

Teoría fenomenológica de la verdad y del juicio

Doc. Andrés Felipe López López¹

Universidad de San Buenaventura y Universidad Pontificia Bolivariana
(Medellín-Colombia)

RESUMEN

Este escrito es un extenso comentario al curso que para el Doctorado en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, dictó el profesor Miguel García-Baró en mayo del año 2014, con el título “La Fenomenología en su desarrollo histórico”, en conjunto con su obra *Teoría fenomenológica de la verdad* y algunas obras de Edmund Husserl, con el fin de dar algunas luces –de acuerdo con este último- acerca de la pregunta por ¿qué es la verdad?

Palabras clave: Husserl, Fenomenología, Brentano, Miguel García-Baró, Verdad.

ABSTRACT

This paper is an extended commentary the course that for the PhD of the *Universidad Pontificia Bolivariana*, Professor Miguel Garcia dictated in May 2014, entitled "The Phenomenology in its historical development", his work *Phenomenological theory of truth* and some works of Edmund Husserl, in order to shed light, about the question of what is truth, according to the latter

Keywords: Edmund Husserl; Phenomenology; Brentano, Miguel García-Baró; Truth.

¹ Filósofo, Magister en Filosofía con énfasis en investigación y Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor de la Universidad de San Buenaventura y de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín-Colombia. Investigador de los grupos “Epimeleia” y “Laboratorio Internacional Universitario de Estudios Sociales y Organizacionales” [en proceso de cambio de nombre a “Casos y Estudios Organizacionales (CIO)”]. Correo electrónico: andresfelipe.lopez@upb.edu.co

“En realidad,
el Quijote luchaba con gigantes que parecían molinos,
y no con molinos que parecían gigantes,
he aquí la esencia de la Fenomenología”.
MG-B

Estudio comprensivo de la Teoría Fenomenológica de la Verdad e Introducción a la Teoría Fenomenológica del Juicio

Este artículo corresponde a la última parte de una investigación de Doctorado; además de ser el *sello* de ese trabajo cuya intención no se verá reflejada sino en un solo párrafo al final, es, por una parte, una toma de postura propia y un extenso comentario ininterrumpido –con permiso suyo y el cual agradezco– al curso que para el Doctorado en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, dictó el profesor Miguel García-Baró en mayo del año 2014, con el título “La Fenomenología en su desarrollo histórico”, en conjunto con su obra *Teoría fenomenológica de la verdad* (2008), con alguna referencia también a su artículo *Introducción a los problemas que afectan la noción fenomenológica de la vida* (1998), y algunas obras de Husserl; por otra, doy inicio a la analítica de la verdad y del juicio que me propongo hacer en investigaciones futuras. Siguiendo al profesor en esas clases aludidas, en Filosofía no hay modas y hay que desprenderse de la manía histórica con la que se pretende explicar todo desarrollo filosófico. De aquí que comúnmente se haya considerado que la obra más importante de Husserl es el primer volumen de sus *Ideas (Hua III)*,² porque en él, de manera explícita se encuentra el viraje hacia lo trascendental; sin embargo, si se considera que la Fenomenología pretende no dejar nada a la oscuridad y la tiniebla de la actitud natural, el escrito más importante es *Investigaciones lógicas (Hua XVIII, XIX)*, además porque con ellas el filósofo inaugura una nueva crítica general de la razón en el marco de las preguntas ¿Qué es la verdad y cómo se vive?, teniendo en cuenta que a esa obra nos referimos aquí y se le reconoce el nivel mencionado, si con ella están incluidas las dos ediciones que tuvieron lugar. El profesor español (*cf.* García-Baró: 2008) escribe que la segunda difiere en puntos capitales de la original, a razón del momento en el que su autor descubre que el método que aplicaba requería una condición que no había elaborado del todo trece años antes, por lo que procede a modificar su texto de acuerdo al nuevo nivel alcanzado en su Filosofía; con todo, la segunda edición no podía omitir el total de las insuficiencias de las que Husserl se acusaba, entre otros motivos, porque su Fenomenología había tomado mucha fuerza en el ambiente académico alemán de la época. Por tal motivo, el resultado –como lo expresa el profesor García-Baró en la presentación de la obra que de él prometí antes comentar– fue, que la segunda edición es un híbrido extraño y hasta poco comprensible, de la cual, empero, la Investigación Sexta permaneció sin cambio. Las traducciones posteriores fueron –por el mismo escritor de ambas versiones– determinadas a la segunda, en las que en concreto, la Introducción, la Tercera y Quinta investigación fueron las más intervenidas, de lo que se

