

La subjetividad trascendental como constituyente de las idealidades

Transcendental Subjectivity as Constitutive of Idealities

JAIME VILLANUEVA BARRETO

Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II.

Actas del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología / I Coloquio Iberoamericano de Fenomenología y Hermenéutica.

Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 177-198.

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

Es nuestro propósito en este texto explorar la constitución trascendental de las idealidades de la lógica, para lo cual nos servimos básicamente de *Lógica formal y lógica trascendental*, pues allí Husserl hace recaer el peso de la constitución de dichas idealidades en la subjetividad trascendental como única instancia responsable de nuestras tomas de posición tanto teóricas como prácticas, ya que desde muy temprano entiende a la teoría como praxis teórica y, por tanto, responsable en la constitución de nuestros sentidos y «valideces». En este caso, por tratarse de la lógica, nos referiremos principalmente al tema de la validez y su concomitante necesario, la evidencia en tanto vivencia dadora de validez, pasando antes por un necesario esclarecimiento fenomenológico de la lógica en tanto teoría de la ciencia, en tanto necesitada de una lógica trascendental.

The purpose of this paper is to explore the transcendental constitution of logic's idealities, for which it basically relies on Husserl's *Formal and Transcendental Logic*. In this text Husserl puts the weight of their constitution upon transcendental subjectivity as the only instance responsible both for our theoretical and practical position takings, since from very early on he understands theory as theoretical practice and, thus, as responsible for the constitution of our senses and «validities». Since in this case logic is the issue, the paper deals mainly with validity and its necessary correlate —evidence— as a living experience giver of validity, after a necessary phenomenological clarification of logic as a theory of science, as requiring a transcendental logic.

§ 1. Misión de la lógica como fundamento de las ciencias

Desde sus primeras formulaciones por parte de la filosofía griega, la lógica ha sido llamada a ser el fundamento de todas las ciencias en su radicalidad absoluta. De hecho, con la dialéctica platónica se llega a la clara evidencia de una ciencia universal que tiene como correlato la totalidad de todo lo que es verdaderamente; y esta ciencia es la filosofía, en su raigambre lógica, que tiene por misión investigar los requisitos esenciales de todo saber auténtico. Ésta, nos dice Husserl, también contiene en germen la fundamentación y estructuración de la filosofía en dos grados, una filosofía «primera» y una «segunda». Como filosofía primera va adelante una metodología universal que se justifica a sí misma de modo absoluto; es una ciencia de la totalidad de los principios puros de todos los conocimientos y verdades deducibles *a priori*. En la filosofía segunda, en cambio, se da la totalidad de las ciencias fácticas «auténticas», o sea, de las que se «explican» por medio de un método racional. Referidas en sus fundamentaciones judicativas a la filosofía primera, ésta «(...) se amplía gradualmente, (...) ella es la necesaria y auténtica realización de una teoría científica universal en la que, por consiguiente, está incluida toda la teoría de la vida racional, es decir, la teoría universal de la razón cognitiva, valorativa y práctica (...)»¹. Es ella la ciencia del *logos* entendido en su sentido más amplio de razón, y esto supone por tanto que sea una teoría de la ciencia, es decir, aquélla que pueda justificar racionalmente y de modo absoluto cada una de las ciencias fácticas; de ahí que, por ejemplo, la fundamentación platónica de la lógica indague por aquellos principios sobre los cuales descansa

¹ Husserl, Edmund, *Filosofía primera* (1923-24), traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau, Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1998, p. 18. En adelante, FP.

la ciencia, principios que sean capaces de justificar, legitimar, validar, el método de la teoría y cada uno de sus pasos.

La idea de un conocimiento puro, absolutamente justificado y validado, es precisamente una idea que precede a cualquier realización efectiva de un trabajo científico, es en este sentido un ideal, es decir, una idea en sentido kantiano, al que debe aspirar toda ciencia para serlo de verdad. Sin este ideal la ciencia no podría ir conquistando terrenos cada vez más amplios de verdad pero, sin embargo, tanto la ciencia natural como las ciencias del espíritu necesitan de otra ciencia que se ocupe de la dilucidación y fundamentación de ellas mismas en su positividad, ya que éstas no pueden, según Husserl, autojustificarse a sí mismas, pues las ciencias naturales traen una serie de enigmas por su concepción misma de experiencia tan estrecha y cosificante. Sería un círculo vicioso y un absurdo esperar que sea esta misma ciencia natural la que resuelva estos problemas que la conciernen a ella misma como totalidad; tampoco se puede hacer desde un aserto existencial o tético de la naturaleza. La que se debe ocupar de estos problemas es la gnoseología. La ciencia natural no puede hacer la crítica (filosofía) desde ella misma. «Si la gnoseología pretende estudiar los problemas de las relaciones entre la conciencia y el ser, sólo puede tener presente el ser como correlato de la conciencia, como algo 'mentado' al modo de la conciencia: como percibido, evocado, esperado, representado por imágenes, fantaseado, identificado, diferenciado, creído, supuesto, valorado, etc. Se ve pues que el estudio tiene que referirse a un conocimiento científico de la esencia de la conciencia, a lo que la conciencia misma 'es' por esencia en todas sus formas, pero al mismo tiempo a lo que ella 'significa'»². Pero la ciencia que deba realizar esa crítica, que como sabemos es la filosofía, a través de la lógica en tanto teoría de la ciencia, no puede ser ella misma una ciencia de hechos, sino de esencias, pues en las ciencias de hechos hay una toma de posición con respecto a la existencia, mientras que en las ciencias de esencias no³.

De ahí que para Husserl, la lógica, en tanto teoría de la ciencia, preceda en su configuración a las ciencias fácticas, pues ésta no puede ser una ciencia positiva más entre las otras, ya que si lo fuera no podría fundamentarlas y autofundamentarse. La lógica, para Husserl, busca el sentido de nuestra necesidad de conocer y de la autoexplicación de la razón. Así, volviendo nuevamente a Platón, tenemos que la lógica en «su sentido original consiste, pues, en que la evidencia lógica fundamental que resulta de la idea pura del conocimiento posible y del método del conocimiento en general,

² Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires: Nova, 1962, segunda edición, p. 57. Vale aclarar que para Husserl, en esta época, gnoseología, teoría del conocimiento o incluso teoría de la ciencia se refieren básicamente a lo mismo.

³ Cfr. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción José Gaos, México: FCE, 1992, §§ 7-8. En adelante, *Ideas* I.

precede a los métodos efectivamente practicados por la ciencia y a las formas fácticas de ciencia (...). Su sentido no consiste, en cambio, en tomar por norma el *factum* de algún método o el de alguna ciencia desarrollados con ingenuidad, para dar forma legítima a las operaciones científicas»⁴. Precisamente, por el ímpetu de estar justificada (legitimada) absolutamente, no puede ser una actividad ingenua. La lógica, en este sentido, es la idea pura del conocimiento posible (idea pura de la ciencia) y del método del conocimiento. De esta manera, «en un espíritu verdaderamente platónico, lograron su forma conceptual ideal —aunque no completamente— las formas puras de los juicios y fueron descubiertas las leyes puramente racionales que en ellas se basan, en las que se expresan las condiciones formales de la posibilidad de verdad del juicio (así como de su falsedad). De esta manera se originaron los fundamentos de una lógica pura, es decir, formal o, como también podemos decir, los fundamentos de una teoría de la ciencia puramente racional, cuyas normas, debido precisamente a su generalidad formal, tienen que tener validez universal»⁵. Por ello, Platón se siente obligado a justificar (legitimar) la idea (posibilidad) misma de la ciencia de modo «crítico». La dialéctica (lógica o teoría de la ciencia) debía más bien posibilitar a las ciencias fácticas —guiarlas en su *praxis*.

