

## FENOMENOLOGÍA CRÍTICA Y TEORÍA DE LA EVIDENCIA EN HUSSERL

La fenomenología de Husserl entraña una insólita fusión de positivismo y utopía, en el centro de la cual está implícita su concepción de la esencia del hombre como “vocación a una vida colocada bajo el signo de la apodicticidad”<sup>1</sup>. Como tal se comprende la razón a sí misma, cuando alcanza la plena responsabilidad de su ser. Pero la razón, a pesar de ser innata, permanece con facilidad inaccesible, en una impenetrable oscuridad<sup>2</sup>. El ser humano no es racional, sino que ha de racionalizarse. Ser hombre es, pues, serlo en un sentido teleológico<sup>3</sup>. Y la filosofía no es otra cosa que la “función de humanización” del hombre<sup>4</sup>, quien mediante ella accede a la posesión plena de su razón. No puede extrañarnos, pues, la afirmación de Husserl: “Así como el hombre, incluso el negro papú, representa un nuevo escalón zoológico frente al animal, así la razón filosófica representa un nuevo escalón en la humanidad”<sup>5</sup>.

En dramático contraste con la alteza de sus metas, la filosofía tiene poco que ofrecer. Ningún sistema justificado evidentemente, ni siquiera incompleto, se ofrece al espíritu unificado de la comunidad de investigadores de nuestra época<sup>6</sup>. Hay tantos presuntos sistemas como filósofos, abundancia motivada por una dignificación del “punto de vista”, que atenta contra el absolutismo de las metas filosóficas.

---

<sup>1</sup> F. A. H., pág. 98.

<sup>2</sup> Id., pág. 95.

<sup>3</sup> Ib., pág. 98.

<sup>4</sup> Ib., pág. 93, nota.

<sup>5</sup> F. C. H., pág. 124.

<sup>6</sup> F. C. E., pág. 62.

Todo está por hacer y Husserl se apresta a la tarea que, de puro importante, da un cierto matiz carismático al quehacer filosófico. Aparece aquí la decisiva tensión que da carácter especial a la fenomenología, entre el hecho y la Idea, el fin y el método, lo poseído y lo vislumbrado. El entusiasmo por la brillantez del mundo futuro que espera confiado, no le ciega para reconocer que aún está muy lejos. La fenomenología se alinea junto a las otras dos filosofías teleológicas y utópicas de nuestro siglo: el marxismo y el evolucionismo místico de Teilhard de Chardin <sup>7</sup>.

Tamaña tarea —la fenomenología es un infinito de deseo— excede las fuerzas de un sólo individuo <sup>8</sup>. La fe completa que Husserl tiene en la validez absoluta de la verdad, le hace confiar en un encuentro de todos los hombres en la plenitud de la razón. Cada filósofo debe rehacer, reactivar en sí la filosofía, pero, al mismo tiempo, sus descubrimientos tienen el carácter de conquistas permanentes <sup>9</sup>. La soledad del pensar se completa con la comunidad en la verdad y en los trabajos y quehaceres que hacia ella nos encaminan. Husserl sueña en generaciones de investigadores haciendo avanzar, en un esfuerzo unificado, a la humanidad hacia la plenitud. Y como en esta imponente concepción

<sup>7</sup> MURALT, *La Idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*. Traducido por Ricardo Guerra. Universidad Nacional Autónoma de México. 1963, página 373. — ROBBERECHT, *Husserl*, Éditions Universitaires, Paris, 1964, pág. 32.

<sup>8</sup> F. C. E., pág. 63.

<sup>9</sup> “La ciencia sólo es posible allí donde se puedan guardar los resultados del pensamiento bajo la forma del saber y se los pueda emplear en el curso ulterior del pensamiento bajo la forma de un sistema de proposiciones de claro sentido lógico, pero susceptibles de que se las comprenda o de que se las actualice en forma de juicios sin que les sirvan de base representaciones claras o lo que es lo mismo, sin evidencia. Ciertamente que la ciencia requiere a la vez dispositivos subjetivos y objetivos para llegar a voluntad (y, desde luego, intersubjetivamente) a las correspondientes fundamentaciones y evidencias actuales”. — (Ideas, página 150). — El problema de la reactivación de las evidencias es tratado especialmente en la obra de Husserl, *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*, publicado en K., como anexo III. Como este tema no hemos querido, en aras de la claridad, incluirlo en nuestro artículo, lo mencionamos aquí. Cada científico debería reactivar totalmente “la cadena prodigiosa de fundamentaciones, hasta las primeras premisas” (K. 373). Pero una reactivación total “si fuese posible, paralizaría el quehacer científico”. “El poder, tanto comunitario como individual, es de una evidente finitud” (Ib.). Pero Husserl afirma que existe “una idealización, a saber, la liberación fuera de sus límites y en cierta forma, la infinitización de nuestro poder” (Ib.). Esta idealización no está suficientemente aclarada.

cosmogónica de la filosofía todo adquiere proporción infinita, la filosofía será sólo “la idea de una tarea infinita”<sup>10</sup>. Serán precisas generaciones enteras, no ya para alcanzar la perfección del sistema, sino para fundar los cimientos estables sobre los cuales aquél se eleve “como toda buena construcción en que se apoya piedra sobre piedra, una tan sólida como la otra”<sup>11</sup>.

Lo que admira en el caso del pensador Husserl es que pudiera vencer el desaliento producido por estas inagotables perspectivas, y comenzara su minucioso, lento y tenaz filosofar. Hay en él un perpetuo ir y venir —fruto tal vez de su educación matemática— del punto al infinito.

El preguntarse por la base fundamental o por la justificación constructiva del sistema, impone un enfrentamiento con el problema crítico que, precisamente, caracteriza la actitud filosófica<sup>12</sup>. Los problemas acerca de la posibilidad del conocimiento, de su alcance y validez, serán resueltos, afirma Husserl, “con sólo poner en claro el principio más universal de todo método, el del derecho innato de todo dato”<sup>13</sup>. La donación del dato constituye la evidencia y, como tendremos ocasión de ver, toda la teoría de la evidencia no es sino la “clarificación” de ese principio esencial, entendiendo “clarificación” en el especial sentido metódico que tiene en la fenomenología: revelación de las implicaciones ocultas.

Por razones que expondremos a lo largo del estudio, la evidencia constituye uno de los temas fundamentales de la fenomenología<sup>14</sup> y como tal está presente en toda la obra de Husserl —publicada o inédita—. Capítulos enteros de sus obras la estudian expresamente: la sexta Investigación Lógica, la Sección cuarta de las *Ideas*, los Capítulos IV, V, VI y VII de *Lógica Formal* y *Lógica transcendental*, la tercera Meditación cartesiana y la Introducción de *Erfahrung und Urteil* son textos fundamentales a los que constantemente tendremos que referirnos.

---

<sup>10</sup> F. C. H., pág. 125.

<sup>11</sup> F. C. E., pág. 10.

<sup>12</sup> *Ideas*, pág. 62.

<sup>13</sup> *Ib.*, pág. 63.

<sup>14</sup> LAUER, *Phénoménologie de Husserl*, P. U. F., Paris, 1955, pág. 297.

### 1. *Un problema temático y un problema metódico*

Para centrar nuestra investigación planteemos una pregunta: ¿Es para Husserl la evidencia un criterio de verdad?

La respuesta parece sencilla, sobre todo si recordamos algunos rotundos textos: “Para poder hablar de saber, en el sentido más estricto y riguroso, es necesaria, además, la evidencia, la luminosa certeza de que lo que hemos reconocido es, o, lo que hemos rechazado no es”<sup>15</sup>.

No obstante, conforme avanza en su carrera investigadora, parece resquebrajarse la confianza de Husserl en la evidencia, y no deja de sorprender esta afirmación, que tiene todo el aire de una confesión personal: “El científico ya sabe desde hace mucho tiempo que la evidencia no sólo tiene sus grados de claridad, sino que también puede ser engañosa”<sup>16</sup>. “La evidencia no excluye la posibilidad para su objeto de llegar a ser objeto de una duda; el ser puede revelarse una mera apariencia”<sup>17</sup>.

Todavía va más lejos, porque podría sospecharse que si efectivamente hay grados en la evidencia, habrá también un grado perfectísimo, que excluya por completo toda posibilidad de engaño. Esa, sin duda, sería la evidencia apodíctica, la absoluta, plena y perfecta evidencia. Pero, al parecer, estamos condenados a ir de asombro en asombro, porque “hasta una evidencia que se presente de modo apodíctico, puede revelarse un engaño”<sup>18</sup>.

Presumimos que, sin riesgos, podemos ya contestar a la pregunta formulada al principio. No, la evidencia no es un criterio para Husserl. Más aún, la evidencia tendrá que someterse a una crítica<sup>19</sup>.

Pero pecaríamos de ligereza si zanjásemos así la cuestión, pues una filosofía como la fenomenológica, descriptiva hasta semejar una crónica de viajes, puede jugarnos malas pasadas y acaso un tema aparezca y desaparezca, como un paisaje tras los recodos de un camino. Es necesario, pues, estudiar con más detenimiento el tema.

<sup>15</sup> I. L., Prol., par. 6, T. I., pág. 45.

<sup>16</sup> L. F. T., pág. 129.

<sup>17</sup> M. C., pág. 13.

<sup>18</sup> L. F. T., pág. 164.

<sup>19</sup> L. F. T., pág. 298.

La comparación última nos sirve para enlazar con el problema metodológico. Husserl es un pensador no ya itinerante, sino errático, de una movilidad azogada. Su método es zigzagueante. Va y viene por los temas, en un perpetuo caminar, y cuenta lo que ve: "Yo quiero revelar, describir lo que he visto a lo largo del camino que he recorrido"<sup>20</sup>. Pero como el marinero del romance, no dice su canción sino a quien con él va. Husserl insiste en que su experiencia no sirve para otro más que a título indicador y didáctico. Cada cual ha de realizarla por sí mismo, "reactivarla", como dirá en sus últimos escritos. Nuestro trabajo se enfrenta con la dificultad de "resumir" una experiencia histórica y, al mismo tiempo, "reactivarla", lo cual excede, con mucho, las posibilidades de un artículo. Lo intentaremos, a pesar de todo, dedicando en muchas ocasiones el texto a las descripciones clarificantes y recogiendo en notas la documentación que justifique nuestra interpretación del pensamiento husserliano.

## 2. Aparición del concepto de evidencia

Las primeras referencias a la noción de evidencia están marcadas por el estilo dialéctico de los "Prolegómenos". El razonamiento es como sigue: Hemos de admitir la verdad, pues la afirmación que la niega tiene pretensiones de verdad y, por ello, es contradictoria<sup>21</sup>. Poseemos la verdad en el saber, pero para poder hablar de saber, en el sentido más estricto y riguroso, es necesaria la evidencia<sup>22</sup>. Pero, si afirmamos la verdad, tenemos que afirmar también las condiciones subjetivas de su posibilidad y, puesto que una de ellas es la evidencia, hemos de admitir la evidencia<sup>23</sup>.

A pesar de la afirmación, no sabemos nada acerca de qué sea la evidencia, excepto que no es un puro sentimiento subjetivo, pues la verdad se nos da en el conocimiento y, cuando vivimos en él estamos "ocupados con lo objetivo"<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> Cf. K., par. 7.

<sup>21</sup> Cf. I. L., Prol., cap. VII.

<sup>22</sup> I. L., Prol. par. 6, T. I., pág. 45.

<sup>23</sup> I. L., Prol. par. 32, T. I., pág. 141.

<sup>24</sup> I. L., Prol. par. 62, T. I., pág. 259.

El único procedimiento para aclarar un concepto es buscar su origen fenomenológico y a éste “sólo podemos llegar mediante la representación intuitiva de la esencia en una ideación adecuada”<sup>25</sup>.