² *Hua* refiere a los volúmenes de *Husserliana*; cuando sea el caso de una cita textual y seguido el texto de la versión original entre corchetes ira la página de la traducción, en un parafraseo el número de página del texto en español. Para la cronología completa de los escritos, algunos textos *online*, otros materiales y documentos remítase a la *husserlpage.com*.

desprende cierta transformación en el enfoque general de la misma: en los *Prolegómenos*, y en las Investigaciones Primera, Segunda y Cuarta.

Si bien es verdad que quien desee estudiar la Fenomenología trascendental puede remitirse directamente a *Ideas I (Hua III)*, no puede ser efectivo sin embargo, omitir la obra de 1900-1901 por ningún motivo, porque en ella –además de los temas comunes a los fenomenólogos de la primera hora en Göttingen-³ se encuentra en un nivel de densidad que solo comparan las *Meditaciones (Hua I)*, las bases mismas de la Fenomenología, o mejor, la mejor formulación posible *del problema del juicio* en su mayor generalidad; aunque se pueda denominar *etapa madura* a la *trascendentalidad*, no por ello se le quita un solo grado de importancia a la obra en cuestión.

José Ortega y Gasset recibió directamente de Husserl el permiso para la primera traducción del extenso libro a cualquier lengua. Aquel se interesó por la segunda edición, además porque, en primera instancia, sólo a ella se refería la autorización, y en una segunda, porque si bien Ortega pertenece a las primeras recepciones de la Fenomenología fuera de Alemania, entró en contacto con ella casi que al mismo tiempo que se inició la publicación del *Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológica* en 1913, en el que a manera de manifiesto y/o *organon*, Husserl hacía exposición oficial de una Filosofía de fuentes últimas recién nacida.

Es probable que como en Husserl la insistencia en corregirse fue incisiva, después de 1938 –año de su muerte- se hayan seguido leyendo las *Investigaciones (Hua XVIII, XIX)* como si guardaran una línea inequívoca con la trascendentalidad de la segunda etapa. La obra apareció en 1927 traducida por Manuel García Morente y su joven discípulo José Gaos. Debe recordarse en este punto –como lo hizo Julian Marías en su *Curso de conferencias “Los estilos de la filosofía”* entre 1999 y el 2000- que dos de los discípulos más reconocidos de Ortega, Xavier Zubiri y José Gaos, hicieron sus trabajos doctorales *partiendo* de Husserl; respectivamente, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* y *La crítica al psicologismo*.

En su libro *Teoría fenomenológica de la verdad* (2008), García-Baró entrega la traducción de todo cuanto fue suprimido o cambiado en 1913 respecto del original en tema y, numeral por numeral comenta los *Prolegómenos (Hua XVIII)*. En ese escrito Husserl aborda el problema del ser y de la verdad, pero hay que recordar, como lo hace el profesor, que la ciencia no se basta a sí misma por la sola búsqueda de la última, porque hacen falta para ello, los requisitos lógicos, ontológicos y metafísicos. La teoría de la verdad auténtica tiene también que investigar aquello común a esos campos: la relación entre lo real y lo ideal, entre el acto por el cual se lleva cabo el juicio, el contenido del juicio y lo mentado en él; por esa investigación se puede hacer más clara la evidencia, que es la que plenifica el juicio y viene a ser el contenido de verdad, siempre sometida, en un marco fenomenológico, a la capacidad de imponer la crítica al conocimiento. En su otra obra *La Filosofía como ciencia rigurosa* (2009b), de Husserl hay que entender que se deben evitar dos errores básicos: la Filosofía no es concepción del mundo, y no puede nunca dejar de ser ciencia. El segundo error es la naturalización

