

SEMINARIO DE LETRAS

SOBRE LAS "IDEEN" DE EDMUNDO HUSSERL.

Debiendo estudiarse este año, en el curso de Filósofos Contemporáneos, la filosofía de Edmundo Husserl, insertamos la siguiente traducción, hecha por el señor Carlos Cueto Fernandini, como un aporte del Seminario y de la Revista a la citada cátedra.

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I Buch, von Edmundo Husserl, aparecido en el Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung, fundado en 1913 por Husserl y dirigido por él. Halle, Niemayer, 1913, 323 páginas.

El primer volumen de las Ideen de Husserl—el único que ha aparecido—es un libro de introducción a la fenomenología, ciencia nueva, que en el pensamiento de su autor es filosófica por excelencia, fundamento de las ciencias de la naturaleza y del espíritu, de la lógica, de la psicología, de la teoría del conocimiento, y aún de la metafísica.

Nos proponemos reproducir las ideas esenciales de este libro, que ha ejercido y que ejerce todavía una influencia capital sobre la filosofía alemana, sin pretender, sin embargo, agotar su riqueza. Así, por una parte, nos veremos obligados a dejar de lado aquéllo que puede ser del más grande interés—una multitud de análisis fenomenológicos concretos—minuciosos y escrupulosos—que no sabríamos resumir sin traducirlos por entero. De otro lado, nos limitaremos a mencionar los pasajes que tengan por objeto el problema de Dios, de la constitución del *tiempo inmanente* (Cf. párrafo 24), de la relación de la lógica apofántica con la ontología formal (Cf. 26), de la posibilidad de las verdades prácticas y estéticas (Cf. 27) y de su relación con la conciencia teórica. Esta última se presenta después de análisis laboriosos como forma universal que todo acto de conciencia puede revestir. Todas estas cuestiones, pese a la novedad con que son propuestas y tratadas por Husserl, no están en el centro de las preocupaciones de las Ideen.

Para el resto, nos atenemos al plan general del autor, y no nos alejaremos de él sino cuando se trate de introducir al lector en las nociones que han sido elaborados en las obras anteriores de Husserl

(1). Dividimos nuestra exposición en cuatro secciones que corresponden a las cuatro secciones del libro, aunque las subdividimos a nuestro modo. Para no entorpecer la exposición, no empleamos la terminología de Husserl sino cuando, para evitar confusiones, es inevitable. Es con este mismo objeto que haremos pocas citas.

Con el fin de hacer mejor comprensible el espíritu general del libro, debemos subrayar desde el comienzo que él no pretende, ni quiere ser un "sistema de filosofía". Cada página de las *Ideen* busca mostrar de una parte que los problemas filosóficos pueden ser propuestos de un modo nuevo que los hace susceptibles de solución; pero de otra, que esta solución no puede presentarse sino bajo la forma de trabajo positivo, trabajo de generaciones, como en las ciencias exactas. El libro *Ideen* quiere ser una invitación a este trabajo.

I.—Plan del libro.—Las cuatro secciones del libro estudian sucesivamente:

I. El sentido y el valor de las ciencias que tienen por objeto las esencias (*Wesenswissenschaften*) ciencias "eidéticas" o "eidéticas" simplemente, en la terminología husserliana. (El término eidético viene de la palabra griega *Eidos* que Husserl opondrá, para evitar equívocos, al concepto de "idea"). Esta cuestión de orden general concierne a la fenomenología en tanto que es, sobre todo, ciencia eidética. En esta sección son elaboradas las nociones fundamentales empleadas en lo que sigue y que deben resumirse cuidadosamente.

II. El objeto sui géneris de la fenomenología.

III. Su método específico.

IV. La posición de los problemas centrales de la fenomenología —*problemas de la razón y de la realidad*— que en la actitud fenomenológica se plantean y que encuentran su solución de un modo totalmente nuevo.

«Jorge Puccinelli Converso»

Sección I.—Esencia y conocimiento de esencias.

2.—La noción de esencia.—La estructura contingente, que es *por esencia* la propia de los objetos individuales y de los hechos de la naturaleza, revela sin embargo un "estilo" necesario y constante. Al lado de estos "tipos empíricos", de generalidad puramente inductiva (como león, silla, estrella) encontramos verdaderas esencias (*Eidos, Wesen*) que pertenecen necesariamente a los objetos individuales y que, en cada dominio, son la condición misma de la posibilidad de estos *tipos contingentes*. El color, la materialidad, la percepción, el recuerdo, etc., pueden servir de ejemplos de esencias. Pero la esencia del objeto individual no es ella misma objeto individual. La esencia o la estructura necesaria del objeto se dá como algo ideal, sobre temporal, sobre espacial.

Pero el término *esencia ideal* no debe ser comprendido en el sen-

(1) Véase al final la bibliografía de Husserl.

tido de una metafísica—platónica u otra—pues no es la cuestión aquí ni la existencia del objeto individual, ni la del objeto ideal, ni la relación de estas dos existencias. Nos colocamos aquí en la actitud original que Husserl ha tomado en su primera obra fenomenológica (*Logische Untersuchungen*). Todo pensamiento *apunta* a algo, y *aquello* a que apunta,—exista o no exista—es su objeto. Pero este objeto, *apuntado en tanto que objeto*, en tanto que *pura significación de nuestro pensamiento*, puede tener las características: podemos hablar de sus propiedades, de su posibilidad de ser predicable, de su modo de darse como “existente”, “individual”, “ideal”. Hablando así de existencia, idealidad, o realidad nos situamos por encima de toda posición metafísica, de toda afirmación existencial.

Es en este orden de ideas que hablamos de esencia ideal y que la caracterizamos como sigue: la esencia de un objeto es un conjunto de predicados esenciales “que deben pertenecerle, para que otras determinaciones secundarias relativas puedan serle atribuídas” (1). En el sonido, por ejemplo, podemos variar la altura, sin que por esto deje de ser sonido. Y sin embargo sería absurdo rechazar la variación hasta negar al sonido la “altura” en general, pues un sonido así modificado dejaría de ser sonido. La altura pertenece pues necesariamente a la estructura del sonido, a su esencia; y élla es presupuesta por todos los demás predicados contingentes que pueden pertenecer al sonido.

Las *Ideen* no nos dan análisis fenomenológicos concretos del método a seguir para encontrar las “esencias” de las cosas; falta así la distinción de las esencias y de los “tipos de generalidad puramente inductiva”, con los cuales hemos comenzado este parágrafo. Publicaciones próximas de Husserl brindarán estas explicaciones. Limitémonos a algunas consideraciones. Para llegar a la esencia del objeto, partimos del objeto individual (percibido o imaginado). Haciendo abstracción de su existencia, le consideramos como puramente imaginario y le modificamos *en la fantasía* en sus diferentes atributos. Pero a través de todas las modificaciones posibles de un atributo permanece algo invariable, idéntico, base necesaria de la variación. Y este carácter invariable se dá como algo general, precisamente porque es un “momento” idéntico de una serie, *en principio infinita*, de variaciones imaginarias: tiene una extensión infinita en los “posibles”. Aprender estos invariables en las variaciones, es aprender las esencias. Y el conocimiento que podemos tener de ellas, es una intuición, como lo muestra el parágrafo siguiente.

3.—La intuición de las esencias.—(*Wesenschau, Wesensanschauung*). La intuición de las esencias es uno de los descubrimientos de las *Logische Untersuchungen*. En la percepción del objeto individual, este objeto individual mismo puede cumplir la función de objeto: pero también su esencia podemos aprenderla en tanto que objeto.

(1) *Ideen*, pág. 9.

En el rojo concreto de esta materia tengo frente a mí—o en un rojo imaginario—mediante las variaciones que acabamos de describir se intuye la esencia del rojo. El rojo individual percibido o imaginado no sirve sino de ejemplo a mi percepción de la esencia “rojo—nuevo objeto de un acto de conocimiento nuevo,—acto de ideación. Las verdades que conciernen a este nuevo objeto—las verdades eidéticas—son en consecuencia *independientes de la facticidad* del objeto individual y no son verdades de inducción. *Pues la facticidad del ejemplo no juega aquí el papel de premisa*; del mismo modo que la facticidad del triángulo dibujado en la pizarra no es la premisa del razonamiento geométrico.

Pero si el ejemplo individual es indispensable en tanto que base de ideación, el conocimiento de las esencias es una intuición. Tornan a encontrarse en ella las mismas propiedades que caracterizan, en tanto que intuición, la intuición sensible. El conocimiento de las esencias es “visión” de su objeto, el cual no es únicamente *significado o mentado* (Cf. 30), sino dado con evidencia “clara y distintamente”. Ella puede tener su objeto de este modo privilegiado que es el propio de la percepción y en el cual el objeto es no solamente visto “clara y distintamente”, sino dado “él mismo” (selbstda), por decirlo así—“originariamente dado”, como dice Husserl—. Está en la naturaleza misma de la esencia tener necesidad de ejemplos para ser aprehendida. Suponer que hay un entendimiento divino para quien las esencias se darían “sin ejemplos”, es suponer que para un entendimiento divino un círculo puede ser cuadrado.

4.—La noción de la verdad.—No solamente las esencias son susceptibles de intuición, sino también las formas categoriales, como, por ejemplo, la forma sintética que enlaza el sujeto y el predicado del juicio. Es verdad que la *intuición intelectual* que las aprehende tiene necesidad, por su naturaleza, de la intuición sensible sobre la cual aquélla se funda. Pero ella no deja por eso de ser intuición, del mismo modo que la intuición de las esencias conserva su carácter de intuición pese a la “necesidad de ejemplos” que está en su naturaleza.

