

La teoría husserliana de la constitución en Ideas I. Planteamiento fundamental de la fenomenología

ISIDRO GÓMEZ ROMERO

*A Adolfo Arias Muñoz,
In memoriam.*

RESUMEN: La teoría husserliana de la constitución es el método de la fenomenología como filosofía trascendental. Su problema específico es la constitución de objetividades en la conciencia. La reducción trascendental descubre la estructura noético-noemática de la conciencia, abriendo así el acceso a una esfera absoluta de relaciones eidéticas. El análisis fenomenológico de la vivencia nos enfrenta con dos seres en sí: la conciencia y el ser de que se tiene conciencia. La cuestión de la evidencia plantea el problema de la legitimidad racional de toda correlación entre conciencia, verdad y ser. La fenomenología tiene su fundamento en la «subjetividad trascendental absoluta».

ABSTRACT: The husserlian theory of constitution is the method of phenomenology as transcendental philosophy. Its specific problem is the constitution of objectivities in consciousness. The transcendental reduction uncovers the noetic-noematic structure of consciousness, opening up in that way the access to an absolute sphere of eidetic relationships. The phenomenological analysis of experiential process confronts us with two beings: the consciousness and the being aware of one's consciousness. As regards evidence one thinks about the problem of rational legitimacy of every correlation between consciousness, truth and being. Phenomenology has its foundations in the «absolute transcendental subjectivity».

INTRODUCCIÓN

El tema de la constitución se plantea por primera vez, en sentido estricto, en la obra de Husserl, en el escrito fundamental de la fenomenología titulado

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (1913), citado normalmente como *Ideas I*. Posteriormente volvió el filósofo germano a plantearse el tema, hasta el punto de que se puede considerar como una constante de sus principales investigaciones (*Erste Philosophie, Formale und transzendente Logik, Cartesianische Meditationen, Die Krisis...*). El profesor Arias Muñoz realizó uno de los estudios más completos en lengua española sobre la fenomenología como saber radical, revisando dicho planteamiento en las obras de Husserl, especialmente en *Formale und transzendente Logik*. Al mismo me remito para ampliación del tema¹.

En este estudio me propongo plantear las cuestiones esenciales de la fenomenología de la constitución, ateniéndome al escrito fundamental de la fenomenología husserliana, *Ideas I*, con el fin de que sirva de introducción elemental a la fenomenología trascendental.² Doy, pues, por supuesto que se parte ya de la distinción entre *actitud natural* y *actitud fenomenológica*³ y de que se entiende que, a partir de *Ideas I*, el creador de la fenomenología dio el giro trascendental, en el que algunos de sus brillantes discípulos no pudieron seguirle, y al que él se atuvo ya definitivamente en su obra ulterior.⁴

1. LA CONSTITUCIÓN DE OBJETIVIDADES EN LA CONCIENCIA, PROBLEMA ESPECÍFICO DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

El fenomenólogo contempla toda realidad de la actitud natural como una «unidad de sentido» y, por consiguiente, el objeto adecuado de su investigación es descubrir en qué consiste y cómo se produce esa unidad de sentido; esto es lo que se denomina *fenomenología de la constitución*:

todas las unidades reales en sentido estricto son «unidades de sentido». Las unidades de sentido presuponen...una conciencia que dé sentido, que por su parte sea absoluta y no exista por obra de un dar sentido. (*Ideas I*, § 55, p. 29).

¹ J. A. Arias Muñoz, *La radicalidad de la fenomenología husserliana*, Madrid, Fragua, 1982.

² Cito los textos de *Ideas I*, por la 1.ª edición de la versión española de J. Gaos, Méjico, F.C.E., 1949.

³ Véase al efecto los artículos de J. A. Arias Muñoz, «La fenomenología, un pensar radical (reflexiones acerca de la distinción husserliana entre «natürliche Geisteshaltung» y «philosophisches Denken»», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, (Universidad Complutense), Madrid, 1980, I, 121-152 y «Actitud natural y actitud personalista. La vocación práctica del pensar husserliano», en Fragua, Madrid, 1984, n.º 25-26, pp. 22-40.

⁴ Sobre la evolución del pensamiento de Husserl cfr. Gómez Romero, I.: *Husserl y la crisis de la razón*, Madrid, Cincel, 1986, cap. 1º.

Por tanto, cuando en fenomenología se habla de «constitución» nos referimos a la dotación de sentido como obra (*Leistung*) propia de la conciencia pura. Lo que la conciencia «constituye» es precisamente «la objetividad para la subjetividad» (o.c., § 80, p. 190).

