

Evidencia y verdad. Un problema en la fenomenología de E. Husserl

EL PROBLEMA DE LA EVIDENCIA Y LA TEORÍA FENOMENOLÓGICA

Aceptemos, por un momento, que contamos con una definición de verdad plenamente satisfactoria. Supongamos, además, que existen, no sólo una, sino infinitas verdades, es decir, infinitas «proposiciones» que responden a nuestra definición de verdad. Aún aceptando todo esto, sigue quedando un importante problema sin resolver: explicar cómo la verdad objetiva puede tornarse fenómeno subjetivo.

En estas páginas mi interés se orienta, precisamente, al estudio de esta dimensión subjetiva de los actos en los que se produce el conocimiento de una verdad cualquiera. Si buscáramos un nombre clásico para designar esta cuestión, diríamos, en principio, que se trata del problema de la certeza objetiva: estado firme de la mente en el que hay fundamento objetivo del asentimiento. Pero fundamento objetivo que justifique el asentimiento sólo lo hay, cuando aquello a lo que se asiente es en sí mismo evidente —o deducido con evidencia a partir de otras verdades evidentes—. El problema interesante aparece, por tanto, cuando preguntamos por el tipo de ser de la evidencia. Como primera definición puramente formal de la misma podría valer la siguiente: la evidencia es el fenómeno en el que un sujeto finito, no sólo percibe una verdad, sino que, además, sabe que es verdad. La evidencia es esta manifestación de la objetividad en una conciencia finita cualquiera; es este saber subjetivo que constituye la cara interna de la verdad. Si no hubiera evidencias, poco o ningún interés tendría el conjunto infinito de verdades; éstas no serían más que una serie ilimitada de opacidades

absolutas, frente a las cuales al sujeto sólo le restaría una opción: pasar de largo ante ellas, siempre y necesariamente.

La evidencia se convierte en un problema desde el momento en que se constata que una gran parte de los actos subjetivos que, en principio, se dirían evidentes, no son en realidad manifestación de ninguna verdad, sino, más bien, simples «ídolos» del entendimiento humano, en el sentido baconiano. Sólo si se logra hacer una descripción completa de aquellos actos de «tener por verdadero» en los que la creencia subjetiva corresponde realmente a una verdad objetiva, se obtiene el criterio de evidencia necesario para resolver —aunque a nivel exclusivamente predicativo— el problema del conocimiento: del saber (subjetivo) acerca de la verdad (objetiva).

Pocos filósofos han dedicado tanto esfuerzo a la solución de este problema como el fundador del movimiento fenomenológico, Edmund Husserl. La teoría de la evidencia que elabora en su primera época es tan compleja, tan sugerente y, al mismo tiempo, tan ambigua, que creo que proporciona un modo de acceso ideal al problema que aquí me ocupa.

¿Por qué Husserl y no Descartes? ¿No es cierto que el problema tal como ha sido planteado tiene su lugar de origen en la filosofía cartesiana y sólo se entiende sobre el trasfondo del «cogito»? No creo que esto pueda ser negado. La regla de la evidencia como criterio de verdad fue una propuesta de Descartes, que explicita su noción de evidencia a través de las notas de claridad y distinción: «me parece poder establecer desde ahora como regla general que son verdad todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente»¹. Pero, en mi opinión, Descartes no cuenta con herramientas teóricas suficientes para desarrollar hasta el final su teoría de la evidencia. «De nada sirve decir que toda percepción clara y distinta es verdadera, cuando no se da criterio alguno de lo claro y lo distinto», afirma Leibniz², exagerando quizá las insuficiencias de la teoría cartesiana. Sea como fuera, parece cierto que, a pesar de que Husserl hereda de Descartes el problema de la evidencia, no recibe al mismo tiempo su solución definitiva. Por mi parte, considero —aunque aquí no pueda justificarlo—, que un tratamiento adecuado de este problema no puede prescindir hoy en día de las descripciones fenomenológicas realizadas por Edmund Husserl a comienzos de nuestro siglo.

1. *Meditationes de prima philosophia*, Oeuvres de Descartes, editadas por Charles Adam y Paul Tannery, vol. VII, p. 35.

2. *Die philosophischen Schriften* 4, herausgegeben von Gerhardt, Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim, 1965, p. 331. El texto original dice: «Principium illud toties decantatum: *Quicquid clare distincteque percipio, verum est, nobis parum prodest, quamdiu non satis exhibentur criteria clari et distincti*».

Husserl mismo presenta su teoría como una superación radical de las tesis relativistas que estaban en boga en su época, según las cuales la evidencia no pasaría de ser un místico *index veri*, una mera coloración afectiva que acompaña de modo misterioso a ciertos juicios, y que, en consecuencia, aparece y desaparece según cual sea el sujeto que realice el acto: «Es notorio que son absurdas dudas como las que se han exteriorizado en ocasiones en los últimos tiempos: por ejemplo, si no podría enlazarse con la misma materia A la vivencia de la evidencia en unos y de la absurdidad en otros. Semejantes dudas sólo eran posibles mientras se interpretaba la evidencia y la absurdidad como unos *sentimientos* peculiares (positivo y negativo) que, perteneciendo casualmente al acto del juicio, le comunican ese particular sello que valoramos lógicamente como verdad o falsedad. Si alguien vive la evidencia de A, es *evidente* que ningún otro puede vivir la absurdidad del mismo A; pues decir que A es evidente es decir que A no es meramente mentado, sino dado también, verdadera y exactamente, como aquello que es mentado; que está presente él mismo, en el sentido más riguroso. ¿Cómo va, pues, tratándose de una segunda persona, a ser mentado este mismo A y a ser excluida verdaderamente la mención de que es A por un no-A verdaderamente dado?»³. La evidencia no es, pues, un índice místico de la verdad, que dependa del capricho subjetivo; esto es de fundamental importancia en nuestro problema.

¿Logra Husserl realmente justificar esta objetividad de la verdad? ¿No se trata aquí, más de la exposición de un simple deseo, que de la descripción de un hecho constatable intersubjetivamente? ¿Qué teoría hay que pueda justificar hasta el final este tipo de afirmaciones? En síntesis, la teoría, presupuesta por Husserl en el texto citado, que le permite defender la objetividad de la verdad, afirma que la evidencia es un *acto de cumplimiento por confirmación*.