§ 2. Formalización y olvido de la radicalidad fundamentadora de la lógica

Pero sucede que esta justificación de la ciencia a través de la lógica va tomando cada vez más en cuenta el aspecto meramente formal del *a priori* con el que, en tanto ciencia normativa, tiene necesariamente que contar; y así, tenemos que la lógica enfrenta el grave problema de no poder más seguir fundamentando a las ciencias, pues ella misma se torna en una técnica formal. De este modo, con los grandes desarrollos del álgebra y las matemáticas que se introducen en la lógica, la ciencia moderna abandona el ideal de ciencia auténtica, por lo que los hombres modernos no ven más a la ciencia como la auto-objetivación de la propia razón humana; «la ciencia se ha convertido, bajo la forma de las ciencias especiales, en una especie de técnica teórica; como la técnica en sentido ordinario, ésta se basa en una 'experiencia práctica', que se desarrolla en las variadas y repetidas actividades prácticas (...) mucho más que en la evidencia intelectual de la *ratio* de la obra efectuada»⁶. El descubrimiento de la apofántica por parte de Aristóteles abre el camino para que luego la lógica se formalice a tal grado que deje por completo de

⁴ Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, traducción de Luis Villoro, México: UNAM, 1962, p. 5. En adelante, LFT.

⁵ FP, pp. 36-37.

⁶ LFT, p. 7.

tenerse a sí misma por la ciencia fundamental y cree incluso, al igual que las ciencias particulares, su propio objeto de estudio⁷.

Descartes de algún modo retoma el ideal platónico de *sapientia universalis*, ciencia universal que vincula a todas las ciencias como sus ramas. Pero este gran proyecto cartesiano supone a la ciencia matemática misma (a la sazón también se podría decir lógica) como modelo a seguir y olvida que la matemática misma requiere de ser fundamentada. Así, para Husserl, «un realismo como el de Descartes cree haber aprehendido en el *ego*, al cual remite primero la reflexión trascendental sobre sí mismo, el alma real del hombre y, a partir de esa primera realidad, proyecta hipótesis y deducciones (...); para ello utiliza (expresa o implícitamente) los principios de la matemática de la probabilidad pertenecientes a la lógica misma y, dado el caso, utiliza también el resto de la lógica formal. Un realismo semejante *no acierta con el verdadero problema y cae en un contrasentido*, pues siempre supone la posibilidad de lo que está en cuestión aun como posibilidad»⁸. Así pues, la lógica se vuelve una ciencia especial que imita a las ciencias fácticas individuales, olvidando su misión histórica de convertirse en una «teoría universal de la ciencia». Y olvida también que las leyes de la lógica «no son incidentes empíricos fortuitos de nuestra vida judicativa, sino que aquí se trata de leyes esenciales, de legitimidades generales puramente ideales y universalmente evidentes, de leyes puras que se refieren a consecuencia, inconsecuencia y no contradicción y que para estas leyes son determinantes exclusivamente las formas puras de juicios»⁹. Ella debía haber indagado por el sentido final de los distintos estratos epistemológicos y disciplinas lógicas especiales y no refugiarse en la mera formalidad de sus enunciados.

Este olvido de la radicalidad fundamentadora de la lógica se debe, según Husserl, a que se ha privilegiado el *a priori* formal de dicha disciplina, sin tomar en cuenta su *a priori* material o sintético. «La lógica formal (...) es, entonces, una ciencia racional herméticamente cerrada que tiene como campo, como esfera temática, la correlación entre objeto en general y juicio en general, quizás, entre objeto existente en general y juicio verdadero en general, con todas la variantes formales correspondientes»¹⁰. La novedad de la fenomenología es que introduce el *a priori* material. Esto está referido al hecho de que así como hay ciencias eidéticas formales también las hay materiales: «Hay, por un lado, esencias materiales que son, en cierto

⁷ Esta formalización no sólo afecta a la lógica sino a las matemáticas y a la ciencia natural misma. Para una referencia más detallada de este proceso de formalización que tiene como antecedente a la idealización, puede verse, entre otras: Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991, especialmente el § 9. Cfr. también Husserl, Edmund, «El origen de la geometría», traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, en: *Estudios de Filosofía*, N° 4 (2000), pp. 34-54.

⁸ LFT, pp. 238-239, § 93 b.

⁹ FP, pp. 41-42.

¹⁰ *Ibid.*, p. 76.

sentido, las '*verdaderas*' *esencias*. Mas, por otro lado, hay, sin duda, algo eidético, pero, sin embargo, radical y esencialmente distinto: una *mera forma de esencia*, que es, sin duda, una esencia, pero una esencia completamente 'vacía', una esencia que *se ajusta a la manera de una forma vacía a todas las esencias posibles*¹¹. En cuanto formal, tiene la lógica por objeto al «objeto en general» en su forma mucho más amplia del «algo en general»; pero un objeto general estará sometido a las leyes de la forma sólo si posee forma, pues puede poseer también *eidós*. Y la llamada lógica pura deviene así en una ciencia de lo *a priori* analítico, que tiene por tema la forma categorial de cualquier objeto en general. Las categorías, pues, de esta región lógica son los conceptos puramente lógicos y, por tanto, analíticos. «Definimos, pues —dice Husserl—, como *categorías lógicas o categorías de la región lógica objeto en general los conceptos puramente lógicos y fundamentales* que aparecen en estos axiomas»¹². Así pues, la abstracción entre los géneros que nos lleva al género supremo (formal) de «algo en general» es la abstracción eidética, y la abstracción que nos lleva del *a priori* material al formal es la abstracción formalizante¹³.

En este sentido de una pura formalidad, la lógica misma estaría inscrita en una ciencia regional eidética, campo de las ciencias nomológicas, y tendría su correspondiente contrapartida con una ontología regional o eidética, y en el caso de las ciencias materiales con una ontología material al lado de las ontologías formales. Así, se tornaría en fundamento teórico de las ciencias empíricas (geometría, física, psicología eidética, etc.)¹⁴. Así pues, la lógica estaría en una región formal (forma vacía de una región en general), es decir, en una región analítica, en la que se pensaría a sí misma como una *mathesis universalis*, es decir, como una ciencia del «objeto en general». Pero a su lado también tendríamos a una región material (*región sintética*) con sus respectivas ontologías materiales y categorías materiales referidas a esencias materiales.