³ Dice García-Baró al inicio de su *Teoría* (cf. 2008), que el Círculo de Göttingen fue el conjunto que formaron los entusiastas discípulos de la primera hora, de los cuales, ninguno siguió plenamente a Husserl después de 1913 –fecha que es también la del traslado del maestro a la cátedra de Friburgo-. Algunos integrantes que el profesor de la Universidad de Comillas menciona son los siguientes: Adolf Reinach, Moritz Geiger, Jean Hering, Hans Lipps, Theodor Conrad, Hedwig Martius, Edith Stein, Dietrich von Hildebrand, Alexandre Koyré.

de dos cosas, dos magnitudes, que son, la conciencia y las ideas; la primera, más que proceso somático, es *vida, vivencia*. Desde las *Cinco lecciones* dictadas por Husserl en Göttingen en abril y mayo de 1907 (*Hua II*) e *Ideas I* (*Hua III*), puede verse frente a lo anterior, que la intención del filósofo es la de conducir al científico a la abstención de esa naturalización por la que se oculta *el genuino realismo elemental* que ya Brentano había desarrollado ampliamente, y por la que queda escondida a las vivencias, su naturaleza espiritual: *ellas son trozos de vida*. Bien había dicho Locke –aunque en otro sentido– que una ciencia empírica es la que trata del mundo tal como es, y expone las relaciones causales entre fragmentos de la realidad. Esas relaciones, esos *pedazos de vida*, son estudiados por Husserl como fenómenos puros, pero ¿*puros* respecto de que, sin mezcla con relación a qué? De aquí que el profesor Miguel García-Baró haya explicado que la psicología descriptiva es el antes de la psicología genética,⁴ en orden a que hay que tener claro que la Fenomenología es la psicología descriptiva, desde la cual se hace la crítica al *psicologismo* y fue fundada propiamente por Brentano; es más, Husserl filosofa como discípulo de Brentano aunque haya declarado, por ejemplo, su mayor proximidad a Descartes y a Leibniz. En este orden ¿Qué es para Brentano la *Filosofía primera*? es la explicación del conjunto entero de lo real. Para Husserl ese vasto dominio es el ser inextenso pero consciente, y el ser extenso. Estas son las dos grandes regiones del ser. Ambas, tienen relaciones causales y para cada una hay una ciencia; así, para la segunda, la física, y para la primera la psicología genética. A este respecto Husserl emplea la palabra “puro”, en el sentido de lo descriptivo y no de lo genético. “Puro” refiere a responder la pregunta por ¿Cómo sé *yo* que hay esto y aquello? ¿Qué es la verdad? La hazaña de Husserl es haber dominado *el enigma de enigmas* como nunca nadie lo había hecho: ¿Qué es el conocimiento? Y la respuesta –si bien se entienden las *Investigaciones* (*Hua XVIII, XIX*) y todo el desarrollo de la Fenomenología– es la siguiente: *un juicio mío*, o lo que es lo mismo, un despliegue de la subjetividad.