Esta cuestión de la «*constitución de las objetividades en la conciencia*» (o.c., § 86) es lo que Husserl denomina «problemas funcionales», considerados como «los problemas mayores de todos» (*ibid.*). Se trata de averiguar de qué forma los actos noéticos llegan a originar una *conciencia de algo*, de suerte que una conciencia objetiva de la objetividad pueda «darse a conocer» coherentemente, «comprobarse» y determinarse «racionalmente» (o.c., § 86, p. 207). Se refiere, pues, a la esencial *función de ser constituyente*, propia de la conciencia; en el sentido de que la conciencia es siempre conciencia «de» algo; siendo así, por esencia, originaria «fuente de toda razón y sinrazón, de toda legitimidad e ilegitimidad, de toda verdadera realidad y ficción, de todo valor y contravalor, de toda hazaña y fechoría.» (*ibid.*).

Este es el punto de vista central de la fenomenología —declara Husserl en *Ideas I*— en contraposición a la mera descripción y clasificación de las vivencias, que es tarea de la *fenomenología descriptiva*. En una concepción trascendental de la fenomenología la cuestión principal es la funcional, la teleológica (cfr. *ibid.*). La *fenomenología trascendental*, buscando el hilo teleológico que lleva a la constitución de una pluralidad en unidad sintética, trata de averiguar «cómo se constituyen conscientemente» las unidades objetivas de toda región y categoría; trata de «mostrar sistemáticamente cómo están diseñadas por su esencia todas las relaciones de una real y posible conciencia» de dichas unidades objetivas (*ibid.*). Objeto de investigación de esta fenomenología son no sólo las meras intuiciones sensibles, sino también las formas lógicas, ya se nos den en un estadio científico o precientífico:

Todas las formas fundamentales de posible conciencia y las variantes, fusiones, síntesis esencialmente inherentes a ellas, es lo que se trata de estudiar y de hacer evidente con universalidad eidética y pureza fenomenológica; cómo ellas diseñan por su propia esencia todas las posibilidades del ser (y las imposibilidades); cómo según leyes esenciales absolutamente fijas es un objeto existente el correlato de complejos de conciencia de un contenido esencial perfectamente determinado, así como, a la inversa, el ser de complejos de tal índole es equivalente a un objeto existente; y esto referido siempre a todas las regiones del ser y todos los grados de universalidad hasta descender a la concreción del ser. (*Ideas I*, § 86, p. 209)

Esta forma dinámica, genética, teleológica, de contemplar las vivencias es la que plantea esa específica área de investigación denominada por el propio Husserl la de «*los problemas trascendentales en sentido específico*» y a la fenomenología requerida para su tratamiento la llama, por consiguiente, «*fenome-*

nología trascendental» (ibid.), en contraposición a la fenomenología estática y meramente descriptiva:

En su propio terreno tiene que llegar a considerar las vivencias, en sus elementos, complejos, clases y subclases, pero no como unas arbitrarias cosas muertas, como «complejos de contenidos» que se limitan a existir, pero nada significan, nada mientan; sino que tiene que llegar a adueñarse de sus problemas *sui generis* y de principio, los que ofrecen en cuanto vivencias intencionales, ofreciéndolos puramente por virtud de su esencia eidética, en cuanto «conciencia de». (*ibid.*)

Por eso, en cuanto que en toda vivencia se distingue el elemento noético (real), el hilético (real) y el noemático (irreal, intencional), habrá que desarrollar tres líneas de investigación, complementarias entre sí, en la fenomenología trascendental de la constitución. Esto es así desde el punto de vista de la estructura de la vivencia; pero, desde el punto de vista de las clases de vivencias, la investigación fenomenológica no puede limitarse al área de las vivencias teóricas, sino que ha de extenderse a las de la esfera del sentimiento y de la voluntad (cfr. *Ideas I*, § 95).

Porque hay que tener en cuenta que, cuando hablamos de la conciencia, de los actos de conciencia, no debe entenderse en el sentido meramente dóxico, sino también en el puramente tético. En efecto, la conciencia, en sus actos espontáneos, pone también «algo», aunque no lo eleve al nivel de la «explícita expresión», pero sí al de la vivencia. En este sentido hay que entender la afirmación husserliana de que «toda conciencia es actualmente o potencialmente «tética» y que, por consiguiente, es susceptible de la neutralización practicada en la *epoché* fenomenológica. Pues bien, estos actos posicionales, no dóxicos, son también «constituyentes» y, por tanto, susceptibles del correspondiente análisis fenomenológico:

El resultado de todo esto es que todos los actos en general —incluso los actos del sentimiento y de la voluntad— son «objetivantes», «constituyentes» originariamente de objetos, fuentes necesarias de diversas regiones del ser y, por lo tanto, de las ontologías correspondientes. (*o.c.*, § 117).