Imaginemos el conocido juego callejero en el que un trilero, provisto de tres cáscaras de nuez y una pequeña bola, hace que ésta pase de modo muy rápido de una cáscara a otra, sin ningún orden fijo. Otra persona sentada enfrente trata de seguir la bola con la vista, hasta que, finalmente, el trilero hace que la bola se detenga y quede oculta bajo una de las cáscaras. La persona que juega con él tiene que decidir ahora en qué cáscara está la bola; si acierta gana la apuesta, y si no, perderá su dinero. Pero, a decir verdad, no sabe ya en qué lugar se encuentra la bola; los rápidos movimientos de manos del trilero han hecho que la pierda totalmente de vista. Como, quiéralo o no, tiene que elegir una cáscara, hace su

3. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Husserliana XIX, Den Haag, Martinus Nijhoff, p. 656. En lo que sigue, para referirme a este tomo de Husserliana, utilizaré la abreviatura: *Inv. log.*

elección al azar: «la bola está en la cáscara del centro», afirma. El trilero levanta la cáscara, y la persona comprueba que, en realidad, la bola está debajo. Se produce así lo que Husserl denomina un acto de cumplimiento por confirmación: hay una intención signitiva, en la cual se formula un juicio: «la bola está en la cáscara del centro»; hay un acto perceptivo: cuando el trilero levanta la cáscara, la persona ve la bola, que antes permanecía oculta. Y, por último, hay un acto de cumplimiento.

El acto de cumplimiento o plenificación (*Erfüllung*) es, sin duda, el más difícil de describir, pues se funda en los otros dos actos sin ser idéntico a ninguno de ellos; se trata del acto en el que la persona, al ver la bola bajo la cáscara, comprueba que su anterior enunciado era verdadero. Dicho de modo técnico, el acto de cumplimiento es aquel en el que la intención intuitiva (perceptiva, en nuestro ejemplo) da su plenitud a la intención signitiva, que estaba vacía.

El cumplimiento es un nuevo tipo de acto, irreductible a los actos perceptivo y significativo; en él se crea una nueva referencia intencional, que no puede surgir a partir de la mera sucesión o simultaneidad de los actos mencionados, puesto que «la mera coexistencia, la simultaneidad o la sucesión meramente extrínsecas de esos dos fenómenos, no crea entre ellos ninguna relación íntima (*innerliche Beziehung*), ni ciertamente una referencia intencional»⁴; no es, pues, el resultado mecánico de la suma de dos actos, sino que «*brot*a como algo notoriamente nuevo. Sería concebible *a priori* que no brotase»⁵.

Lo que caracteriza al nuevo acto de plenificación es el ser *unificación* de los dos actos iniciales: signitivo e intuitivo; la unidad de ambos actos se basa, por una parte, en la *igualdad de sus materias intencionales* y, por otra, en la *identidad de sus objetos*.

Para describir la unificación utiliza Husserl diversas expresiones: los dos actos coinciden (*sich decken*), se adecuan (*sich anpassen*); entre ellos se produce una congruencia (*Zusammengehörigkeit*). La unidad del acto de cumplimiento es unidad de coincidencia (*Deckungseinheit*). Lo importante es que «no se trata de una dualidad de cosas separadas (*auseinandertretende Zweiheit*), sino una unidad en sí indivisa (*ungeschiedene*), que sólo se estructura en miembros desplegándose en el tiempo»⁶. El hecho de que los actos iniciales sean numéricamente diferentes, exige que el fundamento de la unificación sea una relación objetiva de *igualdad* entre sus materias, y no de identidad. La *identidad* es el modo de unidad que se reserva para el lado objetivo: materias intencionales iguales

4. *Inv. log.*, p. 561.

5. *Inv. log.*, p. 562.

6. *Inv. log.*, p. 571.

hacen posible la identidad de los objetos intencionales. En el cumplimiento se produce, pues, no sólo una unificación de actos, sino una identificación de objetos; se trata de una unidad de identidad (*Identitätseinheit*): «El objeto de la intuición es *el mismo* (*derselbe*) que el objeto del pensamiento que en ella se cumple; y en el caso de la adecuación exacta, incluso el objeto es intuido exactamente como el mismo que es pensado»⁷.

Lo dicho hasta aquí no debe inducirnos a error. El cumplimiento no es una mera identificación. Lo que caracteriza el cumplimiento como tal, y le da valor en el problema del conocimiento, es el hecho de que la igualdad entre los actos es tan sólo parcial. Los actos son iguales por lo que se refiere a sus materias intencionales, pero, si consideramos el contenido ingrediente total de los actos, encontramos una diferencia decisiva. El acto signitivo carece de plenitud, está vacío. La intuición posee, en cambio, la plenitud de la cosa misma. Esto es lo que hace posible que la intuición cumpla la significación.

Ahora ya puede entenderse la razón que Husserl aducía para justificar la imposibilidad de que la evidencia sea vivida en algunos casos como absurdidad: «es evidente que ningún otro puede vivir la absurdidad del mismo A; pues decir que A es evidente es decir que A no es meramente mentado, sino dado también, verdadera y exactamente, como aquello que es mentado; que está presente él mismo, en el sentido más riguroso». Si la cosa misma, dada en la intuición, cumple la intención signitiva, ya no es posible el error. La persona de nuestro ejemplo puede haber emitido un juicio falso, al afirmar que la bola estaba en la cáscara del centro, pero, cuando realiza el acto perceptivo en el cual ve que está realmente ahí, ya no puede dudar de la verdad de su anterior afirmación. Vive un acto de evidencia, y sabe que es imposible que otro sujeto en su caso viva la absurdidad en lugar de la evidencia.

Es necesario un inciso. El planteamiento del problema de la evidencia que acabo de hacer muestra que, en realidad, este no es el tema básico en filosofía primera. Previo y mucho más decisivo es el problema de la intuición. Si la cosa misma no se hubiera hecho ya accesible en la intuición, no podría dar plenitud al acto signitivo. Es en la intuición donde reside la auténtica dificultad, el misterio del darse de las cosas mismas. Pues es en la intuición donde por vez primera el «en sí» de las cosas deja paso a un «para mí»: sin dejar de ser lo que son, las cosas devienen fenómeno para una subjetividad. Se produce, así, una primera manifestación, no de la verdad, sino del ser. En consecuencia, resulta claro que, sólo una vez solucionado el problema de la fenomenicidad del ser, tiene sentido encarar la cuestión de la evidencia. O, dicho aun con otras palabras: sólo a partir

7. *Inv. log.*, p. 568.

de una esfera pre-predicativa (intuición del ser), adquiere su sentido el nivel de discusión predicativo (evidencia de la verdad). Pero, como se comprenderá, aquí no puedo ni siquiera rozar este difícil y fundamental problema de la intuición.

Podemos ahora empezar la discusión propiamente dicha. Sabemos que la evidencia es un acto (no una mera vivencia) relacionado de forma muy estrecha con los actos intuitivo y signitivo; pero qué tipo de relación sea ésta, no está todavía aclarado. La teoría de la evidencia que se sostenga, dependerá de cómo se tematice esta relación. Probaré, a continuación, que las posibilidades teóricas que quedan abiertas son fundamentalmente dos, y que ambas se encuentran reflejadas en las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, sin que éste se decida claramente por ninguna de ellas.