Bien acertado es el profesor Miguel García-Baró al decir que la buena actualización de Aristóteles es Brentano, porque nótese cómo para el *realismo del estagirita* las vivencias del conocimiento deben tener una explicación genética; de esto depende en gran medida, la vigencia de la Fenomenología, porque si bien de la física hay muchos fragmentos ya elaborados, de la psicología genética no hay tantos, y Husserl precisamente lo que ha pretendido es tratar *mis vivencias* como factores del mundo real, pero atendiéndolas sin estar mezcladas con ese mundo real. Entonces ¿Qué es un fenómeno puro, qué es la reducción al fenómeno puro en las *Investigaciones*? Brentano ha dicho que se debe describir la esencia del juicio objetivo, y por Husserl entendemos que la vivencia es reducible –en sentido fenomenológico– porque es inextensa. Lo extenso no puede ser intencional, y lo intencional no puede ser extenso. ¿Qué se había propuesto la escuela de Brentano, y qué se propone en las *Investigaciones lógicas*? El problema más básico de todos: ¿Cómo se vive la verdad? En los *Prolegómenos* –según

⁴ Sobre este punto dice Julio Cesar Vargas que “Husserl desarrolla a partir de 1917 lo que se ha denominado el período genético de su fenomenología. La característica principal de esta fase de su pensamiento es que sus investigaciones no están centradas tanto en explicitar la estructura general de la correlación entre sujeto y objeto (tal y como sucede en la fenomenología estática), sino que están dirigidas a la pregunta sobre cómo es posible que el sujeto llegue a tener experiencia de un objeto y le otorgue un sentido determinado de ser a partir de un horizonte previo de sentido. El punto de partida de la génesis es la experiencia pasiva o previa a la predicación, con el fin de reconstruir la constitución del objeto en términos temporales” (2007 68).

las luces dadas por el profesor García-Baró– Husserl ha argumentado que todo fenómeno psíquico es intencional si a él es verificable una condición que veremos más adelante, así por ejemplo si se describe una audición, no puedo no describir el acto de oír. Un sonido alucinado es contenido de un sonido oído, *inexistente* en cierto sentido, pero existente porque es un acto. A la luz de la Fenomenología, la ya expuesta desde las *Investigaciones (Hua XVIII, XIX)*, no puede afirmarse con plena seguridad de justificación y validez, que hay –por ejemplo- colores; no hay colores ni sonidos estrictamente hablando, lo que sí hay son intencionalidades, hay contenidos intencionales. La realidad no suena, suena a la conciencia. Si bien la naturaleza física del sonido consiste en la variación rápida de presión en el aire y la vibración mecánica de un medio elástico (gaseoso, líquido o sólido) con la propagación de esa vibración a través de ondas, *sin la sensación percibida* –y valga para cualquier realidad- aquel queda en la delgada línea que separa lo sido y lo que no es. Esa percepción, por ser propiedad de una vida, enseña que todo fenómeno psíquico –además de ser intencional por guardar relación con el elemento que veremos a continuación- es autoconciencia, auto-juicio, y que a su vez no necesariamente es intencional. Toda presentación de un objeto es auto-presentación, auto-juicio y auto-emoción. Con lo anterior se entiende mejor una de las tesis desarrolladas en todo el trabajo del que resulta este artículo, que los auto-fenómenos por ser propiedad de la esfera infinita de la vida –de la vida humana para el caso de la investigación más extensa de la que, lo aquí presente es un fragmento- son absolutamente ciertos, en otras palabras, nadie ni nada, ni siquiera una demencia, pueden llevarme a concluir en la negación de que la experiencia es mía y que tiene que haber un sujeto de ella, que soy *yo*; ni siquiera el olvido de lo vivido anulan *el absolutamente cierto* de los auto-fenómenos, porque éstos se actualizan sin cesar en la corriente de tiempo unívoca que es el *yo* concreto y monádico. Según como entiendo la *re-exposición* que de Brentano hace el profesor español (cf. 2008: 81-82), en lo que atañe a los auto-fenómenos me declaro más cercano a Husserl que a Brentano; nótese como se afirma en la *Teoría fenomenológica de la verdad* (cf. *Ibid.*) que el ser empírico e individual se evidencia de manera adecuada cuando se realiza como *fenómeno entre fenómenos (Phänomen unter Phänomenen)*, es decir, como un fenómeno más, “como un contenido empírico que emerge y se hunde en el río mismo de las vivencias” (*Ibid.*); ya que todas estas expresiones son rigurosamente sinónimas, también puede decirse que, “cuando es vivencia entre las vivencias, vivencia que se integra, como la parte en el todo empírico y real, en otra vivencia (que es su “percepción interna” fenomenológicamente reducida)” (*Ibid.*).