Lo que ocurre es que la conciencia meramente tética, no dóxica, es objetivante, constituyente, sólo de una forma potencial; porque «únicamente el *co-gito* dóxico lleva a cabo la objetivación actual» (*ibid.*). Es ésta una distinción sutil, clave para la cabal comprensión de la fenomenología y para no tacharla de intelectualista, como es tópico habitual. Quede, pues, claro que todo acto de la conciencia es fuente de originaria constitución e interesa a la fenomenología; lo que ocurre es que sólo en el acto dóxico alcanzan los objetos constituidos su explícita expresión. A los actos afectivos y volitivos son inherentes implícitas constituciones «axiológicas», pero sólo la vivencia dóxica de los valores los «objetiva» en el plano axio-lógico.

2. LA REDUCCIÓN TRANSCENDENTAL DESCUBRE LA ESTRUCTURA NOÉTICO-NOEMÁTICA DE LA VIVENCIA

Así, pues, el análisis fenomenológico de la vivencia —cualesquiera que sean sus clases o niveles— da como resultado que mediante la acción operante de las funciones noéticas sobre los datos hiléticos de aquélla se constituye transcendentamente algo «dado evidentemente», el nóema. La comprensión de esta estructura noético-noemática es esencial para la adecuada interpretación del sentido sapiencial de la fenomenología. Sólo así puede afrontarse adecuadamente, desde una perspectiva fenomenológica, la cuestión trascendental por antonomasia, en sus vertientes ontológica y gnoseológica; la cuestión del ser y del conocer:

La vida natural y de vigilia de nuestro yo es un constante percibir actual o inactual. Sin interrupción está ahí en forma de percepto el mundo de las cosas y en él nuestro cuerpo. ¿Cómo se segregan y pueden segregarse la conciencia misma como un ser concreto en sí y el ser de que se tiene conciencia en ella, el ser percibido como un ser que «hace frente» a la conciencia y es «en sí y por sí»? (*Ideas I*, § 39, p. 89).

He aquí el viejo problema metafísico planteado desde el punto de vista fenomenológico, que no puede incurrir en reduccionismos de corte «realista» ni idealista: ¿cómo puede conciliarse la coexistencia de dos seres «en sí», que, sin embargo, se me dan, en la ineludible estructura noética «conciencia de...»? La respuesta la da Husserl en el mismo escrito fundamental de la fenomenología. La reducción trascendental aplicada a la esfera de las vivencias es la que libera, por así decir, una esfera absoluta de «relaciones eidéticas» en la que se tiene acceso a la inteligibilidad de esta cuestión fundamental:

El designar la reducción fenomenológica e igualmente la esfera de las vivencias puras como «trascendentales» descansa justo en que en esta reducción encontramos una esfera absoluta de materias y de formas noéticas a cuyos enlaces, de formas determinadas por una necesidad esencial inmanente, es inherente este maravilloso ser conscientes de algo determinado o determinable y dado de tal o cual manera, que es relativamente a la conciencia misma algo frontero, en principio extraño, no ingrediente, trascendente, y que ésta es la fuente original de la única solución concebible de los problemas más profundos del conocimiento, los concernientes a la esencia y la posibilidad de un conocimiento objetivamente válido de lo trascendente. (*Ideas I*, § 97, p. 239).

Mediante la reducción trascendental puedo deslindar la esfera real de la conciencia (ingredientes noéticos e hiléticos) de su componente meramente intencional, el nóema. Éste se me aparece en la conciencia como algo «frontero», «extraño», «trascendente» a la conciencia misma:

La reducción trascendental practica la *epoché* con respecto a la realidad; pero a aquello que de ésta le queda pertenecen los nóemas con la unidad noemática que le es propia, y por ende la forma en que lo real en sentido estricto es consciente en la conciencia y, en especial, se da en ella.» (*Ideas I*, § 97.)

Gracias, pues, a la reducción trascendental se le abre al fenomenólogo el ámbito fronterizo de la intencionalidad con el consiguiente acceso a la inteligibilidad de lo real constituido en el nóema. El análisis intencional fenomenológico consiste precisamente en descubrir las relaciones eidéticas que ligan lo noético (elemento real de la conciencia) con lo noemático (elemento irreal, intencional); esto es, las relaciones eidéticas, necesarias, entre vivencia de la conciencia y su correlato, lo vivido. Sólo el análisis intencional permite franquear la barrera de la inteligibilidad del dato de conciencia, ese «algo» de toda «conciencia de», «que es relativamente a la conciencia misma algo fronterizo, en principio extraño, no ingrediente, trascendente» (*ibid.*). Esa es la específica tarea del análisis fenomenológico que se enfrenta sin rodeos con el problema de la «objetividad consciente». Que las relaciones objeto de estudio en dicho análisis son eidéticas, esenciales, y, por ende, necesarias, quiere decir que es inherente a la esencia del objeto de la vivencia el darse noemáticamente, esto es, siendo determinado objetivamente por el elemento noético de una u otra manera (cfr. *ibid.*). Y es imperativo científico primario de la fenomenología el partir de lo dado, en el sentido más estricto del término, es decir, del dato de la conciencia (la vivencia y su objeto). Este es el plano en que se sitúa la fenomenología husserliana, sin incurrir en confusiones «realistas ni idealistas»:

Lo «constituido transcendentamente», «por medio» de las funciones noéticas, «sobre la base» de las vivencias materiales, es sin duda algo «dado», y si describimos fielmente en una intuición pura la vivencia y lo en ella noemáticamente consciente, es algo dado evidentemente; mas no por ello deja de pertenecer a la vivencia en un sentido completamente distinto de aquel en que le pertenecen sus ingredientes o elementos constitutivos propiamente tales (*ibid.*).

Queda, pues, abierto así a la investigación específicamente fenomenológica, como fruto de la reducción trascendental, el campo de las relaciones entre lo noético y lo noemático, entre la vivencia de la conciencia y el correlato objetivo de la misma, regulado exclusivamente por relaciones *eidéticas*, que son absolutamente necesarias. La investigación fenomenológica se practica, pues, siempre en dos direcciones complementarias o correlativas: la noética o de los actos de conciencia constituyente y la noemática o de los objetos constituidos en y por los respectivos actos de la conciencia pura o reducida (cfr. *ibid.*).

A la vista del riguroso análisis fenomenológico, se plantea lo que podríamos denominar la cuestión de la trascendental ambigüedad de la fenomenología: ¿Qué hay acerca de lo real, de eso a lo que «apunta» la intencionalidad noética en su constitución noemática de objetividades en la conciencia, cuando, además, las constituye como «reales» en sentido estricto?; más precisamente aún:

¿Qué quiere decir, entonces, este «real» aplicado a objetos que sólo se dan en la conciencia mediante sentidos y proposiciones...? La cuestión es cómo describir noética y noemáticamente, con rigor científico y fenomenológico, todos los complejos de conciencia que hacen necesario, justo en su realidad, un objeto puro y simple (lo que en el sentido del lenguaje usual quiere decir siempre un objeto *real*). (o.c., § 135).

Esta es, sin lugar a dudas, la capital objeción que se hace a la fenomenología desde el punto de vista realista. Pero es el mismo creador de la fenomenología el que se la ha planteado como hilo conductor en la obligada transición desde las investigaciones dedicadas a la fenomenología como método (sección 3ª de *Ideas I*) a las referentes a sus efectivas posibilidades como instrumento de conocimiento filosófico (sección 4.ª: «*La razón y la realidad*»). Si la pregunta anterior tiene todavía un acento eminentemente metodológico, el final del párrafo termina con la cuestión estrictamente crítica:

¿Cuándo, se puede preguntar en general, la identidad noemáticamente «mentada» de la *x* es «identidad real» en lugar de «meramente» mentada, y qué quiere decir, dondequiera que sea, este «meramente mentada»? (*ibid.*).

3. LA EVIDENCIA COMO PLENITUD DE SENTIDO DE LA INTENCIONALIDAD DE LA CONCIENCIA. SUS GRADOS

A responder a esta cuestión dedica Husserl los dos últimos capítulos de *Ideas I*, en que se examina la relación entre realidad y razón en línea con el planteamiento clásico de la crítica, que reconoce la correlación entre ser, verdad y entendimiento:

Por principio se hallan en correlación dentro de la esfera lógica, la esfera de la enunciaci3n, el «ser verdadero» o «ser real» y el «ser comprobable racionalmente».» (*Ideas I*, secc. 4ª., c. II, «*Fenomenología de la razón*»).

Bien entendido, que este tipo de comprobaci3n se debe entender en sentido ideal, eidético, y no empírico. Se trata aquí de la cuesti3n fenomenológicamente capital de la evidencia. Toda cuesti3n fenomenológica tiene una vertiente noética y otra noemática. Por consiguiente, en lo que a la cuesti3n de

la «comprobación racional» se refiere, tenemos, del lado noético, el tipo de conciencia racional, que se corresponde, del lado noemático, con un determinado modo de darse en la misma el ser real. En este sentido toda comprobación racional recibe en Husserl la denominación de evidencia intelectual o, más genéricamente, evidencia:

La evidencia intelectual, en general, la evidencia es, pues, un proceso de todo punto señalado; por su «núcleo» es la unidad de una posición racional con lo que la motiva esencialmente, pudiéndose entender toda esta situación noética, pero también noemáticamente.» (*Ideas I*, § 136).