Por esto mismo, la lógica en cuanto teoría de la ciencia desea tratar de las generalidades *a priori* puras, sin tomar en cuenta a la *Empíria*. Incluso en esta posición formal, la experiencia sería relegada a favor de la concatenación formal de los enunciados lógicos, o de la concatenación de los sistemas deductivos. Pero, para Husserl, lo formal no es sólo la llamada lógica formal, sino también es formal, en sentido filosófico, la lógica en un sentido universal, ya que la razón misma —teórica— es un concepto formal y la lógica es la autoexposición de este concepto puro de razón en toda su formalidad. «La lógica, podríamos decir, es la autoexposición *de la razón pura* misma, o —para hablar en un sentido ideal— es la ciencia en que la razón pura teórica ejecuta una reflexión perfecta sobre sí misma y se objetiva perfectamente en un

¹¹ *Ideas* I, p. 33, § 10.

¹² *Ibid.*, p. 34.

¹³ *Cfr. Ideas* I, §§ 12-13.

¹⁴ *Cfr. Ibid.*, § 9.

sistema de principios. Así, la razón pura, la lógica se refiere a sí misma; la autoexposición de la razón pura es una actividad racional pura y está sometida a los principios que ella misma expone»¹⁵. La idea, en cambio, de un *a priori* sintético, es que éste nos puede informar acerca de lo que las cosas tienen de esencial, hasta llegar a la subjetividad cognoscente y constituyente. Este campo es el que marca la llamada esfera subjetiva de la lógica, que no está opuesta a la formalidad de ésta sino que, podríamos decir, la complementa, pues Husserl reconoce el potencial sin límites que tiene la lógica formal, pero llama la atención en que no puede ser convertida en una mera técnica formal, ni mucho menos, con la sola formalidad puede constituirse en auténtica teoría de la ciencia: «(...) una lógica, como ciencia racional de la objetividad en general —en toda la amplitud que se pudiera dar a su idea (y quizás sobrepasando la de una *mathesis universalis*)— tendría como contraparte necesaria una *lógica del conocer*, una ciencia y quizás también una ciencia racional de la subjetividad cognoscitiva en general. Estas dos ciencias y, quizás ambas estructuradas en grupos correspondientes de disciplinas individuales, estarían en una relación de correlación necesaria. La palabra 'lógica' sería apropiada, en cuanto *logos* no sólo alude en sentido objetivo a lo conocido, al significado de la enunciación, al concepto verdadero, etc., sino también a la razón y así al lado subjetivo, cognitivo»¹⁶. Para que la lógica pueda ser una auténtica teoría de la ciencia tiene que poder lograr: la autoexposición de la razón pura misma; ser la ciencia en que la razón pura teórica reflexiona de modo perfecto sobre sí misma y se objetiva en un sistema de principios; y ser la ciencia en la que la razón se refiere a sí misma.

§ 3. Direccionalidad subjetiva de la lógica y crítica del psicologismo

Tomada pues en su generalidad más absoluta, la lógica formal sola no puede ser una completa teoría de la ciencia, sino que para serlo tendría más bien que tomar en cuenta a las ciencias materiales. «Podríamos preguntar ahora —dice Husserl— si esa teoría analítica-formal de la ciencia cumple la idea de una teoría de la ciencia en general, o si la teoría analítica-formal no debe completarse con una teoría material de la ciencia»¹⁷, ya que la propia lógica analítica pura, en el orden de lo noemático, se desdobra, es decir, encuentra una bilateralidad en su interior. Ésta viene dada por el hecho de que la objetividad no preexiste a la elaboración de un juicio, dándose por tanto una doble producción noética, ya que ésta produce el juicio que a su vez se dirige a la objetividad. Tenemos de este modo que el objeto-sustrato lo determina-

¹⁵ LFT, p. 33, § 6.

¹⁶ FP, pp. 80-81.

¹⁷ LFT, p. 158, § 55.

mos mediante los juicios, esto es, mediante la proposición y el sentido. Cuando tenemos no sólo el objeto-sustrato, sino también sus determinaciones, cuando surge la situación objetiva; y esto Husserl lo ve desde las *Ideas* de 1913, donde no sólo distingue entre sustratos llenos y vacíos, sino que, si nos fijamos en las objetividades dotadas de contenido material, podemos llegar al núcleo mismo de las formaciones sintácticas como categorías del sustrato, que en última instancia es individual¹⁸. Pues bien, el paso de la ontología formal a la material se da cuando a los núcleos se los rellena nuevamente con formas atributivas; «se plantea entonces la cuestión de un nuevo *a priori* 'sintético', o —para expresarnos con mayor precisión— de un *a priori* de los 'núcleos', material; *a priori universal* de tal especie que reuniría en una totalidad todas las esferas particulares, *a priori y materiales* (...). Parece pues que ahora deberíamos ir derecho (...) hacia una ontología material, con la cual habría de completarse la ontología meramente analítica-formal»¹⁹. Esto no sólo nos revela la complementariedad de la lógica en tanto teoría de la ciencia, sino que nos descubre que estas mismas investigaciones lógicas tienen también una doble direccionalidad, y es precisamente la direccionalidad subjetiva, en tanto es la portadora de los intereses propiamente epistemológicos, la que nos interesa aquí.

Las investigaciones acerca de la subjetividad trascendental constituyente de la lógica se centran en dos temas capitales, el de la evidencia y el de la intuición, como portadora de evidencia. Ambas son tipos de vivencia, es decir, pertenecen a una subjetividad que no es la psicológica, sino la trascendental. Si bien es cierto que aquí tratamos básicamente de la lógica, es bueno saber también que Husserl trató siempre de mostrar cómo incluso la psicología también es una ciencia del orden de lo constituido; esto es importante saberlo, para poder entender por qué el psicologismo no es sostenible cuando postula a la psicología como la ciencia fundamental. Y éste es el peligro cuando nos enfrentamos a la subjetividad, el tener que enfrentar también el «fantasma del psicologismo».

El carácter «bilateral» de la lógica tropieza con la dificultad de separar de la subjetividad psicológica, las formaciones psíquicas que integran la lógica, es decir, habría una dificultad en considerar a los juicios como algo distinto de las actividades psíquicas de aquel que juzga. En otras palabras, el psicologismo no ha hecho la distinción entre «la acción de juzgar», o facultad de juzgar, y el producto de esta facultad; es decir, todos los datos lógicos y aún sus objetos mismos serían «acontecimientos reales de la esfera psicológica», y por tanto tendrían que explicarse de acuerdo a leyes causales, como sucede con el mundo real. En contra de esto dice Husserl con acierto: «Quienes han desviado su camino por culpa del empirismo inglés ni siquiera llegan a establecer una separación entre la vivencia del sujeto juzgante y la formación misma

¹⁸ Cfr. *Ideas* I, p. 40, § 14.

¹⁹ LFT, p. 158, § 55.

que, término por término, toma forma 'en ella'²⁰. Con todo, el problema central del psicologismo es «la equiparación de las formaciones de juicio con fenómenos de la experiencia interna», y esto fundado en que dichas formaciones se presentan al interior del acto de conciencia. Por ello J. Stuart Mill habría sostenido que la lógica es una rama de la psicología, pues toda ella «dependería» de nuestros actos internos de conciencia, es decir, serían producto de nuestras vivencias psíquicas, de operaciones psicológicas propias de sujetos individuales, pero pertenecientes al orden de lo real y por tanto sujetas a sus leyes. En este sentido, se caería también en un relativismo al querer fundar la lógica en operaciones meramente psicológicas, pues no se le estaría reconociendo su estatuto de ser una ciencia «en sí misma» en cuanto teoría de las formas de teorías, sino más bien, se la tomaría como una simple técnica desarrollada por operaciones psicológicas internas de los sujetos.