Antes de avanzar más es pertinente, como lo hace en sus comentarios a las *Investigaciones (Hua XVIII, XIX)* García-Baró, re-exponer el término *Phänomen*, que es la raíz de la expresión *Phänomenologie*; un “fenómeno”, entonces, en la acepción husserliana, “es, sorprendentemente, casi lo contrario de un fenómeno en el sentido original (y esta circunstancia fue muy tenida en cuenta por Heidegger en el conocidísimo § 7 de *Ser y tiempo*, que trata la definición de lo que sea *fenomenología*)” (2008: 81). Originalmente es aquello que se ofrece o presenta, o da. En la Investigación Quinta, Husserl habla de que, en sentido estricto, el fenómeno *se vive pero no aparece*, en tanto que gracias a que es vivido, permite la aparición de los fenómenos en el sentido original y usual. Por tanto, el *Phänomen fenomenológico* es la condición de posibilidad del aparecer, o mejor, el *hacer aparecer*, o, siguiendo a Michel Henry (cf. 1963), la esencia de la manifestación, el fundamento de lo aparecido, el fondo de lo que aparece,

o la fenomenicidad de los fenómenos “(no fenomenológicos sino simplemente, digamos, *fenoménicos*)” (García-Baró 2008: 81).⁵

Comparto con García-Baró la apreciación de que en lo anterior sí es Heidegger muy preciso al afirmar que el fenómeno fenomenológico demanda por principio un método peculiar, puesto que él es lo recóndito frente a lo inmediatamente dado, y como se ha dicho, ellos no aparecen sino que se viven, y por esto último hacen aparecer todo lo que precisamente no son ellos mismos: “pueden siempre, por principio, volverse fenómenos propiamente dichos, sólo que en un segundo momento o en un segundo acto (que es, claro está, la percepción interna evidente, adecuada, fenomenológicamente reducida). Sin esta nota esencial de su ser, Husserl jamás los habría llamado *Phänomene*” (2008: 81). Luego, efectivamente Husserl en ello, en gran medida, se contrapone a Brentano:

para quien un fenómeno fenomenológico aparece, aunque de otra manera (en otra dirección –la secundaria- de la intencionalidad), tanto y tan primordialmente como aquello que, en la dirección primaria de su intencionalidad, él hace aparecer. Brentano sostenía que todo fenómeno fenomenológico es auto-fenómeno, al mismo tiempo que hetero-fenómeno, si se me permiten estas expresiones: *fenómeno de sí a la vez que de lo otro de sí*. En otras palabras, Brentano admitía la presencia constante de la percepción interna en el río de las vivencias. No así Husserl, por las razones que en su momento