Cuando se da esa unidad, tenemos una proposición llena o la «plenitud de sentido». Tal es el caso en que el dato de la conciencia es objeto de intuición, se da originariamente, de modo que «a todo aparecer en persona una cosa es inherente la posición» (*ibid.*), que es una con ese aparecer, hasta el punto de estar «motivada racionalmente» por él. En tales casos tenemos lo que Husserl llama también la «certeza de la creencia». Y toda posición que se da con tal unidad «tiene en el darse originariamente el fundamento primitivo de su legitimidad» (*ibid.*).

Sin embargo, no toda conciencia racional se da con el mismo grado de plenitud de sentido; o, lo que es lo mismo, hay distintos modos de darse y distintos grados de evidencia. Esto es lo que tiene que reconocer el fenomenólogo en el mero análisis de las *formas de conciencia y datos de conciencia*. Por eso Husserl distingue distintos grados de evidencia:

EVIDENCIA

1) ORIGINARIA

2) NO ORIGINARIA

1.1. adecuada

1.2 inadecuada

(Por verificación con evidencias originarias)

(eidética)

(empírica)

(apodíctica)

(asertórica)

pura

impura

formal (anal. log.)

material (sint. a pr.)

INTUICIÓN EIDÉTICA

PERCEPCIÓN

RECUERDO, INTRACCIÓN

Sólo nos detendremos a comentar aquellos aspectos de la cuestión que realmente requieren una aclaración; especialmente, en orden a las posibles implicaciones de la teoría de la constitución con el problema crítico del conocimiento. Tal es el caso de la evidencia originaria inadecuada y el de la no originaria.

La *evidencia inadecuada* tiene por objeto «las trascendencias en la acepción de realidades en sentido estricto»; esto es, aquella esfera del ser que sólo puede darse inadecuadamente. En este tipo de evidencia se da todo un proceso perfectivo, consistente en un «incremento fenomenológico positivo» que conduce a una plenitud siempre creciente, aunque no exento de desviaciones y rectificaciones (contradicciones, dudas, suposiciones, superación y abandono de posiciones, etc.) (cfr. *Ideas I*, § 138). Se comprende que éste sea el ámbito epistemológico propio de todas las ciencias cuyo objeto se da en la percepción (ciencias de hechos, sean humanos o de la naturaleza). Le corresponde la perfectibilidad tanto en el plano noemático como en el noético. Sin embargo, no se debe incurrir en el error de pensar que toda la problemática de la «adecuación de la evidencia» en el ámbito de la percepción dependa de la mera vertiente empírica. Existe todo un frente eidético de referencia en el que únicamente cobra sentido la adecuación de cualquier percepción posible; hay todo un diseño a priori de los diversos procesos de adecuación de las percepciones correspondientes a «una y la misma x determinable»:

A toda región y categoría de presuntos objetos corresponde fenomenológicamente no sólo una especie fundamental de sentidos o de proposiciones, sino también una especie fundamental de conciencia que da originariamente tales sentidos, y como inherente a ella un tipo fundamental de evidencia originaria que está esencialmente motivado por un darse originariamente de tal especie. (*Ideas I*, § 136).

Por eso, a la vista de tal dependencia eidética, hay que tener en cuenta que las posibilidades de plenitud en la adecuación difieren gradualmente en función de la especie eidética a la que pertenezca el objeto de conocimiento:

El que dentro de una esfera sea posible esta o aquella especie de evidencia depende de su tipo genérico; la evidencia de la esfera está, pues, prefigurada a priori, y pedir la perfección que dentro de una esfera...es inherente a la evidencia en otras esferas que la excluyen esencialmente es un contrasentido.» (*Ideas I*, § 138).

La *evidencia no originaria* es una forma de evidencia indirecta que obtiene su legitimidad racional de la verificación de su posición en conexión con otra, cuya evidencia es inmediata y originaria. Hay proposiciones que efectivamente se verifican al comprobarse la correspondencia de la proposición no evidente con la evidente, alcanzándose así la plenitud de evidencia, que en un principio no estaba patente. A este género pertenecen también las proposiciones de evidencia mediata y sintética, derivada en una serie demostrativa. Sin embargo, hay otro tipo de conocimientos, cuya evidencia incompleta no puede terminar en una evidencia originaria por medio de la verificación; este es el caso de las formas cognoscitivas por «representación» (el recuerdo y la in-

*trapección*⁵). Son, desde luego, ciertas formas de evidencia, pero no susceptibles de verificación originaria. En la fenomenología de la intersubjetividad puede verse cómo Husserl aprecia una analogía entre el recuerdo y la intracepción. En *Ideas I* anuncia, para el libro siguiente, el estudio de «una forma fundamental de la evidencia» propia de la «intracepción». Pero, en última instancia, todas las evidencias no originarias, bien por vía de verificación o de motivación, han de alcanzar su legitimidad racional por conexión con evidencias originarias, bien sean del plano real (experiencia real) o del plano eidético (intuición eidética) (cfr. *Ideas I*, § 140).