La extensión del concepto de la intuición a la esfera de las esencias y de las formas categoriales, ha permitido a Husserl ver en la intuición el momento esencial del conocimiento verdadero. Todo conocimiento consiste en la presencia de un objeto frente a la conciencia, y todo enunciado *verdadero* concerniente al objeto no puede provenir sino de la estructura del objeto mismo, visto en la intuición. Esto concierne tanto al objeto individual como a la esencia. Nosotros decimos con verdad: “todo color es necesariamente extenso, pues nosotros lo vemos en la esencia del color, del mismo modo que la proposición “el árbol es verde” se justifica por la percepción sensible que la constata.

Así se afirma en fenomenología que la verdad depende de su

objeto. Pero subrayemos lo siguiente: esto no implica de ninguna manera una metafísica realista; la dependencia de la verdad con relación a su objeto, significa solamente que antes que toda teoría sobre la existencia o no existencia de los objetos, todo pensamiento, por su esencia misma, está orientado hacia su objeto, el cual únicamente puede fundamentar las intenciones del pensamiento. El carácter necesario de una verdad no proviene de quién sabe qué mecanismo del pensamiento que le permite enlazar tal sujeto a tal predicado, sino de la estructura necesaria de su objeto. La demostración deductiva no puede ser sino un modo de conducir una verdad a su origen intuitivo.

En esta concepción el racionalismo y el empirismo se encuentran, en algo, conciliados. La fuente del conocimiento es ciertamente la experiencia, pero la experiencia en el sentido lato del término, comprendida como intuición, y que, al lado de los hechos empíricos sensibles, puede ver las esencias y las categorías.

5.—La relación de las verdades eidéticas, con las verdades individuales; las ontologías regionales.—Las esencias pueden ser más o menos generales. La esencia "cosa material" es más general que la esencia "cosa blanca". Las esencias de generalidad superior se denominan *región*. De otro lado, la esencia especificada como la esencia "cosa blanca de un matiz determinado", por ejemplo, es todavía algo ideal y no debe ser confundida con el hecho empírico que la individualiza.

Sin embargo, los hechos empíricos pueden ser contemplados en tanto que singularizaciones o individuaciones de las esencias especificadas. Es por esto que las leyes eidéticas, como las leyes geométricas, por ejemplo, valen también para el espacio real. Los hechos, en tanto que son individuaciones de las esencias, son determinados por las verdades eidéticas de las regiones respectivas. Las ciencias de hechos dependen pues de las ciencias eidéticas. Y son estas ciencias eidéticas las que racionalizan las ciencias de hechos. La física moderna debe su desarrollo al hecho de que la esencia "espacio" que forma parte de la región "cosa material", ha sido, desde la antigüedad, el objeto de una ciencia eidética desarrollada. Pero ella no agota la región "cosa material", en la cual otras esencias constitutivas deben igualmente alimentar las eidéticas. De otro lado, regiones como "sociedad", "animalidad", "cultura", etc., deben igualmente hacerse objetos de ciencias eidéticas, que contribuyen al desarrollo de las ciencias de hechos correspondientes y les confieren dignidad científica. Una de las funciones de la fenomenología, en el sentido husserliano del término, será la de ser la ciencia eidética que racionalizará la psicología empírica.

Todas estas *eidéticas regionales* que no son por el momento sino *desiderata*, Husserl las llama *ontologías regionales*. Establecer estas ontologías es un inmenso campo de trabajo.

6.—**La ontología formal.**—Las ciencias de hechos dependen de las ciencias eidéticas aún en otro sentido: su objeto, independientemente de su materia, obedece a las leyes de la ciencia eidética, que estudia “la forma del objeto en general”. Ellas dependen de la lógica.

Sin distinción de su materia, todas las ciencias obedecen a la ciencia eidética de la región “forma del objeto en general”. Formas como “objeto”, “relación”, “orden”, “propiedad”, “síntesis predicativa”, etc., tornan a encontrarse en los objetos de todas las regiones y son regulados por las leyes eidéticas. El estudio de las relaciones eidéticas de las formas constituye el objeto de la *ontología formal*.

La ontología formal no es en el fondo otra cosa que “la lógica pura comprendida en su total extensión hasta la *mathesis universalis*” (der reinen Logik der vollen Extension bis zur *mathesis universalis*. Ideen. pág. 22). La lógica pura es así identificada con la *mathesis universalis* y comprendida como ciencia de las formas. He aquí uno de los resultados del primer volumen de las *Logische Untersuchungen*. La lógica tradicional no es, según esta concepción, sino una mínima parte de la *mathesis universalis*: ella no es sino una *apofansis*, ella no estudia sino las formas puras de las significaciones, (*Bedeutungen*) que forma parte de sus aseveraciones.

El conjunto de las verdades de la “ontología formal” se une a un cierto número de axiomas. A los conceptos constitutivos de estos axiomas, Husserl los denomina *categorías analíticas*.

7.—**El género y la forma.**—Sin embargo, la idea de forma, tal como ella se presenta en nuestro desarrollo, debe ser bien distinguida de la idea del género. Cada región presenta una estructura jerárquica de género a especie, que concluye de un lado por el género superior, y de otro lado, por la última diferencia. Pero la “forma del objeto en general” no es el género superior de todas las regiones, *ella es la forma*. Cumplir esta forma mediante un contenido material es una operación totalmente diferente de la especificación del género. La relación de la forma “S es P” con el principio físico “todos los cuerpos son pesados” es diferente de la relación del género “color” con la especie “rojo”. Del mismo modo que en matemáticas “el tránsito del espacio al concepto de multiplicidad euclidiana, no es una generalización sino una formalización”.

Así se presentan a nosotros tres conceptos de extensión: a), extensión eidética—de la esencia genérica en las esencias específicas; b), extensión matemática—de la forma en sus contenidos materiales; c), extensión empírica—de la esencia—última diferencia—en los objetos que la individualizan.

8.—**Conocimientos analíticos y conocimientos sintéticos.**—Las ontologías regionales son determinadas por la *esencia material* de cada región, y no solamente por la “forma pura de objeto en general”,

común a todas. En tanto que ciencias que ayudan a la intuición eidética, las "ontologías regionales" son apriorísticas, es decir, independientes de la experiencia empírica. Así las ontologías regionales presentan un tipo de conocimiento que puede llamarse sintético *a priori*, a diferencia del conocimiento *analítico*, el cual, en virtud de las leyes de la ontología formal, concluye *in formae*. En este orden de ideas, las categorías sintéticas que podemos oponer a las categorías analíticas no pueden ser sino los conceptos fundamentales de los axiomas, a los cuales se unen las ontologías regionales. El número de categorías será pues infinitamente más grande que el que Kant creyó. Habrá tantos grupos de categorías como de regiones.

El campo de los conocimientos sintéticos *a priori* se encuentra pues ampliamente extendido gracias a la nueva concepción del conocimiento apriorístico en el cual este último es identificado con la intuición de las esencias materiales y formales. Esto, con relación a la idea de este "apriori material" que es posible, entiéndase bien, en el dominio de las *esencias puras* y no en el de los *tipos generales*; y con la posibilidad de las "ontologías" que de ella fluyen, a las que los primeros discípulos de Husserl—de la época de las *Logische Untersuchungen*—se han adscrito. Quienes siguen a Husserl—con algunas reservas todavía—en su concepción de la fenomenología, no hacen de las "ontologías regionales" sino exploraciones en las diferentes regiones de objetos. La fenomenología, tal como Husserl la entiende, es otra cosa. El pretende que ella sea el fundamento absolutamente cierto de todas las ciencias. Pues las "ontologías", aunque diferentemente racionales que las ciencias de hechos, tienen necesidad de un fundamento, como vamos a mostrar.

9.—**Observaciones críticas contra el naturalismo que niega las esencias.**—Los puntos que acabamos de exponer son ya ellos mismos resultados de intuición. El "naturalismo" que las niega y que surge sobre todo contra la objetividad de las esencias ha sido largamente criticado en las "*Logische Untersuchungen*". Las *Ideen* reproducen los puntos principales de esta crítica.

A pesar de todo, el naturalismo parte de una intención justa, que consiste en no confiar sino en la experiencia, traicionando el principio positivista que identifica *dogmáticamente* "experiencia" y "experiencia sensible". Este es un dogmatismo al cual se opone el verdadero positivismo, haciendo en uso anterior a toda teoría, del principio intuitivo, de la experiencia en el sentido lato del término. Usar de la intuición, interrogar a las cosas mismas, éste es el único medio de *comenzar* sin presuposiciones, de llegar a los *principios*.

Todo escepticismo es absurdo, pues él se refuta a sí mismo, porque la negación de las esencias y, por consecuencia, de las verdades generales, conduce al escepticismo. Pues la experiencia sensible, única fuente de verdad en la hipótesis naturalista, no podrá jamás garantizar el carácter general de las verdades que ella establece, pues-

to que los principios de la experiencia sensible, los principios de la inducción, no podrían ser proclamados absolutamente ciertos.

De otro lado, el naturalismo se equivoca cuando cree dar cuenta de la esencia por una teoría psicologista que consiste en ver en la esencia una especie de hecho psicológico individual; esto sería en efecto, confundir el *acto* del conocimiento con el objeto del conocimiento. El acto del conocimiento, el acto de contar, por ejemplo, es *sín* duda algo psicológico y temporal, pero el objeto del conocimiento, el número, es algo ideal y trascendente del acto. Es esta la misma distinción que nos hace comprender por qué la esencia, en tanto que producida por nuestra espontaneidad se ejercita sobre lo dado empírico, no es una ficción creada por nosotros. Pues es el acto lo que es producido por nuestra espontaneidad y no la esencia, susceptible como es de conocimiento verdadero y falso, en el pensamiento geométrico, por ejemplo.