⁵ Cito a continuación, enumerados, dos trozos del escrito *Auto-afección y espiritualidad. Hacia una filosofía de la religión en Michel Henry* del profesor Olvani Sánchez, con ambos me encuentro de acuerdo si de manera correcta se entiende la definición que del *fenómeno* aquí hago, por ejemplo en el párrafo del que deriva esta nota al pie, y si no me equivoco en que por *fenomenología histórica* se refiere a Heidegger; del segundo pedazo que aquí me permito transcribir resalto su belleza, más la pertinencia que creo tiene ponerlo en este punto –también para hacer más fuerte aquello que en esta investigación se debe comprender por *vida*-. 1.) “Michel Henry valora la fenomenología como 'la principal corriente de pensamiento de nuestro tiempo'. Sin embargo, considera necesario repensar la empresa fenomenológica originaria y sus desarrollos, pues la fenomenología histórica, al hacer de la intencionalidad su hilo conductor, permanece incapaz de explicitar la esencia de la fenomenalidad pura, tarea específica de la filosofía fenomenológica radical. Ahora bien, escribe Henry, repensar no significa que esta filosofía deba ser solamente 'ampliada, corregida, enmendada, ni todavía menos abandonada [...] sino radicalizada de tal modo que se subvierta aquello de lo que todo depende y que, como resultado, en efecto, todo cambie'. Al establecer la distinción entre lo que aparece y el aparecer mismo, la fenomenología histórica, por supuesto, se preocupó por la determinación de dicho aparecer. Sin embargo, al plantear la pregunta por el aparecer a partir de los fenómenos que aparecen en el mundo, no descubrió otro modo de aparecer que el aparecer del mundo en que tales fenómenos son posibles. De esta forma, piensa Henry, redujo todo aparecer posible al aparecer del mundo y, consecuentemente, 'modos de aparecer que abren a formas de experiencia quizá esenciales [en la Vida de los hombres] quedaron excluidos a priori por una filosofía que pretendía estar libre de todo supuesto” (2012: 85). 2.) “Henry considera necesario mantener el aparecer como principio para la construcción de una ontología fenomenológica; pero está convencido de que resulta insostenible seguir definiendo todo aparecer concebible, la esencia misma de la manifestación, a partir de las coordenadas del aparecer del mundo. Tal constatación pone en movimiento su radicalización de la fenomenología, bajo la convicción que debe haber un aparecer más originario que el aparecer del mundo, una fenomenalidad capaz de dar cuenta de sí misma, de fundar toda fenomenalidad posible y de constituir el camino de acceso a ella, de ser su propio logos. De esta forma ve la luz la idea fundante de la fenomenología de la vida: la duplicidad del aparecer. Hay un aparecer originario que no consiste ya en el *ek-stasis* del mundo; un aparecer inmanente en el que coinciden la manifestación y lo que se manifiesta; un aparecer de lo invisible, de aquello que excluye de sí toda visibilidad. Este aparecer, que constituye la esencia de la manifestación, es comprendido como autorrevelación y es denominado vida. *La vida es fenomenológica en sentido estricto; la vida no es, adviene; la vida no es una cosa, sino el incesante proceso de autorrevelación, de autodonación* [la cursiva es mía]. El aparecer de la vida es, según Henry, el aparecer originario que acontece no desde la lógica de la intencionalidad constitutiva sino desde la dinámica de la donación originaria, de la pasividad radical” (*Ibid.*, 85-86).

sopesaremos [por aquello de la *materia intencional*]. Pero una cosa es suspender la tesis de esta constancia de la percepción interna y otra, poner en tela de juicio el carácter de posibles fenómenos que tienen los fenómenos fenomenológicos. Esto segundo jamás lo pensó Husserl. De suyo no son fenómenos, pero siempre pueden volverse tales: siempre que los evidenciamos con la metodología que ya aquí podemos llamar fenomenológica (y que todavía no nos es clara) (García-Baró 2008: 82).

Sin embargo, si se contrasta con lo expuesto a continuación (*cf.* García-Baró 2008: 136), puede uno dudar o dejar entre paréntesis aquello de la falta de percepción interna en algunas vivencias, si se considera que *la cosa no tiene que afectarla el hecho de ser conocida; pero el sujeto jamás queda el mismo después de conocer, aunque sea la cosa más insignificante del mundo*. Pero también, en defensa de Husserl, a lo creo que se refiere es a que una verdad es contenido de un acto de saberla, en orden a que por ejemplo, saber de oídas apenas es saber o, estrictamente, no es saber real. A lo que Husserl está apuntando es a la plenificación, porque la verdad –eso sí, si tenemos clara su condición de ser ideal- sólo es vivencia mía en el sentido en el que pueda ser un objeto ideal. Una verdad no es verdad si no es sabida.