4. LA EVIDENCIA COMO LEGITIMIDAD RACIONAL DE TODA CORRELACIÓN ENTRE CONCIENCIA, VERDAD Y SER. PRIMACÍA DE LA EVIDENCIA EIDÉTICA SOBRE LA EMPÍRICA

Así, pues, la *evidencia o legitimidad racional* de toda posición puede darse no sólo en el plano dóxico (razón teórica), sino también en el axiológico y práctico; lo que ocurre es que las posiciones axiológicas y prácticas sólo se explicitan como «verdades» en posiciones doxológicas, es decir, en proposiciones específicamente lógicas o apofánticas. En este sentido adquiere especial relevancia la noción del conocimiento como verdad lógica:

Conocimiento es las más de las veces el nombre de la verdad lógica designada por el lado del sujeto, como correlato de su juzgar con evidencia, pero también el nombre para toda forma de juzgar con evidencia y finalmente para todo acto racional lógico.» (*Ideas I*, § 139, nota 2).

Debido a esta correlación del conocimiento con la verdad lógica y de ésta con el «juzgar con evidencia», queda patente que la legitimidad racional de toda posición de la conciencia depende de la evidencia con que dicha posición se da en la misma. Ahora bien, hemos distinguido ya diversos grados de evidencia jerárquicamente relacionados entre sí, de forma que hay una evidencia radical, fuente originaria de toda legitimidad. Las dos posiciones dóxicas fundamentales de la conciencia son las correspondientes al género de las *posiciones de esencia* y al de las *posiciones de experiencia real* (cfr. *Ideas I*, § 140). Ahora bien, la legitimidad de las posiciones de experiencia depende en última instancia de las posiciones eidéticas, cuya relación con la experiencia posible es *a priori*; en efecto:

Toda categoría de objetos... es una esencia universal que en principio es susceptible de darse adecuadamente. En su darse adecuadamente *prescribe*

⁵ Utilizo este término, como opuesto a *percepción*, para traducir el término alemán *Einfihlung*, empleado por Husserl para referirse al conocimiento intersubjetivo, al conocimiento de otra conciencia (cfr. Gómez Romero, I.: *Husserl y la crisis de la razón*, Madrid, Cíncel, 1986; véase *Glosario*, p. 217, y todo el capítulo 8°).

una regla general e intelectualmente evidente a todo objeto particular que se haga consciente en multiplicidades de vivencias concretas.» (*Ideas I*, § 142).

Hemos destacado en cursiva el término «prescribe» para apreciar en su estricta dimensión la dependencia en que cualquier posición de experiencia se encuentra respecto del apriórico género eidético correspondiente. Es la posibilidad de la experiencia la que depende de la regla eidética, no el *factum* mismo de la experiencia:

En principio corresponde (con la aprioridad de la universalidad esencial absoluta) a todo objeto «verdaderamente existente» la idea de una conciencia posible en que el objeto mismo es aprehensible originariamente y además en forma perfectamente adecuada. A la inversa, cuando está garantizada esta posibilidad, es *eo ipso* el objeto verdaderamente existente.» (*ibid.*)

En las posiciones de experiencia real hay que distinguir necesariamente entre las que tienen por objeto realidades inmanentes de las que tienen por objeto realidades trascendentes. En el primer caso hablamos de «intuición adecuada e inmanente» —es el caso del *cogito*— y en el segundo, de «intuición trascendente e inadecuada», como es el caso de la percepción.

Por eso, en la serie de la legitimidad dóxica, es necesaria una evidencia originaria que sea «fuente primitiva de legitimidad». Es esta la específica tarea de la investigación fenomenológica. Cuando se alcanza esa raíz de evidencia nos encontramos con la verdad en el sentido más estricto y radical, dentro de los distintos géneros dóxicos, correspondientes a las distintas regiones del ser; es entonces cuando se alcanza esa plenitud del conocimiento a la que propiamente denominamos verdad:

La verdad es, patentemente, el correlato del completo carácter racional de la protodoxa, de la certeza de la creencia.» (*Ideas I*, § 139).

Esta definición de la verdad como «certeza de la creencia» es al tiempo una ley de necesidad eidética; en efecto, sólo podemos entender que se da verdad lógica cuando se da una creencia con el grado de certeza, es decir, cuando me encuentro ante una posición que se da necesariamente. Pero esta consideración de la verdad desde el punto de vista del sujeto —pues la verdad propiamente se dice de la relación del entendimiento con el objeto— no ignora la necesaria correlación ontológica, ya que van íntimamente unidas, como se ha visto en los distintos grados de la evidencia.