Los derechos de la intuición eidética al lado de la intuición individual se encuentran justificados. La intuición eidética (para el mundo de las esencias) como la intuición individual (para el mundo de los hechos) nos entrega sus objetos con evidencia. La intuición es la fuente primera de todo derecho del conocimiento a la verdad, el "principio de los principios".

10.—Tránsito a la fenomenología en el sentido Husserliano del término.—Es sin duda este método intuitivo el que la ciencia sigue efectivamente, haciendo uso tanto de la intuición eidética (en matemáticas) como de la intuición individual. No es sino apartándose de estos procedimientos como el sabio se hace naturalista, y por consiguiente, escéptico. Lo que él interpreta mal no es la naturaleza de sus objetos, sino *su manera de ser dados y de existir* para la conciencia. Para superar, en consecuencia, definitivamente estas malas interpretaciones y el escepticismo que encierran—*la manera como el objeto se da a la conciencia, el sentido de su objetividad, debe hacerse fin de investigaciones intuitivas*. Pero por este motivo, la consideración intuitiva debe volverse hacia la conciencia a la cual los objetos se dan y atender así mismo a la fuente misma que significa " *darse a la conciencia*". La fenomenología, en el sentido husserliano del término, no hará sino cumplir esta labor.

Las "ontologías regionales", orientadas hacia sus objetos, no tienen la conciencia por tema y no pueden por sí mismas oponer intuiciones ciertas al escepticismo alimentado por un dogmatismo empirista. He aquí por qué Husserl caracteriza la actitud de las ontologías eidéticas, como las de las ciencias de hechos, de ingenua y dogmática: sin engañarse sobre las proposiciones que estas ciencias establecen, *el sentido de la objetividad* de estas proposiciones se les escapa; ellas ven aquello que se dá, pero no cómo, en tanto que dado, lo dado se dá.

La nueva ciencia tendrá por tema la conciencia en la cual los

objetos son dados y podrá únicamente determinar el sentido de su objetividad y de su conocimiento. Así, ante todo, el escepticismo será superado. Pero la solución de los problemas que se presentan a la fenomenología en tanto que ella es el fundamento de las ciencias y el esclarecimiento de su sentido, es al mismo tiempo la solución del gran problema filosófico que concierne al sentido de la trascendencia a la cual pretenden los objetos en relación con la conciencia.

Esta nueva dirección de investigaciones es filosófica por excelencia. Es posible elevarse en ella a las fuentes mismas de toda existencia por la conciencia, estudiar el modo como las cosas se manifiestan, estudiar todo aquello que todas las demás ciencias presuponen sin explicación.

Hay más: interrogar qué significa que los objetos se den a la conciencia, qué significa su trascendencia o su objetividad para la conciencia, es interrogar al mismo tiempo la significación de la existencia de las cosas todas. Pues la existencia de la que puede hablarse razonablemente, no puede ser sino la existencia que se manifiesta a la conciencia, y que se trata únicamente de aprehender en la conciencia, exactamente en sus modos de manifestarse. Suponer que las cosas en sí existen de modo distinto al modo como se manifiestan, es desconocer el carácter de "en sí" que tienen las cosas dadas a la conciencia e imaginar que ellos se dan como imágenes o signos de un otro mundo. Nuestra conciencia se orienta hacia las cosas dadas, su intención consiste en aprehenderlas a ellas, son las cosas dadas que nosotros ponemos como existentes, pero la existencia no es jamás tema de la actitud ingenua y científica. Nuestro único problema no puede consistir sino en esclarecer el sentido de su existencia. Nosotros debemos tomarlo exactamente como aquello que de ella se dá a la conciencia.

Sección II.—Consideraciones fenomenológicas fundamentales

11.—**Consideraciones preliminares.**—Acabamos de mostrar que es necesario desviar nuestra contemplación intuitiva de las cosas y de las ciencias, para fijarla sobre la conciencia que piensa las cosas y que hace las ciencias. También hemos mostrado el fin filosófico de tal cambio de actitud. Pero, buscando ahora determinar en qué sentido la conciencia va a hacerse objeto nuestro, debemos tener presente que una de las preocupaciones de la que hemos partido, es la superación del escepticismo. Entre las vías que conducen a la fenomenología, escogeremos aquello en la cual el carácter absoluto de la nueva ciencia, su oposición absoluta a todo escepticismo, está siempre presente.

12.—**Actitud natural y actitud fenomenológica.**—La actitud natural en la cual nosotros vivimos y en la cual permanecemos mientras hacemos ciencia, no conoce el problema del sentido del conoci-

miento y de la trascendencia. En esta actitud nosotros encontramos un mundo *existente*, al cual pertenecemos junto con los otros hombres, junto con toda la naturaleza animada. En cada uno de nuestros actos que tienen el mundo por objeto, su existencia está implicada. *La existencia del mundo es la tesis general que caracteriza la actitud natural.*

Pero esta actitud debe ser radicalmente cambiada. De una parte el sentido de esta *tesis existencial* que la actitud natural presupone ingenuamente—el sentido de la existencia—debe ser esclarecido. De otro lado, este cambio permite superar el escepticismo que es posible precisamente porque el sentido de esta tesis es obscuro.

Estas dos preocupaciones determinan una actitud nueva. Esta tiene algo de la duda cartesiana, sin coincidir con ella completamente. Nosotros no vivimos ya la tesis existencial, que no es cierta absolutamente—pero nosotros no la rechazamos, no pasamos a su antítesis. Nosotros hacemos de esta tesis misma el objeto de nuestra investigación. Así la tesis susceptible de duda es “puesta fuera de acción” (ausser Aktion gesetzt), “excluida” (ausgeschaltet), “puesta entre paréntesis” (eingeklammert)—pero no desaparece completamente: sin vivir en ella, podemos hablar de ella y de sus propiedades. A esta actitud Husserl la llama fenomenológica.

La suspensión fenomenológica se aplica a todas las posiciones existenciales de la actitud natural: los juicios científicos, estéticos, morales, etc. son puestos entre paréntesis, nos está prohibido vivir en ellos. Pero nosotros no dejamos de considerarlos: sin tomar partido en favor o en contra de su valor, *sin vivir* en ellos, como lo hacemos en la actitud natural, consideramos en su aspecto concreto *esta vida* misma, esta conciencia que pone todas estas proposiciones. Consideramos así estas proposiciones en tanto que puestas por la conciencia, *y exactamente del modo como son puestas por la conciencia, son presentes y dadas en ella.* Contempladas así estas proposiciones no son nada más que lo que ellas son en la actitud natural, ellas son “residuos fenomenológicos”. La suspensión fenomenológica se llama así “reducción fenomenológica”.

Así la suspensión que nos impide toda tesis existencial sobre el mundo, nos presenta la conciencia posicional misma como objeto de investigaciones.

¿Pero hemos cumplido así nuestra segunda preocupación de rechazar en nuestras investigaciones todo escepticismo? ¿La conciencia misma no forma parte del mundo existente? ¿La suspensión no debe poner entre paréntesis toda afirmación que tenga la conciencia por objeto? Y, ¿en consecuencia, no permanece imposible toda fenomenología comprendida como ciencia indubitable de la conciencia? Las páginas siguientes responderán a estas preguntas.

13.—*La esencia de la conciencia; la intencionalidad.*—Un estudio de la naturaleza de la conciencia nos mostrará que considerada

desde cierto lado, la conciencia resiste a la suspensión, como campo de certeza absoluta.

Bajo el título de conciencia, Husserl comprende la esfera del "cogito" en el sentido cartesiano del término: yo pienso, yo entiendo, yo concibo, yo niego, yo veo, yo no veo, yo imagino, yo siento, etc. El carácter que pertenece necesariamente a toda la esfera de la conciencia—actual (atenta) y potencial (esfera que comprende la totalidad de los *actos posibles* de la conciencia y sin la cual la conciencia actual sería impensable)—es el ser siempre "conciencia de algo": toda percepción es percepción de lo "percibido", todo deseo es deseo de lo "deseado", etc. A esta propiedad fundamental de la conciencia, Husserl la denomina *intencionalidad*.

Pero la intencionalidad—y esto debe ser bien comprendido—no es un lazo entre dos estados psicológicos, en el cual uno sería el acto y el otro el objeto, ni tampoco un lazo entre la conciencia de una parte y el objeto real de la otra. La gran originalidad de Husserl consiste en ver que la "relación con el objeto" no es algo que se intercala entre la conciencia y el objeto, sino que "la relación con el objeto" es la conciencia misma. *Es la relación con el objeto lo que constituye el fenómeno primitivo y no un sujeto y un objeto que deberían llegar el uno al otro.*

Este punto de vista permite entrever la falsedad de la posición tradicional del problema del conocimiento. Pues el hecho de que el sujeto llegue al objeto no puede ser un problema. Aquello que se hace el tema de la teoría del conocimiento, es el estudio concreto de las diferentes estructuras de este fenómeno primitivo que es la "relación con el objeto" o *intencionalidad*. Este estudio, como lo veremos más tarde, es el problema principal de la fenomenología.

Pero no se trata de esto por el momento: ello nos hace ver la esencia de la conciencia en tanto que rechaza la duda, por oposición al mundo de sus objetos. ¿Cómo puede distinguírsela del objeto al cual se dirige? Y, ¿en el caso particular del mundo, dirigido sobre ella como objeto, ligado con ella junto con los seres animados, es ella verdaderamente distinta?