La autoconciencia entonces, es la verdad radical, mientras que la conciencia intencional no inmanente, sino horizontal, no lo es, porque depende de la plenificación. Es una ingenuidad acusar a Husserl de psicologista si correctamente se interpreta lo expuesto hasta aquí. Debe entenderse que entre la audición y el sonido hay una diferencia radical, y que *mis otros* en realidad no están a distancia, están en la conciencia. El verdadero *realismo*, el que ha desarrollado Husserl como discípulo de Brentano, aclara al sujeto de la experiencia, que, por ejemplo, *las cosas* no están ni son dulces sino porque gusta a un sujeto lo dulce. Esto se ve mejor expuesto en el abordaje de “los problemas de la constitución” que Husserl hace posteriormente a las *Investigaciones (Hua XVIII, XIX)*; sin embargo, ya desde la *Filosofía de la aritmética* por él ya está planteado que el *a priori* radical es la operación previa –sobre esto volveremos más adelante-; por ésta, puedo estar seguro de que la autoconciencia es la evidencia más honda de la realidad. Esta es una razón de justificación del rechazo a la hermenéutica en doble vía, puesto que por un lado –teniendo en cuenta lo anterior en el párrafo-, no puede afirmarse que la Fenomenología se haya convertido en hermenéutica, más bien hay “fenomenólogos” que se han torcido hacia ésta, y por otro, si bien Husserl aprende desde su *Filosofía de la aritmética* que hay *objetos ideales*, la hermenéutica no trata, y no puede nunca hacerlo por lo que ellas es, que *yo intuyo cosas, o lo veo a usted, pero además, veo que veo*. Una explicación: si yo no hubiese formado un *hábito* de *usted*, no lo puedo reconocer, así, la conciencia viene definida, además de como energía subjetivante, como luz con resplandor propio porque al *ver a mis otros*, sé que estoy teniendo una visión; esto ya había pasado por la evaluación de John Locke.

Ahora bien, la conciencia no es fuente de sentido ella misma, sino por sus actos intencionales y categoriales. Si se recuerda en este punto las *síntesis activa y pasiva* y los *estratos predicativo y pre-predicativo* de *Lógica Trascendental (Hua XVII)* y *Experiencia y juicio* (1972) respectivamente, referentes a la Fenomenología genética, urge ampliar la observación y fijarse en los cimientos históricos de ésta en lo que concierne a la evolución del pensamiento de Husserl, y al menos como una pincelada, hablar acerca de la Fenomenología estática que es la que consiste en el examen crítico de un presente de conciencia tal como lo vivimos ahora y describirlo. Por ambas evaluaciones, la conciencia es la totalidad de los fenómenos psíquicos, o mejor, la totalidad de las vivencias intencionales y no intencionales. En este punto debe aclararse

empero, que si bien para Brentano todo fenómeno psíquico es intencional, no así para Husserl quien considera que en la percepción de una cosa hay muchísimas partes, así se ve por ejemplo en la descripción tan aparentemente sencilla de un cuerpo humano, en él hay más que un cuerpo. Llevando a un nivel profundo la reflexión y la *ἐποχή*, pensemos por ejemplo en qué pasaría si fuésemos capaces de borrar de la mente que previamente hemos visto un cuerpo humano, y de pronto vemos uno que no es el nuestro, sino el de *otro humano*; caería sobre nosotros –además del asombro– más del contenido que ofrece la repetida percepción de aquello que era un habito. A esto también se dirige la *reducción fenomenológica*, a además de suspender la *archicreencia*, mostrarnos que ésta no necesariamente ve esencias, sino creencias.