Para refutar al psicologismo, Husserl parte de sus mismos presupuestos y no niega que sea cierto que las formaciones mentales que forman los juicios, deducciones, etc., sean temporales, las unas exteriores a las otras, individualmente distintas y separadas. Pero esto, dice, no sucede con el «pensamiento pensado en el pensar», es decir, con las formaciones irreales del espíritu que, si bien no son algo «externo» a la conciencia como los objetos reales, sí admiten una corporalización física mediante el lenguaje. Son casos particulares de la irrealidad: la idealidad de las significaciones y la idealidad de la esencia genérica o de la especie. Husserl apela a la distinción fundamental entre lo real y lo irreal. Lo irreal comprende el campo de lo noemático, es decir, «presenta» o «presentifica» a la conciencia los objetos individuales; pero el *noema* como se sabe es «irreal», es decir, no es un componente «real» de la psique, sino que es algo trascendente. Pero no en tanto exterior, sino en tanto no es ingrediente real de la psique, el *noema* no es ni «intra» ni «extra mentem»; no está en ningún sitio porque carece de toda determinación espacial, por eso Husserl tampoco habla de la «existencia» tratándose de objetos ideales. Éstos no «existen» sino que simplemente «son», ya que la existencia tiene —para Husserl— determinaciones espaciales y temporales, los que existen, en este sentido, son sólo los objetos individuales. Pero los objetos ideales, sí se encuentran trascendiendo a la psique y a la conciencia, como los objetos individuales, pero de modo diferente, pues son producidos por nosotros, pero una vez establecidos son ya «independientes» de nosotros, los captamos por intuición categorial, en el orden de una ontología formal.

²⁰ *Ibid.*, p. 162, § 57.

§ 4. La evidencia como vivencia constitutiva de las idealidades

Lo que Husserl va a mostrar es que la evidencia del objeto irreal es análoga a la experiencia interna o externa (que se irroga sin razón el poder efectuar una objetivación original). Por eso dice: «(...) es inherente al sentido de un objeto *irreal* su correspondiente posibilidad de ser identificado gracias a sus propios modos de aprehensión y posesión del objeto 'mismo'. Esta operación es efectivamente semejante a una 'experiencia'; sólo que un objeto de esta especie *no está individualizado por una temporalidad que le sea original*»²¹. Lo que distinguiría básicamente a la evidencia de estos dos tipos de objetos sería entonces su relación con la temporalidad, y ésta es distinta para los objetos individuales (de percepción sensible) que para los objetos irreales. Ambos parecen estar atravesados por el tiempo inmanente en que se constituyen las vivencias, pero los objetos irreales (ideales), son «*generalia*» y no «*individualia*», escapan un poco al flujo de nuestras vivencias, ya que son *per se*. La posibilidad del engaño está también presente en ambos tipos de evidencia: hasta una evidencia que se presenta de modo apodíctico puede revelarse un engaño. En este caso de evidencia tenemos que, aunque la conciencia del engaño cancele la respectiva evidencia singular, ésta nos abre paso a una nueva especie de evidencia, que es la experiencia de nulidad de algo experimentado anteriormente con una evidencia. Si tomamos como criterio la interpretación usual de la evidencia (errónea por su aire sensualista), entenderemos el concepto de evidencia en el sentido de una apodicticidad absoluta de modo incuestionable, pero arrancada del contexto concreto de la unidad esencial de la vida subjetiva; sólo el análisis fenomenológico nos permitiría exponer la evidencia como intencionalidad en funciones, mostrándonos su verdadero alcance. La noción de evidencia adecuada, es decir, entendida como apodíctica, Husserl la critica ya desde las *Ideas*; en realidad, dice allí, que la absoluta adecuación (el *noesis-noeseos* platónico-aristotélico) o la *adequatio* como identidad (en el sentido cartesiano) no existen. Tenemos entonces que evidencia e intencionalidad están íntimamente ligadas. Ésta es la forma general por excelencia de la intencionalidad, de la «conciencia de algo». Sólo mediante ella, la conciencia está ante el objeto mismo. La evidencia es la conciencia primordial donde aprehendo «la cosa misma» originalmente.

Ahora bien, hay que señalar que la evidencia tiene varios modos de originalidad, siendo el modo primordial del darse las cosas mismas, es decir, la evidencia primordial, la percepción. Es, efectivamente, la percepción la que me trae a la conciencia el objeto mismo. «Yo mismo estoy con el precepto» de modo original, me hago presente originalmente algo (*Gegenwärtigung*). Pero otro modo de darse las cosas mismas, producto de una variación intencional, puede ser el recuerdo; en él se realiza otra vez la cosa misma pero en la forma de la conciencia reproductora, es decir, conciencia del

²¹ *Ibid.*, p. 164, § 58.

objeto en cuanto fue percibido por mí. Estoy otra vez con el objeto mismo, pero no ya de modo original, sino en el modo de una presentificación (*Vergegenwärtigung*). El darse las cosas mismas en la percepción o en la rememoración es muy diferente según se trate de objetos reales u objetos ideales. La diferencia viene del hecho de que los objetos ideales no tienen un sitio temporal ligado a ellas que las individualice. La temporalidad no funciona igual en ambos casos; los objetos ideales son pasibles de ser transformados en una percepción gracias a un cambio de actitud que rememore de un modo claro y explícito una especie ideal, algo que no sucedería con los objetos individualizados en el tiempo.

Lo que propone Husserl, a diferencia de la usual caracterización de la evidencia, es una de nivel superior que se debe obtener fenomenológicamente, es decir, describiendo cualquier experiencia y cualquier intelección. Así tenemos que a este nivel superior le sigue un tercer nivel de evidencia, y así *ad infinitum*, esto debido al carácter siempre cambiante del flujo de nuestras vivencias, pues ésta consiste solamente en el «ver» y tengo que llegar a la explicación de la esencia de este «ver», justamente «viendo», es decir, en un proceso que es un flujo siempre perspectivista. Tener la evidencia de algo no es captarlo sub especie *aeternitatis*, sino captarlo por medio de sus matices, y ligado siempre a la conciencia íntima del tiempo. En este sentido, cualquier conciencia puede fundar la corrección de una conciencia diferente, confusa o imaginaria, bajo la forma de una adecuación sintética a las cosas mismas o bajo la forma de una inadecuación, con evidencia de nulidad. En esta medida, los actos que procuran evidente legitimidad son «las fundaciones primordiales creadoras de legitimidad, fundaciones de la verdad como corrección». De igual manera sucede con las inadecuaciones originales, que en cuanto actos de darse la nulidad misma, son fundaciones primordiales de la falsedad. Entonces tenemos que a través de la evidencia también se constituyen las objetividades existentes, o se suprimen en caso de nulidad o falsedad.

