is characterized as member of a combination, as either subject or relatum of a relation, etc. The single cognitive processes, on the other hand combine in the unity of one consciousness that constitutes intrinsically a single synthetic objectivity, a single predicative state-of-affairs, for example, or a single theoretical context, an object such as is expressed in sentences like: "The object is related in this or that way." "It is a whole composed of these and those parts," "The relationship B derives from the relationship A," etc.

[10] Consciousness of all synthetically objective formations of these kinds occurs through such multimembered acts that unite to form higher unities of consciousness, and it occurs by means of immanently constituted phenomena that function at the same time as substrates for differing valuations, such as certain truth, probability, possibility, etc.

[11] The concept "phenomenon" carries over, furthermore, to the changing modes of being conscious of something--for example, the clear and the obscure, evident and blind modes--in which one and the same relation or connection, one and the same state-of-affairs, one and the same logical coherency, etc., can be given to consciousness.

[12] In summary, the first and most primitive concept of the phenomenon referred to the limited sphere of those sensuously given realities [*der sinnendinglichen Gegebenheiten*] through which Nature is evinced in perceiving.

[13] The concept was extended, without comment, to include every kind of sensuously meant or objectivated thing. It was then extended to include also the sphere of those synthetic objectivities that are given to consciousness through referential and connective conscious syntheses. It thus includes all modes in which things are give to consciousness And it was seen finally to include the whole realm of consciousness with all of the ways of being conscious of something and all the constituents that can be shown immanently to belong to them. That the concept includes all ways of conscious of something means that it includes, as well, every sort of feeling, desiring, and willing with its immanent "comportment" [*Verhalten*].

la diversidad de la presentación fenoménica. Esta es la peculiar característica del asunto que hace la diferencia en el concepto de "fenómeno". A diferencia del anterior concepto de fenómeno como la cabal unidad de la intuición, los variados y cambiantes modos en los cuales la unidad se presenta, por ejemplo, los continuamente cambiantes aspectos perspectivos de un obstante real, son a su vez llamados "fenómena" [*Phänomena*].

9. La extensión de este concepto se amplía aun más cuando consideramos las funciones de conocimiento más elevadas: los multiformes actos y coherencias del conocimiento referencial, combinatorio, conceptualizante, teorizante. Todo proceso singular de alguna especie de las anteriores es, otra vez, intrínsecamente consciencia del obstante que le es peculiar como un particular proceso de pensamiento; de aquí que el obstante es caracterizado como miembro de una combinación, como uno u otro sujeto o relato de una relación, etc. Los procesos de conocimiento singulares, por otra parte, se combinan en la unidad de una consciencia, constituyendo intrínsecamente una singular obstantividad sintética, por ejemplo un singular predicativo estado de cosas, o un singular contexto teórico, o un obstante tal que es expresado en enunciados como: "el obstante está relacionado de tal o cual modo", "éste es un todo compuesto de tales y tales partes", "la relación B deriva de la relación A", etc.

10. La consciencia de todas las formaciones sintéticamente obstantivas de los tipos anteriormente nombrados ocurre a través de múltiples actos que se unen para formar unidades más elevadas de consciencia, y esto ocurre mediante los fenómena inmanentemente constituidos que funcionan al mismo tiempo como substratos para diferentes valoraciones, como la verdad cierta, la probabilidad, la posibilidad, etc.

11. El concepto "fenómeno" se conserva, además, para los cambiantes modos de ser consciencia de algo —por ejemplo, los modos claros y los oscuros, evidentes y ciegos— en los cuales una y la misma relación o conexión, uno y el mismo estado de cosas, una y la misma coherencia lógica, etc., pueden ser dados a la consciencia.

12. En resumen, el primero y más primitivo concepto de fenómeno se refiere a la limitada esfera de lo dado como cosa sensible [*der sinnendinglichen Gegebenheiten*] a través de la cual la naturaleza es evidenciada en la percepción.

13. El concepto fue extendido, sin comentario, para incluir a todo tipo de referencia sensible o cosa obstantivada. Éste fue entonces extendido para incluir también a la esfera de aquellas obstantividades sintéticas que son dadas a la consciencia a través de síntesis conscientes referenciales y conectivas. Así quedan incluidos en el concepto todos los modos en los cuales algo es dado a la consciencia. Y finalmente vemos que esto fue para incluir al reino entero de la consciencia con todos los modos de ser consciencia de algo y todos los constituyentes que pueden ser mostrados inmanentemente perteneciendo a ellos. Que el concepto incluya todos los modos de ser consciencia de algo significa que éste incluye, también, toda suerte de sentimientos, deseos y voliciones, dentro de su "comportamiento" [*Verhalten*] inmanente.

[14] To understand this broadening of the concept is very easy if one considers that emotional and volitional processes also have intrinsically the character of being conscious of something and that enormous categories of objects, including all cultural objects, all values, all goods, all works, can be experienced, understood, and made objective as such only through the participation of emotional and volitional consciousness. No object of the category "work of art" could occur in the objectivational world of any being who was devoid of all aesthetic sensibility, who was, so to speak, aesthetically blind.

[15] Through this exposition of the concept of "phenomenon" we obtain a preliminary conception of a general phenomenology, viz., a science of objective phenomena of every kind, the science of every kind of object, an "object" being taken purely as something having just those determinations with which it presents itself in consciousness and in just those changing modes through which it so presents itself. It would be the task of phenomenology, therefore, to investigate how something perceived, something remembered, something phantasied, something pictorially represented, something symbolized looks as such, i.e., to investigate how it looks by virtue of that bestowal of sense and of characteristics which is carried out intrinsically by the perceiving, the remembering, the phantasying, the pictorial representing, etc., itself. Obviously, phenomenology would investigate in the same way how what is collected looks in the collecting of it; what is disjoined, in the disjoining, what is produced, in the producing; and, similarly, for every act of thinking, how it intrinsically "has" phenomenally in it what it thinks; how, in aesthetic valuing, the valued looks as such; in actively shaping something, the shaped as such; etc. What phenomenology wants, in all these investigations, is to establish what admits of being stated with the universal validity of theory. In doing so, however, its investigations will, understandably, have to refer to the intrinsic nature [*das eigene Wesen*] of the perceiving itself, of remembering (or any other way of representing) itself, and of thinking, valuing, willing, and doing themselves—these acts being taken just as they present themselves to immanently intuitive reflection. In Cartesian terms, the investigation will be concerned with the cogito in its own right as well as with the cogitatum qua cogitatum. As the two are inseparably involved with each other in being, so, understandably, are they in the investigation as well.

[16] If these are the themes of phenomenology, then it can also be called "science of consciousness," if consciousness be taken purely as such.

[17] To characterize this science more exactly, we shall introduce a simple distinction between phenomena and Objects [*Objekten*]* in the pregnant sense of the word. In general logical parlance, any subject whatever of true predications is an object. In this sense, therefore, every phenomenon is also an object. Within this widest concept of object, and specifically within the concept of individual object, Objects and phenomena stand in contrast with each other. Objects [*Objekte*], all natural Objects, for example, are objects foreign to consciousness. Consciousness does, indeed, objectivate them and posit them as actual, yet the consciousness that experiences them and takes cognizance of them is so singularly astonishing that it bestows upon its own phenomena the sense of being appearances of Objects foreign to consciousness and knows these "extrinsic" Objects through processes that take cognizance of their sense. Those objects that are neither

14. Entender la ampliación del concepto es muy fácil si uno considera que los procesos emocionales y volitivos también tienen intrínsecamente el carácter de ser consciencia de algo, y que enormes categorías de obstantes, incluyendo todos los obstantes culturales, todos los valores, todos los bienes, todas las obras, pueden ser experimentados, entendidos y hechos obstantivos como tales, sólo a través de la participación de la consciencia emocional y volitiva. Ningún obstante de la categoría "obra de arte" podría ocurrir en el mundo obstantivo de un ser que estuviese vaciado de toda sensibilidad estética, que fuese, por así decirlo, estéticamente ciego.