Por eso, en el estatuto epistemológico desarrollado en las investigaciones llevadas a cabo por Husserl en *Ideas I*, dentro de un concepto análogo de la evidencia como las posibles formas de darse algo en la conciencia, se comprende como una necesidad eidética las relaciones que se dan entre razón y ser. Habida cuenta también del análogo sentido en que se entiende la razón,

que siendo por antonomasia dóxica (lógica), no se halla desconectada del sentimiento ni de la voluntad:

Con la comprensión esencial y universal de la razón —de la razón en el sentido más amplio, que se extiende a todas las especies de posiciones, también axiológicas y prácticas—... no puede menos de lograrse *eo ipso* la aclaración universal de las correlaciones esenciales que enlazan la idea de ser verdaderamente con las ideas de verdad, razón y conciencia.» (o.c., § 142).

Se ve claramente en este pasaje, y en las precisiones iniciales del apartado núm. 1, cómo el autor de *Ideas I* apuntaba a una revisión del paradigma moderno de la razón, que debía ampliarse incluyendo las evidencias derivadas de las vivencias correspondientes al ámbito axiológico y volitivo. Más aún, puede afirmarse que esta exigencia de radicalidad le lleva a una indagación incesante de la evidencia originaria. Esa es una de las explicaciones de la constante revisión de su planteamiento de la fenomenología, que no puede interpretarse más que como profundización en el mismo tema (desde *Investigaciones lógicas* hasta *Lógica formal y trascendental*, *Experiencia y juicio*, *La crisis*...). El propio Husserl se manifiesta al respecto en esta última afirmando la coherencia de su línea de investigación a lo largo de todas sus obras en función de mantener, con todas sus consecuencias, la actitud fenomenológica. Allí mismo explica por qué tuvo que llegar a la reducción trascendental, hasta radicar la investigación en la «subjetividad trascendental absoluta». En el *Epílogo* de *Ideas I* es bien preciso sobre todo el plan de investigación de la fenomenología que ulteriormente desarrolló:

La fenomenología eidética se halla en este libro restringida al reino de una mera «descripción» eidética, esto es, al reino de las estructuras esenciales, directa e intelectualmente evidentes, de la subjetividad trascendental... Para el segundo tomo se reservaron los problemas del yo, los problemas de la personalidad, el problema trascendental de la «intrafección». (*Epílogo*, § 1, p. 375 s.).

A la luz de este planteamiento, toda teoría aparece como una construcción, ya se trate de las idealizaciones teoréticas e hipotéticas substrucciones de geometrías y físicos», de las teorías filosóficas o del mundo objetivo del sentido común. En la fenomenología del mundo de la vida como fenomenología trascendental, es la ciencia de la experiencia trascendental, que tiene por objeto el mundo de la vida trascendental y su actividad constituyente. Desde esta perspectiva la referencia a la objetividad como instancia suprema de conocimiento no puede contemplarse más que como un prejuicio.

Así lo ha visto la fenomenóloga italiana Ales Bello, que ha llevado la investigación hasta los inéditos de Husserl y ha dado precisamente a una de sus

publicaciones el elocuente título de *L'oggettività come pregiudizio*⁶. En efecto, la originaria divisa husserliana de «retorno a las cosas mismas», que alumbraba todo el itinerario de sus investigaciones, ha de entenderse en el sentido de aplicar el método fenomenológico trascendental, tal como se ha visto en la fenomenología de la constitución, hasta llegar a la evidencia radical y originaria. Esto exige una paciente y rigurosa labor de investigación de los estratos teoréticos de superficie, contruidos por la razón (ciencia, filosofía, cultura, sentido común), para llegar al plano radical de la vivencia precategórica: «La posición entre paréntesis no tiene como finalidad la organización racional del mundo; al contrario, la decodificación conduce a la dimensión precategórica de las vivencias, que constituyen el último momento del proceso mismo»⁷.

Las investigaciones de Ales Bello confirman lo que ya se puede apreciar en el planteamiento de *Ideas I*: que la fenomenología husserliana supera el estrecho paradigma racionalista y, sin incurrir en irracionalismo, se abre al conocimiento de la realidad precategórica. Sin embargo, la explicitación dóxica de la vivencia ha de realizarse en el plano categorial de la verdad lógica. Es la garantía de la fundamentación y de la comunicación científica. Por consiguiente, no se trata de pensar que la evolución del último Husserl incurra en irracionalismo. Lo que Husserl plantea es que la evidencia formal de la lógica o de la matemática no son el paradigma de la ciencia radical; que ese tipo de evidencia es constituido por y en la subjetividad trascendental. Así lo interpreta también el profesor Arias Muñoz en su estudio sobre la fenomenología husserliana, apoyado en pasajes de *Lógica formal y trascendental*:

De esta forma la subjetividad trascendental se convierte en el único ente absoluto a partir del cual alcanza su sentido toda la realidad...Ahora bien, este «ente absoluto» que es la subjetividad trascendental contrasta con los presupuestos de la verdad absoluta y las teorías dogmáticas de la evidencia⁸.