En la fundamentación auténtica (posible gracias a la evidencia) los juicios se muestran a sí mismos como correctos, es decir, que tal fundamentación es la concordancia del juicio con su correlato (la cosa, el objeto lógico, el estado de cosas, en una palabra, con el contenido del juzgar). «En la evidencia, a diferencia del mero mentar lejano a las cosas, está presente la cosa como ella misma, el objeto lógico como él mismo (...). Un juzgar meramente presuntivo, al pasar, en la conciencia, a la correspondiente evidencia, concuerda con las cosas, con los objetos lógicos mismos»²². Este plenificar la mera mención se da mediante la síntesis de coincidencia concordante. Es decir, es por medio de la experiencia de la evidencia que este ideal no es meramente vacío, sino que se va plenificando en esa relatividad mencionada líneas

²² Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario A. Presas, Madrid: Ediciones Paulinas, 1979, p. 46, § 4. En adelante, MC.

arriba. Ella constituye la vivencia primordial de nuestra posibilidad de alcanzar efectivamente la verdad, pues el científico «no quiere simplemente juzgar, sino fundamentar sus juicios (...), no quiere dejar valer ante sí y ante otros ningún juicio, en cuanto *conocimiento científico*, que él no haya fundamentado perfectamente, y que, luego, no pueda justificar completamente y en todo momento gracias a la posibilidad de volver libremente a esa fundamentación, susceptible de repetirse»²³, y esto mismo ya constituye una meta ideal. Cabe señalar, sin embargo, dice Husserl, que la evidencia predicativa (vivencia del juicio mentado con plenificación) implica una evidencia pre-predicativa (vivencia misma del juzgar), aunque lo expresado una vez realizado tenga su propia evidencia o falta de ella en su relación correlativa. Así, insiste una y otra vez en que, si llegamos al nivel inferior de la génesis del sentido, ésta nos debe conducir a los juicios sobre individuos que son los simples juicios de la experiencia, es decir, sobre datos de percepción y recuerdos posibles que dan normas de mención a las menciones categoriales del nivel relativo a los individuos. De este modo, «la conciencia que da las cosas mismas transita siempre, por la vía de la retención y de la protención, a una conciencia que no da las cosas mismas, a una conciencia vacía. También la rememoración, aunque pueda ser intuitiva, suscita una conciencia vacía y remite a una conciencia original anterior. Por consiguiente, desde el punto de vista de esta génesis, *la teoría del juicio primera en sí es la teoría de los juicios evidentes, y lo primero en sí en una teoría de los juicios evidentes* (y por ende en una teoría del juicio en general) es la *remisión genética de las evidencias predicativas a la evidencia no predicativa*, que se llama entonces *experiencia*»²⁴. Cosa que por ejemplo no sucede con la matemática pura —ciencia que la modernidad desde Descartes ha colocado como el modelo de toda actividad científica— que no está para nada interesada en estos elementos últimos, ya que su nivel de trabajo sólo se realiza en miras a la consistencia, a un nivel que Husserl denomina de la lógica de la no-contradicción²⁵, pero que no nos dice nada acerca de la verdad. «Para la *mathesis universalis*, en cuanto matemática formal, estos elementos últimos no tienen particular interés. Sucede lo contrario con la *lógica de la verdad*; pues los objetos-sustratos últimos son individuos, de cuya verdad formal hay mucho que decir y *a los cuales se refiere en último término toda verdad*»²⁶, la que se encuentra a nivel de los juicios llamados evidentes que tienen por remisión última a la experiencia, fuente de toda evidencia. «La evidencia perfecta y su correlato, la verdad pura y genuina, son dadas como una idea inmanente a la tendencia hacia el conocimiento, hacia la plenificación de la intención que mienta algo; como una idea que podemos obtener al vivir nosotros mismos inmersos en tal tendencia»²⁷. Es conveniente anotar que una y otra vez

²³ *Loc. cit.*

²⁴ LFT, p. 218, § 86.

²⁵ *Cfr. Loc. cit.*

²⁶ *Ibid.*, p. 212, § 82.

²⁷ MC, p. 48, § 5.

Husserl, desde muy temprano, resalta el hecho de que esa evidencia adecuada se dé como idea, es decir, «(...) como 'Idea' (en sentido kantiano) *está, sin embargo, diseñado el darse completamente* —como un sistema, de tipo esencial absolutamente determinado, de procesos sin fin de aparecer continuamente, o bien, como campos de estos procesos, un continuo *de apareceres* determinado *a priori*, con distintas pero determinadas dimensiones y regido por firmes leyes esenciales»²⁸; de fin hacia el que tiende la ciencia, aunque ésta misma provenga de las evidencias y verdades relativas de la vida cotidiana. Por esto, la ciencia pretende sobrepasar no solamente a la vida cotidiana, sino a sí misma; quiere verdades que sean de una vez por todas y válidas para todos. Sin embargo, «la ciencia —como ella misma a la postre tiene que admitir— no logra *de facto* realizar un sistema de verdades absolutas, viéndose obligada a modificar continuamente sus verdades; pero, de todos modos, persigue la idea de la verdad absoluta o de la auténtica verdad científica, y en consecuencia vive en un horizonte infinito de aproximaciones que tienden hacia ésta»²⁹. Este ideal de ciencia evidente se nos revela en un vivir reflexivo con mayor claridad. Y fijémonos que supone un andar infinito de la ciencia hacia él, pues suponer de entrada que tenemos una ciencia absolutamente evidente que pueda servir de fundamento a las demás es caer en el vicio cartesiano de dar por supuesto lo que se tenía que fundamentar. Este ideal es siempre posible, es el telos, la idea-fin, hacia la que las ciencias tienden, pero nunca completamente alcanzable, debido tal vez a que la ciencia misma proviene de la vida cotidiana que es siempre relativa y perspectivista, que en tanto vida es un proceso y como tal inabarcable.

§ 5. La intencionalidad como portadora de evidencia en la constitución de las idealidades

El tema del esclarecimiento de la evidencia y la intencionalidad es fundamental en este punto para no confundir, por ejemplo, que el método en todas las ciencias también está determinado por el perfecto desarrollo de intuiciones encerradas en la aprehensión del objeto, en una actitud eidética y atendiendo no a la aprehensión sino al objeto que se constituye. La esencia general también puede desarrollarse en el pensamiento, y su desarrollo conduce a la ontología regional; y son estos conceptos regionales objetivos los que deben ser derivados *a priori*, no a la manera kantiana de una «deducción trascendental», aunque sí de la mano de un «hilo conductor trascendental» apodícticamente cierto, el cual no lo deducimos sino que lo seguimos paso a paso y lo captamos intuitivamente. De este modo, las significaciones de las palabras

²⁸ *Ideas* I, p. 342, § 143.