15. A través de esta exposición del concepto de "fenómeno" obtuvimos una concepción preliminar de una fenomenología en general: una ciencia de fenómenos obstantivos de todo tipo, la ciencia de todo tipo de obstante, un "obstante" [*Gegenstand*] siendo tomado puramente como algo que tiene tan sólo aquellas determinaciones con las cuales se presenta él mismo en la consciencia y en cuanto aquellos modos cambiantes a través de los cuales se presenta. Sería la tarea de la fenomenología, por lo tanto, investigar como algo percibido, algo recordado, algo fantaseado, algo pictóricamente representado, algo simbolizado, se ve como tal, esto es, investigar como esto se ve en virtud de esa donación de sentido y características que es llevada a cabo intrínsecamente por la percepción, la rememoración, la fantasía, la representación pictórica, etc., en sí mismas. Obviamente, la fenomenología investigaría del mismo modo como lo que es unido se ve en la unión, lo que es desunido en la desunión, lo que es producido en la producción; y, similarmente, para todo acto de pensamiento, cómo éste fenomenológicamente "tiene" intrínsecamente a lo pensado en él; como, en la estimación estética, lo estimado se ve como tal; en la activa formación de algo, lo formado como tal, etc. Lo que la fenomenología busca en todas esas investigaciones es establecer lo que admite ser planteado con la validez universal de la teoría. Al hacer esto, se entiende que como sea sus investigaciones tendrán que referir a la propia esencia o ser [*das eigene Wesen*] de la percepción misma, de la rememoración misma (o cualquier otro modo de representación), y del pensamiento, la valoración, la volición —siendo esos actos tomados sólo como ellos se presentan a la reflexión inmanentemente intuitiva. En términos de Descartes, a la investigación le concierne con propiedad el *cogito* tanto como lo *cogitatum qua cogitatum*. Como los dos están inseparablemente envueltos el uno en el otro en su ser, así, se entiende, también lo están en la investigación.

16. Si esos son los temas de la fenomenología, entonces ella puede ser a su vez llamada "ciencia de la consciencia", si consciencia es tomada puramente como tal.

17. Para caracterizar a esta ciencia más exactamente, introduciremos una simple distinción entre fenómena [*Phänomena*] y objetos [*Objekten*] en el sentido que importa la palabra. En lenguaje lógico general, cualquier sujeto de las predicaciones de verdad que sean es un obstante [*Gegenstand*]. En este sentido, por tanto, todo fenómeno es asimismo un obstante. Dentro de este concepto de obstante más extenso, y específicamente dentro del concepto de obstante individual, objetos y fenómena contrastan entre sí. Los objetos, todos los objetos naturales, por ejemplo, son obstantes exteriores a la consciencia. Lo que en efecto hace la consciencia, es objetivarlos y ponerlos como actuales, y aún más, la consciencia que los experimenta y toma conocimiento de ellos es tan singularmente asombrosa que dona sobre

conscious processor nor immanent constituents of conscious processes we therefore call Objects in the pregnant sense of the word.

[18] This places two separate sciences in the sharpest of contrasts: on the one hand, phenomenology, the science of consciousness as it is in itself; on the other, the "Objective" sciences as a totality.

[19] To the objects which are obviously correlated to each other, of these contrasted sciences there correspond two fundamentally different types of experience and of intuition generally: immanent experience and Objective experience, also called "external" or transcendent experience. Immanent experience consists in the mere viewing that takes place in reflection by which consciousness and that of which there is consciousness are grasped. For example, a liking or a desiring that I am just now executing enters into my experience by way of a merely retrospective look and, by means of this look, is given absolutely. What "absolutely" means here we can learn by contrast: we can experience any external thing only insofar as it presents itself to us sensuously through this or that adumbration [*Abschattung*]. A liking has no changing presentations; there are no changing perspectives on or views of it as if it might be seen from above or below, from near or far. It just is nothing foreign to consciousness at all that could present itself to consciousness through the mediation of phenomena different from the liking itself; to like is intrinsically to be conscious.

[20] This is involved with the fact that the existence of what is given to immanent reflection is indubitable while what is experienced through external experience always allows the possibility that it may prove to be an illusory Object in the course of further experiences.

[21] Immanent and transcendent experience are nevertheless connected in a remarkable way: by a change in attitude, we can pass from the one to the other.

[22] In the natural attitude, we experience, among other things, processes in Nature [*Natur*]; we are adverted to them, observe them, describe them, subsume them under concepts [*bestimmen sie*]. While we do so, there occur in our experiencing and theorizing consciousness multiform conscious processes which have constantly changing immanent constituents. The things involved present themselves through continuously flowing aspects; their shapes are perspectively silhouetted [*schatten sich ab*] in definite ways: the data of the different senses are construed in definite ways, e.g., as unitary colorings of the experiences shapes or as warmth radiating from them; the sensuous qualities construed are referred, by being construed referentially and causally, to real circumstances; etc. The bestowing of each of these senses is carried out in consciousness and by virtue of definite series of flowing conscious processes. A person in the natural attitude, whoever, knows nothing of this. He executes the acts of experiencing, referring, combining; but, while he is executing them, he is looking not toward them but rather in the direction of the objects he is conscious of.

sus propios fenómenos el sentido de ser apariciones de **objetos foráneos** con respecto a ella misma y conoce a esos objetos "extrínsecos" a través de **procesos que toman conocimiento** de su sentido. Aquellos obstantes que no son ni **procesos conscientes** ni **constituyentes inmanentes** de los procesos conscientes los denominaremos de aquí en adelante **objetos [Objekten]** en el sentido propio de la palabra.

18. Esto sitúa a dos ciencias separadas en el más **agudo contraste**: por una parte está la fenomenología, la ciencia de la consciencia como **ella es en sí misma**; y por otra parte, están las ciencias "objetivas" como una totalidad.

19. A los obstantes —que están obviamente **correlacionados mutuamente**— de esas ciencias contrastadas corresponden dos tipos fundamentalmente **diferentes** de experiencia y de intuición en general: experiencia inmanente y experiencia objetiva, también llamada experiencia "externa" o trascendente. La experiencia **inmanente** consiste en la mera visión que tiene lugar en la reflexión, a través de la cual la **consciencia** y aquello de lo que es consciencia son alcanzados. Por ejemplo, un **gusto o un deseo** que estoy justo ahora ejecutando, entra dentro de mi experiencia vía una **mera mirada retrospectiva** y, a través de esta mirada, es dado absolutamente. Lo que aquí **significa "absolutamente"**, lo podemos aprehender por contraste: podemos experimentar **cualquier cosa externa** sólo en la medida en que ésta se nos presenta ella misma sensiblemente **a través de esta o aquella silueta [Abschattung]**. Un gusto no tiene presentaciones **cambiantes**; no hay perspectivas cambiantes sobre él o miradas tales que pudiesen ser **efectuadas desde arriba o desde abajo**, desde cerca o desde lejos. No es nada foráneo a la **consciencia que se presentaría a ella a través de la mediación de fenómenos diferentes del gusto mismo**; **gustar es intrínsecamente ser consciente**.