Describamos cómo surge la noción de evidencia. En nuestra conciencia podemos distinguir el ámbito del mero pensar y el ámbito del conocer. Evidentemente, ambos no se identifican, pues, de lo contrario, no habría posibilidad de error. El reino del mero pensar es más amplio que el del conocer estricto<sup>26</sup>. Es un acto objetivante, mediante el cual tenemos algo presente en nuestra conciencia, pero con una presencia vacía. Es mera alusión, signo, mención: es una intención signitiva que nos dirige hacia un objeto ausente. Pero la mención puede convertirse en posesión, la vacuidad en plenitud, el signo en lo significado. Lo que era meramente pensado puede ser conocido mediante una intuición, que nos presente el objeto mismo. Si yo afirmo que el tejado de la casa es verde, sólo estoy mentando un objeto y, precisamente por ello, puedo afirmar también que es rojo o azul o amarillo. Pero si veo el tejado —efectivamente verde— la intención se ha llenado, alcanzando así la dignidad de conocimiento. Y ésto en cualquier región de objetos<sup>27</sup>. Por ejemplo, tenemos el concepto vacío ( $5^3$ )<sup>4</sup>. Significa algo cuyo sentido desconozco. Es una intención signitiva que piensa un objeto, pero sin conocerlo plenamente. Este vacío puede irse llenando mediante una serie de intuiciones. Podemos aclararlo “remontándonos a la representación definitoria: es el número que se obtiene cuando se forma el producto  $5^3 \cdot 5^3 \cdot 5^3$ . Si queremos aclarar a su vez esta última represen-

<sup>25</sup> I. L., Prol. par. 67, T. I., pág. 274.

<sup>26</sup> I. L., 6.<sup>a</sup> I., par. 63, T. II, pág. 517.

<sup>27</sup> La universalidad de la síntesis de cumplimiento, hace necesaria la ampliación de los conceptos “primitivamente sensibles de intuición y percepción; dicha ampliación permite hablar de intuición categorial y especialmente de intuición general” (I. L., 6.<sup>a</sup> I, Intr., T. II, pág. 326). La distinción entre intuición y significación se da también en el dominio de lo ideal: “Como el objeto individual, el ser ideal, la esencia, admite la distinción de verdadero y falso. Las esencias no son ficciones, de las que se pudiera afirmar cualquier cosa. En Geometría, por ejemplo, podemos distinguir un pensamiento geométrico verdadero, del pensamiento falso: podemos tener conceptos de esencias ‘puramente significativas’, pero que no existen, como por ejemplo, el de un dodecaedro regular. Se puede, pues, distinguir en el dominio de las esencias, el pensamiento ‘puramente significativo’ y el acto que se dirige directamente sobre la esencia y que la posee, por así decir, en su originalidad”. (LEVINAS, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* 2.<sup>a</sup> ed., Vrin, Paris, 1963, pág. 154).

tación, tenemos que remontarnos al sentido de  $5^3$ , o sea, al producto  $5 \cdot 5 \cdot 5$ . Remontándonos aún más aclararíamos el 5 por medio de la cadena definitoria  $5 = 4 + 1$ ,  $4 = 3 + 1$ ,  $3 = 2 + 1$ ,  $2 = 1 + 1$ . Al final de ella alcanzaríamos así la plenificación completa de la intención mediante la intuición<sup>28</sup>.

Mediante el fenómeno descrito del cumplimiento, podemos caracterizar fenomenológicamente los conceptos generales de “significación” e “intuición”<sup>29</sup> y mediante ellos definiremos la evidencia.

“Cuando una intención significativa se ha procurado definitivo cumplimiento, por medio de esta percepción idealmente perfecta, se ha producido una auténtica “*adaequatio rei et intellectus*”<sup>30</sup>. La verdad es una síntesis de coincidencia, pero esta síntesis precisa de un acto sintético del que sea correlato objetivo. Este acto sintético es la evidencia, el conocimiento en el sentido estricto de la palabra”<sup>31</sup>.

Varias consecuencias podemos sacar de esta descripción de la “evidencia”. Por de pronto, la evidencia es un acto sintético. Este acto tiene como correlato objetivo la verdad. Además, esto es muy importante, la evidencia se nos da en un proceso de perfección gradual. El fenómeno del cumplimiento no se reduce al plano del pensar, sino que se da también en el interior mismo de la intuición. Las percepciones externas suministran una infinidad de ejemplos de ésto. “El objeto se muestra por diversos lados; lo que visto de un lado era sólo indicación figurativa, resulta desde el otro percepción corroborativa y plenamente suficiente”<sup>32</sup>. Más aún, la conciencia de cumplimiento es un carácter de vivencia que desempeña un gran papel en el resto de nuestra vida psíquica. Basta recordar las antítesis de la intención desiderativa y el cumplimiento del deseo, de la intención volitiva y el cumplimiento de la volición, o el cumplimiento de esperanzas o de temores, etc.<sup>33</sup>. Esto quiere decir que el fenómeno del cumplimiento y, por lo tanto, todos los conceptos originados en él, son análogos. La estructura intención-cumplimiento no describe unívocamente la evidencia, sino sólo el proceso de su realización. Es la intuición quien define, en sentido estricto, la evi-

<sup>28</sup> I. L., 6.<sup>a</sup> I., par. 18, T. II, pág. 391.

<sup>29</sup> I. L., 6.<sup>a</sup> I., Intr., T. II, pág. 324.

<sup>30</sup> I. L., 6.<sup>a</sup> I., par. 37, T. II, pág. 441.

<sup>31</sup> I. L., 6.<sup>a</sup> I., Intr., T. II, pág. 324.

<sup>32</sup> I. L., 6.<sup>a</sup> I., par. 10, T. II, pág. 362.

<sup>33</sup> I. L., 6.<sup>a</sup> I., par. 10, T. II, pág. 360.

dencia. Pero, aún así, si bien es cierto que la evidencia está nítidamente descrita, permanece gnoseológicamente ambigua. La intuición, efectivamente, es el principio de los principios: “Toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento”<sup>34</sup>. Pero ¿qué es lo que da la intuición? Este es el problema que hay que precisar. Y al hacerlo nos encontramos con un hecho importante. Intuición y experiencia se identifican<sup>35</sup>. Pero Husserl declara haber descubierto un nuevo género de experiencia: la experiencia transcendental. ¿Cómo modificará esta nueva intuición la noción de evidencia?

### 3. *La nueva experiencia*

Decidido a prescindir de prejuicios, Husserl propugna volver a las cosas mismas. Nada, sin embargo, más equívoco que esta expresión. Porque ¿dónde se me dan las cosas mismas? En la intuición. Pero ¿qué es la intuición? Un acto de mi conciencia. Entonces, resulta que volver a las cosas mismas no es ni más ni menos que retornar sobre mi propia conciencia.

Intentemos alejar la apariencia sofística de esta argumentación. En estricto sentido ¿qué quiero decir cuando hablo de una cosa real? Por ejemplo, un objeto material. Pues que “veo” algo frente a mí que permanece inmutable ante mi vista, que si me muevo permanece idéntico ofreciéndome, no obstante, inéditas perspectivas. Algo cuya existencia puedo comprobar, reiteradamente, con tal de dirigir hacia ello la atención, y que puede también verificarse por experiencias paralelas y coherentes de otros sistemas sensitivos: tacto, olfato, etc. El objeto material se me ha dado en esas experiencias, se ha exhibido en ellas, en el “mirar”, “tocar”, “oler” y es *sólo* la coherencia de esos apareceres lo que me hace admitir la “realidad de la cosa material”. Esto quiere decir que la cosa material es un objeto constituido en mi conciencia como unidad permanente de una especial multiplicidad de apareceres.

Puedo objetar: la mesa existe fuera de mí, hay un espacio que nos separa y que yo puedo recorrer. Pero la objeción se vuelve contra

<sup>34</sup> Ideas, pág. 58.

<sup>35</sup> Ibid.



mí, porque, ¿qué significa ese fuera, qué ese espacio? Nada más que algo que se me aparece también en series de experiencias determinadas a priori: alejamiento, acercamiento, cambios de perspectivas, etc. Nuevamente estamos en la conciencia.

Además, ¿qué sentido tiene decir que algo existe con independencia de mí? Únicamente que tengo la experiencia de que un objeto puede “mostrarse” en una determinada serie de actos de conciencia, serie que esencialmente incluye la posibilidad de volver de nuevo hacia el objeto. Lo único que muestra esta posibilidad no es la “autonomía” del mundo, sino la necesidad que tenemos de distinguir entre el “campo actual de mi conciencia” y el “campo potencial”. Lo que percibo actualmente incluye, como un “horizonte”, toda la síntesis de mi experiencia anterior y todas las variaciones posibles de experiencias. La independencia del mundo material es sólo independencia respecto de mi conciencia actual. “El carácter de en sí del mundo de las cosas no quiere decir más que la posibilidad de volver sobre lo mismo e identificarlo”<sup>36</sup>.

Nada de ésto tiene que ver con idealismos de antiguo cuño, aunque pocos de ellos hayan dejado de influir en el sistema de Husserl. Lo único que significa es que un prejuicio tan grave es admitir la existencia en sí de la realidad, como negarla. Sólo puedo partir de la descripción de mi acto de conciencia. Y ella no me da ocasión para afirmar la existencia independiente de la cosa. Todo se me da en la corriente de mis vivencias, incluso el alejamiento y autonomía del ser, pero en un principio no tengo más que el acto. ¿Qué incluye este acto? ¿Cuál es su contenido descriptivo?

*El acto de conciencia —esto es importante— no incluye como dato descriptivo inmediato la asimilación de un objeto por un sujeto.* Lo único que me da es una unidad, la misteriosa unidad que hacía decir a Aristóteles que el acto de lo sensible y el acto del sentido son un único y mismo acto<sup>37</sup>. Si yo realizara un solo acto de conocimiento, nada más que uno, me sería imposible hablar de transcendencia del objeto.

<sup>36</sup> LEVINAS, *op. cit.*, pág. 43.

<sup>37</sup> De Aním., 425 b 25. — Cf. MOREAU, *Aristote et la vérité antepredicative*, en “Aristote et les problèmes de méthode”, Louvain, 1961. — MOREAU afirma que “la evidencia sensible no es en Aristóteles una evidencia natural, sino una evidencia fenomenológica” (pág. 26).

Cuando describimos fenomenológicamente el conocimiento a partir de la pareja de opuestos sujeto-objeto, no estamos describiendo el acto puro de conocimiento, sino el proceso del conocimiento, en el cual, efectivamente, se destacan el sujeto y el objeto. Como nuestra conciencia es un flujo continuo, y como, además, cuando reflexionamos sobre el acto de conocer tenemos frente a nosotros una larga tradición constitutiva, que es nuestra vida entera, se nos aparece como evidente el carácter de principios descriptivos que tienen las nociones de sujeto y objeto. Pero, precisamente, lo que exige un verdadero análisis fenomenológico es prescindir de supuestos.

Aislar el acto puro de conciencia es difícil. Consciente de ello, Husserl expone reiteradamente métodos para alcanzar la conciencia en su pureza como hontanar del que brota la realidad entera, por un proceso de desprendimiento constituyente. La vuelta a la subjetividad tiene la radicalidad de una conversión religiosa y como ella supone una completa transformación personal<sup>38</sup>. Al igual que toda conversión, supone también un escándalo para quien la ve desde fuera —“una locura para los gentiles”, dice textualmente Husserl<sup>39</sup>— porque siempre son parcialmente *inmotivadas*, y la fenomenología también lo es<sup>40</sup>, ya que sólo después de haber visto lo que por el acto de conversión se nos ofrece, se hace necesario el acto de conversión<sup>41</sup>. Es preciso renunciar a las vanidades del mundo para captar la verdadera realidad, pero, paradójicamente, sólo después de haber aprehendido la verdadera realidad captamos la vanidad en cuanto tal: mientras ocupa nuestra vida ninguna vanidad es vanidad. Pues bien, análogamente, vivimos enajenados en la aparente autonomía existencial del mundo, ciegos para comprender su absoluta dependencia de nuestra conciencia. Tenemos por ello que hacer un acto libre<sup>42</sup> de desconexión: prescindamos del mundo, tachémoslo, pongámoslo en entredicho, no para perderlo, sino para valorarlo justamente. ¿Qué sucede entonces? ¿Qué puede quedar cuando se ha desconectado

<sup>38</sup> K., págs. 140, 153.

<sup>39</sup> K., pág. 204.

<sup>40</sup> Cf. FINK, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik*, “Kantstudien”, XXXVIII (1933), págs. 344, 346, 382.

<sup>41</sup> BERGER, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Aubier, Paris, 1941, páginas 57-58.

<sup>42</sup> Ideas, 70; C. M., pág. 64; K., págs. 239, 240.

el mundo entero, contados nosotros mismos con todo cogitare? <sup>43</sup>. Queda un infinito dominio de ser, no explorado hasta ahora: la conciencia pura con sus correlatos puros y su yo puro. Conciencia que, desde el principio de las *Ideas*. Husserl advierte que debemos denominar también “conciencia trascendental” por “motivos de peso que radican en los problemas epistemológicos” <sup>44</sup>.