²⁹ MC, p. 48, § 5.

sólo podrán valer como esencias lógicas en el caso de que, conforme a una posibilidad ideal, el pensamiento lógico que las actualiza en sí se amolde al intuir correspondiente; y el concepto tendría validez de ser sólo si, no una imaginación, sino una «experiencia actual», o sea la intuición original e indubitadamente presentante, ponga una realidad individual como realidad mentada. La intencionalidad y la evidencia son entonces, según estos caracteres, conceptos que por esencia se corresponden. Esto lo muestra también el que las categorías de objetividad y de la evidencia sean correlatos, es decir, que a toda especie fundamental de objetividades corresponda una especie fundamental de «experiencia» evidente, con lo que se quiere dar a entender que la estructura de la evidencia no es siempre igual en todos los casos. Éste es el caso, por ejemplo, de la ciencia natural, que tiene que elaborarse a partir de experiencias externas porque éste es el modo que tiene de poseer los objetos de la naturaleza, siendo un error recurrir a hipótesis y deducciones indirectas que caerían en el absurdo de un «en sí» trascendente (realismo trascendental), con lo absurdo que resultaría postular a partir de la esfera inmanente una trascendencia extrapsíquica.

Los objetos ideales y los objetos físicos se presentan, ambos, como unidades intencionales, es decir, bajo el modo de lo «dado ello mismo», y que al presentarse en vivencias de experiencias son inmanentes a ellas, aunque no como contenido real (*reell*) de la vivencia, lo que no quiere decir de ningún modo que la fenomenología trascendental pretenda convertir la idealidad en un grado de la individualidad³⁰. Las evidencias de los objetos irreales tienen la propiedad esencial de toda experiencia o evidencia en general. Esta propiedad es la llamada «síntesis de reconocimiento», es decir, hacer visible con evidencia algo numéricamente idéntico, a saber, el objeto, que debido precisamente a su carácter ideal se puede presentar infinitud de veces. «La *validez universal* de la verdad es la universal y constante reproducibilidad de las correspondientes vivencias subjetivas de la evidencia. Lo mismo vale para todo lo objetivo y lógico. (...) existe efectivamente una correlación reglamentada entre la estandarización del conocer y la forma unitaria de lo conocido. Las características particulares de lo que 'es realmente', de lo 'verdadero' aparecen en las unidades de sentido ideales constituidas en la conciencia, en lo mentado idéntico, en la así llamada evidencia. Aquí la vida cognoscitiva debe tomar, bajo el nombre de 'intelección', de 'evidencia', una especial configuración, la de la racionalidad, el modo de vida que crea legalidad, que conoce en el sentido exacto del término»³¹. Sustituyendo estos objetos ideales por los acontecimientos temporales de la conciencia, tenemos entonces que ésta constituye todas las conexiones inmanentes en la conciencia original del tiempo. Cualquier objeto extrae originalmente el sentido óptico que le es peculiar de los procesos vivenciales de experiencia, es decir, de la forma primordial que consiste en

³⁰ Cfr. García-Baró, Miguel, *La verdad y el tiempo*, Salamanca: Sígueme, 1993, p. 233.

³¹ FP, pp. 75-76.

mostrarse a sí mismo presente en la percepción, o mostrarse (presentificarse) a sí mismo «otra vez» en el recuerdo. La percepción es, entonces, siempre la forma primordial más original a partir de la cual la conciencia empieza a constituir el sentido de los distintos tipos de objetividades. La actividad originalmente productora de las objetividades ideales de la lógica es la «evidencia» de esas idealidades. Evidencia aquí está entendida con plena generalidad, a modo de conciencia que constituye una serie de niveles muy complejos, hasta llegar a la actividad de conciencia que confiere evidencia. Sin embargo, Husserl reconoce que la realidad tiene una primacía ontológica frente a cualquier irrealidad, pues ésta está referida sólo a una realidad efectiva o posible. Considerar las relaciones entre todos los entes efectivos o posibles, entre las realidades o irrealidades, conduce a una ontología universal.

Tenemos entonces que la subjetividad trascendental constituye, a través de la evidencia, la intuición y la intencionalidad, las distintas objetividades lógicas, aunque una vez establecidas ya no dependan de ella, sino que se manifiesten como objetividades independientes, ya que «*el juicio es lo juzgado en la actividad judicativa, y esta actividad es vida subjetiva*. El juzgar originariamente verdadero es el que se comprueba en la intelección, y la objetividad verdaderamente existente, es la que se da al sujeto que la experimenta en la vivencia misma de la experiencia o de algún otro modo de intuir o comprender y se determina en el juzgar intelectual. El juzgar objetivamente verdadero 'es' el que necesariamente se comprueba o puede comprobarse para todo el mundo en la intelección, etc.»³². Este comprobarse se debe dar a través de la «síntesis cognitiva», es decir, cuando un sujeto, o varios sujetos puedan volver una y otra vez mediante pasos intuitivos a tener la objetividad misma de modo presente. Este proceder que constituye a la objetividad hace que ella misma se torne luego habitualidad y con ello parte del sentido común, que a su vez será también constituyente. De aquí el papel esencial del recuerdo en la «síntesis de reconocimiento concordante» al constituir las identidades, uno de cuyos casos más palpables es, por ejemplo, el de las confesiones testimoniales. La experiencia precede entonces tanto al sentido como a la validez, es ella el centro desde el cual ambas se constituyen; la validez a través de la intuición y el sentido a través de la capacidad simbólica que, por otra parte, es mucho más amplia que aquella, pues si quiero establecer la validez de lo simbólico tengo que acudir a mi capacidad intuitiva por más limitada que ésta sea. La idealidad entonces no significa de entrada claridad, ya que puede ser también vaga o distinta; la idealidad lo que implica es identidad, y es en el proceso de formular el juicio que yo sigo viéndolo como el mismo, es decir, su idealidad y el punto de partida de esta identidad ideal es una evidencia viva, es decir, una experiencia.

³² *Ibid.*, pp. 55-56.

§ 6. La constitución de las idealidades ideales a partir de la subjetividad trascendental

El problema con el que se va a enfrentar Husserl aquí es el de la constitución de la identidad de las idealidades. Estas idealidades son objetividades de tipo trascendente y además atemporales³³, pero, sin embargo, son constituidas por la subjetividad trascendental que las dota de sentido para luego volverse habitualidades (adquisiciones habituales). El problema está entonces en ver cómo se presupone esta identidad ideal.

Husserl constata que en la analítica matemática o lógica de la consecuencia analítica hay una identidad ideal que se presupone. En este sentido, está presupuesto que las formas en cuanto esencias generales (conceptos) se obtienen con evidencia propia, basándose en juicios que son tomados como ejemplos. Estos juicios configuran una unidad intencional cuando se refieren al mismo juicio. Aun cuando la intencionalidad del juzgar pueda variarle esta dirección al mismo juicio, se da como idéntica en la evidencia, primero como mención confusa y luego como distinta. Esta distinción ya está «implicada» en el juicio confuso; en realidad estaba implicado el juicio entero. Esto tiene que ver, por un lado, con una distinción entre juicios confusos, distintos y evidentes, y por el otro, con la íntima relación que mantienen entre sí los diferentes estratos de la lógica; pues, si el sentido en la morfología entraña contradicción, entonces no podrá llegar a ser nunca un juicio válido, pero si entraña sólo confusión, entonces podrá, mediante una síntesis de concordancia, ser distinto e incluso claro cuando hablamos de lógica de la verdad. También está presente la idea de que todo en la lógica, como en las demás actividades, se encuentra íntimamente relacionado, es decir, que la vida del sujeto es una sola y que cada actividad que realiza entraña a las demás.