5. CONCLUSIÓN

La fenomenología de la constitución es, por lo tanto, un método y también una posición filosófica radicada en la subjetividad trascendental. La profusa obra de Husserl consiste, por una parte, en desarrollos diversos del mis-

⁶ Ales Bello, A.: *Husserl e le scienze* (1980) y *L'oggettività come pregiudizio* (1982), Roma, La Goliardica editrice (Colección «Strumenti per una nuova conoscenza»).

⁷ Ales Bello, A.: *L'oggettività come pregiudizio*, Roma, 1982, p. 12. Sobre la investigación de Ales Bello puede consultarse mi estudio *Ciencia, filosofía y fenomenología*, en *Fragua*, Madrid, 1984, 25-26, pp. 41-61.

⁸ Arias Muñoz, J. A.: *La radicalidad de la fenomenología husserliana*, Madrid, Fragua, 1982, pp. 128-129.

mo procedimiento, como se ha dicho anteriormente; pero también, en numerosas aplicaciones de la fenomenología de la constitución a investigaciones fecundas de la amplia temática filosófica. Sus discípulos han corroborado la fecundidad del método con una obra filosófica tan amplia que trasciende los límites de lo que ordinariamente se entiende por escuela⁹.

Que Husserl era consciente, por una parte, de la incompreensión que suscitaba el planteamiento de la fenomenología trascendental, y, por otra, de las grandes expectativas de investigación que con el mismo se abrían, es algo que también lo pone de manifiesto en el *Epílogo*:

... quien durante decenios no especula sobre una nueva Atlántida sino que se ha metido realmente por las selvas sin caminos de un nuevo continente y ha hecho los primeros esfuerzos para cultivarlo, no se dejará extraviar por negativa alguna de los geógrafos que juzgan de las noticias por sus propios hábitos empíricos y mentales —pero que también se ahorran el esfuerzo de hacer un viaje a las nuevas tierras.» (*Epílogo*, § 5, p. 388).

Y al final del mismo *Epílogo* habla de las posibilidades de la fenomenología como filosofía:

El autor ve extendida ante sí la tierra infinitamente abierta de la verdadera filosofía, la «tierra prometida», que él mismo ya no verá plenamente cultivada.» (*Ibid.* § 7, p. 395).

Se puede concluir, pues, que el planteamiento de la fenomenología de la constitución, tal como fue desarrollada por Husserl, abre el conocimiento filosófico al plano de una racionalidad ampliada; así concluía también su fundamentada investigación el profesor Arias Muñoz:

Con todo ello, el pensamiento husserliano es una «Crítica de la razón», una «filosofía de la Razón», pero no una razón especulativa, sino de una Razón ampliada a raíz de su concepto de subjetividad trascendental que alcanzará su cumplimiento en el orden práctico¹⁰.

El profesor Arias Muñoz demostró en la obra citada un cabal conocimiento de la fenomenología husserliana y, más allá del dominio de la terminología y la temática, puesto de manifiesto en todos sus estudios fenomenológicos, había penetrado con gran claridad en el espíritu de lo que es la fenomenolo-

⁹ Cfr. Spiegelberg, H.: *The phenomenological Movement. A historical introduction*, The Hague, M. Nijhoff, 1969, y Gómez Romero, I.: *Husserl y la crisis de la razón*, Madrid, Cincel, 1986, pp. 50-70. Como representación actual de parte de la investigación fenomenológica mundial cfr. *Analecta Husserliana*.

¹⁰ Arias Muñoz, J. A.: *La radicalidad de la fenomenología husserliana*, Madrid, Fragua, 1982, p. 130.

gía; de modo que, alcanzada ya la madurez como estudioso, puede considerarse, además de universitario ejemplar, maestro precoz y benemérito de la fenomenología española. Con él compartí muchos esfuerzos de «hermenéutica fenomenológica» y fecundo diálogo filosófico, en los que pude apreciar siempre, además de su laboriosidad, la extraordinaria amplitud de sus conocimientos, la claridad de su pensamiento así como su generosa disposición a compartir su saber y ayudar a los demás en sus investigaciones. Como amigo y como colaborador suyo en el Centro Español de Investigaciones Fenomenológicas, quiero rendirle mi sincero tributo de homenaje con este estudio.