20. Esto involucra el hecho de que la existencia de lo que es dado a la reflexión inmanente es indubitable, mientras lo que es experimentado **a través de la experiencia externa** siempre admite la posibilidad de poder ser probado como siendo **un objeto ilusorio** en el curso de sucesivas experiencias.

21. Experiencia inmanente y trascendente están, **sin embargo**, conectadas de un modo notable: a través de un cambio de actitud, podemos **pasar de la una a la otra**.

22. En la actitud natural experimentamos, entre **otras cosas**, **procesos en la naturaleza [Natur]**; estamos volcados hacia ellos, los observamos, **los describimos**, los determinamos [*bestimmen sie*]. Mientras lo hacemos, ocurren en **nuestra consciencia** experimentadora y teorizante **multiformes procesos conscientes**, los **cuales poseen constituyentes inmanentes** constantemente cambiantes. Las cosas envueltas **en tal consciencia** se presentan ellas mismas a través de un flujo continuo de aspectos; **sus figuras son continuamente silueteadas [schatten sich ab]** en modos definidos; los datos de los **diferentes sentidos** son interpretados en modos definidos, por ejemplo, como **coloraciones unitarias** de las figuras experimentadas, o como radiación calórica de ellas; **las cualidades sensibles** interpretadas son referidas, por ser interpretadas referencial y causalmente, **a circunstancias reales**; etc. La donación de cada uno de esos sentidos es llevada a cabo **en la consciencia** y en virtud de

[23] On the other hand, he can convert his natural attentional focus into the phenomenologically reflective one; he can make the currently flowing consciousness and, thus, the infinitely multiform world of phenomena at large the theme of his fixating observations, descriptions, theoretical investigations – the investigations which, for short, we call "phenomenological."

[24] At this point, however, there arises what, in the present situation of philosophy, can be called the most decisive of questions. Is not what was just described as immanent reflection simply identical with internal, psychological experience? Is not psychology the proper place for the investigation of consciousness and all its phenomena? However much psychology may previously have omitted any systematic investigation of consciousness, however blindly it may have passed over all radical problems concerning the bestowal, carried out in the immanence of consciousness, objective sense, it still seems clear that such investigations should belong to psychology and should even be fundamental to it.

[25] The ideal of a pure phenomenology will be perfected only by answering this question; pure phenomenology is to be separated sharply from psychology at large and, specifically, from the descriptive psychology of the phenomena of consciousness. Only with this separation does the centuries-old conflict over "psychologism" reach its final conclusion. The conflict is over nothing less than the true philosophical method and the foundation of any philosophy as pure and strict science.

[26] To begin with, we put the proposition: pure phenomenology is the science of pure consciousness. This means that pure phenomenology draws upon pure reflection exclusively, and pure reflection excludes, as such, every type of external experience and therefore precludes any copositing of objects alien to consciousness. Psychology, on the other hand, is science of psychic Nature and, therefore, of consciousness as Nature or as real event in the spatiotemporal world. Psychology draws upon psychological experiencing, which is an apperceiving that links immanent reflection to experience of the external, the extrinsic [*äusserer Erfahrung*]. In psychological experience, moreover, the psychic is given as event within the cohesion of Nature. Specifically, psychology, as the natural science of psychic life, regards conscious processes as the conscious processes of animate being, i.e., as real causal adjuncts to animate bodies. The psychologist must resort to reflection in order to have conscious processes experientially given. Nevertheless, this reflection does not keep to pure reflection; for, in being taken as belonging really to the animate body in question, reflection is linked to experience of the extrinsic. Psychologically experienced consciousness is therefore no longer pure consciousness; construed Objectively in this way, consciousness itself becomes something transcendent, becomes an event in that spatial world which appears, by virtue of consciousness, to be transcendent.

series definidas de procesos conscientes en flujo. Una persona en la actitud natural, quienquiera que sea, no sabe nada de esto. Ella ejecuta los actos de experiencia, referencia, combinación; pero, mientras los ejecuta, no está mirando hacia ellos, sino más bien en la dirección de los objetos de los cuales es consciencia.

23. Por otra parte, tal persona puede convertir su foco atencional natural en uno fenomenológicamente reflexivo; tal persona puede hacer de la consciencia corrientemente fluyendo y, de este modo, del infinitamente multiforme mundo de los fenómenos en su amplitud, el tema de sus observaciones fijadoras, descripciones, investigaciones teóricas —las investigaciones que, por lo pronto, denominaremos "fenomenológicas".

24. En este punto, como sea, surge la que en la presente situación de la filosofía puede ser llamada la más decisiva de las cuestiones. Lo que fue descrito como reflexión inmanente, ¿no es simplemente idéntico a la experiencia interna, psicológica? ¿no es la psicología el lugar propio para la investigación de la consciencia y de todos sus fenómenos? Por mucho que la psicología pueda previamente haber omitido cualquier investigación sistemática de la consciencia, por mucho que esta pueda ciegamente haber pasado por alto todos los problemas radicales que conciernen a la donación de sentido objetivo, llevada a cabo en la inmanencia de la consciencia, aún así se ve claramente que tales investigaciones deberían pertenecer a la psicología y, más aún, ser fundamentales para ella.

25. El ideal de una fenomenología pura será solamente perfeccionado a través de la respuesta a tal cuestión; la fenomenología pura debe ser nítida y abiertamente separada de la psicología, específicamente de la psicología descriptiva de los fenómenos de consciencia. Solo con esta separación llega a su conclusión final el conflicto sobre el "psicologismo" que se arrastra por siglos. El conflicto es sobre nada menos que el verdadero método filosófico y la fundación de una filosofía como ciencia pura y estricta.

26. Para empezar, ponemos la siguiente proposición: la fenomenología pura es la ciencia de la consciencia pura. Esto significa que la fenomenología pura se basa exclusivamente en la reflexión pura, y la reflexión pura excluye, como tal, todo tipo de experiencia externa y, por tanto, evita cualquier co-posición de objetos ajenos a la consciencia. La psicología, por otra parte, es ciencia de la naturaleza psíquica y, por tanto, de la consciencia como naturaleza o evento real en el mundo espacio temporal. La psicología se basa en la experiencia psicológica, la cual es una apercepción que enlaza la reflexión inmanente a la experiencia externa [*ausserer Erfahrung*]. En la experiencia psicológica, además, lo psíquico es dado como evento dentro de la cohesión natural. Específicamente, la psicología, como la ciencia natural de la vida psíquica, considera a los procesos conscientes como los procesos conscientes de un ser animado, esto es, como causal real adjunta a los cuerpos animados. El psicólogo debe recurrir a la reflexión en orden a tener los procesos conscientes experiencialmente dados. Sin embargo, esta reflexión no se mantiene como pura reflexión; puesto que, al ser tomada como perteneciendo realmente al cuerpo animado en cuestión, la reflexión es enlazada a la experiencia de lo externo. La consciencia psicológicamente experimentada ya no es por tanto consciencia pura; interpretada objetivamente de este

[27] The fundamental fact is that there is a kind of intuiting which –in contrast to psychological experiencing– remains within pure reflection: pure reflection excludes everything that is given in the natural attitude and excludes therefore all of Nature.