Pero, si en el juicio confuso ya está implicado el juicio entero como objetividad idéntica, entonces surge la pregunta por esa identidad, y lo mismo vale también para el juicio distinto. Es decir, mientras nos encontremos en la vivencia de la evidencia, el juicio permanece como un juicio que se ofrece él mismo en las variaciones de las vivencias. Pero esto no sucede igual cuando retornamos a este mismo juicio en la forma de enlaces sintéticos rememorativos o reconocitivos, pues entonces ya no estamos frente a él de forma intuitivamente original, evidente, sino por medio del recuer-

³³ Debemos a Miguel García-Baró el habernos hecho notar la difícil discusión que este tema entraña, pues Husserl a lo largo de su andar filosófico reformula varias veces esta idea, llegando a distinguir la atemporalidad de la omnitemporalidad y supratemporalidad de los objetos ideales en su íntima vinculación con la conciencia constituyente, es decir, en la relación de no-independencia entre la *noesis* y el *noema* que sólo puede revelarnos la reducción trascendental. Sin embargo, en lo esencial para lo que nos interesa aquí, nosotros sólo mencionamos el tema, pues tratarlo a fondo sería propio de una discusión diferente. Para una interesante y muy sugerente formulación de todos estos problemas, *cfr.* García-Baró, Miguel, *op. cit.*, pp. 231-237.

do que es siempre una presentificación. Para que la rememoración logre lo mismo que una intuición efectiva no basta con el simple recuerdo, sino que es necesario seguir uno a uno todos los pasos que nos han llevado a ese juicio para estar viviendo nuevamente en la evidencia del juicio. Pero surge entonces una nueva cuestión, que es la de si la restitución de esta nueva evidencia fuese la restitución de la evidencia anterior, el recuerdo entonces debe sintetizarse con la intuición efectiva para que haya identidad reconocida. Esto es importante porque la lógica no se refiere a los datos de la evidencia actual, sino a formaciones permanentes que en cualquier momento existen para nosotros, que luego de su adquisición a través de la primera constitución se hagan habituales formaciones, a las que una y otra vez podamos reactualizar e identificar; en otras palabras, objetividades que permaneciendo siempre idénticas (por su característica de ser *generalia*), podamos conformar de nuevo categorialmente, en formaciones siempre nuevas, es decir, podamos constituir ya sea individual o comunitariamente, y constituir en vivencias siempre nuevas que son afectadas por la temporalidad propia de la conciencia. Con referencia a este problema, Husserl mismo se encarga de brindarnos una notable descripción de la constitución de los objetos ideales lógicos³⁴, cuando muestra cómo en una acción del pensamiento conformada por varios miembros puedo configurar algún tipo de idealidad, con la posibilidad de volver a repetirla mediante el recuerdo de la configuración anterior, llevándose a cabo la síntesis de identificación o reconocimiento, la misma que se produce en cada repetición voluntaria de dicho acto, siendo la idealidad primero configurada y luego recordada idénticamente la misma, con lo que se haría evidente a cada momento. Recae así la solución del problema trascendental de las idealidades en la síntesis que se extiende desde el presente viviente, por toda la corriente de vivencias, a los pasados implicados, estableciendo de este modo un enlace entre el presente y dichos pasados, revelándose la supratemporalidad de estas objetividades como omnitemporalidad, es decir, «como correlato de una libre productividad y reproductividad en cualquier momento del tiempo»³⁵. En este sentido, tendríamos que distinguir también entre la facultad de juzgar, las operaciones mentales de tipo psicológico que llevamos a cabo al momento de realizar un juicio, o, en palabras de Husserl, la parte noética de la constitución del juicio, y las posibilidades *a priori* de todos los juicios posibles.

Pueden reducirse los juicios vagos a juicios distintos e identificables con precisión, si el sujeto puede llegar a una determinación que pueda identificar de manera reiterada. Esto podría significar también que en el fondo esta determinación sea una decisión voluntaria, pero lo que no puede ser es una decisión arbitraria y momentánea, pues si el sujeto hace una demostración en la secuencia demostrativa, entonces tiene que tratarse siempre del mismo juicio. Con esto está también presupuesta (como

³⁴ Cfr. MC, p. 197, § 55.

³⁵ *Loc. cit.*

lo hacen la lógica y la matemática) una identidad de los objetos en la actitud óptica, e identidad de los sentidos objetivos y de los juicios en la actitud apofántica. Presuponen que toda la tradición de juicios elaborada por los científicos se ha efectuado correctamente en una operación de identificación.

El problema es aquí que el ser ideal significa una trascendencia peculiar, trasciende la vivencia de la evidencia respectiva en la que se da actualmente el juicio. Esto quiere decir que la evidencia no puede responder por la nueva operación requerida para que lo dado adquiriera sentido y legitimidad de trascendencia ideal. La vivencia de esta operación de fijación tiende a suponer el establecimiento de juicios firmemente identificables. En esto tendríamos que reconocer dos vivencias que parecen una sola —y así lo suponen los lógicos—: la una, que es aquella en la que se da la objetividad ideal misma (que requiere de evidencia), y la otra, en la que se establece la operación de fijación de dicha objetividad. Pero si en este segundo caso se requiriese de otra evidencia, tendría que ser la misma pero ampliada, y esto nos podría llevar al infinito, pues dado el flujo constante en que se muevan las vivencias, una evidencia requeriría de otra y así sucesivamente, no pudiéndose establecer la plena identidad del objeto que, sin embargo, dada su trascendencia, es idéntico y permanente. Pero aun así, la síntesis es siempre abierta y puede volverse a ella indefinidamente.

Estas identidades ideales son un presupuesto de la lógica, que sólo tendría legitimidad si el método practicado ingenuamente y sus operaciones intencionales son expuestos temáticamente. El problema estaría ahora en la posibilidad de poder alcanzar juicios firmes, pues, o bien se trataría de un ideal que en la práctica nunca puede cumplirse, o bien de un ideal presupuesto por la lógica para que sea posible una ciencia auténtica en general. Y en este caso, dice Husserl, nos encontraríamos en un dilema, pues, o bien la lógica opera con una ficción universal, o bien es normativa y entonces ese ideal es una norma fundamental, inseparable de la ciencia auténtica.

Husserl querrá quedarse con la segunda opción, pues no sólo la lógica no puede ser una ficción, sino que es precisamente el método de la lógica, dirigido a la subjetividad, el que nos descubre estas dificultades, pero también es el que nos permite ampliar el problema de los conceptos lógicos fundamentales, ya que nos descubre también que el método de realización de las significaciones ideales es un componente del método de construcción de los conceptos fundamentales. De este modo, el problema constitutivo de las identidades objetivas es ampliado también —si pensamos, por ejemplo, en la expresión verbal— al campo intersubjetivo. Pues las idealidades en cuando idénticas son pasibles de ser adquiridas por todos no sólo vía intuitiva, sino también en su instanciación verbal, es decir, en la posibilidad de la identificación ideal de la expresión en cuanto expresión. En otras palabras, el objeto ideal permanece allí siempre idéntico, el problema constitutivo está en el modo como cada una de las subjetividades se aproxima a él.