La primera posibilidad es, dicho de modo técnico y muy rápido, que la evidencia sea un acto sensible —es decir, un acto simple o no fundado—, que, a pesar de su simplicidad, es objetivamente compuesto: sus componentes son los dos actos iniciales, perceptivo y signitivo. La verdad es, en este caso, verdad vivida. La segunda posibilidad es que el cumplimiento sea un acto categorial fundado en los actos intuitivo y signitivo. Por tratarse de un acto categorial (fundado), se constituye en él un nuevo objeto intencional que es, justamente, la verdad. Husserl, como digo, no suscribe al pie de la letra ninguna de estas tesis. Rechaza, sin duda, la segunda, y parece inclinarse, en principio, por la primera —lo veremos en el apartado I—. Pero aceptar sin más la tesis de la verdad vivida conduce directamente a un relativismo con el que Husserl difícilmente puede estar de acuerdo; por ello matiza esta primera tesis, de tal modo que pueda, entonces, afirmarse que la verdad no es una mera vivencia, sino, más bien, el correlato objetivo del acto de evidencia —y no su objeto intencional, pues esto es justamente lo que afirma la tesis segunda—. Este correlato objetivo sólo puede entenderse como correlato ideal, lo cual conduce, en mi opinión, a una teoría de la evidencia insostenible, no por incoherente, sino porque no se atiene, en modo alguno, a los datos descriptivos. Esta teoría será el objeto de estudio del apartado II. Por último, en el tercer apartado expondré mi propia solución del problema, que no es más que una recuperación de la segunda tesis —según la cual, la verdad es objeto intencional de la evidencia—, pero con una salvedad importante: el acto categorial que, a mi juicio, constituye la evidencia, pertenece a una clase de actos muy distinta de la propuesta por Husserl.

I. LA EVIDENCIA COMO VIVENCIA DE LA VERDAD

La primera teoría que voy a discutir es la que sostiene que la evidencia es un acto sensible, esto es, un acto simple, en un sentido muy preciso de simplicidad:

se trata de un acto que no está fundado a su vez en otros actos. Su objeto intencional se constituye, por tanto, de modo inmediato y directo, y resulta ser así un objeto de grado ínfimo: un objeto real o sensible —frente a los objetos de grado superior, que son los ideales o categoriales—. Este objeto intencional sensible es exactamente el mismo que el de las intenciones signitiva e intuitiva, puesto que, para que apareciese una objetividad nueva, distinta de la que ya está presente en estos dos últimos actos, la evidencia tendría que ser un acto categorial fundado, y esta es, justamente, la posibilidad contraria a la que ahora considero.

Dos son los motivos, en mi opinión, que han podido llevar a Husserl a inclinarse por esta teoría de la evidencia como acto sensible. En primer lugar, al ser la teoría husserliana de la intuición sensible bastante más consistente que la de la intuición categorial, parece deseable que la teoría de la evidencia se mantenga en el terreno de la sensibilidad. Convertir la evidencia en una intuición categorial, supondría volcar sobre ella todas las oscuridades que rodean a esta última, lo cual es extremadamente peligroso en un tema tan fundamental como éste: el más ligero asomo de duda basta para destruir la evidencia y, con ella, el fundamento último de toda posible ciencia, incluida la fenomenología. A primera vista parece, por tanto, menos problemático decidirse por la opción en la cual la evidencia es un acto sensible. La segunda razón es bastante más interesante que ésta. Husserl parece aceptar *a priori* que afirmar que la evidencia es un acto fundado es equivalente a afirmar que el objeto de dicho acto de identificación ha de ser la «identidad», entendiendo ésta como un concepto abstracto. Como es un claro dato fenomenológico que en un acto de vivencia de la verdad nunca tropezamos con esa identidad en abstracto, se sigue que la evidencia no es un acto categorial, sino sensible.

Los textos en los que Husserl defiende esta opción teórica son, fundamentalmente, el párrafo 8 de la sexta Investigación, junto con la adición correspondiente, y la precisión del párrafo 39 acerca de la primera definición de verdad, también en la sexta Investigación.

Husserl empieza constatando algo que, en mi opinión, es un claro dato fenomenológico: «mentamos el *objeto* que es intuido y nombrado a una, pero no mentamos en modo alguno la *identidad* de este objeto como el que a la vez es intuido y nombrado»⁸. Lo decisivo es que no se trata de un problema de atención. No se trata de que no atendamos explícitamente a la identidad, sino que, más bien, lo que sucede es lo siguiente: el momento de la unión sintética de la intención significativa y la intuición correspondiente está presente realmente (sei zwar reell vorhanden), pero no funciona como representante (Repräsentant) de una

8. *Inv. log.*, p. 569.

aprehensión objetivante; es vivido, pero no funda un acto de identificación relacionante (Akt beziehenden Identifizierens); es decir, no funda un acto cuyo objeto sea la identidad. Dicho ya de modo preciso, la identidad no funciona como el objeto intencional del acto de evidencia, sino como un componente vivido del mismo: «es claro que la identidad no es traída por la reflexión mediata comparativa e intelectual (vergleichende und gedanklich vermittelte Reflexion), sino que está ya antes ahí, es una vivencia, una vivencia no expresada, no concebida (unausdrückliches, unbegriffenes Erlebnis)»⁹. Calificar la vivencia de identidad de «no expresada» y «no concebida» supone entenderla como vivencia no intencional (como vivencia en sentido estricto, y no como acto). La identidad no es, en definitiva, el objeto intencional de la evidencia. Pero esto no significa, de ningún modo, que la evidencia sea una mera vivencia carente de todo tipo de referencia intencional. Ella tiene, por supuesto, su propio objeto intencional, pero se trata del mismo objeto —idénticamente el mismo— que ya aparecía en la intención intuitiva y en la signitiva.

Fijémonos de nuevo, por un momento, en la persona que juega con el trilero. Cuando éste levanta la cáscara, la persona comprueba que la bola está debajo; vive, entonces, un acto de evidencia, cuyo objeto intencional es —según la teoría que discuto— la situación objetiva «estar la bola debajo de la cáscara del centro»; objeto intencional que lo era ya del acto signitivo y del intuitivo. La persona, cuando comprueba que su enunciado es verdadero, no percibe la identidad de ambos objetos intencionales; no sucede que, al ver que la bola está bajo la cáscara, vea además un objeto llamado «identidad» —identidad entre esta situación objetiva vista y la situación objetiva mentada previamente—. La persona vive la identidad, puesto que en su conciencia se funden las materias intencionales de los actos intuitivo y perceptivo, pero no convierte esta identidad en objeto intencional de ningún acto.

La identidad puede convertirse en objeto de una vivencia intencional, por supuesto. Basta considerar la teoría general de Husserl acerca de la reflexión: *todo componente vivido de un acto puede ser objeto de una mirada reflexiva que se vuelva sobre él*. La identidad vivida en el acto de evidencia, por tanto, también ha de poder convertirse en objeto de un acto —denominado acto de identificación relacionante—, que es ya propiamente reflexivo: «*está franco en todo momento el paso que va de la vivencia de unidad a la identificación relacionante, por estar garantizada su posibilidad a priori*»¹⁰. Esta misma idea la repite Husserl, más claramente, al precisar su primera definición de verdad, cuando afirma que la

9. *Inv. log.*, p. 568. Subrayado mío.