[28] Consciousness is taken purely as it intrinsically is with its own intrinsic constituents, and no being that transcends consciousness is coposited.

[29] What is thematically posited is only what is given, by pure reflection, with all its immanent essential moments absolutely as it is given to pure reflection.

[30] Descartes long ago came close to discovering the purely phenomenological sphere. He did so in his famous and fundamental meditation –that has nevertheless been basically fruitless– which culminates in the much quoted "ego cogito, ego sum." The so-called phenomenological reduction can be effected by modifying Descartes's method, by carrying it through purely and consequentially while disregarding all Cartesian aims: phenomenological reduction is the method for effecting radical purification of the phenomenological field of consciousness from all obtrusions from Objective actualities and for keeping it pure of them. Consider the following: Nature, the universe of spatiotemporal Objectivity, is given to us constantly; in the natural attitude, it already is the field for our investigations in the natural sciences and for our practical purposes. Yet, nothing prevents us from putting out of action, so to speak, any believing in the actuality of it, even though that believing continues to occur all the while in our mental processes. After all, speaking quite universally, no believing, no conviction, however evident, excludes by its essence the possibility of its being put in a certain way out of action or deprived of its force. What this means we can learn from any case in which we examine one of our convictions, perhaps to defend it against objections or to re-establish it on a new basis. It may be that we have no doubts at all about it. Yet, we obviously alter during the whole course of the examination the way we act in relation to this conviction. Without surrendering our conviction in the least, we still do not take part in it; we deny to ourselves acceptance, as truth, of what the conviction posits simply to be true. While the examination is being carried out, this truth is in question; it remains to be seen; it is to remain undecided.

[31] In our instance, in the case of phenomenologically pure reflection, the aim is not to place in question and to test our believing in actualities foreign to consciousness. Nevertheless, we can carry out a similar putting-out-of-action for that consciousness of actuality by virtue of which the whole of Nature is existence which, for us, is given [*fir uns gegebenes Dasein ist*]; and we can do so utterly *ad libitum*. For the sole purposes of attaining to the domain of pure consciousness and keeping it pure, we therefore undertake to accept no beliefs involving Objective experience and, therefore, also undertake to make not the slightest use of any conclusion derived from Objective experience.

modo, la consciencia misma llega a ser algo trascendente, **llega a ser un evento** en ese mundo espacial que aparece, en virtud de la consciencia, **como siendo trascendente**.

27. El hecho fundamental es que hay un tipo de intuición que —en contraste con la experiencia psicológica— permanece dentro de la **reflexión pura**: la **reflexión pura** excluye todo eso que es dado en la actitud natural y excluye por tanto **toda naturaleza**.

28. La consciencia es tomada puramente como lo que **propiamente es**, con sus propios constituyentes internos, y aquello que la trasciende **no es más que una co-posición**.

29. Lo planteado como tema es únicamente lo que es **dado por reflexión pura**, con todos sus momentos inmanentes esenciales absolutamente tal cual **como son dados** a la reflexión pura.

30. Hace mucho tiempo Descartes estuvo cerca de **descubrir** la esfera puramente fenomenológica. Lo estuvo en su famosa y fundamental **meditación** —que sin embargo ha sido básicamente infructuosa— que culmina en el muy citado "*ego cogito, ego sum*". La denominada reducción fenomenológica puede ser **efectuada mediante** la modificación del método de Descartes, llevándolo a cabo pura y consecuentemente, **desatendiendo** a todas las aspiraciones cartesianas: la reducción fenomenológica **es el método** para efectuar una radical purificación del campo fenomenológico de la consciencia con respecto a todas las intrusiones de actualidades objetivas, y para **mantener puro** a tal campo de ellas. Considérese lo siguiente: la naturaleza, el universo de la **objetividad** espacio temporal, nos es dada constantemente en la actitud natural, y tal es el **campo para** nuestras investigaciones en las ciencias naturales y para nuestros propósitos prácticos. **Sin embargo**, nada nos impide poner fuera de acción, por así decirlo, cualquier **creencia en la actualidad** de este campo, aún cuando esa creencia continúe ocurriendo todo el **tiempo en** nuestros procesos mentales. Después de todo, hablando muy universalmente, por su **esencia ninguna** creencia, ninguna convicción, por muy evidente que sea, excluye la **posibilidad de ser puesta** en cierto modo fuera de acción o privada de su fuerza. Podemos **aprehender lo que** esto significa, de cualquier caso en que examinemos una de nuestras **convicciones, quizás** para defenderla de objeciones o para re-establecerla sobre una nueva base. **Puede ser** que no tengamos duda alguna acerca de ella. Sin embargo, obviamente alteramos **durante todo** el curso del examen el modo en que actuamos en relación a esta convicción. **Sin abandonar** nuestra convicción en lo más mínimo, ya no participamos en ella. Nos **negamos a nosotros mismos** la aceptación, como verdad, de aquello que la convicción **simplemente pone** como siendo verdad. Mientras el examen es llevado a cabo, esta **verdad está en cuestión**; tal verdad está por ser vista; esto es, permanece no decidida.

31. En nuestro caso, el de la reflexión fenomenológicamente **pura**, la aspiración no es poner en cuestión ni probar nuestra creencia en actualidades **foráneas** con respecto a la consciencia. Sin embargo, podemos llevar a cabo una **similar puesta-fuera-de-acción** de esa consciencia de actualidades en virtud de la cual la **totalidad de la naturaleza** es para nosotros dada siendo ahí [*für uns gegebenes dasein ist*]; y podemos **hacer esto totalmente ad libitum**. Para los exclusivos propósitos de alcanzar el dominio de la **consciencia pura** y mantenerlo

[32] The actuality of all of material Nature is therefore kept out of action and that of all corporeality along with it, including the actuality of my body, the body of the cognizing subject.

[33] This makes it clear that, as a consequence, all psychological experience is also put out of action. If we have absolutely forbidden ourselves to treat Nature and the corporeal at all as given actualities, then the possibility of positing any conscious process whatsoever as having a corporeal link or as being an event occurring in Nature lapses of itself.

[34] What is left over, once this radical methodological exclusion of all Objective actualities has been effected? The answer is clear. If we put every experienced actuality out of action, we still have indubitably given every phenomenon of experience. This is true for the whole Objective world as well. We are forbidden to make use of the actuality of the Objective world; for, the Objective world is as if it were placed in brackets. What remains to us is the totality of the phenomena of the world, phenomena which are grasped by reflection as they are absolutely in themselves [*in ihrer absoluten Selbstheit*]. For, all of these constituents of conscious life remain intrinsically what they were: it is through them that the world is constituted.