14.—La conciencia y el mundo de la percepción.—De creer a la filosofía de las cualidades primarias y secundarias, sería posible identificar las cualidades secundarias (y desde Berkeley también las cualidades primarias) con el contenido de la conciencia, suerte de caja en la cual estas cualidades que pertenecen al mismo tiempo al mundo, estarían encerradas. Sin embargo, un análisis preciso nos muestra que la cualidad se encuentra ya sobre un plano diferente con relación a la conciencia: una cualidad idéntica, en efecto, puede darse en una cambiante corriente de percepciones. "El mismo color, dice Husserl, aparece en una multiplicidad continua de matices de color". El rojo y la percepción de lo rojo son dos. Aquello que pertenece al contenido real de la conciencia son estas "*Abschattungen*" o *sensaciones*; una

intención las anima y les presta una función representativa. Pero estas sensaciones son momentos de la vida y no del espacio; ellas no son pues cualidades del objeto todavía no objetivadas, como creían los sensualistas. La cualidad objetiva no forma parte de la conciencia, no está encajada en ella; aquélla es trascendente en relación con la conciencia. La naturaleza de la conciencia se presenta así como totalmente diferente del mundo de la percepción—conjunto de cualidades primarias y secundarias que forman su objeto.

15.—La percepción inmanente y la percepción trascendente.—Sin embargo, la conciencia—sensaciones e intenciones—puede ser ella misma objeto de percepción, de recuerdo, de imaginación, etc. Estos actos son entonces actos de reflexión. Pero si en los actos de reflexión el objeto es distinguible del acto, la trascendencia del objeto con relación al acto reflexivo es de otro carácter que la trascendencia del objeto espacial con relación a su percepción. El objeto de la reflexión (percepción inmanente) puede, él mismo, pertenecer a la corriente de la conciencia, mientras que esto es *por esencia imposible*, para el objeto espacial. De aquí que le llamamos objeto trascendente, y a la percepción que lo aprehende, *percepción trascendente*.

Una consideración de gran importancia se sigue de estas leyes eidéticas: es absurdo, suponer que nuestra percepción trascendente, porque es trascendente, no alcanza a la cosa en sí, y que una inteligencia perfecta la percibiría en un acto inmanente. Esto es absurdo, pues sería suponer que la cosa trascendente puede ser dada de un modo inmanente. Otro punto decisivo que nosotros hemos ya expuesto, es: el mundo de las cosas no se dá con el carácter de imagen o de símbolo de un otro mundo, sino siempre con el carácter de "en sí". Y es ciertamente tal como se dá a la percepción como es objeto de nuestro conocimiento. «Jorge Puccinelli Converso»

16.—Estudio comparativo de la percepción inmanente y trascendente.—El objeto trascendente se dá *por esencia* de una manera inadecuada: nosotros no podemos, por medio de un solo acto, aprehender todos los lados de la mesa; se precisa una serie continua de miradas, serie que *por esencia* es infinita. El objeto trascendente se dá de otra parte como algo relativo: él no tiene sino aspectos, sin que pueda decirse—si no es por convención—aquello que él es en sí. Un sonido de violín, por ejemplo, depende del sitio de la sala en que lo escucho, pero todos sus "aspectos" que se revelan a mí tienen el mismo derecho a llamarse "el sonido tal como es en sí".

El objeto inmanente, por el contrario, se dá de una manera adecuada y como algo que no se revela en una serie de aspectos, sino que se dá como absoluto.

Por otra parte, *el objeto inmanente* se dá como habiendo existido ya antes de la reflexión, como teniendo una existencia independiente de la reflexión. El sentido de la existencia del objeto trascendente, consiste, por el contrario, en el hecho de que él es

objeto de una conciencia actual o que pertenece a sus posibilidades más inmediatas. Y si, por otra parte, hablamos de la existencia de objetos trascendentes que no son objetos ni de conciencia actual, ni de conciencia inmediatamente posible, es que percepciones actuales o potenciales su perceptibilidad es *motivada*.

17.—*La existencia absoluta de la conciencia, la existencia ideal del mundo.*—De los análisis precedentes se sigue que:

1.º—Para el objeto trascendente (o el mundo) el sentido de la existencia es agotado por el hecho de ser susceptible de una percepción actual, potencial o *motivada*. La existencia del objeto trascendente es siempre relativa a una conciencia (ver más arriba el ejemplo del sonido), su “*es*” es siempre un “*percipi*” (proposición que no debe ser comprendida en el sentido de Berkeley, puesto que el “*es*” no está encajado en el “*percipi*”, sino que le trasciende), y supone pues una conciencia. La conciencia, por el contrario, se da como existente independientemente de la reflexión que la percibe, como existente por su propia naturaleza: “*nulla re indiget ad existendum*”. Es así como Husserl reforma el cogito cartesiano, que él considera como necesario punto de partida de toda filosofía.

2.º—Pero no solamente la existencia del objeto trascendente se agota en su existencia para una conciencia—esta existencia misma se presenta como contingente. Puesto que el objeto trascendente no es jamás dado de un modo adecuado, sino siempre relativamente a una serie de “*aspectos*” que se descubren sucesivamente, su “*existencia para la conciencia*” puede a cada momento aparecer como ilusoria: la serie de percepciones puede *en principio* negar las percepciones precedentes. Sólo la conciencia es dada de un modo adecuado y absoluto, independientemente de una continuidad de aspectos.

Estos resultados son de una gran importancia para nuestra preocupación inicial. (Cf. No. 12). Si la posición de la existencia del mundo es siempre susceptible de duda, la posición de la existencia de la conciencia rechaza toda duda. *La conciencia se presenta pues como residuo que rechaza la suspensión fenomenológica* y toda verdad que la concierne es absolutamente cierta. En los desarrollos siguientes, nos queda todavía por evitar todo malentendido.

18.—*La conciencia psicológica y la conciencia absoluta.*—Nuestros análisis nos han mostrado que el ser como conciencia tiene un sentido totalmente diferente del ser como naturaleza, y que no solamente la conciencia no depende de la naturaleza, como lo quería el naturalismo, sino que es más bien el ser de la naturaleza el que depende del ser de la conciencia—sin que la dependencia tenga un sentido mitológico. Pero en estas condiciones, ¿cómo comprender la conciencia que en la naturaleza animada y en el hombre se presenta como formando parte de la naturaleza.

Es que la conciencia—ser absoluto—puede apercibirse en un acto de percepción especial en relación con la naturaleza. Como ob-

jeto de esta aperepción—sin perder aquello que sea de su esencia—ella es sin embargo aperebida como modificada, como enlazada a la naturaleza y participa así de la trascendencia de esta última. La conciencia de la cual se trata en la evidencia absoluta del “cogito” no es esta conciencia de la naturaleza, pues toda naturaleza es *por esencia* susceptible de duda. *Esta conciencia parte de la naturaleza, es objeto de una ciencia natural, la psicología.*

La conciencia que estudia la fenomenología no es pues idéntica a aquélla de la psicología. *Ella es la conciencia absoluta o la conciencia pura trascendental.* Con lo dicho, la diferencia de estas dos actitudes queda esclarecida. La reflexión sobre la conciencia en la cual incide la fenomenología no es la reflexión psicológica, pues ella no se dirige sobre la naturaleza sino sobre la conciencia absoluta, independientemente de la naturaleza, *y a la cual toda naturaleza es dada.*

La distinción entre conciencia psicológica y fenomenológica es fundamental en Husserl. Ella permite superar todo naturalismo, pues la conciencia que estudia la fenomenología no forma parte de la naturaleza. Pero la originalidad de esta concepción consiste en que en ella no se trata de una conciencia abstracta—la idea de conciencia—que opone a la conciencia psicológica, a la manera de las ciencias que limitan sus dominios con la ayuda de las abstracciones—no un “Yo Absoluto” de Fichte—sino una conciencia individual que cada uno de nosotros torna a encontrar en sí mismo en el “cogito” y a la cual la conciencia psicológica misma debe su existencia. En esto consiste, según Husserl, el gran error de Descartes: haber identificado en el comienzo de las “Meditaciones”—obra que según Husserl inaugura la filosofía moderna y de la cual la fenomenología no es sino una eflorrescencia—el “ego” dado en una intuición cierta con el “animus” que forma parte de la naturaleza. *Converso*

19.—**Las reducciones sucesivas.**—Estudiando la conciencia pura absoluta, objeto de la fenomenología, excluimos naturalmente todas las proposiciones que tienen la naturaleza por objeto (ciencias naturales), pero nosotros no hacemos ya uso ni de la lógica, ni de la ontología formal, pues *nuestra nueva ciencia eidética será puramente descriptiva* y no hará uso de la deducción. En cuanto a los axiomas lógicos, a los cuales todo objeto en tanto que objeto debe obedecer (por ejemplo el principio de contradicción), nosotros los intuiremos directamente en cada uno de los objetos de nuestro estudio. Luego, excluimos toda afirmación concerniente a Dios—principio de finalidad y objeto de la experiencia religiosa—y dejamos de lado la cuestión del “yo puro”, momento que pertenece necesariamente a todo acto de la conciencia. Por último, pasaremos así de las “ontologías regionales” en las cuales el sentido verdadero no podrá ser esclarecido antes de haber estudiado la esencia de la conciencia pura—objeto de la fenomenología.