10. *Inv. log.*, p. 570.

evidencia, aunque no es percepción de la verdad, tiene que poder serlo en el terreno de la reflexión¹¹: «la realización (Vollzug) de la coincidencia identificadora todavía no es una percepción actual de la concordancia objetiva, sino que se convierte en ésta por medio de un acto propio de aprehensión objetivante, por medio de una consideración especial de la verdad presente. Y “presente” está de hecho. En este caso existe *a priori* la posibilidad de mirar en todo instante la concordancia y de adquirir conciencia intencional de ella en una percepción adecuada». La persona que ha comprobado que la bola estaba bajo la cáscara del centro, puede, en un segundo momento, volver la vista sobre su acto de evidencia y percibir expresamente la identidad de ambas situaciones objetivas: la mentada y la intuita. Sólo entonces la identidad, es decir, la verdad, se convierte en objeto intencional de su acto subjetivo.

Al rechazar la tesis según la cual la evidencia es un acto en el que se percibe —intencionalmente— la identidad, Husserl logra diseñar el acto de evidencia como acto no fundado, esto es, sensible. ¿A qué modelo concreto de vivencia intencional corresponde este tipo de acto sensible al que denominamos evidencia? Husserl no da una respuesta explícita a esta pregunta, pero, en mi opinión, puede afirmarse, sin miedo al error, que la única respuesta posible —en la teoría de Husserl— es que la evidencia es un *acto objetivamente compuesto*.

Los actos objetivamente compuestos son los utilizados por Husserl para explicar la percepción de un único objeto a través de una corriente continua de percepciones, necesariamente parciales (inadecuadas). Al igual que en el acto objetivamente compuesto de percepción de un árbol, por ejemplo, cada uno de los actos parciales (el árbol visto por delante, por detrás, por arriba...) tiene ya por objeto el árbol del acto total, en la evidencia el objeto del acto total es el mismo que el de los actos parciales (perceptivo y signitivo). Además, las afirmaciones de Husserl respecto al modo de aparecer la identidad en los actos perceptivos objetivamente compuestos, confirman exactamente las tesis que acabamos de discutir para el caso de la evidencia. Por lo que se refiere a los primeros, Husserl distingue explícitamente la unidad de identificación, de la unidad de un acto de identificación. En el primer tipo de unidad se lleva a cabo la identificación, pero no se crea un nuevo objeto intencional, puesto que el objeto está ya dado en los actos que se identifican. En la segunda, sin embargo, el acto mienta la identidad. La percepción sensible responde a la primera posibilidad y no a la segunda: «Unidad de la identificación no quiere decir lo mismo que unidad de un acto de identificación (Aktes der Identifizierung) —es ineludible hacer esta distin-

11. *Inv. log.*, p. 652.

ción—. Un acto *mienta* algo; el acto de la identificación mienta una identidad, la representa. En nuestro caso [percepción objetivamente compuesta] tiene lugar una identificación (Identifizierung vollzogen), pero no *se mienta* ninguna identidad»¹². Esto es exactamente lo que sucedía en el caso de la evidencia no reflexiva.

Por lo que respecta al tema de la verdad, las consecuencias que comporta la teoría que acabo de discutir, son realmente graves. Si en la evidencia el objeto es exactamente el mismo que el de la intuición y la mención, es claro que no puede afirmarse que este objeto intencional sea la verdad. La verdad queda reducida, entonces, al modo de vivencia especial que diferencia el acto de cumplimiento del de intuición (y del de mención); deja de ser un componente noemático del acto para convertirse en una parte ingrediente de la evidencia. Esto no es más que la aniquilación de la misma idea de verdad. Pero si esta es una clara deficiencia de la teoría que discuto, no lo es menos el hecho de que en ella quede muy diluida la diferencia entre evidencia e intuición; con lo cual se pierde, en definitiva, lo propio del fenómeno de la evidencia. Analicemos, por separado, cada una de estas dificultades.

Primer problema: la tesis de la verdad vivida supone la aniquilación de la idea de verdad. Esto ha de ser así, puesto que la verdad, por su propio sentido, exige cierta independencia de la conciencia. Escribo «cierta independencia» y no independencia absoluta, ya que sería absurdo afirmar que la verdad no tiene nada que ver con la evidencia: la verdad lleva inscrita en sí misma una referencia a actos de evidencia *posibles*. Pero, a pesar de ello, la verdad no depende de ningún acto concreto de evidencia; no está ligada de modo necesario con ninguno de estos actos en particular. La «independencia» de la que hablo lo es, pues, respecto a la evidencia actual. Y no significa más que la verdad es capaz de conservar su mismidad dentro de la multiplicidad de actos de evidencia: la misma verdad puede ser vivida por distintos individuos y en tiempos distintos. En otras palabras, decir que la verdad es independiente de la evidencia, es afirmar que la misma verdad tiene que poder vivirse como lo que era ya verdad antes de mi acto de evidencia, y como lo que va a seguir siendo verdad después del mismo; y, además, como lo que era y será verdad, no sólo para mí, sino para cualquier otra subjetividad. La verdad se conserva idéntica a sí misma en todos estos casos, sin depender en su ser de los actos de evidencia concretos en los cuales es actualizada.

Si la verdad es un componente vivido del acto de evidencia, como sucede en la teoría que discuto, entonces es obvio que no puede hablarse de independencia

12. *Inv. log.*, pp. 678-9.

de la verdad —en el sentido estricto que acabo de fijar—. El ser de la vivencia se agota en su ser vivido. Sólo hay verdad, en esta hipótesis, al llevar a cabo la realización concreta de actos de evidencia, puesto que sólo entonces hay vivencia de la identidad. Cualquier intento de establecer una distancia conceptual entre una verdad y su manifestación como tal en una subjetividad cualquiera, estaría condenado al fracaso. No descubro la verdad, sino que la construyo. La verdad que me resulta evidente no se capta como siendo verdad antes de mi acto de evidencia (no se descubre), sino que es construida en el mismo acto de tenerla por verdadera, ya que —en el supuesto de que «verdad» no sea más que un modo especial de vivencia subjetiva— sólo al ser vivida puede la verdad adquirir su ser.

Esta teoría de la verdad conduce directamente al psicologismo relativista, que es, sin duda, uno de los más encarnizados enemigos del pensamiento husserliano, contra el que se dirigen la mayor parte de los análisis realizados en los *Prolegómenos* que introducen las seis Investigaciones. No es extraño, entonces, que Husserl no acepte en su integridad esta alternativa teórica. Tiene que matizarla, de modo tal que se logre salvar la objetividad de la idea de verdad. Su solución consiste en convertir la verdad, ya que no en objeto intencional, sí en correlato objetivo del acto de evidencia. Esto lo veremos más adelante.