El primer efecto de la epojé es, precisamente, hacer aparecer la correlación constitutiva del objeto y de la conciencia, de lo constituido y de la constitución, en una palabra, a la intencionalidad misma en lo que tiene de más actual, el cogito <sup>45</sup>. Destacando la relatividad trascendental del objeto reducido al sentido puro en la epojé, muestra el a priori de la correlación constitutiva del noema y la noesis <sup>46</sup>. Pero de manera inmediata, de modo irrefutable y absoluto, lo que se nos da es la vivencia de conciencia, que Husserl ha denominado, muy cartesianamente, el *cogito* <sup>47</sup>.

Este cogito se nos muestra como esencialmente dirigido a algo, a un cogitatum. Y, al mismo tiempo, en otro sentido, caracterizado como acto de un yo <sup>48</sup>. La estructura de la intencionalidad es ego-cogito-cogitatum y de acuerdo con los tres elementos de esta estructura deben organizarse todas las investigaciones intencionales. Muralt ha señalado con agudeza como Husserl sigue en sus análisis una doble trayectoria, o bien parte del cogitatum, como índice temático, para arribar al ego —fenomenología descriptiva—, o bien se introduce directamente en el ego y en sus operaciones constitutivas del cogitatum —fenomenología trascendental <sup>49</sup>. No obstante, es el cogito, volvemos a insistir en ello por ser importante, como actualidad constituyente, quien garantiza este sistema bipolar <sup>50</sup>.

---

<sup>43</sup> *Ideas*, pág. 75.

<sup>44</sup> *Ideas*, pág. 76.

<sup>45</sup> Cf. K., par. 41.

<sup>46</sup> Cf. K., par. 46.

<sup>47</sup> *Ideas*, pág. 78.

<sup>48</sup> *Ideas*, 189.

<sup>49</sup> MURALT, *op. cit.*, págs. 277 ss.

<sup>50</sup> K., pág. 174; “La intencionalidad no es algo aislado. Sólo puede ser considerada en la unidad sintética que vincula teleológicamente todos los momentos singulares de la vida psíquica en su referencia unitaria a objetividades, mejor dicho: en su doble polarización hacia el polo del yo y hacia el polo del objeto” (L. F. T., pág. 272); “El cogito actual es el único absoluto fenomenológico” (MURALT, *op. cit.*, pág. 308).

A partir del cogito, toda realidad es constituida. No salimos nunca de la conciencia, no hay en ella un agujero por donde escaparnos hacia un mundo independiente<sup>51</sup>. Es absurdo hablar de algo existente de lo cual no puedo tener experiencia. Todo lo desconocido no es sino “horizonte de lo conocido”<sup>52</sup>, y nada puede ser mentado como existente sin estar dado en la experiencia real o posible. Posibilidad que ha de entenderse no en el sentido de ausencia de contradicción, sino como experiencia realmente efectuable por mí o por otro sujeto con el cual pueda entablar relaciones de intrafección<sup>53</sup>.

Esto supone una inversión del sentido del ser. La realidad en sentido estricto, tanto de las cosas concretas como del mundo en su totalidad, tanto del ser finito como de Dios, carece esencialmente de independencia. No es en sí algo absoluto que se vincula a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es literalmente nada. No tiene una esencia absoluta, tiene la esencia de algo que, por principio, es sólo intencional, sólo para la conciencia<sup>54</sup>. Incluso Dios es para mí lo que es “a partir de mi propia operación de conciencia: ni siquiera este punto puedo pasar por alto por miedo a una pretendida blasfemia”<sup>55</sup>.

Husserl ha reducido el mundo a fenómeno y la conciencia a condición de la posibilidad de aparición de los fenómenos. Tomando lo ob-

---

<sup>51</sup> “Como en la vida diaria —escribe Husserl— así también en la ciencia, la experiencia es la conciencia de estar con las cosas mismas, de aprehenderlas y poseerlas de modo enteramente directo. Pero la experiencia no es un hueco en un espacio de conciencia por el que apareciera un mundo existente antes de toda experiencia; ni es un mero acoger algo ajeno a ella. Pues ¿cómo podría racionalmente enunciar ese elemento ajeno sin verlo, y, por lo tanto, sin ver lo ajeno a la conciencia como veo la conciencia, esto es, experimentándola? ¿Y cómo podría siquiera representármelo como algo concebible? ¿No sería este concebir intuitivamente un contrasentido: la experiencia de algo ajeno a la experiencia? La experiencia es la operación en la cual el ser experimentado “está ahí” para mí, sujeto de experiencia; y está ahí como lo que es, con todo su contenido y con el modo de ser que le atribuye justamente la experiencia” (L. F. T., pág. 243). “No puede concebirse ningún sitio por el que traspasemos o podamos traspasar la vida de la conciencia, por el que lleguemos a una trascendencia que tenga un sentido distinto al de una unidad intencional presente en la subjetividad misma de la conciencia” (L. F. T., pág. 246).

<sup>52</sup> Ideas, pág. 146.

<sup>53</sup> Ideas, pág. 471.

<sup>54</sup> Ideas, pág. 114.

<sup>55</sup> L. F. T., pág. 261.

jetivo puramente como fenómeno, como unidad intencionalmente constituida, me encuentro convertido en ego transcendental<sup>56</sup>.

El cogito es el origen absoluto y, como la esencia del cogito es la intencionalidad, hemos de afirmar un "monismo intencional". Fue una profunda intuición de Husserl, dice Fink, no hacer de la intencionalidad una propiedad descriptiva de las experiencias psíquicas, sino, justamente, la totalidad concreta de la relación sujeto-objeto. Totalidad que no se da ni dentro, en el sujeto, ni fuera, en las cosas, puesto que tanto la cosa como el yo son, cada uno a su modo, momentos de la intencionalidad<sup>57</sup>.

Nos hemos situado más allá de la separación sujeto-objeto, oposición que tan graves problemas planteaba a la gnoseología y que en realidad no era sino una confusión motivada por una concepción ingenua del conocer<sup>58</sup>. La fenomenología, pues, no necesita explicar cómo el ser exterior se hace inmanente, sino justo lo contrario, cómo el ser inmanente se exterioriza. Este es el problema que estudiaremos en el apartado siguiente.

#### 4. *La transcendencia del objeto*

Fue precisamente el problema de la entidad peculiar de los objetos ideales, bien a propósito de los números, bien a propósito de las formaciones lógicas, lo que impulsó a Husserl a la investigación filosófica. Una cosa le pareció desde el principio evidente: los objetos ideales tie-

<sup>56</sup> L. F. T., pág. 249.

<sup>57</sup> FINK, *L'analyse intentionnelle*, en "Problèmes actuels de la phénoménologie", pág. 75. La fenomenología es "una tentativa de superar a radice la alternativa del realismo y del idealismo clásicos. En tanto uno siga apoyándose en categorías clásicas, en tanto uno siga pensando según ellas, poniendo al comienzo de toda experiencia la oposición total de sujeto y objeto, se llega indefectiblemente a considerar contradictorias las parejas en tensión que acabamos de indicar (se refiere a la "constitución" e "intuición"). Por el contrario, la idea de intencionalidad tomada como una manera de identificar conciencia y apertura, suprimiendo el primado absoluto del 'problema epistemológico', permite una comprensión conciliatoria de estas exigencias dispares" (WÆLHENS, *L'idée phénoménologique d'intentionnalité*, en "Husserl et la pensée moderne", Nijhoff, La Haya, 1959, pág. 121.

<sup>58</sup> "El yo que permanece tras la reducción fenomenológica, no es una realidad separada que tuviese, de una manera misteriosa y en cierto sentido accidental, que entrar en relación con un 'mundo exterior'. La psicología y la metafísica están abrumadas por todos los pseudoproblemas salidos de esta concepción ingenua". (BERGER, *op cit.*, pág. 46).

nen su origen en una operación de la conciencia. Pero para escapar del psicologismo era preciso legitimar su transcendencia: éste fue el principal objetivo de las *Investigaciones Lógicas*.

La transcendencia de los objetos ideales se reduce a ser “una unidad en la multiplicidad”<sup>59</sup>, identidad permanente frente a la multiplicidad real de los actos de conciencia. Pues bien, el definitivo descubrimiento de Husserl, el núcleo de donde brota todo su sistema, fue concebir que el estatuto ontológico de los objetos ideales debía hacerse extensivo a todos los objetos. “Al sentido de cualquier objeto de experiencia le es inherente un cierto carácter ideal. Se trata del carácter ideal que tiene toda unidad intencional frente a las multiplicidades que los constituyen”<sup>60</sup>. “La transcendencia real es una forma peculiar de la idealidad”<sup>61</sup>. He aquí una magnífica fórmula cuya clarificación supone la fenomenología entera.

Esta idea del objeto como polo de identidad, es permanente en el pensamiento de Husserl<sup>62</sup>. Él mismo afirma que no era casual en modo alguno que la misma fenomenología tomara en su origen el camino que va de la exposición del carácter ideal de las formaciones lógicas, a la investigación de su constitución subjetiva, y de ésta a la comprensión de la problemática constitutiva como problemática universal y no sólo referida a las formaciones lógicas<sup>63</sup>.

Que el objeto está constituido en el sujeto quiere decir, por lo tanto, que el objeto se reduce a ser el polo idéntico en la multiplicidad de las vivencias. Ahí aparece y ahí recibe su sentido de ser. La reducción nos permitió alcanzar un absoluto: el cogito. A partir de él todo se constituye: la cosa material, el espacio, el tiempo, mi cuerpo, mi ego, el otro, todo está constituido. Hasta Dios<sup>64</sup>. El ser entero tiene su origen

<sup>59</sup> I. L., 1.ª I., par. 11, T. II, pág. 336.

<sup>60</sup> L. F. T., pág. 173.

<sup>61</sup> L. F. T., pág. 174.

<sup>62</sup> “El principio, según el cual un objeto es, a fin de cuentas, el polo de identidad de una variedad de vivencias de conciencia ligadas entre sí, tiene el valor de principio primero en la ‘fenomenología de la constitución’” (DESSOIR, *La phénoménologie de Husserl*, “Revue internationale de Philosophie”, I (1938-39), pág. 274. “Es erróneo ver en el idealismo de las obras propiamente fenomenológicas de Husserl, un cambio respecto a su primera posición. Desde el comienzo apareció como esencial a lo ‘objetivo’, ser ideal”. (LAUER, *op cit.*, pág. 63).

<sup>63</sup> L. F. T., pág. 276.

<sup>64</sup> Incluso Dios no sería más que la Idea polar ideal absoluta, como dice en los inéditos (E. III, 4, pág. 60). Polo que está más allá de la subjetividad: “todos los

en la subjetividad trascendental. El Yo es el punto cero, el polo de irradiación de todos los rayos intencionales constitutivos de objetividades<sup>65</sup>. Yo, ego trascendental, soy lo que precede a todo lo mundano: en cuanto soy el yo en cuya vida de conciencia se constituye el mundo como unidad intencional<sup>66</sup>.

Pero aún podemos profundizar más el análisis, ya que, una vez descubierto que el objeto se constituye en la vivencia, necesitamos precisar cómo se constituye, precisamente, “en” la vivencia.

El lugar de constitución de la trascendencia, es decir, de la objetividad, es el noema. Mediante el sentido objetivo el noema se refiere al objeto. Las realidades reales en sentido estricto o ideales que sucumben a la desconexión, están representadas en la esfera fenomenológica por las multiplicidades totales de sentido y proposiciones que les corresponden<sup>67</sup>. Es preciso distinguir así, en el interior del noema, un doble plano: el de la *multiplicidad* (determinaciones o predicados objetivos que constituyen el contenido), y el de la *unidad* (objeto puro y simple). El objeto no se da sino en los diversos sentidos noemáticos, pero él es, a la vez, quien da coherencia a la multiplicidad. No hay más que un objeto en vías de realizarse teleológicamente en y por los diversos sentidos noemáticos.

Sólo hacemos esta distinción para indicar que pueden realizarse dos tipos de análisis intencionales. Uno, estático, situado en el plano noemático, intentará clarificar lo dado confusamente, buscando su modo ori-

caminos conducen al mismo polo situado más allá del mundo y más allá del hombre: Dios” (Cf. un resumen de la complicada problemática de la constitución de Dios: DERRIDA, Introducción a su edición de *L'origine de la Geometrie*, P. U. F., Paris, 1962, págs. 162 ss.