20.—**Fenomenología, prima filosofía.**—La fenomenología se pre-

senta en vista de estas reflexiones, como ciencia independiente de toda premisa extraña, ciencia absolutamente cierta y que basará la crítica y la fundamentación de todas las otras ciencias. Estas últimas, ejercitadas en la actitud natural, dirigidas exclusivamente hacia sus objetos, no podrán jamás proponer el problema crítico del sentido del conocimiento, de la estructura de la intencionalidad, y, por consecuencia, del sentido de la objetividad en cada región de objetos. De una parte, por su independencia de toda otra ciencia, de otra parte, por el carácter principista de sus problemas, la fenomenología debe realizar, según Husserl, el ideal de la prima philosophia.

Sección III.—El método y los problemas de la fenomenología pura.

21.—La fenomenología, ciencia intuitiva.—La fenomenología procede por intuiciones. Pero la intuición admite grados de claridad—su objeto puede aparecer con una característica interna de “lejano” o “próximo”. Fijando en una terminología unívoca los objetos que el campo de la conciencia pura nos presenta, lo hacemos en una intuición de claridad absoluta en la cual el objeto nos es dado en una “proximidad” absoluta.

Pero la fenomenología no es una ciencia de hechos de la conciencia pura. Ella quiere estudiar su esencia. Así, la intuición de la cual ella se sirve no es individual sino eidética (Cf. párr. 3): partiendo de los estados de conciencia (Erlebnisse: vivencias) individuales, ella aprehende en ellos como en un ejemplo, su esencia. Las Erlebnisse que sirven de ejemplos, no deben ser necesariamente dadas en una intuición perceptiva (originaria). Las Erlebnisse puramente imaginadas pueden también servir de base, como las Erlebnisse, a la ideación. Esta consideración es de una gran importancia metodológica. Pues por ella la fenomenología conquista mayor libertad y no está atada en sus investigaciones a la percepción. Y ella muestra una vez más que las ciencias eidéticas no tienen la percepción individual por premisa. “La ficción, dice paradójicamente Husserl, es el elemento vital de la fenomenología como de toda ciencia eidética”.

22.—La posibilidad de una eidética descriptiva.—La fenomenología es una ciencia eidética descriptiva. Sin embargo, las eidéticas que nosotros poseemos—geometría, lógica—no son descriptivas. Estas ciencias, la geometría por ejemplo, fijan algunas esencias primarias que entran en los axiomas fundamentales, y deducen, partiendo de estas esencias, todas aquéllas que pertenecen al mismo dominio. Los dominios como el espacio, que se atribuyen por esencia a una semejante determinación, partiendo de un número finito de axiomas, son llamados por Husserl, *multiplicidad definida o matemática*. Pues una característica esencial de una multiplicidad matemática es la de admitir la formación de *conceptos exactos*. Los conceptos exactos en una ciencia no dependen solamente del arte lógico del sabio, sino de

la esencia del dominio de estudios de ella misma. Estos conceptos son posibles en una "multiplicidad definida" y se forman por el procedimiento de *idealización* que las permite ser distinguidas del procedimiento de *ideación*, que era el problema del comienzo de esta exposición. *Idealizar* no consiste simplemente en aprehender la esencia de la cosa individual, concretamente dada en la percepción—sino más todavía—aprehender el grado límite de su esencia—como en el espacio concreto se aprehenden las ideas geométricas. Un concepto así elaborado es una "idea en el sentido kantiano del término" que la distingue de la esencia tal como la hemos considerado hasta ahora, "idea en el sentido platónico del término". Las cosas individuales pueden aproximarse a la idea kantiana, pero no realizarla jamás.

Las ciencias eidéticas que conocía la filosofía tradicional, tenían por objeto "multiplicidades matemáticas", los conceptos exactos, resultados de idealización. Es por esto que la filosofía tradicional identificaba ciencia apriórica y ciencia deductiva. Los análisis de nuestra primera sección nos han mostrado que ciencia apriórica significa ciencia independiente de toda facticidad, y que procede por intuición eidética. La deducción no es pues el carácter necesario de una ciencia apriórica y los "conceptos exactos" no son los únicos científicos.

El gran descubrimiento de Husserl es la "existencia" de los "conceptos" inexactos a los cuales se llega no por idealización sino por ideación. Así por ejemplo, estudiando la esencia de un "estado de conciencia" (*Erlebnis*), la ideación parte de una "*Erlebnis*" individual, y, haciendo desaparecer la individualidad, la eleva a la esencia en su total aspecto concreto y en todo lo vago que le pertenece esencialmente. La fenomenología no puede consistir en la deducción de la esencia de tal o de otro estado de conciencia partiendo de algún axioma, sino en describir su estructura necesaria. Y, como nuestra descripción está dirigida por una intuición eidética, realizamos una eidética, haciendo la descripción.

23.—La reflexión.—Para estar seguro del carácter indubitable de la fenomenología, algunas consideraciones se imponen al sujeto del acto por el cual la conciencia pura es estudiada: la reflexión (en el sentido del parágrafo 18).

Los estados de conciencia (*Erlebnisse*) son vividos por el "yo", pero no se hacen sus objetos sino en la reflexión.

Sin embargo, bajo la mirada de la reflexión la vida consciente se modifica: nuestra cólera aprehendida por la reflexión no tiene ya la vivacidad anterior a la reflexión. De otro lado, la vida consciente transcurre continuamente en el tiempo, y la reflexión no sabría aprehenderla si no fuera por los actos de *protención*, atendiendo a los momentos de la duración—y por estos actos de "retención"—reteniendo, por decirlo así, aquellos que acaban de transcurrir. Pero los unos y los otros se presentan a la conciencia como modificados: en la forma de "pasados" o de "futuros".

Estas modificaciones, *que constituyen un gran campo de estudio*, no impiden sin embargo que el estado de conciencia modificado por la reflexión se dé precisamente en tanto que tal; y así *la reflexión aprehende la conciencia en su forma no modificada a través de las modificaciones.*

Esta posibilidad de aprehender el estado de conciencia tal como es en realidad antes de la reflexión e independientemente de sus modificaciones temporales,—posibilidad esencial para la pretensión de la fenomenología de aprehender la conciencia tal como existe realmente—no puede ser negada. Una negación sería en efecto absurda, pues supondría aquello que niega. Decir que se duda de la reflexión es suponer que la reflexión nos dá por lo menos esta duda misma. De otro lado, quienes dicen que los estados de conciencia son modificados por la reflexión, presuponen conocidos los estados no modificados, pues de otro modo no podría suponerse la modificación, ni, por lo tanto, la posibilidad de la reflexión misma.

La posibilidad de cada estado de conciencia de ser dado a la reflexión tal como ella es, es una *necesidad* esencial. La reflexión es el único medio de conocer la conciencia y sería absurdo considerar las modificaciones que ella impone, por esencia, a su objeto, como los defectos de una constitución psicológica dada.

24.—*La fenomenología subjetivamente orientada.*—Los desarrollos que preceden justifican la fenomenología en tanto que ciencia eidética descriptiva de la conciencia pura que tiene por método la reflexión.

La conciencia pura puede, sin embargo, ser contemplada de diversos modos. Nuestra preocupación inicial consistía en estudiarla en tanto que relación con el objeto, en tanto que intencionalidad. Tal es el tema de las investigaciones infinitas de la *fenomenología objetivamente orientada* y sobre la cual se concentra el principal interés del primer volumen de las *Ideen*.

Sin embargo, la conciencia presenta todavía otro aspecto en tanto que pertenece siempre a un “yo” del cual los actos surgen, por decirlo así; en tanto que ella cumple una duración, en tanto que se encuentran en ella elementos como las sensaciones, elementos en cierto modo materiales, “hyléticos” en la terminología husserliana. Esta “capa hylética” no es únicamente la propia de la percepción, sino se vuelve a encontrar en todos los dominios de la vida consciente. Todo esto es objeto de largas investigaciones en la *fenomenología subjetivamente orientada*. La relación del “yo” con la conciencia que cumple el tiempo, sobre todo el problema del yo como personalidad, la constitución del tiempo—duración diferente del tiempo cósmico, y en el cual los momentos se interpenetran en una relación sui géneris de *intencionalidad*,⁽¹⁾ todos estos problemas e investigaciones, indi-

(1) En esta tesis Husserl torna a encontrarse a menudo con Bergson, a quien ignoraba en el momento de desarrollo de su pensamiento. Ver la obra

cados ya en las Ideen, constituyen el objeto de obras que Husserl no ha publicado todavía, pero que, accesibles en manuscritos a sus colaboradores y discípulos, han ejercido, antes de su publicación, la más poderosa influencia. (2).

25.—La fenomenología objetivamente orientada.—Empero, nuestro interés mayor lo constituye la conciencia en tanto que ella es “relación con un objeto” o intencionalidad. Nosotros hemos ya subrayado (Cf. 12) que la intencionalidad no debe ser comprendida como puente entre la conciencia y el objeto, sino que es más bien esta relación con el objeto mismo el fenómeno primitivo. Pero la intención, la relación de la conciencia con el objeto no es una contemplación vacía del objeto, que tendría únicamente la función de darlo y al cual se agregarían después momentos puramente cualitativos y subjetivos de alegría, deseo, juicio, etc. En consecuencia, para estudiar cómo el objeto es dado a la conciencia, no es suficiente estudiar esta contemplación vacía, esta intención común a toda la conciencia. *La alegría, el deseo, el juicio, etc. son, ellos mismos, intenciones: en cada uno de ellos el objeto es diferentemente dado*, la relación con el objeto mismo es diferente. Y si, como Husserl cree, el acto de pura representación es el fundamento necesario de los actos de placer, de valorización, de voluntad, etc., esto quiere decir que estos actos son complejos, que ellos se componen de una multiplicidad de intenciones ligadas entre sí. Pero cada una de estas intenciones, y no solamente el acto de representación, tiene la función de dar el objeto. Es precisamente por esto que el problema del conocimiento—el estudio de la relación con el objeto—presenta un campo infinito de investigaciones; sin limitarnos a la indicación general del sentido de la intencionalidad, debemos estudiar para cada género de intención el modo especial como la conciencia posee su objeto y en consecuencia, el sentido de la objetividad del objeto en cada uno de ellas. De otro lado, cada categoría de objetos se da en un tipo determinado de actos, en una complejidad de intenciones de una estructura necesaria: para cada categoría de objetos trascendentales se plantea pues la cuestión de su *constitución para la conciencia pura transcendental*.