Segunda dificultad: en la tesis de la verdad vivida, la diferencia entre evidencia e intuición queda totalmente diluida. Se nos dice: en la evidencia se vive la coincidencia de materias intencionales —no hablo aquí de identidad de objetos, porque es claro que afirmar que una identidad de objetos es vivida resulta absurdo—, mientras que en la intuición hay una sola materia intencional. Pero la dificultad consiste en justificar la dualidad de las materias intencionales unificadas en la evidencia. En el caso de los actos de percepción plurilateral (el otro tipo de actos objetivamente compuestos), se da una diferencia de plenitud entre los actos parciales que hace posible distinguir la materia total del acto compuesto, de las materias intencionales parciales de cada uno de los actos que lo constituyen. En el acto de evidencia, por el contrario, no tiene lugar esta diferencia de plenitud entre el acto total y los actos parciales: los contenidos representantes que funcionan dando plenitud al acto son exactamente los mismos que había ya en la intuición, puesto que la evidencia recibe toda su plenitud del acto intuitivo (la mención es intención vacía). Parece, entonces, difícil precisar qué es lo que diferencia el acto compuesto de evidencia del de la intuición simple. Lo único nuevo que aparece en la evidencia son los contenidos representantes del acto signitivo (las sensaciones correspondientes a los fonemas de la palabra, por ejemplo), que no desempeñan ningún papel en la plenitud del acto y, que, en consecuencia, poca o ninguna importancia tienen en la intencionalidad total del cumplimiento.

Antes de abandonar esta posibilidad teórica de interpretación del acto de evidencia, me gustaría comentar, siquiera brevemente, cómo esta tesis de la verdad vivida se radicaliza en la obra de otro miembro de la escuela fenomenológica. Me refiero a Martin Heidegger y a sus análisis del parágrafo 44 de *Ser y tiempo* acerca de la verdad. En este texto —al que limito todas mis afirmaciones—, Heidegger radicaliza la tesis que entiende la evidencia como acto sensible, hasta el punto de eliminar, no sólo la verdad como objeto intencional de la evidencia, sino la verdad como vivencia de la concordancia de materias intencionales. En la teoría de Heidegger, los dos actos iniciales que, en principio, intervienen en la evidencia —el perceptivo y el signitivo—, se funden en un único acto de descubrimiento, en que lo descubierto es el ser en su mismidad.

Heidegger obtiene sus conceptos primario y secundario de verdad como ser-descubridor y ser-descubierto, a partir de un análisis descriptivo de claro corte fenomenológico. Se trata de describir lo que sucede en la comprobación de la proposición («Bewährung der Aussage», «sich ausweisen der Aussage») o, dicho en la terminología de Husserl, se trata de la descripción de un acto de evidencia. Lo comprobado en el acto de la comprobación será, precisamente, la verdad.

Heidegger parte del dato fenomenológico según el cual la comprobación se efectúa a través de la percepción¹³: «Was wird durch die Wahrnehmung ausgewiesen?» La percepción se considera, por tanto, un fenómeno distinto del proferir la proposición; el mencionar no se comprueba a sí mismo, sino que, más bien, su comprobación se lleva a cabo a través del paso intermedio de la percepción. Lo que se comprueba es «*que el ente es el mismo que el que era mentado en la proposición (daß es das Seiende selbst ist, das in der Aussage gemeint war)*»¹⁴. El acto de comprobar descubre la identidad de un mismo ente que se da en modos diversos: como mentado y como percibido; pues es claro que el ente idéntico al mentado en la proposición ha de ser el ente descubierto en la percepción —y no en la proposición—. Pero Heidegger omite este último dato, y se trata, como veremos, de una omisión sistemática, no casual en modo alguno; en las afirmaciones posteriores de este mismo parágrafo, la percepción no vuelve ni siquiera a mencionarse. Justamente a continuación de la frase que acabo de citar se afirma: «Zur Bewährung kommt, daß das aussagende Sein zum Ausge-

13. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986, p. 218. Todas las citas de Heidegger están paginadas según esta edición.

14. *Op. cit.*, p. 218.

sagten ein Aufzeigen des Seienden ist, daß es das Seiende, zu dem es ist, *entdeckt*. Ausgewiesen wird das Entdeckend-sein der Aussage». Y poco más adelante, ya de forma totalmente clara: «Die Aussage *ist wahr*, bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst (...). *Wahrsein (Wahrheit)* der Aussage muss verstanden werden als *entdeckend-sein*»¹⁵. Lo comprobado es, según estas afirmaciones, el ser-descubridor de la proposición (verdad en sentido primario), es decir, el descubrimiento se lleva a cabo directamente en la mención y no necesita, en modo alguno, del acto perceptivo.

Resulta clara la contradicción existente entre esta tesis y las afirmaciones que el propio Heidegger ha hecho acerca de la percepción. La necesidad de comprobación de la mención, que constituye el dato de partida en el análisis heideggeriano, es una prueba indiscutible de que el descubrimiento del ente no se produce en la mención, sino en la percepción —fenómeno a través del cual la proposición se comprueba—. Por ello, no puede, a continuación, afirmarse que el ente es descubierto en la proposición o que es descubierto por el ser que profiere la proposición. Podría suceder, claro está, que el ser que percibe coincida con el ser que profiere la proposición, pero, en todo caso, dicho ser será descubridor, no en tanto que menciona, sino en tanto que percibe.

Al anular el momento de la percepción, la evidencia deja de ser un acto objetivamente compuesto, en el que se mantiene la dualidad de actos iniciales (perceptivo y signitivo), y se convierte en un acto sensible objetivamente simple. Incluso la concordancia, que Husserl conserva —aunque sólo sea de modo vivido y no intencional—, desaparece totalmente del acto de evidencia: «La comprobación no entraña una concordancia (*Übereinstimmung*) del conocer y el objeto, ni menos de lo psíquico y lo físico, pero tampoco entre contenidos de conciencia unos con otros»¹⁶.

Al ser el acto de evidencia un acto sensible, en el que incluso la vivencia de concordancia se ha suprimido, no resulta difícil comprender que su objeto ha de ser el «ente mismo» —objeto que proporciona, según Heidegger, el sentido secundario de verdad como ser-descubierto—: «Das gemeinte Seiende selbst zeigt sich *so, wie* es an ihm selbst ist. Das heißt, da *es* in Selbigkeit *so* ist, als wie seiend *es* in der Aussage aufgezeigt, entdeckt wird.»; «(...) daß sich das Ausgesagte, das ist das Seiende selbst, *als dasselbe* zeigt. *Bewährung* bedeutet: *sich zeigen des Seienden in Selbigkeit*»¹⁷. La «mismidad» del ente lo es de éste consigo mismo; no hay aquí ningún tipo de referencia a un ente que se muestra como

15. *Idem.*

16. *Idem.*

17. *Idem.*

idéntico en diferentes intenciones (signitativa e intuitiva); la evidencia (la comprobación) es, pues, un acto objetivamente simple, en el que la única identidad es la del ente respecto a sí mismo.