<sup>65</sup> HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Husserliana IX, La Haya, 1962, pág. 315. Cf. RABADE, *Estructura del conocer humano*, Madrid, 1966, págs. 195 ss.

<sup>66</sup> L. F. T., pág. 249; “La trascendencia es un carácter inmanente del ser que se constituye dentro del yo” (*Die Pariser Vorträge*, ed. cit., pág. 32). “Si distinguimos, sin embargo, los objetos inmanentes de los trascendentes, sólo puede tratarse de una distinción dentro de ese concepto más amplio de trascendencia” (L. F. T., pág. 173). “Toda exterioridad es lo que es en esa interioridad” (L. F. T., pág. 261). “El mundo objetivo que existe para mí, que ha existido o que existirá para mí, el mundo con todos sus objetos, obtiene, según he dicho, de mí mismo todo su sentido y todo su valor existencial, lo obtiene de mi yo trascendental, el cual surge, únicamente, con la reducción fenomenológica trascendental” (C. M., pág. 65).

<sup>67</sup> Ideas, pág. 321.

ginal de donación. Otro, dinámico, se remontará a la subjetividad trascendental, intentando descubrir las operaciones intencionales implícitas. Ambos análisis pueden dar lugar a un proceso de evidenciación por cumplimiento, aunque de muy diverso género en uno y otro caso. Porque el análisis noemático permanecería viciado por una radical ingenuidad, al no percibir las multiplicidades noéticas de la conciencia en las que el objeto se constituye<sup>68</sup>.

En el análisis trascendental, en cambio, el objeto remite a la regla a priori que rige su propia objetividad. "Todo objeto real, todo objeto en general indica una estructura regular del ego trascendental"<sup>69</sup>. El ego es el a priori universal, que encierra en sí una infinidad de tipos a priori de actualidades posibles<sup>70</sup>. En él se encuentran todas las normas a priori constitutivas.

Este es el análisis que interesa principalmente al fenomenólogo. "Desde ahora, es el modo subjetivo de donación lo que interesa al fenomenólogo, la multiplicidad subjetiva en la que aparece el objeto en la conciencia y como tal se constituye"<sup>71</sup>. La cuestión concerniente al ser del ente, de la manera que sea, se convierte pues en la cuestión concerniente a los modos de estar-dirigido intencionalmente, y a los modos de la intencionalidad en los cuales el ser se constituye para nosotros<sup>72</sup>. Así nos veríamos conducidos a los modos plenos de donación: al sistema de la

---

<sup>68</sup> "La operación original del análisis intencional es desvelar las potencialidades 'implicadas' en las actualidades de la conciencia. Y por él se opera, desde el punto de vista noemático, la explicitación, la precisión y la elucidación eventual de lo que está significado por la conciencia, es decir, de su sentido objetivo (...). Pero la actividad del fenomenólogo no se reduce a una descripción 'ingenua' del objeto intencional como tal; no se contenta con observarlo directamente, explicitar sus caracteres, sus partes y sus propiedades. Si fuese así, la intencionalidad, que constituye la conciencia intuitiva o no intuitiva, así como la misma observación explicitante, permanecería 'anónima'. En otros términos, no se percibirían ni las multiplicidades noéticas de la conciencia, ni su unidad sintética en virtud de la cual podemos tener conciencia del 'mismo' objeto intencional determinado que tenemos, por así decir, delante de nosotros, en cuanto significado de tal o cual manera". (M. C., pág. 40).

<sup>69</sup> C. M., pág. 90.

<sup>70</sup> "El a priori universal que pertenece a un ego trascendental como tal, es una forma esencial que comprende en sí una infinidad de formas, de tipos a priori de actualidades posibles y de potencialidades de vida, con los objetos que, en esta vida, son a constituir como siendo en realidad". (C. M., pág. 108).

<sup>71</sup> K., pág. 147.

<sup>72</sup> LANDGREBE, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg, 1949, pág. 26.



razón. Pero la problemática de la razón, sólo puede quedar, por ahora, aludida, pues este breve esquema de la constitución transcendental, tiene como finalidad exclusiva servir de introducción a los problemas de la evidencia transcendental.

##### 5. *Modificación de la evidencia tras el descubrimiento del plano transcendental*

Tan radical cambio en la noción de objeto, que supone nada menos que una inversión del sentido del ser, es obvio que ha de repercutir en el concepto de evidencia. Por de pronto, éste ha alcanzado una dimensión ontológica, pues, en el marco de una fenomenología constitutiva, la teoría del conocimiento se identifica con la teoría del ser<sup>73</sup>. El ser no es sino el correlato de un sistema de vivencias. El ser verdadero no es sino el correlato de la razón.

No obstante, a pesar de tan revolucionaria transformación, el esquema intención vacía —intuición plenificante, mediante el cual definíamos la evidencia, continua vigente. Por eso decíamos al principio de este estudio que la descripción del fenómeno de la evidencia, tal como aparece en las *Investigaciones Lógicas* era gnoseológicamente ambiguo.

La persistencia de dicho esquema era natural. Para Husserl reviste una especial importancia y cree ver en el descubrimiento de esa estructura “un progreso decisivo de la fenomenología frente a las filosofías del pasado”<sup>74</sup>. Está directamente ligada con la noción de “horizonte”. El ideal fenomenológico sería alcanzar toda la realidad en un único cogito. Pero ello no es posible. Cada acto de conciencia es un punto de actualidad en un infinito de potencialidad. Todos los seres actualmente presentes a mi conciencia, remiten a horizontes potenciales. El análisis intencional está dirigido precisamente por el conocimiento evidente de que todo cogito incluye algo no explicitado<sup>75</sup>. Mientras no hayamos alcanzado el conocimiento absoluto, el esquema intención-cumplimiento permanecerá válido. Pero la idea total de verdad sólo desempeña el

<sup>73</sup> LEVINAS, *op. cit.*, pág. 59.

<sup>74</sup> L. F. T., pág. 170.

<sup>75</sup> C. M., pág. 84.

papel de entelequia<sup>76</sup>. Es una tarea infinita. Luego aquél siempre será descriptivamente adecuado, a condición de emplearse análogamente.

Podemos aclarar ahora el carácter especial que tiene el conocimiento fenomenológico. Husserl no niega el mundo natural previo a la reducción fenomenológica, ni ninguno de los actos que en la actitud natural se realizan, uno de los cuales es la actividad científica. Hay, efectivamente, ciencias ingenuas, constituidas por evidencias también ingenuas, sometidas, incluso, a una crítica. No puede negarse que en ellas han tenido lugar síntesis de cumplimiento y, por lo tanto, evidencias, ya que no podemos, en absoluto, prescindir del ver ingenuo, pues es el comienzo de la verdadera sabiduría<sup>77</sup>. Pero, a pesar de la validez de esta evidencia, todas las ciencias de la actitud natural tienen el carácter de prejuicio, y deben ser también desconectadas por no estar radicalmente fundadas. El científico natural descubre leyes de un mundo cuyo verdadero sentido desconoce y, lógicamente, ignora también el verdadero sentido de sus descubrimientos. Sólo adquieren su perfecta claridad cuando se pone de manifiesto el origen transcendental del ser.

El mundo en que vivo está también constituido por mí, pues “yo, que permanezco en la actitud natural, soy ‘también’ y en todo instante yo transcendental, pero no me doy cuenta de ello sino al efectuar la reducción fenomenológica”<sup>78</sup>. Esa realidad con que me encuentro es la “sedimentación” de los objetos constituidos inconscientemente. Cada cosa tiene su origen en una génesis activa, pero que, al desaparecer su actualidad, se constituyó en génesis pasiva integrándose así en una especie de trans-fondo universal inconsciente, sedimentándose<sup>79</sup>. Podemos, no obstante, descubrir esa historia, remontándonos desde cualquier objeto, hasta la intencionalidad constitutiva en la cual se originó, “gracias a este conocimiento fundamental cualquier clase de unidad intencional se convierte en “guía transcendental” de los análisis constitutivos”<sup>80</sup>. La fenomenología, por lo tanto, no niega este mundo, sino que agota su inteligibilidad, al actualizar todas sus potencialidades implícitas.

---

<sup>76</sup> F. C. E., pág. 90.

<sup>77</sup> L. F. T., pág. 288; Cf. L. F. T., pág. 18.

<sup>78</sup> M. C., pág. 31.

<sup>79</sup> BACHELARD, *Lo logique de Husserl*, P. U. F., Paris, 1957. Cf. la IV Meditación Cartesiana.

<sup>80</sup> L. F. T., pág. 256.

Podemos, pues, distinguir, dos grandes planos de evidencias: evidencias naturales y evidencias transcendentales<sup>81</sup>, correspondientes a síntesis de cumplimiento realizadas en dos actitudes diferentes. Ambas tendrían un esquema análogo, pero la evidencia natural estaría fundada en una inconsciencia. Esta es la razón de que “todo ente, previamente existente con evidencia directa, tenga validez de prejuicio”<sup>82</sup>.

Corroborar esta conclusión la dualidad de experiencias afirmada por Husserl. Si el cumplimiento es el correlato de la evidencia y el cumplimiento es efectuado por la intuición, cada tipo de intuición motivará un tipo de cumplimiento y, consecuentemente, un tipo de evidencia. En este apartado sólo hemos estudiado los dos ámbitos más universales de evidencias: los dependientes de la experiencia natural y de la experiencia transcendental. Pero necesitamos precisar más, dentro ya de la actitud fenomenológica, las relaciones entre la evidencia y la intuición.

Distinguiendo dos tipos de evidencia y estando uno de ellos viciado por una ingenuidad radical, es obvio que no podemos identificar la evidencia con un saber absoluto, totalmente responsable. Por múltiples caminos nos vemos obligados a reconocer el carácter análogo de la evidencia.

### 6. Evidencia e intuición

Aunque descrita por la síntesis de coincidencia, el valor de conocimiento de la evidencia es subsidiario de la intuición. A su vez, la intuición es, por sí misma, un fundamento de derecho, “el último fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales”<sup>83</sup> ¿por qué, entonces, distinguió Husserl estas dos nociones?

Una primera respuesta consistiría en recordar que en las *Investigaciones Lógicas*, el estudio de la evidencia parte del análisis del pensamiento. No todos nuestros actos objetivantes son conocimientos y, por ello, es preciso distinguir el mero pensar del conocer. Hay conocimiento cuando se da la adecuación entre el pensar y la cosa pensada.

<sup>81</sup> HUSSERL, *Erste Philosophie*, Husserliana VIII, pág. 26.

<sup>82</sup> L. F. T., pág. 288.

<sup>83</sup> Ideas, pág. 50; Cf. Ideas, pág. 58.

Esta concepción de la evidencia permanece válida, pero al profundizar más la descripción, se nos revela como un concepto secundario de la evidencia. Fundamentando la evidencia como “corrección del juicio”, como adecuación del pensar, hallamos la evidencia como “posesión originaria”<sup>84</sup>. Esta distinción estaba ya apuntada en las *Investigaciones Lógicas*, desde el momento que se admitía, en el interior de la intuición, un proceso de llenamiento<sup>85</sup>.

Con el descubrimiento del plano transcendental, la distinción se ha hecho más nítida. Descubierta la intencionalidad constitutiva, hablar de la intuición como del acto que da originariamente un objeto necesita mayor explicación, porque no hay un objeto autónomo que se deje captar en una intuición. Sucede, precisamente, al contrario: lo que se nos presenta en una intuición, por el hecho de presentarse así, reclama el carácter de ser.

Como estamos encerrados en nuestra conciencia, sólo en ella podemos descubrir un criterio de verdad. Un criterio que no se funde en una síntesis de adecuación, sino en una síntesis de coherencia. La verdad del objeto constituido no la recibe de su adecuación a una realidad autónoma. Sería absurdo. La tiene que recibir de su propio modo de aparecer. Pero el objeto no es sino un “polo de identidad”, constituido en una síntesis y de esta síntesis recibe su objetividad. Por eso la síntesis es la forma original de la conciencia<sup>86</sup>. Y por ello también, la estructura intencional vacía-cumplimiento, es válida dentro de la misma intuición.

Por ejemplo, en la percepción —arquetipo de la intuición— la conciencia, sobre los datos de la sensación, que aún no son objetivos, realiza

<sup>84</sup> “En un sentido, evidencia quiere decir tanto como: situación objetiva verdaderamente existente, bajo el modo de darse ella misma (objetividad, sustrato verdaderamente existente). En el segundo sentido, evidencia quiere decir: darse la corrección de la mención judicativa, gracias a su conformidad con aquella evidencia en el primer sentido, esto es, con la objetividad categorial dada ella misma. (L. F. T., pág. 151).