Estos problemas constitutivos “consisten en estudiar cómo los datos sensibles (hyléticos) son animados por intenciones, como estas intenciones se unen para dar a la conciencia un objeto—uno e idéntico,—como se caracterizan y se unen los actos mediante los cuales el objeto constituido por ellos se da como existente, como conocido con razón, cuáles son los actos que lo ofrecen como pura apariencia. Es así como la fenomenología objetivamente orientada se encargará de

de Husserl que acaba de Aparecer “Edmund Husserls Vorlesungen Zur Phänomenologie des innern Zeitbewusstseins” en el Jahrbuch de Husserl, vol. IX.

(2) Ver Heidegger, “Sein und Zeit”, Jahrbuch, VIII, p. 38.

estudiar los problemas constitutivos, el sentido de "razón", "apariciencia", "Existencia", para cada región de objetos y para cada ciencia de la actitud natural. Ella realizará pues aquello que al comienzo de nuestro trabajo (Cf. 10) se presentaba como la tarea de la filosofía.

Pero esta ciencia que estudiará la esencia necesaria de las diferentes estructuras del conocimiento será al mismo tiempo la crítica, pues ella estudiará, como acabamos de decirlo, el sentido y las leyes eidéticas de todo conocimiento válido (ver la última sección), que son al mismo tiempo las normas de todo conocimiento que pretende la verdad.

La teoría y la crítica del conocimiento, en el sentido husserliano, se pregunta con toda la tradición filosófica: "¿cómo el pensamiento alcanza al objeto que le es trascendente?"—pero el problema consiste para ella no en que el pensamiento se trasciende—*pues pensamiento y pensamiento que se trasciende son sinónimos*—sino en el esclarecimiento de la estructura necesaria de cada acto del pensamiento que se trasciende y alcanza su objeto. La existencia y la trascendencia del objeto no es presupuesta metafísicamente, como en la posición tradicional del problema, sino que, antes que toda metafísica, el sentido mismo de esta existencia y de esta trascendencia se hace objeto de estudio.

La infinidad de problemas que se abren por este camino, exige trabajo positivo, trabajo de generaciones.

26.—Noema y noesis.—Todo lo que hemos dicho del carácter intencional de la conciencia, de la conciencia comprendida como "relación con el objeto", responde a la pregunta que pudo surgir en el lector al comienzo de la segunda sección: ¿cómo quiere estudiarse la relación con el objeto trascendente y, en consecuencia, el sentido de su objetividad si el objeto trascendente es excluido por la reducción fenomenológica, permaneciendo la conciencia sola como residuo?. Nosotros sostenemos que esta dificultad no es tal sino en la concepción tradicional de la conciencia, en la cual es una especie de sustancia que reposa en sí misma. La originalidad de Husserl consistió en ver que el fenómeno primario que se dá a la reflexión directa sobre la conciencia no es un "yo pienso" (ego cogito) sino un "yo pienso un objeto" (ego cogito cogitatum)—el objeto de todo pensar (de toda "cogitación")—sin que esté encajado en ella, se presenta sin embargo como su característica necesaria en tanto que necesariamente dado—y dado en su modo de presentarse a la conciencia—en la reflexión sobre la conciencia.

La novedad de este punto de vista consiste en que la idea de la intuición inmanente en la cual el carácter de indubitable ha sido descubierto por Descartes, se encuentra fecunda por la idea del carácter intencional de la conciencia, de la relación con el objeto, como su esencia misma; y así la relación con el objeto, la intencionalidad,

en toda la riqueza de sus modificaciones y de sus formas, se hace accesible a la intuición immanente. Este estudio intuitivo de la intencionalidad—esto es la fenomenología.

Si pues, como fenomenólogos, nosotros rechazamos vivir la percepción del jardín, por ejemplo, y de pronunciarnos sobre este jardín, nos pronunciamos sobre la percepción del jardín en su relación con el jardín percibido. El jardín, excluido en el tránsito a la actitud fenomenológica, torna a encontrarse en ella en tanto que “percibido”—más generalmente en calidad de aquello que él es para la conciencia (que es precisamente lo que nos interesa de él)—y su modo específico de ser objeto se hace tema de la investigación. Lo “percibido en tanto que percibido”, lo “juzgado en tanto que juzgado”, etc., es pues inseparable del acto de conciencia y Husserl lo llama *noema*. El noema se opone al acto de la conciencia misma, llamado *noesis*.

El mundo, los objetos de las ciencias naturales y de las ontologías, excluidos por la reducción, tornan a encontrarse—“entre comillas” como Husserl se expresa—en la esfera immanente de la conciencia en la cual ellos son estudiados en tanto que noemas. Dirigidos sobre la conciencia del jardín, nosotros encontramos “el jardín” entre comillas, en tanto que noema. Pero esto significa: el estudio de la conciencia nos permite aprehender el modo de ser de cada categoría de objetos en la conciencia, y, en consecuencia, estudiar el sentido de la existencia de las cosas. (1)

Los problemas de constitución de las diferentes regiones de objetos para la conciencia pura se relacionan así con el estudio eidético descriptivo de las estructuras noéticas-noemáticas de la conciencia.

Esta estructura torna a encontrarse en todos los actos de la conciencia: percepción, recuerdo, imaginación, deseo, voluntad, etc. Siempre la noesis se dá con su correlativo intencional la noema: la noesis deseo con la noema: “lo deseado en tanto que deseado”, la noesis volición con su noema “lo querido en tanto que querido”, etc. Un estudio de la naturaleza de la conciencia nos muestra un *paralelismo riguroso* entre los noemas y las noesis en todos los dominios de la conciencia. Pero esto no nos permite estudiar los noemas única-

(1) La intencionalidad es un término escolástico. Los escolásticos sabían que un objeto “mental” pertenece necesariamente a la conciencia, aún si el objeto real es destruido. Pero semejante actitud, precisamente porque ella separa el objeto mental del objeto real, no permite reducir el estudio de la relación de la conciencia con el objeto real al estudio de las estructuras noético-noemáticas. El descubrimiento de Husserl consistió en considerar el objeto, el objeto real, el mismo que en la reflexión se dá como objeto mental. Pues nada justifica la concepción que opone el objeto mental al objeto real. Es el objeto real mismo por el que somos dirigidos en la actitud natural, y no encontramos ningún doble que sirva al conocimiento. Pues por otra parte, este doble, si existiera, tendría que ser conocido mediante la ayuda de otro doble, y así hasta el infinito—lo cual es absurdo.

mente y postular las noesis correspondientes—o a la inversa; nuestro estudio debe ser intuitivo y no postular nada.

27.—El juicio.—Los límites de nuestro artículo nos obligan a dejar de lado los modelos de análisis noético-noemáticos concretos que realizan el fin de la tercera sección de las "Ideen". Husserl estudia allí la estructura fundamental del noema y de la noesis, las modificaciones atencionales, la estructura de los actos complejos como la voluntad o el juicio, la manera como todos los objetos de la conciencia—objetos estéticos, morales, deseados, queridos, etc.—pueden ser dados al mismo tiempo de un modo puramente representativo y así *dar valor al juicio teórico*.

Algunas consideraciones se imponen sin embargo a propósito del tema de la estructura noético-noemática, a fin de mejor esclarecer la noción de la verdad tal como la hemos presentado en el párrafo 4 de nuestro trabajo.

El juicio "el árbol es verde", en tanto que noesis, en tanto que acto de conciencia tiene un correlativo intencional—el juicio como noema. Pero aquello que en este noema se presenta como objeto del acto del juicio (noesis) no es un S (un árbol) ni un P (el verdor)—que podrían también ser dados en las simples percepciones—sino "el hecho que S es P" y que Husserl llama Sachverhalt (relación de cosas). Es preciso subrayar, que puesto que el acto de juzgar tiene por objeto un Sachverhalt—noción que no coincide con los objetos que se reencuentran en este Sachverhalt—significa que la función propia del acto de juzgar no es una suerte de enlace espontáneo de datos dispares (como se cree de ordinario), sino que el acto de juzgar consiste en *apuntar*, en *mentar* (vermeinen) la síntesis predicativa que pertenece a la síntesis objetiva de este acto, al juicio como Sachverhalt.

Pero en estas condiciones la verdad del juicio no consiste en su conformidad con quien sabe qué leyes de unión que definirían la razón, sino en la intuición del Sachverhalt en la cual los elementos categoriales pueden muy bien ser intuitivamente dados, como los elementos sensibles. (Cf. pár. 4). La deducción misma no es sino un modo de unirse un Sachverhalt a la claridad intuitiva. (Cf. párr. 4.).