Como consecuencia de esta teoría, resulta que el ente descubierto en la comprobación es, en realidad, indistinguible del ente intuitivo, esto es, de la cosa misma que se hace presente en la intuición. El problema de la verdad se ha reducido, por tanto, al de la manifestación del ente en la intuición —Heidegger diría, más bien, al de la manifestación del ente en la proposición; pero, en mi opinión, como he dicho, es imposible que la proposición por sí misma descubra el ente y desempeñe así el papel correspondiente a la intuición—. Yo misma he defendido más arriba que el tema de la evidencia, como vivencia de la verdad, es derivado respecto a la cuestión de la manifestación del ente. Pero no creo que esto justifique, ni la identificación que hace Heidegger entre ambos problemas, ni la consecuente eliminación del problema de la verdad predicativa, que se lleva a cabo en esta obra.

Por otra parte, las consecuencias de la teoría de la verdad que venimos discutiendo, no son ocultadas por Heidegger: «*Wahrheit "gibt es" nur, sofern und solange Dasein ist*»¹⁸; «*Alle Wahrheit ist gemäß deren wesenhaften daseinsmäßigen Seinsart relativ auf das Sein des Daseins*»¹⁹. Y no sólo no hay verdades en general si no hay «Dasein», sino que no hay esta verdad concreta, si no hay el momento concreto de descubrimiento de dicha verdad por un «Dasein» concreto; las leyes de Newton han de carecer de valor de verdad, no sólo antes de Newton, como afirma Heidegger, sino también después de él, a no ser que otro «Dasein» las descubra de nuevo y las convierta en verdaderas para él. Mientras el descubrimiento no se lleve a cabo, las leyes seguirán careciendo de valor de verdad, exactamente del mismo modo que sucedía antes de Newton. Este relativismo es consecuencia de las definiciones de verdad postuladas por Heidegger, puesto que en ellas la verdad no aparece como objeto intencional de un acto fundado (categorial)—que, como tal posee cierta independencia relativa respecto a dicho acto—, sino que, por el contrario, la verdad queda ligada siempre de modo inseparable al acto de comprobación; sólo la hay, pues, en tanto que hay este acto, y es impensable separada de él. En una palabra, la verdad, según la defiende Heidegger, no es independiente de su comprobación, en el sentido estricto de independencia que precisé más arriba y, por tanto, queda relativizada a los actos individuales de comprobación que la actualizan en cada caso.

18. *Op. cit.*, p. 226.

19. *Op. cit.*, p. 217.

II. LA VERDAD COMO CORRELATO OBJETIVO DE LA EVIDENCIA

Las consecuencias relativistas que se producen al entender la evidencia como acto sensible (verdad vivida), impiden que Husserl acepte sin más esta alternativa. La otra opción teórica, en la cual la evidencia es un acto categorial, tampoco parece convincente por los motivos que indiqué más arriba —problematicidad intrínseca de la teoría de la intuición categorial y constatación del dato fenomenológico de que el objeto intencional de la evidencia no es la identidad como concepto abstracto—. La única solución que resta es una vía intermedia. La verdad no es el objeto intencional del acto de evidencia, pero no por ello es una simple vivencia subjetiva, abierta a cualquier tipo de relativismo: la verdad es el *correlato objetivo* de la evidencia.

Los textos que defienden esta tesis son múltiples. Fijémonos, por ejemplo, en cómo tematiza Husserl el *primer sentido de verdad* —dicho con más precisión, del ser en el sentido de la verdad—. Según Husserl, se trata de un «sentido objetivo (objektiver Sinn)» de verdad²⁰. La verdad es «lo objetivo (das Gegeständliches) que corresponde al acto de evidencia²¹; es el «correlato objetivo» (objektives Korrelat) de la evidencia²². La definición propiamente dicha no deja lugar a dudas: la verdad es, para Husserl, el correlato objetivo de una identificación de coincidencia (este correlato es, en definitiva, la identidad entre lo mentado y lo dado). El texto en cuestión dice así: «La verdad es, como correlato de un acto identificador, una *situación objetiva* (Sachverhalt), y como correlato de una identificación de coincidencia, una *identidad* (Identität): *la plena concordancia (Übereinstimmung) entre lo mentado y lo dado como tal*»²³.

Al hablar de la unidad dinámica del conocimiento, Husserl sostiene exactamente la misma tesis. La identidad es «lo objetivo» que aparece en el acto de cumplimiento: «la *identidad* más o menos perfecta es *lo objetivo (das Objektive)* que corresponde al acto del cumplimiento o que “aparece” (erscheint) en él»²⁴.

Me interesa llamar la atención sobre el hecho de que Husserl en ningún momento afirma que la verdad (la identidad) sea el objeto intencional del acto de evidencia; utiliza, más bien, de modo sistemático el término «correlato objetivo» (o «lo objetivo»). Esto se debe, como ya he indicado, a que Husserl no quiere convertir la evidencia en un acto categorial. Pero, si correlato objetivo no

20. *Inv. log.*, p. 653. El término «objektiver» está añadido en la segunda edición, de 1913.

21. *Inv. log.*, p. 652.

22. *Inv. log.*, p. 651.

23. *Inv. log.*, pp. 651-2.

24. *Inv. log.*, p. 568.

significa objeto intencional —como parecería lógico pensar a la luz del desarrollo posterior de la fenomenología—, ¿significa en realidad algo? ¿Tiene algún sentido hablar de algo objetivo en los actos que no pertenezca a su parte noemática (reducida en las *Investigaciones Lógicas* al objeto intencional)?

Es claro que no lo tiene, si pretendemos identificar el correlato objetivo con alguna parte del acto: ni los contenidos primarios, ni la cualidad, ni la materia intencional pueden considerarse objetivas en ningún respecto. Y no hay más partes que éstas en un acto, una vez que hemos decidido eliminar de nuestra consideración el objeto intencional. Como consecuencia de esto, podemos ya afirmar que la verdad, en tanto que es correlato objetivo del acto de evidencia, no puede ser una parte del mismo.

La única solución que resta es interpretar el correlato objetivo en un sentido muy diferente del hasta aquí discutido. En este nuevo sentido, «objetividad» deja de significar identidad de lo mentado frente a la multiplicidad de menciones subjetivas (esta es la objetividad del objeto intencional), para pasar a significar identidad de lo ideal, entendido como especie, frente a la multiplicidad real de los individuos de dicha especie. La objetividad se interpreta como idealidad; y la verdad, como especie ideal cuyos individuos son los actos de evidencia. Correlato objetivo significa, entonces, correlato ideal. «Die Idealität der Wahrheit macht aber ihre Objektivität aus»²⁵.