<sup>85</sup> Cf. I. L., 6.<sup>a</sup> I., par. 9. — “La intencionalidad y el cumplimiento, el ente idéntico y el sentido idéntico, la posesión evidente (...) todo eso no es exclusivamente propiedad de la esfera predicativa, sino que pertenece ya a la intencionalidad de la experiencia”. (L. F. T., pág. 219).

<sup>86</sup> “Podría caracterizarse el modo de unión que une un “estado” de conciencia a otro, describiéndolo como una ‘síntesis’, forma de enlace perteneciente exclusivamente a la región de la conciencia”. (M. C., pág. 33. Cf. MURALT, *op. cit.*, pág. 336).

una aprehensión inicial, que es una intención anticipante, puesto que determina a priori la teleología de la experiencia posible, Anticipa, normativamente, un proceso de cumplimiento ideal<sup>87</sup>. Exige, al explicitar la intención misma, cumplirse en el proceso realizador de ésta<sup>88</sup>. El telos de este proceso es un estado de cumplimiento perfecto. La intención que prescribe a priori el sentido del objeto sufre en el curso del cumplimiento un proceso de verificación. Esta verificación es una síntesis<sup>89</sup>. Justamente, tiene como acto correspondiente, la evidencia. La evidencia es una síntesis, un proceso de identificación de la unidad intencional, en un proceso de "reconocimiento"<sup>90</sup>. En la serie coherente de apareceres se da un incremento fenomenológico positivo en lo que respecta a la fuerza de motivación<sup>91</sup>. Y es esta fuerza de motivación lo que da a un acto de posición su carácter racional. La realidad no está ahí sino como correlato de la razón, la cual no es otra cosa que la conciencia en su función de garantía por medio de la evidencia. El proceso de garantía es un proceso que perfecciona las intenciones<sup>92</sup>.

El objeto se constituye como unidad en la multiplicidad de apareceres y la evidencia es la donación original del objeto en la síntesis coherente de los apareceres. Así, la evidencia se convierte, en realidad, en criterio de objetividad. Husserl insiste en que la evidencia tiene como correlato la objetividad<sup>93</sup>. Por ello se convierte en la "constitución original": "La evidencia, entendida con plena generalidad, no es justamente más que el modo de conciencia que, construyéndose en una serie de niveles extraordinariamente complejos, ofrece su objetividad intencional a modo de lo

---

<sup>87</sup> E. U., pág. 85.

<sup>88</sup> E. U., pág. 88.

<sup>89</sup> "Todo derecho proviene de ahí, proviene de nuestra subjetividad trascendental misma y toda adecuación (de la cosa y el intelecto) concebible se produce como nuestra verificación, es nuestra síntesis, tiene en nosotros su último fundamento trascendental". (C. M., pág. 95).

<sup>90</sup> C. M., pág. 77.

<sup>91</sup> Ideas, 331.

<sup>92</sup> LAUER, *op. cit.*, págs. 340, 347.

<sup>93</sup> "La categoría de objetividad y la categoría de evidencia son correlatos. A toda especie fundamental de objetividades corresponde una especie fundamental de 'experiencia' evidente; corresponde asimismo una especie fundamental de estilo de evidencia, indicada intencionalmente en la mayor o menor perfección de la posesión de las cosas mismas". (L. F. T., pág. 169).

originalmente dado. Esta actividad de conciencia que confiere evidencia, es la “constitución original”<sup>94</sup>. La evidencia, como donación original —noción que, como es lógico, va a prevalecer en fenomenología— designa la operación intencional de darse las cosas mismas. Con mayor precisión: es la forma general, por excelencia, de la intencionalidad<sup>95</sup>. Es un modo universal de la intencionalidad<sup>96</sup>. Por ello, de igual forma que Husserl afirma que yo, en la actitud ingenua, soy un yo transcendental, ejerciendo funciones constitutivas inconscientes, tiene que admitir que la evidencia es un “método oculto practicado ingenuamente”<sup>97</sup>.

Pero si es la evidencia, como acto sintético, quien concede valor objetivo, ¿por qué Husserl insiste en que la intuición “es el último fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales”?<sup>98</sup>.

A mi juicio, éste es un aspecto más de la dialéctica —típicamente husserliana— entre el hecho y la idea. Cuando Husserl habla de la intuición como último fundamento, suele fundarse en un razonamiento por reducción al absurdo. “No conceder ningún valor al “lo veo” en la cuestión del porqué de la proposición, sería un contrasentido”<sup>99</sup>. Es cierto que en el proceso de cumplimiento puede darse la “decepción”<sup>100</sup>, que

<sup>94</sup> L. F. T., pág. 176.

<sup>95</sup> “La evidencia designa la operación intencional de darse las cosas mismas. Con mayor precisión: es la forma general por excelencia de la ‘intencionalidad’, de la ‘conciencia de algo’, en ella la objetividad está ante la conciencia a modo de algo aprehendido, visto ello mismo, de suerte que la conciencia está con el objeto mismo. También podemos decir que la evidencia es la conciencia primordial: aprehendo la cosa misma originaliter, en contraste, por ejemplo, con su aprehensión en imagen o con las demás menciones intuitivas o vacías” (L. F. T., pág. 166). “Una vida de conciencia, por el simple hecho de tener una esfera temporal inmanente, no puede existir sin evidencia; más aún: que esa vida de conciencia, al concebirla como conciencia referida a la objetividad, no puede existir sin una corriente de experiencia externa. (...) Actos de darse las cosas mismas, como cumplimiento, confirmación, verificación, supresión, falsedad, falla práctica, etc., todas éstas son formas estructurales que pertenecen a priori a la unidad de una vida: investigar esta unidad, considerando y esclareciendo todas esas formas, constituye el inmenso tema de la fenomenología”. (L. F. T., 298).

<sup>96</sup> L. F. T., pág. 169.

<sup>97</sup> “La evidencia es primero un ‘método oculto’ practicado ingenuamente; hay que preguntar por su operación para saber qué poseemos efectivamente con ella (en cuanto conciencia bajo el modo de posesión de las cosas mismas) y qué horizontes la acompañan”. (L. F. T., 209).

<sup>98</sup> Ideas, pág. 50.

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> Cf. I. L., 6.<sup>a</sup> I, par. 11.

el curso de la percepción puede estallar<sup>101</sup>, pero eso no impide que lo que decepcione sea también una intuición, o que lo que haga estallar el curso de la percepción sea otra percepción. Toda intuición tiene sus derechos, aunque ésto “no excluye que en ciertas circunstancias pueda contener una visión con otra visión e igualmente una afirmación *fundada en derecho* con otra. Pues ésto no entraña que el ver no sea un fundamento de derecho, como tampoco el preponderar sobre una fuerza otra, requiere decir que la primera no sea una fuerza”<sup>102</sup>. El “ver” se legitima a sí mismo. No se ve más allá del ver y si lo que así se ve es criticable o reformable sólo lo es en nombre de un mejor ver<sup>103</sup>. Es un razonamiento semejante al que utilizó para impugnar el escepticismo e idéntico al que le sirve para mostrar que la existencia de una crítica, más aún, la conciencia de haberse equivocado, no sólo no niega, sino que exige la posibilidad del conocimiento cierto<sup>104</sup>.

Pero la validez de la intuición, tal como se nos da en estos razonamientos, permanece en un plano general y formal. Es preciso, por supuesto, admitir el valor legitimante del ver, pero, no obstante, lo único que ésto significa es que cualquier proceso legitimante será un proceso de intrínseco perfeccionamiento de la intuición, cuyo telos, su absoluta perfección, será la evidencia.

La evidencia es así idéntica y distinta a la intuición, de igual forma que el hecho es idéntico y distinto a la idea. La plenitud del objeto se va constituyendo —o lo que es igual, se nos va dando— en una serie, regulada a priori, de apareceres coherentes. Este objeto idéntico es la

<sup>101</sup> Ideas, 330 ss., cf. Ideas, 364 ss.

<sup>102</sup> Ideas, pág. 50.

<sup>103</sup> “Ver” —escribe FINK— es la última palabra de la filosofía de Husserl y, transformando la epistemología, ha metamorfoseado el problema del criterio de la verdad en el de la vuelta a lo original. (*Das Problem der Phänomenologie E. Husserl*, “Revue Intern. de Phil.”, n.º 2, 1939, pág. 253). “El empirismo inglés había creído seguir este camino, pero Husserl se diferencia radicalmente de él, porque en su opinión lo original no es un elemento atomizado y la ‘constitución’ de lo que reposa sobre ese original no depende de mecanismos psicológicos, sino que se realiza por el análisis intencional de las significaciones. Pero Husserl no ha ido nunca más lejos y nunca ha especulado sobre la legitimidad del ‘ver’”. (Ibid., pág. 253). “Ha pensado que el ‘ver’ se legitima por el hecho sólo de hacer al ente mismo manifestarse. No se ‘ve’ más allá del ‘ver’ y si lo que se ve es criticable o reformable, sólo lo es en nombre de un mejor ver”. (Ibid.).

<sup>104</sup> F. C. E., pág. 54.

unidad de apariencias cambiantes, pero es una unidad de síntesis, es decir, no una mera continuidad de cogitaciones, sino una unidad efectuada por un único acto de conciencia “en el cual la unidad de una sola objetividad intencional se constituye a sí misma como idéntica bajo sus múltiples apariencias”<sup>105</sup>. La forma de base de esta síntesis universal, que posibilita todas las otras síntesis de la conciencia, es la conciencia interior del tiempo<sup>106</sup>. El tiempo es la forma de la constitución<sup>107</sup>. Por ello, como decíamos antes, toda evidencia implica un reconocimiento, la posibilidad de volver atrás. El objeto sólo llega a existir en la temporalidad, es decir, al existir con la evidencia de poder ser rememorado como un dato idéntico a través de todos los cambios en los modos subjetivos de lo pasado<sup>108</sup>.

Cada objeto, se constituirá de una manera peculiar y tendrá, por lo tanto, un tipo determinado de evidencia. La evidencia como corrección del juicio puede entenderse unívocamente, pero no así la evidencia como donación: Habrá tantos tipos de evidencia cuantos sean los tipos de objeto. “Nos alejamos así del uso habitual de la palabra evidencia, que lo empleaba en el sentido de evidencia racional apodíctica. Todo tipo de objeto tiene su tipo de donación-evidencia; y la evidencia apodíctica no es posible para todo tipo de objetos”<sup>109</sup>. Una será la evidencia propia de las cosas dadas en la percepción sensible, otra la conseguida en la intuición eidética, otra la dada en el cogito. Hay toda una tipología de las evidencias, estando cada una de ellas, naturalmente, sometida a una regulación a priori.

---

<sup>105</sup> C. M., pág. 79.

<sup>106</sup> C. M., pág. 81.

<sup>107</sup> ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, 1963, págs. 248 ss. “No es una casualidad si se recurre al recuerdo para tratar de elucidar la naturaleza misteriosa de la intencionalidad. Por la existencia del recuerdo exclusivamente se marca la diferencia entre la conciencia y aquello de lo que ella es conciencia, entre la noesis y el noema (...). En la conciencia impresional, dice Husserl, hay simultaneidad absoluta de la percepción y lo percibido”. (PICARD, *El tiempo en Husserl y Heidegger*, en “Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente”, Buenos Aires, 1959, pág. 33.

<sup>108</sup> L. F. T., pág. 294.

<sup>109</sup> E. U., pág. 12.



### 7. *La evidencia como criterio*

La evidencia nos da el objeto y puede, por lo tanto, ejercer como criterio de objetividad, lo cual quiere decir, dentro de una teoría que identifica el ser con el ser-para mi conciencia, un criterio de verdad. Pero antes de pasar adelante, hemos de clarificar el sentido de esta afirmación.

No todas las evidencias nos dan su objeto con igual plenitud, sino que se escalonan en grados de perfección, según que la donación sea más o menos adecuada. En la evidencia imperfecta o inadecuada, la experiencia está “viciada por elementos de intención significativa no llenos aún por una intuición correspondiente”<sup>110</sup>. La evidencia perfecta, que no comprendiese ya ninguna intención signitiva que no estuviese plenificada, merecería el nombre de evidencia adecuada.