28.—Los problemas de razón y de realidad.—Acabamos de tocar el problema de la verdad. Más con esto incidimos sobre el dominio de la cuarta sección. Los análisis noético-noemáticos que nosotros hemos enumerado en los títulos del comienzo del párrafo 27, y cuya realización por Husserl no es sino un primer esbozo de trabajos que se imponen—no proponen todavía el problema de la verdad, sino estudian más generalmente la cuestión de la relación con el objeto. Relacionarse con el objeto no es todavía conocer la verdad y "ser objeto" no es todavía existir. El conocimiento verdadero únicamente tiene por objeto el ser. Como el conocimiento alcanza al ser con verdad—qué es lo que significa "ser",—he aquí el problema esencial de

la fenomenología, en relación al cual todos los demás no sirven sino de preparación.

Pero esto debe entenderse bien. Cuando nosotros distinguimos la pura y simple relación con el objeto de la verdad o "relación con el objeto existente" nosotros no queremos decir que la relación con el objeto existente sea algo que trascienda de la intencionalidad misma nosotros no queremos retornar a la distinción escolástica entre objeto inmanente y objeto real para imaginar que la conciencia—que es la relación con el objeto sea un mundo asegurado que tendría necesidad aún de una nueva intencionalidad para llegar al objeto real. Toda la novedad de la fenomenología consiste precisamente en haber superado esta distinción. El hecho de que la relación con el objeto es una relación con el objeto existente no puede ser sino un carácter inmanente a la intencionalidad misma. Y aquello que significa la relación con el objeto existente, esto es lo que el análisis fenomenológico debe establecer estudiando el modo como el objeto es dado como existente a la percepción, por ejemplo.

El problema de la razón y de la realidad se plantea pues de un modo nuevo: no se trata de preguntar cómo el conocimiento puede alcanzar ser el que le es trascendente—pues una intencionalidad que lo alcanza, como la percepción por ejemplo, es el fenómeno primitivo dado de un modo indubitable a la intuición—se trata únicamente de explicar aquello, que piensa la conciencia cuando piensa un objeto real, cómo se caracteriza la intencionalidad que alcanza el ser. Cómo el carácter de verdad se hace susceptible de descripción, qué significa él; qué significa correlativamente que el objeto existe; y, más especialmente, qué significa el conocimiento y la existencia para cada región de objetos—he aquí los problemas que se plantean a la fenomenología de la razón y que la intuición sabrá resolver.

Sección IV.—La razón y la realidad

29.—La pretensión de la conciencia de alcanzar su objeto.—Para esbozar una fenomenología de la razón y sobre todo para mostrar las grandes líneas de problemas que se presentan y que permite resolver el método fenomenológico,—es preciso, antes de mostrar cómo se caracteriza el acto de la conciencia en su pretensión de ser razonable, cómo el poner su objeto racionalmente se justifica—preguntarse en qué consiste esta pretensión.

"Noema de la conciencia" y "objeto de la conciencia" no son lo mismo. Diferentes actos tienen noemas diferentes, pero pueden ser dirigidos sobre el mismo objeto. El mismo objeto "árbol" puede ser dado en una percepción, en un recuerdo, en la fantasía, etc. Es preciso distinguir en el noema diferentes capas y un germen (Kern) que pueda ser común a noemas diferentes. Los términos que sirven para describir este germen son tomados prestados de las ciencias de

la actitud natural: "objeto", "cosa", "figura", "duro", "coloreado", "bueno", "perfecto" etc. Se evita características como "claramente dado", "dado en el recuerdo", etc., que pertenecen sin embargo igualmente al noema y no son de ningún modo resultados de reflexión. Ellos se añaden al germen y son justamente sus maneras de ser dado; ellos forman con el germen aquéllo que Husserl llama *noema pleno* (das volle Noema). El noema pleno de una percepción del árbol será "el árbol percibido con todas las características que tiene en tanto que percibido;" su "germen" será el árbol mismo, "el objeto simplemente" (el objeto absolutamente: Gegenstand schlechthin) que puede tornar a encontrarse también en el recuerdo del mismo árbol.

Pero el conjunto de predicados que forman el germen noemático son necesariamente predicados de algo. Así, un momento más profundo todavía permite describir en el noema, suerte de X portadora de los predicados y que Husserl ha llamado más tarde, para evitar todo equívoco metafísico y realista enlazado con el término X, el "polo de objeto de la intención". Este "polo" es ineluctable en una descripción exacta del fenómeno. Es inseparable de sus predicados; es aquello que permanece idéntico mientras los predicados cambian. Este polo es, por decirlo así, la sustancia del objeto, y una descripción que pretenda exactitud no puede omitirle. Decimos que los actos diferentes se relacionan con el objeto mismo, mientras que "el polo de objeto" es común a todos estos actos. En los actos sintéticos cada articulación tiene su polo—pero la síntesis tiene también un polo de unión en el juicio, por ejemplo.

El objeto así descrito—como el polo con la unión de sus predicados—puede ser dado en una conciencia que *le ponga como existente*—en una conciencia tética, como Husserl expresa. La pretensión del conocimiento a la verdad no puede consistir sino en su pretensión no solamente de poner su objeto como existente, sino también en tener derecho a ello. Cómo se caracteriza el acto por el cual esta pretensión se justifica, en qué consiste este derecho de la conciencia de poner su objeto como existente—he aquí la cuestión que se enfrenta a nosotros.

30.—La intuición originaria como fuente de toda verdad.—Es llegado el momento de reproducir aquí ciertos resultados de las "Logische Untersuchungen". Husserl distingue en este libro dos tipos de actos:

1.º—Los actos significativos—que no se relacionan inmediatamente con sus objetos, sino que los *mientan* (meinen) únicamente, los *significan* (bedeuten), los *apuntan* sin verlos. Estas son las intenciones vacías, no realizadas (unerfüllte Intentionen). Así en una conversación pensamos en los objetos de nuestras frases, cosas, relaciones, ideas, Sachverhalt—pero siempre dirigiéndonos sobre ellos mediante una serie de intenciones, que no nos permiten verlos, por decirlo así.

2.º—Los actos intuitivos—en los cuales el objeto no es solamente apuntado, sino visto con evidencia (en la imaginación por ejemplo). La noción cartesiana de intuición—conocimiento claro y distinto—reaparece aquí. El caso preferido de intuición es la intuición originaria o percepción (Cf. 3). Ella se caracteriza no solamente por el hecho de ver inmediatamente su objeto, sino por verlo “en original”, “en persona” (selbstgegeben) “corporalmente” (leibhaftgegeben). Es así—subrayémoslo de paso—que en la actitud fenomenológica la percepción puede describirse como intencionalidad que posee su objeto originalmente; la “presencia intuitiva” de la conciencia frente a las cosas no es más misteriosa que su “presencia significativa”—relación de un puro pensamiento (vermeinen)—con las cosas.

Pero la intención puramente significativa puede tener el mismo objeto que la intención intuitiva. En este caso es posible una realización (Erfüllung) de la intención significativa en la intuición. El juicio en el cual el hecho de que $2 \times 2 = 4$ no es sino mediatamente apuntado y significado puede resolverse en el juicio en el cual el hecho de que $2 \times 2 = 4$ es percibido con evidencia. Pero puede haber actos significativos que no se realizan jamás; por ejemplo, el “círculo cuadrado” es un objeto al que puede apuntarse, pues pensar un círculo cuadrado es pensar algo, pero este objeto no puede ser dado jamás intuitivamente.

Para retornar a nuestra cuestión inicial, podemos sostener: aquéllo que justifica la posición del objeto como existente para la conciencia, es la visión intuitiva, la percepción del objeto “originalmente”. El acto de razón es el acto intuitivo. Lo que caracteriza la esencia de la razón no es pues tal o cual forma, tal o cual ley del pensamiento o categoría lógica; es un cierto modo de relacionarse con el objeto en el cual este es dado con evidencia y es presente “en persona” frente a la conciencia. Los análisis de nuestra primera sección han mostrado como el concepto de percepción se extiende a la esfera de las esencias y de las formas categoriales y nos dispensan de insistir en ello.

Pero el sentido de la razón y correlativamente de la realidad no se resuelve con estas indicaciones generales: un gran campo de problemas se abre frente a nosotros. Para cada categoría de objetos se propone el problema de la realidad. Y para ver lo que significa verdad en cada una de estas regiones, es preciso, dirigiéndose sobre la conciencia trascendental, mostrar y describir la estructura noética y noemática de los actos intuitivos que constituyen los objetos de las regiones respectivas. Nosotros vamos a incidir sobre los principales grupos de problemas que plantea la fenomenología de la razón. Algunas consideraciones de valor general se imponen en seguida.

31.—Evidencia adecuada e inadecuada.—La evidencia adecuada—aquella que tenemos en el razonamiento matemático, se caracteriza por el hecho de que el objeto apuntado coincide completamente con

el objeto visto. La intención significativa se realiza completamente. La oposición del objeto como existente está justificada en este caso de un modo excepcional que excluye la posición contraria. La intuición inadecuada—que es la sólo posible para un objeto trascendente—no puede por esencia realizar toda la intención significativa, de modo que el objeto no puede ser apuntado totalmente y únicamente uno de sus lados es percibido. Es por esto que la posición del objeto no se justifica jamás totalmente—y su existencia no es jamás cierta.

Nuestra distinción dá cuenta de la distinción entre evidencia apodéctica y evidencia asertórica.

32.—Evidencia mediata.—Al lado de la evidencia inmediata—adecuada o inadecuada—se puede hablar de evidencia mediata que se justifica siempre por un retorno a la evidencia inmediata y originaria—única fuente de la verdad. Así la evidencia del recuerdo que saca toda su fuerza de la percepción que le sirve de base y hacia la cual es preciso remontarse para que la verdad del recuerdo se invalide o se confirme. Aquí, algunas investigaciones se imponen para describir la estructura de esta confirmación o de su contraria, la estructura de este tipo de evidencia mediata, etc.