[35] So far as their own phenomenal content is concerned, they do not suffer in any way when believing in Objective actuality is put out of play. Nor does reflection, insofar as it grasps and views the phenomena in their own being, suffer in any way. Only now, in fact, does reflection become pure and exclusive. Moreover, even the belief in the Objective, the belief characteristic of simple experience and of empirical theory, is not lost to us. Instead, it becomes our theme just as it intrinsically is and in accord with what is implicit in it as its sense and as the substrate for what it posits; we view the belief; we analyze its immanent character; we follow its possible coherences, especially those of grounding; we study in pure reflection what takes place in transitions to fulfilling insight, what is preserved of the meant sense in such transitions, what the fullness of intuition brings to this sense, what alteration and enrichment so-called evidence contributes, and whatever advances are made by what, in this connection, is called "attaining Objective truth through insight." Following this method of phenomenological reduction (i.e., keeping out of action all believing in the transcendent), every kind of theoretical, valuational, practical consciousness can be made in the same manner a theme of inquiry: and all the Objectivities constituted in it can be investigated. The investigation will take these Objectivities simply as correlates of consciousness and will inquire solely into the What and the How of the phenomena that can be drawn from the conscious processes and coherencies in question. Things in Nature, persons and personal communities, social forms and formations, poetic and plastic formations, every kind of cultural work--all become in this way headings for phenomenological investigations, not as actualities, the way they are treated in the corresponding Objective sciences, but rather with regard to the consciousness that constitutes—through the intermediary of an initially bewildering wealth of structures of consciousness—these objectivities for the conscious subject in question. Consciousness and what it is conscious of is therefore what is left over as field for pure reflection once phenomenological reduction has been effected: the endless multiplicity of manners of being conscious, on the one hand, and, on the other, the

puro, en adelante asumiremos no aceptar creencias que involucren experiencia objetiva y, por tanto, también asumiremos no hacer el más mínimo uso de cualquier conclusión derivada de la experiencia objetiva.

32. La actualidad de toda naturaleza material es por tanto puesta fuera de acción, y esto de toda realidad corporal junto con ella, incluyendo la actualidad de mi cuerpo, el cuerpo del sujeto cognoscente.

33. Esto hace claro que, como consecuencia, toda experiencia psicológica es asimismo puesta fuera de acción. Si tenemos absolutamente prohibido a nosotros mismos considerar a la naturaleza y a la realidad corporal como actualidades dadas, entonces nos negamos la posibilidad de posicionar un proceso consciente cualquiera como teniendo un enlace corporal real o como siendo un evento ocurriendo en el transcurrir natural de sí mismo.

34. ¿Qué es lo que queda, una vez que esta exclusión metodológica radical de todas las actualidades objetivas ha sido efectuada? La respuesta es clara. Si ponemos fuera de acción a toda actualidad experimentada, indudablemente todavía poseemos dado todo fenómeno de la experiencia. Esto es verdadero también para el mundo objetivo entero. Nos hemos prohibido hacer uso de la actualidad del mundo objetivo; para ello, el mundo objetivo está tal como si estuviese puesto entre paréntesis. Lo que permanece para nosotros es la totalidad de los fenómenos del mundo, los cuales son alcanzados por reflexión en su absoluta mismidad [*in ihrer absoluten Selbstheit*]. Por tanto, todos aquellos constituyentes de la vida consciente permanecen como ellos eran; es a través de ellos que el mundo es constituido.

35. Hasta aquí, en lo que concierne a sus propios contenidos fenomenales, ellos no sufren alteración alguna cuando la creencia en la actualidad objetiva es puesta fuera de juego. Tampoco la reflexión sufre alteración alguna, en la medida en que esta alcanza y ve a los fenómenos en su propio ser. Sólo ahora, de hecho, la reflexión se torna pura y exclusiva. Más aún, la creencia en lo objetivo, creencia característica de la simple experiencia y de la teoría empírica, no está perdida para nosotros. Más bien, esta llega a ser nuestro tema tal como ella propiamente es y de acuerdo con lo que en ella está implícito como su sentido y como el substrato para lo que ella pone; vemos la creencia; analizamos su carácter inmanente; seguimos sus posibles coherencias, especialmente aquellas de fundamentación; estudiamos por reflexión pura lo que tiene lugar en transiciones hacia el llenado de la intuición, lo que es preservado del sentido mentado en tales transiciones, lo que la plenitud de la intuición aporta a este sentido, la denominada evidencia con que tales alteraciones y enriquecimientos contribuyen, y cualquier logro de la así llamada, en esta conexión, "obtención de verdad objetiva a través de intuición". Siguiendo este método de reducción fenomenológica (esto es, poniendo fuera de acción toda creencia en la trascendencia), todo tipo de consciencia teórica, valorativa o práctica, puede del mismo modo ser hecha un tema en cuestión: y todas las objetividades constituidas en la consciencia pueden ser investigadas. La investigación tomará a estas objetividades simplemente como correlatos de la consciencia e interrogará solamente dentro del *qué* y el *cómo* de los fenómenos, lo cual puede ser aprehendido de los procesos conscientes y coherencias en cuestión. Las cosas en la naturaleza, las personas y las comunidades personales, las formas sociales y las

infinity of intentional correlates. What keeps us from transgressing this field is the index that, thanks to the method of phenomenological reduction every Objective belief obtains as soon as it arises for consciousness. The index demands of us: Take no part in this belief; do not fall into the attitude of Objective science; keep to the pure phenomenon! Obviously, the index is universal in the scope in which it suspends acceptance of the Objective sciences themselves, of which psychology is one. The index changes all sciences to science phenomena; and, in this status, they are among its larger themes.

[36] However, as soon as any proposition about things Objective, any one at all, including even the most indubitable truth, is claimed to be a valid truth, the soil of pure phenomenology is abandoned. For then we take our stance upon some Objective soil and carry on psychology or some other Objective science instead of phenomenology.

[37] This radical suspension of Nature stands in conflict, to be sure, with our most deeply rooted habits of experience and thinking. Yet it is precisely for this reason that fully self-conscious phenomenological reduction is needed if consciousness is to be systematically investigated in its pure immanence at all.

[38] But still other reservations come to mind. Is pure phenomenology genuinely possible as a science, and, if so, then how? Once the suspension is in effect, we are left with pure consciousness. In pure consciousness, however, what we find is an unresting flow of never recurring phenomena, even though they may be indubitably given in reflective experience. Experience by itself is not science. Since the reflecting and cognizing subject has only his flowing phenomena genuinely and since every other cognizing subject--his corporeality and consequently his consciousness [*seinem Erleben*] as well--falls within the scope of the exclusion, how can an empirical science still be possible? Science cannot be solipsistic. It must be valid for every experience subject.

[39] We would be in a nasty position indeed if empirical science were the only kind of science possible. Answering the question we have posed thus leads to most profound and as yet unsolved philosophical problems. Be that as it may, pure phenomenology was not established to be an empirical science, and what it calls its 'purity' is not just that of pure reflection but is at the same time the entirely different sort of purity we meet in the names of other sciences.

formaciones, las formaciones poéticas y plásticas, todo tipo de actividad cultural —todas estas cosas llegan a ser de este modo capitales para las investigaciones fenomenológicas, no como actualidades en el modo en que son tratadas en las correspondientes ciencias objetivas, sino más bien en relación a la consciencia que constituye esas objetividades para el sujeto consciente en cuestión, a través de la intermediación de un inicialmente asombroso caudal de estructuras de consciencia. La consciencia y aquello de lo que es consciencia, es por tanto lo que queda como campo para la reflexión pura una vez que la reducción fenomenológica ha sido efectuada: la interminable multiplicidad de modos de ser consciencia, por una parte, y por otra infinitos correlatos intencionales. Lo que nos resguarda de transgredir este campo es la indicación de que, gracias al método de reducción fenomenológica, toda creencia objetiva se obtiene tan pronto como emerge para la consciencia. La indicación demanda de nosotros: no tomar parte en esta creencia; no caer dentro de la actitud de la ciencia objetiva; ¡mantenemos en el puro fenómeno! Obviamente, la indicación es universal teniendo en consideración que suspende la aceptación de las ciencias objetivas mismas, de las cuales la psicología es una. La indicación cambia a todas las ciencias y las torna fenómenos de ciencia; y, en este estatus, ellas están entre nuestros más amplios temas.