Esta distinción da origen a una problemática de gran importancia y pareja dificultad. ¿Una evidencia no adecuada, puede llamarse en sentido estricto evidencia? ¿Qué valor puede tener como criterio?

Antes de responder hemos de percatarnos de que la región “cosa material”, por ejemplo, se caracteriza esencialmente por darse en una serie infinita de apareceres. Nunca puede darse de una vez por todas, sino en escorzos y perspectivas infinitas que constituyen, precisamente, su espacialidad. “Es una evidencia esencial la de que toda percepción o conjunto de percepciones es susceptible de ampliación o de que el proceso no tiene fin”<sup>111</sup>. Ninguna determinación es la última<sup>112</sup>. Toda determinación es relativa, intermediaria, no hay absoluto<sup>113</sup>. Por consiguiente, no puede haber ningún aprehender intuitivamente la esencia cosa que sea tan completo que una percepción posterior no pudiese añadirle nada temáticamente nuevo<sup>114</sup>. Al no poseer una objetividad absoluta, la existencia del mundo real no es tampoco absoluta. Sólo tiene el sentido de una existencia presunta y conserva ese sentido con necesidad esencial. “El mundo real sólo existe con la presunción, constantemente sostenida,

---

<sup>110</sup> C. M., pág. 55.

<sup>111</sup> Ideas, 358.

<sup>112</sup> E. U., pág. 27.

<sup>113</sup> E. U., pág. 85.

<sup>114</sup> Ideas, 358.

de que la experiencia continuará transcurriendo constantemente con el mismo estilo constitutivo”<sup>115</sup>. Conforme la serie coherente avanza, su evidencia se va perfeccionando. El perfeccionamiento se lleva a cabo en una progresión sintética de experiencias concordantes<sup>116</sup>. Pero en el caso de la percepción es un progreso sin límite. La donación adecuada sólo es tematizada bajo forma de Idea. “Aprehendemos con evidencia y adecuadamente la Idea “cosa”. La aprehendemos en el libre proceso del recorrer en la conciencia de la falta de límites del curso progresivo de las intuiciones coherentes. Aprehendemos así, ante todo, la idea no-llena de la cosa y de esa cosa individual, como algo que está dado “hasta donde alcanza” justamente la intuición coherente, pero que sigue siendo determinable in infinitum. El etcétera es una nota intelectualmente evidente y absolutamente ineludible del noema “cosa”<sup>117</sup>.

Evidencia, verdad y objetividad son dentro de la concepción fenomenológica, motivos correlativos de realización. Lo que distingue a la noción husserliana de verdad es ser una verdad “in fieri”, no porque vaya aumentando el contenido de esa verdad, sino porque se va intensificando su propia condición de verdad. Lo cual no es sino una consecuencia más de la teoría de la constitución del sentido del ser. La evidencia viene a introducir en la intencionalidad una tensión teleológica. “Gracias a ella, la conciencia tiene una estructura teleológica universal, una inclinación a la razón y aún una tendencia continua hacia ella”<sup>118</sup>.

Podría parecer, sin embargo, que hemos generalizado demasiado apresura porque las *Ideas* insisten mucho en la esencial diferencia entre la percepción trascendente y la percepción inmanente, que consiste en que esta última es una percepción adecuada, contrariamente a la primera, infinitamente inadecuada<sup>119</sup>. Esta es una concepción de la percepción inmanente que Husserl no pudo conservar sin modificarla a lo largo de su obra<sup>120</sup>. Desde el momento en que se ha generalizado la teoría de la constitución, todos los objetos, incluso los inmanentes, tienen su origen en una multiplicidad de actos. Aun en este caso, en que podemos decir

<sup>115</sup> L. F. T., pág. 262.

<sup>116</sup> M. C., pág. 13.

<sup>117</sup> *Ideas*, pág. 358.

<sup>118</sup> L. F. T., pág. 169.

<sup>119</sup> *Ideas*, par. 44.

<sup>120</sup> MURALT, *op. cit.*, 342. Es bien sabido que Husserl no trató en las *Ideas* el tema de la conciencia del tiempo inmanente.

que el dato inmanente se presenta en la vivencia constituyente como un ingrediente de ella, tenemos que precavernos del error de pensar que el dato estaría ya plenamente constituido como objeto al presentarse como ingrediente de la vivencia. También en este caso la objetividad inmanente se constituye de modo muy complicado: en la corriente de las presentaciones, retenciones, protenciones originales, en una síntesis intencional complicada: la síntesis de la conciencia interna del tiempo. Si no hubiera facultad de rememoración, si no hubiera conciencia de poder retornar una y otra vez a lo que aprehendo, aunque ya no perciba nada o aunque haya pasado el mismo recuerdo en que retenía lo percibido, no tendría sentido tampoco hablar de objeto. La primera evidencia, el presentarse original del dato y la persistencia original de su identidad mientras dura es, sin duda, en cierta medida, apodícticamente incancelable... mientras persiste ese dato. Pero la unidad original que dura al identificarse continuamente el dato mientras persiste, no es aún un objeto; sólo llega a serlo al existir en la temporalidad inmanente<sup>121</sup>.

El cogito actual es un dato apodícticamente evidente. Alcanzamos así otro tipo de perfección distinto. Por oposición a la experiencia sensible, que me presenta un mundo meramente presunto, la evidencia apodíctica "tiene la particularidad de no ser sólo de una manera general, certeza de la existencia de cosas o hechos evidentes; se revela al mismo tiempo a la reflexión crítica como inconcebibilidad absoluta de su no-existencia y, por lo tanto, excluye de entrada toda duda imaginable como desprovista de sentido"<sup>122</sup>. Pero, como hemos visto, el cogito, aun siendo apodíctico, no es adecuado: su existencia es irrefutable, pero la simple vivencia no agota su contenido. "No podemos dudar de que pensamos, pero el 'núcleo' de experiencia adecuada que se ofrece a nosotros en esa experiencia, es muy pobre: no es más que la presencia viva del yo a sí mismo, tal como lo expresa la proposición ego-cogito"<sup>123</sup>. Precisamente, la tarea de la fenomenología estribaría en convertir en adecuada, la evidencia apodíctica del cogito.

---

<sup>121</sup> L. F. T., 294. SOKOLOWSKI señala en su obra *The Formation of Husserl's Concept of Constitution* (Nijhoff, 1964), pág. 185, que en las *Ideas* la ciencia rigurosa tenía las características de adecuación y apodicticidad, mientras que en las *M. C.*, sólo posee la apodicticidad y, con razón, explica este cambio por el desarrollo que entre una obra y otra ha alcanzado la teoría de la constitución.

<sup>122</sup> M. C., pág. 13.

<sup>123</sup> Cf. M. C., pág. 19.

La peculiaridad de esta evidencia está motivada por la especial índole de su objeto. El cogito, como hemos visto, es el ser absoluto, fundamento y origen de cualquier otro ser. Una vez realizada la epojé, descubierto el ego transcendental, éste se nos aparece como absolutamente necesario, pues sin él nada tendría sentido de ser, ni siquiera yo, que intento poner en duda la existencia del ego. Damos el paso desde el cogito hasta el ego, porque no es el cogito aislado, sino la fluencia de una vida intencional, lo que constituye la realidad originaria concreta. En ella se manifiesta el ego como ser que existe en sí y para sí, en constante autopresencia. Lo que caracteriza al ente absoluto es, precisamente, que tenga lo que tuviere presente a su conciencia, es a la vez conciencia de sí mismo. Este fue el gran descubrimiento que Descartes realizó, aunque sin comprender todo su alcance: el cogito se impone con necesidad absoluta.

Eso no quiere decir, como hemos dicho, que lo conozcamos. Una vivencia no es nunca completamente percibida; en la plenitud de su unidad no es adecuadamente apresable. Es por esencia —escribe Husserl en el parágrafo 44 de las *Ideas*— un río al que, dirigiendo la mirada de la reflexión a él, podemos seguir a nado desde el punto del ahora, mientras se pierden para la percepción los trechos que quedan a la zaga. Sólo bajo la forma de la retención tenemos conciencia de lo que acaba de fluir, o bajo la forma de la rememoración retrospectiva. Y, finalmente, es la conciencia entera de mis vivencias una unidad de vivencia a la que por principio es imposible aprehender en una percepción que nade continuamente a su misma velocidad. Pero esta “imperfección”, inherente a la esencia de la percepción de vivencias, es una imperfección por principio distinta de aquella que radica en la esencia de las percepciones “transcendentes”. Distinta porque la percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto, mientras que la transcendente nos da un mundo meramente presunto. Cuando la reflexión se dirige a mi vivencia y la aprehende, aprehendo algo que es ello mismo un absoluto y cuyo estar ahí no es, por principio, algo negable. La corriente de vivencias que es mi corriente de vivencias, la del que piensa, podrá no estar captada tan ampliamente como se quiera, podrá permanecer desconocida en las partes ya transcurridas y aún venideras de su curso, pero tan pronto como dirijo la mirada a la vida que corre, en su presen-

cia real, y me apreso a mí mismo como el puro sujeto de esta vida, digo simple y necesariamente: “existo”, esta vida existe, vivo: “cogito”.

El ego, ciertamente, posee una evidencia apodíctica, porque existe para sí como una “evidencia continua”<sup>124</sup>, puesto que todas las vivencias incluyen la esencial referencia a él, pero lo que nos importa ahora es saber hasta qué punto esa evidencia del cogito se extiende por el ámbito de la experiencia transcendental. En este punto, la fenomenología alcanza su más alto nivel de rigor crítico. Tiene que someterse a su propia crítica.

### 8. *La fenomenología crítica*

A grandes rasgos, el proceso de la fenomenología es el siguiente: mediante la epojé, el mundo es reducido a fenómeno, mostrando así su dependencia del yo transcendental. Este es el origen, la fuente de todo ser. La realidad entera está constituida por él. Es el a priori universal, que incluye dentro de sí un sistema de operaciones constitutivas. Todos los objetos, al analizarlos intencionalmente, remiten a su a priori constitutivo, convirtiéndose en guías transcendentales. Al conocer las normas que regulan toda la constitución, poseo la clave para descifrar todos los misterios de la realidad. La fenomenología no es más que una clarificación del ego como a priori universal, una “egología”. Aunque ejerza una función crítica respecto de las ciencias naturales, la fenomenología está, no obstante, afectada en cierto modo de ingenuidad<sup>125</sup>. No es aún filosofía en el pleno sentido de la palabra. Descubierta el plano transcendental, nos hemos abandonado a la simple y pura experiencia propia del desarrollo concordante de la experiencia transcendental. De nuevo aparece aquí el carácter análogo de la evidencia. La fenomenología transcendental “procede a la manera de un naturalista que se abandona a la evidencia de la experiencia natural y que, en cuanto naturalista, excluye del tema de sus investigaciones las cuestiones concernientes a una crítica general de esta misma experiencia”<sup>126</sup>.

<sup>124</sup> M. C., pág. 55.

<sup>125</sup> C. M., pág. 127; M. C., pág. 129. “Toda la fenomenología es una autorreflexión científica de la subjetividad transcendental, que primero procede de un modo directo, aún con cierta ingenuidad, pero luego medita críticamente sobre su propio logos”. (L. F. T., pág. 283).

<sup>126</sup> M. C., pág. 24.

A estas alturas, afirmar que la fenomenología trascendental es una ciencia ingenua, no deja de causar asombro. Posiblemente, le sucedió lo mismo a Husserl. He aquí otro texto con un pequeño matiz de confesión personal: "Las investigaciones conservan una molesta pero inevitable relatividad: en lugar de alcanzar una forma definitiva tienen un carácter provisional, porque cada investigación supera alguna ingenuidad desde su nivel, pero lleva consigo la ingenuidad correspondiente a su propio nivel"<sup>127</sup>.