Esta es la única posibilidad teórica que resta para salvar la objetividad de la verdad y, por extraño que pueda parecer, es, de hecho, la solución que adopta Husserl. Esto ha sido probado por Miguel García-Baró en un artículo reciente²⁶: *Ideal objects and skepticism: a polemical point in Logical Investigations*. Un análisis brillante y preciso, centrado en los *Prolegómenos*, muestra de modo indiscutible que para el Husserl de las *Investigaciones Lógicas*: «la atemporalidad de la verdad está relacionada con la temporalidad de la conciencia exactamente (no análogamente) de la misma manera que una especie está relacionado con los individuos dentro de su extensión»²⁷. No tendría sentido repetir de nuevo aquí su argumentación, que, en mi opinión, es totalmente concluyente. Me limito a recordar un par de textos por él citados, que son muy significativos para nuestro problema:

«Aprehendemos en este caso —en abstracción ideatoria— la verdad como el *correlato ideal* del acto de conocimiento subjetivo y pasajero, como la verdad

25. Husserliana XVIII, *Prolegomena zur reinen Logik*, p. 194.

26. A-T Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana*, vol. XXIX, 1990, 73-90.

27. *Op. cit.*, p. 79.

única frente a la muchedumbre ilimitada de posibles actos de conocimiento y de individuos cognoscentes»²⁸.

«La verdad no es vivida, naturalmente, en un sentido distinto de aquel en que puede ser en general vivencia el objeto ideal contenido en un acto real. En otras palabras, *la verdad es una idea cuyo caso individual es vivencia actual en el juicio evidente*»²⁹.

No es extraño que sea en los *Prolegómenos* donde se plasme con toda fuerza la tesis de la verdad como especie ideal de los actos de evidencia, puesto que en ellos el interés de Husserl se centra en defender la objetividad de la verdad frente al relativismo psicologista. Pero, ¿qué sucede en la sexta Investigación? ¿Sigue manteniendo allí Husserl su tesis objetivista acerca de la verdad?

Fijémonos en los dos sentidos de verdad propiamente dichos, el segundo y el cuarto —los otros lo son del «ser en el sentido de la verdad»—. Ambas definiciones se refieren a los actos de evidencia... y a sus momentos susceptibles de *aprehensión ideal*, añade Husserl. Si nos limitamos a considerar los actos, obtenemos la evidencia como acto sensible subjetivo; si realizamos la *aprehensión ideal*, obtenemos la verdad objetiva como idea. Veámoslo.

La tesis de la verdad como idea correspondiente al acto de evidencia, está formulada explícitamente en el segundo sentido de verdad³⁰: «la verdad es, en el presente sentido, la idea correspondiente a la forma del *acto*, es decir, *la esencia cognoscitiva —tomada como idea— del acto empírico y contingente de la evidencia, o la idea de la adecuación absoluta como tal*». Es decir, como la evidencia consiste en una adecuación, la verdad ha de ser la idea de esta adecuación *absoluta como tal* (la relación ideal que impera en la unidad de coincidencia entre las esencias cognoscitivas de los actos coincidentes).

Husserl diferencia explícitamente este concepto de verdad como idea, de la verdad como correlato objetivo (primer sentido de verdad). Pero, como he mostrado más arriba, hablar de un correlato objetivo que no es objeto intencional del acto carece totalmente de sentido en el marco de las *Investigaciones Lógicas*, a no ser que la objetividad se entienda como idealidad; con lo cual, en mi opinión, los dos sentidos de verdad que Husserl se esfuerza en diferenciar se confunden en un único concepto, según el cual la verdad es el correlato ideal del acto empírico de la evidencia.

La definición de la verdad como idea vuelve a aparecer en el cuarto sentido de verdad. Pero, si en el segundo sentido se tenía en cuenta el acto cognoscitivo

28. Husserliana XVIII, *Prolegomena zur reinen Logik*, p. 232.

29. *Op. cit.*, p. 193.

30. *Inv. log.*, p. 652.

global, en tanto que adecuación de dos intenciones, ahora se considera sólo una de ellas: la signitativa; y a su peculiar «adecuación» se le denomina «corrección» (*Richtigkeit*). La verdad es la idea de dicha corrección³¹: «la verdad como *corrección de la intención* (en especial, por ejemplo, como *corrección del juicio*), como su adecuación al objeto verdadero, o como la *corrección de la esencia cognoscitiva de la intención “in specie”*».

La teoría de la verdad como especie ideal, adolece, en mi opinión, de un defecto muy grave: independientemente de si logra o no salvar la objetividad de la verdad —esto depende de si se cuenta con una teoría de la intuición categorial, que permita intuir la verdad como especie atemporal—, lo que es cierto es que no se adecua a los datos descriptivos.

En realidad, lo que se nos dice es que para percibir la verdad no basta tener evidencia. En la evidencia simplemente se vive la verdad, y esto significa que la relación del acto de evidencia con la verdad es exactamente la misma relación que tiene el papel en el que escribo con el universal «papel». Tener evidencia consiste en convertir una parte de la conciencia en un individuo de la especie ideal «verdad». Un sujeto finito que tiene evidencia de una determinada verdad, no percibe la verdad, sino que la realiza, como el papel realiza su especie. Para tener visión de la verdad, el sujeto ha de llevar a cabo un segundo acto, un acto de reflexión de un tipo muy especial. Se trata de un acto de intuición categorial, en el cual el anterior acto de evidencia constituye la base ejemplar —indispensable para realizar cualquier intuición categorial—. La verdad es, precisamente, el objeto intencional de este segundo acto intuitivo y, como tal, no puede ser más que una especie. Como hemos visto, afirmar que cualquier verdad tiene un carácter específico es el resultado de una construcción teórica, destinada a salvar la objetividad de la verdad, y no parece que pueda validarse con facilidad en una descripción atendida a los datos fenomenológicos. Pero, aparte de esto, ¿no queda convertida la evidencia sensible, según esta teoría, en un simple sentimiento de verdad, que sólo a través de un acto fundado puede transformarse en una visión clara de la verdad? ¿No resultaría, entonces, más adecuado denominar evidencia a este segundo acto de intuición categorial, en el cual se percibe la verdad, y no al supuesto sentimiento ciego que le precede? ¿No es esta, en definitiva, una explicación demasiado artificial y complicada del fenómeno de la evidencia?

31. *Inv. log.*, p. 653.

III. CONCLUSIÓN. LA VERDAD COMO OBJETO INTENCIONAL DEL ACTO DE EVIDENCIA

Es ya momento de volver a considerar la opción teórica que, siguiendo a Husserl, decidimos rechazar desde el comienzo: la evidencia como acto categorial cuyo objeto intencional es la verdad. Tras el fracaso del resto de las alternativas, no será difícil mostrar cómo, en realidad, es ella la única capaz de resolver nuestro problema.