36. De cualquier modo, tan pronto como una proposición acerca de cosas objetivas es reclamada como siendo una verdad válida, aunque implique la más indudable verdad, el terreno de la fenomenología pura es abandonado. Para entonces nos situamos sobre algún terreno objetivo y ponemos a la psicología o alguna otra ciencia objetiva en el lugar de la fenomenología.

37. Esta radical suspensión de la naturaleza entra en conflicto, seguramente, con nuestros más profundamente arraigados hábitos de experiencia y pensamiento. Y es precisamente por esta razón que es completamente necesaria una reducción fenomenológica autoconsciente, si la consciencia va a ser investigada sistemáticamente en su inmanencia pura.

38. Pero todavía otras reservas se me vienen a la mente. ¿Es la fenomenología pura genuinamente posible como una ciencia, y, si es así, cómo es ella posible? Una vez que la suspensión es efectiva, nos quedamos con la pura consciencia. En la pura consciencia, como sea, lo que encontramos es un incesante flujo de fenómenos nunca recurrentes, aún considerando que indudablemente ellos puedan ser dados en la experiencia reflexiva. La experiencia por sí misma no es ciencia. Desde que el sujeto reflexivo y cognoscente tiene genuinamente sólo su flujo de fenómenos y desde que todo otro aspecto del sujeto cognoscente —su corporalidad y consecuentemente su vivencia [*seinem Erleben*] como tal— cae dentro de la mira de la exclusión, ¿cómo puede todavía ser posible una ciencia empírica? La ciencia no puede ser solipsista. Ella debe ser válida para toda experiencia de un sujeto.

39. En efecto estaríamos en una difícil posición si la ciencia empírica fuera el único tipo de ciencia posible. Dando respuesta a la cuestión hemos así puesto guías para los problemas filosóficos más profundos y aún no resueltos. Sea como fuere, la fenomenología pura no ha sido establecida para ser una ciencia empírica, y lo que ella llama su 'pureza' no es sólo su

[40] We often speak in a general, and intelligible, way of pure mathematics, pure arithmetic, pure geometry, pure kinematics, etc. These we contrast, as a priori sciences, to sciences, such as the natural sciences, based on experience and induction. Sciences that are pure in this sense, a priori sciences, are pure of any assertion about empirical actuality. Intrinsically, they purport to be concerned with the ideally possible and the pure laws thereof rather than with actualities. In contrast to them, empirical sciences are sciences of the de facto actual, which is given as such through experience.

[41] Now, just as pure analysis does not treat of actual things and their de facto magnitudes but investigates instead the essential laws pertaining to the essence of any possible quantity, or just as pure geometry is bound to shapes observed in actual experience but instead inquires into possible shapes and their possible transformations, constructing ad libitum in pure geometric phantasy, and establishes their essential laws, in precisely the same way pure phenomenology proposes to investigate the realm of pure consciousness and its phenomena not as de facto exists but as pure possibilities with their pure laws. And, indeed, when one becomes familiar with the soil of pure reflection, one is compelled to the view that possibilities are subject to ideal laws in the realm of pure consciousness as well. For example, the pure phenomena through which a possible spatial Object presents itself to consciousness have their a priori definite system of necessary formations which is unconditionally binding upon every cognizing consciousness if that consciousness is to be able to intuit spatial reality. [*Raumdinglichkeit*]. Thus, the ideal of a spatial thing prescribes a priori to possible consciousness of such a thing a set rule, a rule that can be followed intuitively and that admits of being conceived, in accord with the typicality of phenomenal forms, in pure concepts. And the same is true of every principal category of objectivities. The expression 'a priori' is therefore not a cloak to cover some ideological extravagance but is just as significant as is the 'purity' of mathematical analysis or geometry.

[42] Obviously, I can here offer no more than this helpful analogy. Without troublesome work, no one can have any concrete, full idea of what pure mathematical research is like or of the profusion of insights that can be obtained from it. The same sort of penetrating work, for which no general characterization can adequately substitute, is required if one is to understand phenomenological science concretely. That the work is worthwhile can readily be seen from the unique position of phenomenology with regard to philosophy on the one hand and psychology on the other. Pure phenomenology's tremendous significance for any concrete grounding of psychology is clear from the very beginning. If all consciousness is subject to essential laws in a manner similar to that in which spatial reality is subject to mathematical laws, then these essential laws will be of most fertile significance in investigating facts of the conscious life of human and brute animals.

pura reflexividad sino que es completamente y al mismo tiempo el tipo de pureza que encontramos en los nombres de otras ciencias.

40. A menudo hablamos, en un modo general e inteligible, de **matemática pura**, aritmética pura, geometría pura, cinemática pura, etc. A ellas las **contraponemos**, como ciencias a priori, a las ciencias como ciencias naturales, basadas en la **experiencia** y la inducción. Las ciencias que son puras en este sentido, las ciencias a priori, **están puras** de cualquier aserción acerca de actualidad empírica. Intrínsecamente, **ellas pretenden** ocuparse con lo idealmente posible y con las leyes puras de ello, **más bien que con actualidades**. En contraste con ellas, las ciencias empíricas son ciencias de lo **actual de facto**, lo cual es dado como tal a través de la experiencia.

41. Así como el análisis puro no trata de cosas actuales y sus **magnitudes de facto** sino que investiga en lugar de ello las **leyes esenciales pertenecientes a la esencia** de cualquier cantidad posible, o así como la geometría pura **no se ocupa de figuras** observadas en la experiencia actual sino en lugar de ello **inquiere dentro de las figuras posibles** y sus posibles transformaciones, construyendo ad libitum en la **pura fantasía geométrica**, y estableciendo sus leyes esenciales, precisamente en el mismo modo **la fenomenología pura se propone** investigar el reino de la consciencia pura y sus **fenómena no como de facto** existen sino como posibilidades puras con sus leyes puras. Y, **en efecto, cuando uno alcanza** cierta familiaridad en el terreno de la reflexión pura, uno es **compelido a la visión** de que las posibilidades están sujetas a leyes ideales en el reino de la **consciencia pura** como tal. Por ejemplo, los fenómenos puros a través de los cuales un **posible objeto espacial** se presenta a la consciencia poseen su definido sistema a priori de **formaciones necesarias** que está incondicionalmente en toda consciencia cognoscente, si es que **tal consciencia es capaz** de intuir realidad espacial [*Raumdinglichkeit*]. Por tanto, lo **ideal de una cosa espacial** prescribe a priori una regla fija a la posible consciencia de **tal cosa**, una regla que puede ser seguida intuitivamente y que admite ser concebida, de acuerdo al tipo de formas fenomenales, en conceptos puros. Y lo mismo es verdad **para toda categoría principal** de objetividades. La expresión 'a priori' no es por tanto **un manto** para cubrir alguna extravagancia ideológica, sino que como **significante es lo mismo que la 'pureza'** del análisis matemático o de la geometría.