La experiencia trascendental me ha ido revelando las estructuras constituyentes de mi ego. He descubierto que toda realidad tiene su origen en mi conciencia. Pero, para una filosofía "egológica" el problema de la validez universal resulta imponente. Imaginemos que yo estoy loco. No por eso dejo de ser ego trascendental y de constituir mi mundo. Husserl reconoce la existencia de anomalías, de tal manera que los fenómenos no son, en absoluto, idénticos, y que capas enteras de fenómenos pueden diferir<sup>128</sup>. Además, mi yo —el único que conozco apodícticamente— es un yo personal. Con una personalidad constituida, pero personal al fin y al cabo. En mi ego concreto no se dan todos los sistemas constitutivos, pues hay entre ellos una compatibilidad o incompatibilidad. Mediante la génesis pasiva, mediante la sedimentación de los "hábitos", mi yo personal adquiere un estilo permanente y duradero. El yo que ha percibido tal objeto es distinto al yo que ha percibido tal otro. Igualmente toda toma de posición sedimenta en el yo<sup>129</sup>. El mundo que yo constituyo es un mundo personal. ¿Cómo puedo justificar universalmente

<sup>127</sup> L. F. T., pág. 280; El propio Husserl confiesa: "Muy tarde llegué a reconocer que toda crítica de las evidencias, particularmente de las evidencias predicativas, no sólo tiene que efectuarse en el marco de la fenomenología, sino que toda ella remite a una crítica última en forma de una crítica de las evidencias que efectúa directamente la fenomenología en su primer nivel, aún ingenuo". (L. F. T., pág. 298).

<sup>128</sup> M. C., pág. 106.

<sup>129</sup> Cf. C. M., par. 32. Husserl indica que no sólo varían las capas de fenómenos, sino que, esencialmente, no son posibles todos los tipos de apriori en un ego: "Para un ego que es posible de manera unificada, no son 'compatibles' todos los tipos posibles individuales, tampoco lo son en un orden arbitrario" (C. M., 108). No olvidemos que para Husserl la conciencia animal, por ejemplo, postula un ego animal, y que no todas las funciones del yo trascendental pueden efectuarse siempre, sino que algunas exigen una mayoría de edad en el sujeto. Se da aquí una cierta contaminación "fáctica" de la fenomenología, que deriva hacia terrenos muy próximos a una psicología genética.

mi mundo? ¿No habré conseguido, encerrándome en mi conciencia, aclarar perfectamente mi mundo, pero sin posibilidad de legalizarlo frente al mundo de los demás? ¿Seremos un conjunto infinito de mundos monádicos, autónomos, incomunicados?

Husserl no puede negar la evidencia de que hay un mundo común a todos los hombres, válido para todos ellos. El a priori de la correlación impone que ese mundo común haya sido constituido por una subjetividad común. Se ve forzado por ello a admitir una intersubjetividad transcendental, que legalizaría la universalidad del mundo. Sólo mediante la aparición de los otros egos transcendentales resulta posible la constitución de un mundo objetivo en el sentido corriente: un mundo del no yo, de lo ajeno al yo<sup>130</sup>. La constitución transcendental de las subjetividades ajenas, es la condición de posibilidad de la existencia para mí de un mundo objetivo<sup>131</sup>.

Pero esta intersubjetividad transcendental ha de constituirse también en mi ego. Desde él tiene que justificarse y, por lo tanto, mientras una crítica no lo legitime, queda esa intersubjetividad sólo como estructura ingenuamente percibida, pero aún no fundada.

La fenomenología tiene que recorrer forzosamente una segunda etapa que tenga por objeto la crítica misma de la experiencia transcendental y consecutivamente, la del conocimiento transcendental en general<sup>132</sup>. Alcanzará así su último grado de radicalidad. Tras justificar a las demás ciencias, la fenomenología se autojustifica a sí misma. "Esta crítica conducirá a una crítica de las evidencias fenomenológicas mismas, a una autocrítica de la fenomenología. En el tiempo de las *Ideas*, Husserl reconocía que 'los principios lógicos exigen una elucidación fenomenológica profunda', pero estaba lejos aún de pensar que toda crítica del conocimiento se funda en la autocrítica del conocimiento fenomenológico"<sup>133</sup>.

La crítica fenomenológica del conocimiento, no puede ser más que una auto-exposición de la subjetividad, que reflexiona sobre sus propias funciones transcendentales<sup>134</sup>. La auto-reflexión de la fenomenología está, pues, fundada en la posibilidad de auto-reflexión del ego transcendental.

<sup>130</sup> L. F. T., pág. 252.

<sup>131</sup> M. C., pág. 77.

<sup>132</sup> M. C., pág. 24.

<sup>133</sup> BACHELARD, *op. cit.*, pág. 297.

<sup>134</sup> L. F. T., pág. 283.

“Pues es inútil buscar un fundamento más allá de la subjetividad transcendental. Resulta absurdo preguntarse por el fundamento objetivo de lo que es fundamento de la objetividad”<sup>135</sup>.

El problema de una crítica fenomenológica consiste en saber qué es exactamente lo que nos es dado de modo apodíctico en el cogito. El ideal de la fenomenología sería poder extender la evidencia apodíctica del yo a todas sus estructuras y, mediante ellas, a la realidad constituida. Todas las demás evidencias absolutas deben derivarse de él<sup>136</sup>. Son evidencias que han de ir anudándose a esta evidencia rigurosamente apodíctica de que disfruta el yo<sup>137</sup>.

Pero el ámbito de la evidencia apodíctica es, en principio, muy reducido. Se reduce, como hemos visto, a la actualidad de las vivencias. El yo, que se autoconstituye en una síntesis temporal inmanente, posee una evidencia continua, que no es adecuada, sino que se reduce a ser una estructura universal y apodíctica que se extiende a través de todos sus datos y experiencias singulares. Pero, incluso esta apodicticidad encierra problemas para Husserl: “Tiene sin duda sus dificultades la apodicticidad de mi ser como yo puro, de mi vida pura y de esta misma en el todo temporal, temporal-inmanente, de este ser y vida. Como, por ejemplo, el recuerdo inmanente puede muy bien engañar, así es muy posible la pugna, el engaño, el ser otro (según enseña el recuerdo intuitivo) fuera del vivo presente inmanente intuitivo”<sup>138</sup>.

Hay, pues, una posibilidad de engaño en la evidencia apodíctica. El ego puede equivocarse sobre sí mismo. Esta es la última afirmación de Husserl quien ve como el ideal de evidencia se le escapa siempre más allá. En la experiencia transcendental, el ego se capta a sí mismo de manera original. Pero en cada caso, esta experiencia no ofrece más que un núcleo de experiencia “propiamente adecuada”. Este núcleo es la presencia viva del yo a sí mismo, tal como lo expresa el sentido gramatical de la proposición: Ego cogito. Más allá de este núcleo sólo se extiende un horizonte indeterminado de una generalidad vaga, horizonte de aquello que en realidad no es objeto inmediato de experiencias, sino

<sup>135</sup> K., pág. 192.

<sup>136</sup> SEEBOHM, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie*, Bonn, 1962, pág. 153.

<sup>137</sup> RABADE, *op. cit.*, pág. 198.

<sup>138</sup> HUSSERL, adición XIII a las *Ideas*, de fecha 1929. *Ideas*, pág. 421.



solamente objeto de pensamiento, que, necesariamente, le acompaña. A este horizonte pertenece el pasado del yo, casi totalmente oscuro, así como las facultades transcendentales propias del yo y las particularidades que, en cada caso, le son habituales. La percepción exterior —que, ciertamente, no es apodíctica— es, ciertamente, una experiencia del objeto mismo, el objeto mismo está ahí, delante de mí, pero en esa presencia el objeto posee, para el sujeto percipiente, un conjunto abierto e infinito de posibilidades indeterminadas que no son actualmente percibidas. Este halo, este horizonte es tal que implica la posibilidad de ser determinado en y por experiencias posibles. De manera análoga, la certeza apodíctica de la experiencia transcendental capta mi “yo soy” transcendental como implicando la indeterminación de un horizonte abierto. La realidad del dominio del conocimiento original está, pues, absolutamente establecido, pero también su limitación, que excluye todo aquello que no está presentado a descubierto, en la evidencia viva del yo soy. Todos los actos de pensamiento significativo que acompañan las experiencias de la evidencia transcendental —y son implicados por ella—, no participan de su apodicticidad y la posibilidad que poseen o pretenden poseer, de poder ser llenos por una intuición correspondiente debe ser sometida a la crítica que, eventualmente, limitase apodícticamente su alcance. La pregunta, pues, fundamental de la fenomenología crítica, puede enunciarse también: ¿En qué medida el yo transcendental puede equivocarse sobre sí mismo y hasta donde se extienden, a despecho de esta ilusión posible, los datos absolutos e indubitables? <sup>139</sup>.

Husserl plantea la pregunta, pero no la responde. De hecho, las *Meditaciones Cartesianas* no emprenden la tarea de una fenomenología crítica. Sólo proponen ciertos temas, acordes con los problemas apuntados. Por ejemplo, que la crítica fenomenológica debe comenzar con una crítica del recuerdo transcendental <sup>140</sup>.

Algo podemos decir, no obstante, acerca del ámbito de la apodicticidad. Sólo el ego, que se autoconstituye, es evidente con evidencia apodíctica. Pero el Yo puro no es nada sin sus actos, sin su flujo de vivencias, sin la vida que brota de sí mismo. Se da apodícticamente, por ser un ente absoluto, en sí y para sí. “Ente absoluto —define Husserl— es ente en forma de una vida intencional que, tenga lo que tuviere presente

<sup>139</sup> M. C., pág. 19.

<sup>140</sup> M. C., pág. 129.

a su conciencia, es a la vez conciencia de sí misma”<sup>141</sup>. Se posee, poseyendo, y, sin esto, no es nada<sup>142</sup>. Y como lo que posee, lo que es constituido en esa vida intencional, es el mundo, resulta que el mundo, como totalidad, como correlato de ese ente absoluto, accede así a la misma apodicticidad del ego. “No, ciertamente, en tanto que este mundo o esta cogitatio nos presentan tal o cual contenido concreto, sino en cuanto que un contenido mentando un real-para-mí cualquiera, es necesario al cogito. La diferencia está, naturalmente, en precisar qué extensión del yo y del mundo participan de la garantía de apodicticidad”<sup>143</sup>.

La teoría de la evidencia conducía al estudio de la subjetividad transcendental, el cual, a su vez, remite a la fenomenología crítica. Pero la fenomenología es una filosofía incompleta, sólo esbozada programáticamente en la obra de Husserl. La crítica autorreflexiva de la fenomenología, debía coronar todo el sistema, pero no se llegó a realizar y toda la teoría de la evidencia se resiente de ello.

### *Conclusiones*

Cuando al describir el fenómeno del conocimiento, partimos de la oposición sujeto-objeto, hay una norma segura para la verdad: su adecuación al objeto. Lo único que pedimos al criterio, es que sirva para distinguir cuando se da esta adecuación.

Husserl niega este planteamiento. Separando, enfrentando el sujeto a un objeto con existencia independiente, nos adentramos en un callejón sin salida, donde multitud de pseudoproblemas caen en avalancha sobre nosotros, ahogándonos. Sólo existe el sujeto que, con arreglo a ciertas estructuras a priori, constituye el objeto. El conocimiento no es asimilación, ni siquiera una información subjetiva, de estilo kantiano: es constitución.

El objeto, no obstante, no se crea por un acto instantáneo y único, sino que se origina en una génesis temporal, como correlato de una multiplicidad de actos, cada uno de los cuales me presenta no un objeto, sino sólo un aparecer, en el que el objeto se exhibe, pero sin darse com-

<sup>141</sup> L. F. T., pág. 283.

<sup>142</sup> Inéditos, B, III, 10, pág. 9.

<sup>143</sup> WAELHENS, *Phénoménologie et vérité*, PUF, Paris, 1953, pág. 38.

pletamente. Pero mi vida intencional no genera una sucesión lineal de lo que podíamos denominar “puntos objetivos”, paralela al continuo fluir de mi corriente de conciencia, sino que esos puntos se organizan en “constelaciones”, constituyendo un objeto. Ser capaz de esta “síntesis objetiva” es la más asombrosa propiedad de nuestra intencionalidad.

Cuanto se me aparece, en el pleno sentido del término, es decir, todo aquello que ‘veo’ como presente en persona, tiene, si lo miro desde el punto de vista de “lo” que aparece, el carácter de ser; si lo miro desde el punto de vista del “aparecer”, el carácter de conocimiento. No se puede describir de otra forma. El conocimiento es la operación misma de constituir el objeto.

Cada “punto objetivo” constituye un nuevo aspecto, que viene a integrarse en esa síntesis originaria del objeto. Pero para poder organizarse en “constelaciones objetivas”, necesitan estar reguladas por un plan constructor. Cada punto objetivo no sólo muestra lo que “actualmente” está dado en él, sino algo más: su referencia a un objeto “previsto”. Esta pre-visión, debe ser efectuada, cumplida, en la génesis constitutiva. Ahora bien, los demás “puntos objetivos” pueden cumplir esa previsión o, por el contrario, decepcionarla. Eso no quiere decir que el punto objetivo anterior fuese erróneo, porque cuando no hay un objeto autónomo con el cual compararse, esa expresión no tiene sentido. Lo único que significa es que ese dato tenía, en cuanto dato, una validez tan absoluta como el otro, pero tenía *menos derecho para determinar* el futuro de la constitución objetiva, que el nuevo punto objetivo. Husserl compara este hecho a la preponderancia de una fuerza sobre otra. La más débil es vencida, pero eso no quiere decir que no haya existido<sup>144</sup>.