Pero puede que la evidencia sea mediata por la esencia misma de su objeto. En geometría, por ejemplo, el hecho de que la suma de los ángulos de un triángulo sea igual a dos rectos no puede ser inmediatamente evidente ni aún para un entendimiento divino. Retornar a la evidencia inmediata significa en este caso una marcha, en la que cada paso es evidente, dirigida hacia la evidencia originaria. La estructura noético-noemática de una tal justificación mediata es un campo de investigaciones de la fenomenología de la razón.

33.—Las grandes líneas de los problemas de la fenomenología de la razón.—Nosotros dejamos el exponer los desarrollos generales de la fenomenología de la razón para mostrar las grandes líneas de problemas que se plantea, lo cual no es posible sin un primer esbozo de estas descripciones a hacer.

Se trata de describir la constitución de las diferentes categorías de objetos para la conciencia pura, para ver cómo estos objetos existen.

Ante todo, la lógica apofántica y la ontología formal (Cf. 6), serán fenomenológicamente esclarecidas. Mientras que los lógicos en la actitud ingenua aprehenden las formas puras de objetos (ontología formal) o juicios (apofansis) y establecen para ellos axiomas apodécticos de su valor—el *sentido de este valor*, es decir la estructura noético-noemática de los actos intuitivos que nos donan tal o cual axioma lógico, es el objeto del fenomenólogo. La fenomenología nos mostrará la esencia y las relaciones eidéticas de conceptos como conocimiento, evidencia, verdad, ser (objeto, Sachverhalt, etc.) Ella estudiará cómo en cada caso particular las intenciones significativas deben, por esencia, realizarse en un contenido intuitivo y

qué tipo de evidencia puede corresponder según el caso. Un gran campo de trabajo se abre frente a nosotros con el planteamiento fenomenológico del problema.

Los problemas de la razón se proponen en seguida por ontologías materiales. Cada región de objetos tiene por esencia un modo especial, aunque necesariamente determinado, de darse a la conciencia intuitiva. Estos actos intuitivos, en los cuales la realidad se constituye como existente, deben ser estudiados para esclarecer el sentido del conocimiento y de la existencia de sus objetos.

Tomemos, a fin de mostrar cómo se plantean los problemas constitutivos, un ejemplo: la región "cosa material". En tanto que los actos de la conciencia se dan siempre de un modo adecuado—lo que nos ha permitido hablar al comienzo de la existencia absoluta de la conciencia pura (Cf. 17), los objetos de la región "cosa material" no pueden jamás ser adecuadamente dados. Esta inadecuación de la intuición es esencial en la cosa material. Únicamente un lado del objeto nos es dado en la percepción inmediata, en tanto que el resto del objeto no es sino mentado. Mientras que una fase distinta de la cosa entra en la esfera de la percepción, la fase percibida precedentemente sale de ello *por esencia*. Y es *esencia* que esta serie de percepciones continuadas no puede ser jamás determinada. La cosa material no es pues sino una síntesis sui generis de una serie continua de noemas. Es así cómo el análisis fenomenológico nos descubre el sentido general de la existencia de la cosa material. La cosa material no puede *por esencia* tener el carácter de existencia absoluta, pues la existencia de cada fase depende de la existencia del todo, y el todo no puede jamás ser dado completamente. Cada posición del objeto como existente se presenta como válido únicamente por un tiempo determinado, mientras que la serie de percepciones no la contradiga. Y su existencia no puede ser sino la concordancia de la serie de percepciones que el yo percipiente constata. Pero esta no es sino una característica muy general de la existencia de la cosa material, la que nuestro análisis, también muy general, nos permite. Un campo de investigaciones infinitas se abre aquí, para ver de un modo concreto el modo como la percepción del objeto transcurre en una serie continua de percepciones parciales, los diferentes modos como la síntesis de estas percepciones se hace; cómo la fuerza de la posición existencial se acrecienta con la concordancia de estas percepciones; o, al contrario, cómo la experiencia nueva contradice la experiencia precedente y cómo el objeto presumido como existente "hace explosión" (ilusión); cómo según percepciones contradictorias estas percepciones que concordaban anteriormente se modifican; cómo la unidad de la experiencia se restablece, etc.

Estos problemas en los cuales se trata de establecer no la "facticidad" de la conciencia, sino su *naturaleza esencial*, tienen algo de particular; no es una región entre otras lo que ellos quieren explo-

rar. No se trata de conocer las leyes de la conciencia como se conocen las leyes geométricas o químicas, pues en la conciencia nuestro tema es la intencionalidad, y no una especie de sustancia que reposa en sí misma. Es la manera como la conciencia se relaciona con el objeto en cada uno de los modos que hemos descrito, lo que nos interesa: en tanto que el objeto es pensado en concordancia con las intuiciones, en tanto que él es presente en la explosión, etc.—el sentido de la existencia—esta noción general vacía para la actitud ingenua que la presupone—se hace en fenomenología el objeto principal de investigación y debe ser explicada por la fenomenología de la razón.

Los problemas que acabamos de enumerar pueden ser comprendidos bajo el título de “constitución de la región cosa material por la conciencia pura” (Cf. 25). Pero problemas análogos se plantean para las demás regiones. El sentido de verdad y de existencia para regiones como “hombre”, “animalidad”, “cultura”, “sociedad”, etc., deben hacerse el objeto de la fenomenología que buscará esclarecer las intuiciones que constituyen los objetos en cuestión como existentes y verdaderos.

Estas diferentes regiones no son independientes las unas de las otras. Es así como la región “animalidad”, “hombre”, “colectividad” son fundamentadas en la región “cosa material”. En la medida en que lo son, la fenomenología de la región “cosa material” regula también las otras regiones. Pero cada una de estas regiones, como la “colectividad” por ejemplo, presenta una originalidad irreductible de ser, y de ser conocida, y exige una fenomenología especial en la cual será establecida su constitución para la conciencia pura.

34.—La reducción inter subjetiva.—La conciencia pura que ha sido el tema de nuestros desarrollos no es una “conciencia universal” inventada lógicamente, sino un “ego” real que yo soy. Así, forzosamente, la realidad que se constituye por este ego y que consiste—nuestro análisis lo ha mostrado—en la concordancia de la serie continua de los actos de este ego, no agota el sentido de la objetividad de esta realidad. Pues la objetividad supone no solamente la concordancia de actos intuitivos de un sólo “ego”, sino la concordancia de los actos de una multiplicidad de egos. Está en la esencia de la verdad objetiva ser verdad para todo el mundo; idealmente este mundo inter subjetivo es pues presupuesto en la esencia misma de la verdad.

Si pues la fenomenología quiere estudiar verdaderamente el sentido de la verdad y del ser, si quiere agotar su contenido, debe superar la actitud cuasi solipsista a la cual nos conduce la reducción fenomenológica, que puede ser llamada “actitud egológica”. Esta actitud no es sino el primer paso hacia la fenomenología de la razón, primer paso que no es menos indispensable y que plantea una infinidad de problemas que no son menos reales. Pero todas las investigaciones de la fenomenología egológica deben estar subordina-

das a la fenomenología "inter subjetiva" que es la única que sabrá agotar el sentido de la verdad y de la realidad.

Esta idea, de la cual no se encuentra sino un esbozo en una media página de las "Ideen" se ha transformado, en el desarrollo ulterior del pensamiento de Husserl, en primordial. Una teoría de la *Einfühlung* (1), prometida en el primer volumen de las *Ideen* y realizada en las obras aún no aparecidas de Husserl, nos describirá cómo la conciencia individual, el ego, la mónada que se conoce a sí misma en la reflexión, sale de ella misma para constatar, de modo absolutamente cierto, un mundo inter subjetivo de mónadas en torno de ella—pero un mundo que es a la sociedad real comprendida como parte de la naturaleza, lo que la conciencia trascendental es a la conciencia psicológica. Es a esta "conciencia inter subjetiva" a la que los problemas fenomenológicos de razón se plantean: cómo la existencia del objeto se confirma en la concordancia de las experiencias subjetivas pertenecientes a egos diferentes; cómo la existencia presumida del objeto, aún cuando se encuentra confirmada en una serie de actos subjetivos (en una alucinación, por ejemplo) "hace explosión" en la conciencia inter subjetiva, etc. Todos los problemas constitutivos deben ser planteados en la esfera absoluta de la conciencia intersubjetiva que precede a todo el mundo, a toda naturaleza, y en la cual estos últimos se constituyen. Es el estudio de la constitución de cada región de objetos en la conciencia inter subjetiva, el que nos esclarecerá su sentido, en su conocimiento y en su ser.

E. LEVINAS.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

(1) Término que procede de la psicología alemana del fin del siglo XIX, y que designa el acto por el cual conocemos la vida conciente de otro.

Nota.—Las obras publicadas de Husserl son las siguientes: *Über d. Begriff der Zahl*, Halle 1887 (obra prefenomenológica); *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*, I Band, Halle 1891 (obra prefenomenológica); *Psychologische Studien zur elementaren Logik. Philosophische Monatschrift*, 30, 1894; *Logische Untersuchungen*, 2 Bände, Halle 1900, segunda edición del primer volumen en 1913, del segundo en 1921—hay una magnífica traducción de esta obra, y puede encontrarse en la Biblioteca de la Universidad, con el título de "Investigaciones Lógicas"; *Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos I*, 1910; *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*.—Este libro puede encontrarse en la Biblioteca de la Universidad.—*Formale und transzendente Logik* (igualmente en la Biblioteca de la Universidad). *Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*.

Traducido directamente del francés para el Seminario de Filosofía: Carlos Cueto Fernandini.