Recuerdo que Husserl rechaza esta posibilidad porque considera que la verdad como objeto intencional del acto de evidencia ha de ser la identidad, entendida como concepto abstracto. La identidad en este sentido no es objeto temático en ningún acto de evidencia —esto es un mero dato descriptivo— y, por tanto, ha de concluirse que la verdad no es objeto intencional del acto de evidencia. Pero, ¿es que no hay más candidatos a objeto intencional de un acto de evidencia que esta abstracta identidad de la que habla Husserl? ¿No podría pensarse, por decirlo ya de modo explícito, que el objeto intencional de la evidencia es «el objeto percibido *como* idéntico al mentado»? ¿No es esta además la primera tesis que uno intentaría defender a la vista de los datos descriptivos?

Lo que diferencia la evidencia de la simple intuición es que en la primera el objeto se presenta como idéntico al objeto de la intuición signitiva, mientras en la segunda el objeto se da (como) él mismo. El «como» entre paréntesis en realidad no desempeña ninguna función. El árbol visto se da él mismo y en su darse no hay dualidad de ningún tipo. El árbol visto no se da como nada, ni siquiera como árbol. Nombrar «árbol» a un árbol, ya no es una simple intuición, sino un acto de evidencia —en el cual los actos signitivos y perceptivos no presentan distancia temporal (unidad de conocimiento estática)—. La evidencia se caracteriza, por tanto, porque en ella el momento del «como» se hace explícito: *un objeto se presenta como idéntico en dos intenciones diferentes. Diferentes respecto a su plenitud, puesto que la intención intuitiva está llena —contiene el objeto mismo—, mientras que la signitiva está vacía —sus contenidos representantes (los fonemas del término árbol, en nuestro ejemplo) no dan plenitud al acto, ya que se viven como no teniendo nada que ver con el objeto intencional—. Destruir el momento del «como» es destruir la peculiaridad del fenómeno de la evidencia y confundirlo con la simple intuición (esto es lo que sucedía, precisamente con aquella primera tesis, según la cual la evidencia era un acto sensible).*

Volvamos ahora a nuestro ejemplo inicial. Cuando acaba el juego y el trilero levanta la cáscara del centro, la persona que está enfrente de él vive un acto de evidencia. Esto es, no ve simplemente una pequeña bola bajo la cáscara; lo que

ve —en sentido amplio del término «ver»— es que la situación objetiva real coincide con la que ella había mencionado; lo que ve es *que* la bola *sí* está bajo la cáscara. En este «ver» que la situación objetiva percibida es idéntica a la mentada consiste la evidencia. Por el contrario, otra persona que caminara en ese momento por su lado y mirase de pasada lo que allí sucede, no realizaría ningún acto de evidencia, simplemente llevaría a cabo una percepción: vería una bola bajo la cáscara (primera situación) o vería una cáscara dada la vuelta sobre la mesa (segunda situación) —nótese que no digo vería una cáscara bajo la cual no hay ninguna bola, porque la bola que «no está» no puede ser un dato intuitivo—. Estas dos posibles percepciones tendrían exactamente el mismo valor: ni la primera sería un cumplimiento, ni la segunda una decepción. Serían simplemente dos percepciones distintas, pero equivalentes en cuanto a su valor de «verdad» —en sentido lato, como manifestación del ente.

En el tercer sentido de verdad propuesto por Husserl encontramos insinuada, aunque no tematizada, esta teoría que entiende la verdad como objeto intencional del acto de evidencia. El «objeto percibido como idéntico al mentado» del que he hablado, puede considerarse equivalente al ser (en el sentido de la verdad) de la tercera definición husserliana, que ya no es la identidad de lo mentado y lo dado (primer sentido de verdad), sino que es «el objeto dado en el modo del mentado», el ser que es vivido como plenitud que llena la intención signitativa. Este no es el ser de la intuición, que se limita a presentarse, sino el ser que se presenta *como* cumpliendo la mención vacía, como «el que hace verdadero» (*wahrmachender*)³², para utilizar la expresión husserliana.

Las ventajas fundamentales que ofrece la teoría que acabo de proponer —la verdad como objeto intencional del acto de evidencia—, frente a la teoría «ortodoxa» de Husserl de las *Investigaciones Lógicas*, que entiende la verdad como especie ideal de los actos individuales de evidencia, son fundamentalmente dos. Por una parte, se atiende más a los fenómenos, en el sentido de que no complica los datos introduciendo, junto a la evidencia, un segundo acto de intuición de esencias. Además, no se ve obligada a afirmar que toda verdad, por el hecho de ser objetiva, es de naturaleza específica: la verdad no necesita convertirse en especie ideal para conservar su objetividad.

Tanto en mi propuesta como en la de Husserl, la verdad es un objeto que se capta en un acto categorial³³; pero se trata de actos categoriales de muy distinto

32. *Inv. log.*, p. 652.

33. Para la conclusión de este artículo tenga pleno sentido, debería haber justificado previamente la posibilidad de la intuición categorial. Pero, como he dicho, en estas pocas páginas no puedo ni siquiera rozar el problema de la intuición, ya sea categorial o sensible.

tipo. El acto categorial considerado por Husserl pertenece al grupo de las intuiciones universales: su objeto intencional —la verdad— es una especie. Por el contrario, en la teoría que yo he defendido el acto categorial no es una intuición de esencias, sino que pertenece, más bien, al segundo grupo de actos categoriales distinguidos por Husserl: los actos sintéticos. Estos pueden ser relaciones de identidad (total y parcial), relaciones extrínsecas o formas colectivas y disyuntivas. En nuestro caso se trata de un acto categorial de identificación, en el que la nueva objetividad categorial (la forma «ser idéntico a») no es, por tanto, una especie, sino un momento sintético. Lo intuido en la evidencia es el momento del «como»: en la evidencia la cosa percibida se da *como* idéntica a la cosa mentada.

Al entender el acto categorial de percepción de la verdad como una intuición de esencias, Husserl tiene que afirmar que la evidencia no es dicho acto categorial; la evidencia no es más que el individuo que, por ser la «encarnación» de la verdad específica, puede funcionar como base sensible ejemplar del acto categorial. En mi propuesta, por el contrario, el acto categorial en el que se capta la verdad, puede ser, y es de hecho, el propio acto de evidencia. En la evidencia se hace presente una nueva objetividad categorial: el objeto intuido como idéntico al mentado; y, de este modo, en el mismo acto de evidencia percibimos la verdad de la proposición. Podemos afirmar, entonces, que la evidencia no es una mera vivencia de la verdad —como quería el primer Husserl—, sino que es, más bien, en sentido estricto, una *percepción (categorial) de la verdad*.

Pilar FERNÁNDEZ BEITES
(Universidad Complutense)