Mediante esta síntesis, el sujeto transita a la posesión evidente de las cosas mismas. Ha de ser una síntesis por coincidencia<sup>145</sup> pero para que sea posible, los puntos objetivos anteriores han debido permanecer de alguna manera. Su única posibilidad de permanencia está en el recuerdo. Por ello insiste Husserl en que en toda evidencia hay síntesis de “reconocimiento”<sup>146</sup>. Mediante ella, la constitución objetiva va ganando

<sup>144</sup> Ideas, pág. 50.

<sup>145</sup> “Si el sujeto que juzga transita, en su actitud dirigida a los objetos, a la posesión evidente de las cosas mismas, entonces es inherente a la esencia de esta síntesis de cumplimiento ser una síntesis por coincidencia”. (L. F. T., pág. 150).

<sup>146</sup> L. F. T., pág. 165.

en cohesión, en plenitud: el objeto se nos da ya como objeto. Esta donación-poseción del objeto es la evidencia, que no es otra cosa que la misma *intuición contemplada en su teleología interna hacia el objeto*.

La constelación de puntos objetivos —el objeto— gozará en cada momento de una determinada fuerza de ser. La evidencia no es, pues, un criterio: es simplemente la donación de un objeto tal como está constituido en un momento de su historia. Pero, al mismo tiempo, como siempre la objetividad se nos dará en un acto de síntesis evidente, es en cierto sentido un criterio de objetividad, aunque el posterior curso de la serie de apareceres venga a anular la anterior síntesis evidente. Puesto que todo objeto se da en la conciencia en un “momento evidente” que le constituye, puede decirse que la evidencia es la forma general de la conciencia.

Cada objeto tendrá un “tipo” de evidencia y, además, en cada instante de su proceso constitutivo, una mayor o menor adecuación a su tipo ideal. Ninguno podrá aspirar a una evidencia que no le corresponda. Eso haría cambiar el sentido del objeto, puesto que éste es constituido en la evidencia. Por ejemplo, afirma Husserl, ni Dios podría hacer que el mundo material se diese en una evidencia apodíctica.

Además, como hemos dicho, dentro de su género especial de evidencia, el objeto puede estar dado con mayor o menor plenitud, con mayor o menor garantía.

Ese sistema de evidencias de que hemos hablado tiene como correlato subjetivo la razón. La progresiva potenciación de la evidencia, va constituyendo, en cierto sentido, la razón. Esto no está en contradicción con lo que afirmábamos al comienzo de nuestro estudio, sino que nos permite entenderlo en toda su profundidad. Decíamos que la razón es innata. Pero “innato” (angeboren) no hace, en el pensamiento de Husserl, referencia a algo presente desde el nacimiento. El a priori, el sistema estructural a priori, la razón, se constituyen también en la corriente de experiencia. “Incluso la psicología —escribe Merleau-Ponty— ha aprendido a definir lo innato, no como lo que está presente desde el nacimiento, sino como lo que el sujeto saca de su propio fondo, proyectándolo fuera”<sup>147</sup>.

<sup>147</sup> MERLEAU-PONTY, *Structure du comportement*, PUF, Paris, 1942, pág. 179, n. 1.

Ahora captamos con precisión porqué la filosofía realiza una función de humanización: porque permite al hombre alcanzar la razón. No lo consigue, sin embargo, de una vez, sino que por el contrario, es una tarea infinita. En una concepción de la realidad absolutamente dinámica, en cuyo principio sólo existe la acción<sup>148</sup> que va constituyendo toda objetividad, todo ser, toda verdad, cada momento constitutivo tiene, a pesar de su relatividad, un cierto carácter absoluto. Tiene razón S. Bachelard cuando dice que Husserl absolutiza la relatividad. La verdad en sí se convierte en norma universal de todas las verdades relativas<sup>149</sup>. La filosofía es una idea que “sólo es realizable en el estilo de verdades relativas, temporales, y a lo largo de un proceso infinito, pero que así es realizable efectivamente”<sup>150</sup>.

Hasta ahora hemos hablado de la evidencia como posesión originaria. Pero una vez constituido el objeto, nosotros podemos enunciar sobre él juicios, adecuados o no. Si esa mención judicativa es plenificada por una intuición, tenemos una evidencia en un segundo sentido: como corrección del juzgar.

Aparece aquí con claridad lo que a nuestro juicio es uno de los aspectos más importantes de la teoría husserliana de la evidencia. Una crítica no ha de reducirse a mostrar si el pensamiento se adecúa a la realidad, sino que ha de someter a juicio a la realidad misma. Todos vivimos en un mundo intencional constituido inconscientemente, entendiendo esta palabra en el sentido amplio en que la utiliza Husserl, compatible tanto con una interpretación psicoanalítica, como socio-cultural. Lo cierto es que me muevo en un sutil entramado de “prejuicios” de “nuestro” tiempo, de “nuestra clase”, de “nuestra profesión”, de “mi” temperamento, de “mis” experiencias, que no tiene por qué ser válido, y con el cual, no obstante, intentamos comparar nuestros juicios para saber si son verdaderos o no. Este es el fundamento de las falsas evidencias del pensamiento sin pretensiones científicas. Pero no está libre de ellas la misma ciencia, ni, por supuesto, la filosofía. Es a ese mundo mío, que se me da como realidad sin más, al que me remito constantemente y es ese

---

<sup>148</sup> Ideen, II, pág. 213; K., pág. 158.

<sup>149</sup> F. C. H., pág. 120.

<sup>150</sup> Ideas, pág. 372.

mundo, precisamente, el que hemos de someter a crítica<sup>151</sup>. El método que, para conseguirlo, defendió Husserl, fue considerar el “mundo” —sin negar para nada su realidad—<sup>152</sup> como constituido por un sujeto transcendental. La aparente evidencia del mundo, que constituye su máximo peligro, queda así “puesta en evidencia” en el doble sentido que la expresión castellana tiene. Cuando expresamos un juicio, sentimos necesidad de justificarlo porque lo reconocemos inmediatamente como obra nuestra, fruto de una operación de nuestra conciencia. La reducción transcendental intenta poner de manifiesto que la concepción del mundo, la profunda experiencia del ser, subyacente a toda nuestra actividad consciente, tiene también su origen en una operación intencional.

El transcendentalismo husserliano quiere asistir al nacimiento del mundo de la vida, desenmascarar sus estructuras ocultas, reactivar las operaciones intencionales que lo fueron constituyendo.

El someter a crítica el mundo de la vida, ha sido uno de los afanes constantes de la filosofía, siempre que ha querido ser ciencia estricta y rigurosa, y no sólo la conceptualización de una experiencia personal.

Parménides huye de las sendas engañosas de los mortales. Platón insiste en que los prisioneros de la caverna ni siquiera reconocen su penosa situación. Descartes quiere someter todas las tesis acerca de la realidad a una duda metódica. Heidegger nos dirá que sólo cuando en la angustia o en el aburrimiento el mundo se borra, podemos ir más allá de él.

Sin embargo, no siempre el filósofo se ha liberado de su mundo vivido, anónimo, por decirlo en lenguaje de Husserl, natural. Radicalmente,

---

<sup>151</sup> Cf. CENCILLO, *La experiencia profunda del ser*, Madrid, 1959. Libro interesante en su planteamiento, aunque menos afortunado en sus conclusiones, afirma que nuestra experiencia profunda del ser es pre-consciente, pero en vez de admitir la necesidad de criticarla, sostiene la verdad de este primer contacto con la realidad. Un sistema de filosofía sólo intentará expresar esa experiencia, con lo cual, según exponemos en los párrafos finales de nuestro artículo, la filosofía sufre un deslizamiento hacia la poesía, que Cencillo, por otra parte, admite.

<sup>152</sup> “El idealismo fenomenológico no niega la existencia real del mundo real (y ante todo de la naturaleza), como si pensara que era una apariencia que tuviera por base, aunque no advertida, el pensar natural y el de la ciencia positiva. Su única tarea y función es la de aclarar el sentido de este mundo, exactamente el sentido en que este mundo vale para cualquier hombre como realmente existente y vale así con verdadero derecho. Es absolutamente indudable que el mundo existe, que se da como universo existente en la experiencia que marcha sin solución de continuidad hacia una concordancia universal”. (Ideas, pág. 386).

acaso ninguno. El estilo, la problemática de una filosofía no suelen depender de motivos filosóficos, sino extrafilosóficos, históricos, o temperamentales. Inevitable y, por lo demás, legítimo<sup>153</sup>. No lo es, en cambio, que motivos extrafilosóficos influyan en las respuestas: aquí es donde el mundo natural interfiere motivando falsas síntesis de cumplimiento, falsas evidencias. Un caso típico, por ejemplo, es la confusión medieval entre filosofía y fe. El pensador cristiano vive en un mundo cristianizado, que difícilmente puede borrar, y cuya presencia puede cumplir o plenificar todo un sistema de pensamiento. La radical confianza en la razón de un San Anselmo, no es otra cosa que la naturalidad con que su mundo cristianizado se le aparecía, haciéndole olvidar que estaba ya constituido por una operación intencional que tenía su raíz en la fe. Lo que intentaba demostrar, precisamente, se le aparecía ya como evidente.

La originalidad de Santo Tomás, en este punto, fue haber intentado separar la fe y la razón, justamente criticando la evidencia del mundo natural. Al menos esa actitud puede atisbarse en este extraordinario texto con el que responde a aquellos que afirman que la existencia de Dios es evidente: “Esta opinión proviene en parte por la costumbre de oír invocar el nombre de Dios desde el principio. La costumbre, y sobre todo la que arranca de la niñez, adquiere fuerza de naturaleza; por esto sucede que admitimos como connaturales y evidentes las ideas de que estamos imbuidos desde la infancia”<sup>154</sup>.

Cuando la filosofía, por el contrario, no somete a crítica el mundo vivido, degenera hacia la poesía, operación intencional expresiva de una

---

<sup>153</sup> Cualquier estudioso de la historia de la filosofía, sabe hasta qué punto circunstancias accidentales influyen en el quehacer filosófico: “La biografía de un filósofo, escribe Gilson, es de gran interés para entender su filosofía” (GILSON, *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid, 1960, pág. 346), “Bajo el aspecto de la actitud personal podría intentarse una interesante tipología filosófica. Hay filósofos ‘cordiales’. Su filosofía, grávida de humanidad, viene a ser una interrumpida confesión coram populo. En ella la actitud es algo esencial y definitivo, que se muestra siempre en primer término; y la filosofía no es más que una floración doctrinal de su actitud sincerísima” (CARRERAS ARTAU, Tomás y Joaquín, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, 1939, T. I, pág. 233). Cf. CARRERAS ARTAU, Tomás, *Introducció a l'història del pensament filosòfic a Catalunya i Cinc assaig sobre l'actitud filosòfica*, Barcelona, 1931. DILTHEY ha insistido también, naturalmente, en la importancia del aspecto biográfico. Cf. *Importancia de los archivos literarios para el estudio de la Historia de la Filosofía*, en la ed. de Imaz, VIII, págs. 374-391.

<sup>154</sup> *Contra gentes*, Libro I, capítulo XI.

experiencia original<sup>155</sup>. Que gran parte de la filosofía moderna tiene este carácter, es algo tan obvio que no vale la pena insistir sobre ello. Sólo queríamos indicar que su aparente carácter de verdad está motivado por una efectiva síntesis de cumplimiento, pero la intuición que plenifica la intención proviene de un mundo no fundamentado.

La problemática de estos temas es demasiado amplia para ser tratada en estas líneas, que sólo pretendían esbozar unas conclusiones y algunos comentarios sobre la teoría husserliana de la evidencia.

J. A. MARINA TORRES

---

<sup>155</sup> Recuérdese, por ejemplo, el caso de Kierkegaard, uno de los filósofos más influyentes en el presente siglo. "El pensador subjetivo no es científico, sino artista" (VII, 304). Tomo la cita de COLLADO, *Kierkegaard y Unamuno*, Madrid, 1962, página 28.