De hecho, tenemos conocimiento y tenemos también una evidencia de ello, ya sea como verdad o falsedad. Todos nuestros juicios los hemos puesto en cuestión y presupuesto que tenían que decidirse positiva o negativamente. Incluso en cuanto lógicos, establecemos los principios de contradicción y del tercio excluido de la generalización esencial a partir de los casos ejemplares apodócticamente evidentes. Estas verdades o falsedades efectivas también podían haber sido posibles, pues la generalización esencial no depende de hechos existentes, sino que tiene que poder ser variada libremente a partir de posibilidades libres.

§ 7. La subjetividad trascendental como fundamento de toda constitución

Para Husserl, el que existan verdades en sí que puedan alcanzarse es una cosa obvia en la vida; en ella no preguntamos si hay una verdad, sino cómo la podemos alcanzar, o si es inalcanzable por el momento. De este modo, al lado del número limitado de verdades cognoscibles que tenemos en la vida práctica, tenemos los campos ilimitados de conocimiento que corresponden a las ciencias, y que se basan en la certeza de que dichas verdades existen en sí y que pueden realizarse por vía cognoscitiva.

Mas ello no impide, sino que impele, a llevar a cabo una crítica por el sentido y alcance de esta evidencia. Pues, las evidencias judicativas pueden tener presupuestos que no son hipótesis, ya que precisamente estamos en el campo de la evidencia y no de la posibilidad hipotética; y estos presupuestos no pueden llegar a fijarse a su vez con evidencia.

El ejemplo que coloca Husserl es especialmente interesante porque nos permite ver la relación entre los juicios de la vida diaria y la construcción de la judicación y objetividades lógicas. Empieza señalando la verdad y falsedad intersubjetiva de los juicios ocasionales, debido a que tanto el individuo como la comunidad están referidos a una similitud típica de situaciones, es decir, el horizonte situacional correspondiente. Este horizonte tiene una intencionalidad constituyente —siempre referida a la conciencia— mediante la cual el mundo circundante de la vida diaria es un mundo de experiencia. Este horizonte existe antes que lo exponga el sujeto. El sujeto se encuentra situado en él, y es determinante del sentido de los juicios ocasionales, que siempre se refieren a él, y por eso rebasa lo que las palabras puedan decir de él. Es pues un «presupuesto» que en cuanto elemento intencional está implicado en la intencionalidad constituyente, determinando el sentido objetivo del ámbito cercano de experiencia, siendo diferente del género del presupuesto de las premisas, pues es el ámbito donde la constitución se va constituyendo, es decir, donde va desplegando su propia actividad.

Con todo esto tenemos que la evidencia es un «método oculto» practicado ingenuamente. Por ello, hay que preguntar por su operación para saber qué hay en ella y qué horizontes la acompañan. Con esta crítica se comprenderá la pregunta: ¿qué es la verdad?, y se verá que la lógica analítica pura es incapaz de realizar la idea de una auténtica teoría de la ciencia, porque sus generalidades formales carecen de una crítica intencional. Queda clara entonces la necesidad de una lógica trascendental que sirva de fundamento y complemento esencial a la lógica formal, si es que ésta quiere ser una auténtica teoría de la ciencia. Y es la vuelta de la mirada a la subjetividad trascendental la que nos permite establecer, vía la reducción fenomenológica, un auténtico campo de problemas que tienen a esta subjetividad como centro. Esto está referido básicamente al hecho de que, convertida la lógica formal en una mera técnica operatoria, las ciencias se dispersarían de un modo tal que se haría imposible el ideal de un conocimiento total y absolutamente justificado, que es el que les sirve necesariamente de guía ideal a ellas mismas, pues, como dice Rosemary Rizo-Patrón, «(...) en tanto 'teoría de las teorías', la lógica pura no es sino una ciencia cuya 'positividad' se asemeja a aquella de las matemáticas o de las ciencias de la naturaleza (EV, § 2) que operan con conceptos y leyes o construyen sistemas y teorías (...) sin saber cómo, si su naturaleza es ideal, 'en sí', pueden no obstante, devenir 'para mí'; sin poder responder cómo, entrando en la corriente de las vivencias, pueden ser pensados, expresados, aplicados en la experiencia sin perder, por ello, su idealidad. Éste es el trabajo del 'filósofo' y ésta la *tarea fundacional propiamente filosófica*: la que apunta hacia los 'últimos fundamentos'»³⁶. Es en este sentido que la fenomenología trascendental está llamada a servir de ciencia universal y auténtica teoría de las ciencias, a través de una fenomenología de la razón.

El tema de la evidencia constituye entonces para Husserl un tema de la fenomenología de la razón, es decir, se encuentra íntimamente vinculado a la problemática misma de la racionalidad como tal, esto es, al problema de la fundamentación (ya que éste es el sentido en el que Husserl entiende a la razón, en su sentido antiguo de comprobación racional, de «dar cuenta de») que como hemos visto descansa en una intuición, que en su forma originaria es aprehender algo tal como se da. Pues, la conciencia racional tiene una forma originaria (fundamental) que se va constituyendo desde niveles muy primarios y en vivencias muy primarias también, tales como la percepción, que es la forma del «ver» fundamental, ya que incluso la intuición eidética como parte de esta validación requiere de un apoyo sensible; pues las intuiciones son

³⁶ Rizo-Patrón, Rosemary, «'Últimos fundamentos' y 'filosofía primera' en la fenomenología trascendental de Edmund Husserl», en: Rizo-Patrón, Rosemary (ed.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima: PUCP/IRA, 1993, pp. 63-64. Las siglas EV, en esta cita, corresponden a: Husserl, Edmund, «Entwurf einer 'Vorrede' zu den *Logischen Untersuchungen*», editado por E. Fink, en: *Tijdschrift voor Philosophie*, 1 (1939), pp. 106-133, 319-339.

vivencias que se plenifican y que se diferencian, por tanto, de las vivencias no-intuitivas (simbólicas) que se refieren a una mera mención. Éstas por supuesto no comportan evidencia, a diferencia de los *noemas* plenificados. De esta manera toda intencionalidad es una aspiración hacia la plenificación que todavía no es. De ahí que «la *fuentes primitiva de toda legitimidad* reside, por lo que se refiere a todos los dominios de objetos y a las posiciones referentes a ellos, en la evidencia inmediata, y más estrictamente aún, en la *evidencia originaria*, o en el darse originario y motivante. Pero de esta fuente puede beberse indirectamente de diverso modo, derivando de ella el valor racional de una posición que en sí misma carece de toda evidencia o robusteciéndola y confirmando cuando es mediata»³⁷. Esto quiere decir, pues, que la evidencia en tanto vivencia plenificante es eminentemente asertórica, es decir, plausible de corrección en el tiempo, pero al mismo tiempo fundamento de validez y, en tanto ello, punto de inicio para el cumplimiento siempre infinito del ideal de filosofía como ciencia estricta, y por tanto como fundamento de las ciencias en general.

³⁷ *Ideas I*, p. 337, § 141.