42. Obviamente, no puedo ofrecer aquí más que **esta provechosa analogía**. Sin un dificultoso trabajo, nadie puede tener una **idea concreta y plena de cómo es** lo que la matemática pura investiga o de la profusión de intuiciones **que pueden ser obtenidas** de ella. La misma suerte de trabajo penetrante, al cual **ninguna caracterización general** puede adecuadamente sustituir, es **requerido si uno quiere concretamente** entender la ciencia fenomenológica. Que el trabajo es provechoso puede **fácilmente ser visto** desde la única posición de la fenomenología con respecto a la filosofía **por una parte** y a la psicología por otra. La tremenda significación de la fenomenología pura **para cualquier fundamentación** concreta de la psicología es clara desde el comienzo. Si **toda consciencia está sujeta a leyes** esenciales de un modo similar a cómo la realidad espacial **está sujeta a leyes matemáticas**, entonces aquellas leyes esenciales serán de la **más fértil significación** en la investigación de los hechos de la vida consciente de los animales humanos y de los **animales brutos**.

[43] So far as philosophy is concerned, it is enough to point out that all ratio-theoretical [*vernunft-theoretischen*] problems, the problems involved in the so-called critique of theoretical, valuational, and practical reason, are concerned entirely with essential coherences prevailing between theoretical, axiological, or practical Objectivity and the consciousness in which it is immanently constituted. It is easy to demonstrate that ratio-theoretical problems can be formulated with scientific rigor and can then be solved in their systematic coherence only on the soil of phenomenologically pure consciousness and within the framework of a pure phenomenology. The critique of reason and all philosophical problems along with it can be put on the course of strict science by a kind of research that draws intuitively upon what is given phenomenologically but not by thinking of the kind that plays out value concepts, a game played with constructions far removed from intuition.

[44] Philosophers, as things now stand, are all too fond of offering criticism from on high instead of studying and understanding things from within. They often behave toward phenomenology as Berkeley –otherwise a brilliant philosopher and psychologist– behaved two centuries ago toward the then newly established infinitesimal calculus. He thought that he could prove, by his logically sharp but superficial criticism, this sort of mathematical analysis to be a completely groundless extravagance, a vacuous game played with empty abstractions. It is utterly beyond doubt that phenomenology, new and most fertile, will overcome all resistance and stupidity and will enjoy enormous development, just as the infinitesimal mathematics that was so alien to its contemporaries did, and just as exact physics, in opposition to the brilliantly obscure natural philosophy of the Renaissance, has done since the time of Galileo.

*Following the practice of Dorion Cairns in his translation of Husserl's Cartesian Meditations, the word 'object', spelled with a small letter, has been and will be used throughout to translate *Gegenstand*, spelled with a capital letter, it translates *Objekt*. In the same way, words derived from *Gegenstand* or from *Objekt* will be translated with words derived from 'object', spelled with a small or with a capital letter, respectively. Where 'object' or one of its derivatives is the initial word in a sentence, the German word will be given in brackets. The practice appears to be justified perfectly by the manner in which the text proceeds to differentiate between the senses of *Gegenstand* and *Objekt*.

Translated by Robert Welsh Jordan. Appears in "*Husserl: Shorter Works*", edited by Peter McCormick and Frederick A. Elliston, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.

43. En lo que concierne a la filosofía, basta con señalar que todos los problemas racional-teoréticos [*vernunft-theoretischen*], los problemas envueltos en la así llamada crítica de la razón teórica, valorativa y práctica, están referidos por completo a coherencias esenciales predominantes entre la objetividad teórica, axiológica o práctica, y la consciencia en la cual tal objetividad es inmanentemente constituida. Es fácil demostrar que los problemas racional-teoréticos pueden ser formulados con rigor científico y pueden por tanto ser resueltos en su coherencia sistemática sólo en el terreno de la consciencia fenomenológicamente pura y dentro de la estructura de la actividad de una fenomenología pura. La crítica de la razón y todos los problemas filosóficos consiguientes pueden ser puestos en el camino de la ciencia estricta a través de un tipo de investigación que se conduce intuitivamente sobre lo dado fenomenológicamente, y no a través de un pensamiento de aquel tipo que se agota en conceptos de valor, un juego llevado a cabo con construcciones muy distantes con respecto a la intuición.

44. Los filósofos, como ahora están las cosas, son muy aficionados a ofrecer criticismo desde las alturas en lugar de estudiar y entender las cosas desde dentro. Ellos a menudo se comportan hacia la fenomenología así como Berkeley —por lo demás un brillante filósofo y psicólogo— se comportó hace dos siglos atrás hacia el por entonces recientemente establecido cálculo infinitesimal. Él pensaba que podría probar, por medio de su criticismo lógicamente agudo pero superficial, que esta suerte de análisis matemático era una extravagancia completamente infundada, un juego vacío llevado a cabo con abstracciones vacías. Está completamente fuera de duda que la fenomenología, nueva y más fértil, superará toda resistencia y estupidez y disfrutará de un enorme desarrollo, tanto como la matemática infinitesimal que tan extraña fue para sus contemporáneos, y tanto como lo ha tenido la física exacta desde el tiempo de Galileo, en oposición a la brillantemente oscura filosofía natural del Renacimiento.

Nota del traductor: He vertido la palabra alemana *Gegenstand* por “obstante”, y para ello me he atendido a la correspondencia entre las partículas preposicionales *gegen* del alemán y *ob* de procedencia latina, que manifiestan el sentido de “[en] frente” o “[en] contra”; por su parte, el participio presente *stand* nombra lo que nosotros nombramos al hablar de un “estante”. Me parece que esta traducción habla más ceñida al sentido original, y evita la confusión de lo que ella nombra con lo nombrado por la palabra *Objekt*, ambas tradicionalmente vertidas por “objeto”. Reservo la palabra “objeto” para *Objekt*, puesto que su equivalencia es precisa: del latín *ob-iectum*, lo que “yace ahí delante”. De este modo, la traducción traduce la distinción, relevante en el pensamiento de Husserl, entre “obstante”, que es la clase de todos los fenómenos de la consciencia, de todo lo que en-frentamos o en-contra-mos en la inmanencia de nuestra vida consciente, y “objeto”, que es una sub-clase de fenómenos de la consciencia, la de los fenómenos de la experiencia exterior regida por la actitud natural, que considera a lo perteneciente a esta esfera como algo externo e independiente en su ser respecto de su relación con la consciencia misma.

Título original alemán: *Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode*
(lección inaugural como profesor ordinario de la Universidad de Freiburg, el día 3 de mayo de 1917)
Traducción del inglés al español: Gonzalo Díaz Letelier (Lic. en Filosofía, Universidad de Chile)
Husserl, Edmund: *Pure Phenomenology, its method and its field of investigation*. En: "*Husserl- shorter works*", Peter McCormick & Frederick Elliston (comps.), editado por University of Notre Dame Press, Indiana 1981; traducción del alemán al inglés por Robert Welsh Jordan; introducción por H.L. Van Breda; p.9-17.

Glosario de Husserl por familias de palabras

ähnlich = (adj.) *similar, semejante*; (adv.) *de modo semejante, similarmente*

ähnlichkeit = *similitud, semejanza*

Ähnlichkeitsapperzeption = *apercepción de semejanza*

Ähnlichkeitsüberschiebung = *desplazamiento de semejanzas*

achten auf = *atender a*

achtend = *atento*

achtsam = *atentamente*

Achtung = *atención*

Akt = *acto* [origen latino: *actus*]

Aktbewußtsein = *consciencia de acto*

aktiv = *activo*

Aktleistung = *ejecución de un acto*

Aktmodus = *modo de acto*

aktualisiert = *actualizado, puesto en acto*

Aktualisierung = *actualización*

Aktualität = *actualidad* (algo actualizado desde su potencialidad con carácter de temporalmente presente)

Aktualitätsmodus = *modo de actualidad*

aktuell = *actualmente presente*

aktuell werden = *devenir actual*

Aktvollzug = *cumplimiento de acto*

Erkenntnisakt = *acto de conocimiento*

All = *todo*

Allheit = *totalidad*

Alleinheit = *unidad total*

Allgemeinschaft = *comunidad universal*

das Allgemeine = *lo universal, lo general*

im allgemein = *en general*

allgemein = (adj.) *universal, general*; (adv.) *universalmente, generalmente*

Allgemeinheit = *universalidad*

An-etwas-Gefallen-haben = *tener-gusto-hacia-algo*

An und für sich = *en y para sí*

andere = *otro*

ändern = *alterar*

Änderung = *alteración*

Abänderung = *alteración, modificación*

Nacheinander = *sucesión, secuencia, serie* [uno-después-de-otro]

Aneinanderreihung = *secuencia, seriación* [de-uno-a-otro-en-hilera]

Auseinander = *discontinuidad* [uno-fuera-de-otro]

blicken = *mirar, ver*

Anblick = *mirada, vista*

deuten = *mostrar, señalar; interpretar*

deutlich = *evidente, claro*

andeutend = *aludir, indicar, insinuar*

Andeutung = *indicación, indicio, alusión*

bedeuten = *significar*

Bedeutung = *significación*

fassen = *coger, prender; armar, montar*

Fassung = *armadura, montaje*

auffassen = *aprehender*

Auffassung = *aprehensión*

zusammenfassende = *sinéptico, reunidor de elementos en un conjunto estructurado*

geben = *dar*

das gegeben = *lo dado*

Gegebenheit = *donación, carácter de ser dado*

Selbstgegebenheit = *darse-en-sí-mismo*

haften = *adherir, pegar*

anhaften = *adherir, ser inherente, ser pertinente*

hangen = *pender, colgar; estar pegado o adherido*

Abhängigkeit = *dependencia*

In sich = *en sí [mismo]*

kennen = *conocer*

Kenntnis = *el conocer*

erkennen = *conocer, reconocer*

Erkenntnis = *conocimiento*

Erkennung = *reconocimiento*

erkennbar = *reconocible*

anerkennen = *reconocer, admitir*

Anerkennung = *reconocimiento, admisión*

anerkannt = *reconocido, admitido*

Koexistenz = *coexistencia (espacio)*

Sukzession = *sucesión (tiempo)*

laufen = *correr, fluir*

verlaufen = *transcurrir*

Verlauf = *transcurso*

ablaufen = *transcurrir, pasar; caducar*

Ablauf = *decurso; curso*

abgelaufen = *transcurrido*

Ablaufscharakter = *carácter decurrente, carácter de retroceso*

Ablaufsmodus = *modo decurrente, modo recesivo*

Ablaufphänomen = *fenómeno de transcurso, fenómeno decurrente*

Leben = *vida*

erleben, verleben = *vivir*

lebend = *viviente*

lebhaft, lebendig = *vivo*

Erlebnis = *vivencia*

erlebte = *vívido*

Lebhaftigkeit, Lebendigkeit = *vivacidad*

lebhaft = *viva*

belebend = *vivificante*

legen = *poner*

angelegt sein auf = *estar dispuesto respecto de*

das Angelegtsein auf = *el estar-dispuesto respecto de*

leisten = *ejecutar, efectuar*

leistend = *ejecutante, efectuante*

Leistung = *ejecución, efectuación*

leiten = *guiar, conducir*

ableiten = *deducir, derivar*

Ableitung = *deducción, derivación*

messen = *medir*

angemessen = *a la medida, adecuado, conveniente*

Angemessenheit = *adecuación, conveniencia*

mögen = *poder*

möglich = *posible*

Möglichkeit = *posibilidad*

Annahme = *aceptación, asunción*

annehmen = *aceptar, asumir*

Objekt = *objeto* [origen latino: *ob-iectum*]

Ordnung = *orden*

Anordnung = *ordenación*

Phänomenon = *fenómeno* [origen griego: *φαινο-μενη*]

phänomenal = *fenomenal, fenoménico*

reale Immanenz = *inmanencia en algo real*

reelle Immanenz = *inmanencia real*

sammeln = *coleccionar, reunir; concentrar*

Sammlung = *colección*

Zusammenhang = *conexión*

Schatten = *sombra*

abschatten = *perfilar, escorzar, matizar, bosquejar*

Abschattung = *perfil, matiz, escorzo, perspectiva, espectro*

schauen = *ver*

anschauen = *intuir; admirar*

Anschauung = *intuición, admiración*

das Angeschautes = *lo intuido; lo admirado*

Wesensschau = *visión de la esencia, intuición esencial*

setzen = *poner, colocar*

Voraussetzung = *presuposición*

sehen = *ver, mirar*

absehen = *tener en la mira*
Absicht = *tenido en vista*
sichten = *avistar*
sichtbar = *visiblemente*
sichtlich = *visible, evidente*
Gesicht = *aspecto, vista*
Sicht = *vista, visibilidad*

sein = *ser; estar*
seiend = *siendo, sienta; estando*

Stand = *estante; puesto, posición*
Ständig = *estable, permanente*
beständig = *constante*
verstanden = *entender*
Gegenstand = *objeto*
Gegenständiglich = *objetivo*
Gegenständlichkeit = *objetividad*

stehen = *estar (de pie, parado)*
stehend = *estando (de pie, parado)*
bestehen = *constar, consistir; sostener*
verstehen = *entender*

stellen = *poner*
Stelle = *posición, postura*
vorstellen = *representar*
Vorstellung = *representación, posición-ante-sí*

Transzendenz = *trascendencia [origen latino: trans-ascendere]*
transzendierend = *trascendente*

treffen = *alcanzar, acertar, atinar*
triftig = *acertado, atinado, concluyente*
Triftigkeit = *alcance concluyente, carácter de lo que alcanza la meta*

Wandel = *cambio, variación*
Wandlung = *variación*
abwandeln = *cambiar, variar; declinar (gram.)*
Abwandlung = *variación, variante de; declinación*

warten = *mantener, esperar*
gegenwärtig = *presente, que se mantiene o asienta en frente*

Werk = *obra, trabajo, acción*
wirken = *obrar, efectuar, actuar, realizar*
wirklich = [adj.] *efectivo, actual, real; [adv.] efectivamente*
das Wirkliche = *lo real-efectivo, lo actual*
Wirklichkeit = *efectividad, realidad efectiva*
Wirklichsein = *ser efectivo, ser efectivamente real*
Wirkung = *efecto, acción, operación*

wissen = *saber*
Wissenschaft = *ciencia*

Bewusstsein = *consciencia*

ziehen = *sacar, arrastrar, mover; enlazar*

abziehen = *extraer, quitar*

beziehen = *relacionar, referir*

Beziehung = *correlación, referencia*