A juicio de Husserl solo es intencional el fenómeno psíquico si posee una esencia intencional en el mismo acto. Lo anterior se interpreta mejor si se recuerda que –remitiéndonos a Aristóteles– la cualidad es aquella naturaleza que tienen las cosas que posibilita *el ser percibidas*. La materia, entendida en su significado como *materia intencional*, es, puede decirse en principio, muy semejante a la consideración del sentido en Frege, en tanto que si mi acto es una percepción, es una percepción de “ésta” o “aquella” cosa. La *materia intencional* es el *que* de mi vivencia, por esa razón un acto no puede ser intencional mientras no tenga lo primero, porque el acto no es solamente aquella conducta o ejercicio por el cual me dirijo a, sino que con arreglo a un objeto plenamente determinado, viene establecido como tal. De este modo, también debe esclarecerse que una “*percepción*” dudosa será cualquier cosa, una hipótesis por ejemplo, pero nunca en su significado estricto, una percepción. Téngase en cuenta además que mientras los actos objetivadores tienen una cierta polaridad porque son posicionales en lo concerniente a la creencia de la existencia de sus objetos, las tomas de postura en cambio –con lo que no me encuentro del todo de acuerdo con el profesor García-Baró– no objetivan, sino que estiman, aman, tienden; pero entre los primeros y éstas, hay toda una relación en la tematización, porque al ser ejercitada, al sentir por ejemplo que una cosa es importante, lo puesto por tema es esto último, y no necesariamente la primera; a esto se refirió el profesor Miguel García-Baró en su curso, afirmando que el sujeto tiene la capacidad de neutralizar sus posiciones. Sobre lo anterior, Max Scheler enseña que los valores son objeto de emociones, no de teoría; esa *percepción intencional emocional* de la que habla el discípulo de la primera hora de la Fenomenología de Husserl, es fundamentalmente amor y odio. De aquí se puede interpretar un fenómeno común en los sujetos de experiencia consciente, y que explica precisamente el paso de amar a odiar a *mi otro*, y es que 50.000 percepciones han dado un sentido, que una nueva percepción anula, porque ésta no es solamente procedimiento mental –en el sentido más amplio del término–, sino también, función emotiva.

¿Qué es entonces a lo que llama Husserl *materia intencional* teniendo en cuenta que –en sentido estricto– nada del objeto intencional está en la vivencia, y nada de la vivencia en el objeto intencional? Para García-Baró la tesis implícita en la anterior interrogación está un tanto equivocada, porque no es solamente que nada del objeto este en la vivencia, sino también, que no hay parte de la vivencia que deje de ser parte del tiempo, es decir, de la vida misma, en tanto que todo lo que *yo* pueda describir de la vivencia es temporal. La *materia intencional* no es el sentido del objeto, pero éste, sin embargo, al no estar en la vivencia, es por ésta que se convierte en intencional. Qué relación entonces se puede establecer entre el sentido del objeto y el *que objetivo* al que me refiero, dirá Husserl, *el nóema*. No en su acepción metafórica sino literal, *la verdad se vive*; así lo justifica la evidencia que es la vivencia de la verdad; sin vivencia no hay fuente que la haga emanar, ni concretizaciones de los sentidos y singularizaciones en

juicios de lo de antemano vivido. ¿Cómo entendemos entonces que no toda percepción posea *materia intencional*, y por tanto no tenga esa misma naturaleza de la materia aquí cuestionada? De este nudo nos saca no vacilar en la definición de la intuición; no se puede hablar de ella de manera disparatada; la gente suele decir por ejemplo “tengo la intuición de que hoy va a llover, o de que algo malo va a ocurrir; tengo la intuición de que el equipo X ganará al Y la final de fútbol”; esto no tiene nada que ver con ella, *intuición es ver rectamente*. Pero entonces ¿por qué hay percepciones no intencionales? porque en ellas se nos pasan partes por alto, o creemos que en lo experimentado hay fragmentos menos importantes y –más relevante aún y en contra de lo pensado por Jean-Luc Marión- porque en un presente de conciencia no cabe más donación que la que yo puedo entender en ese presente activo; de aquí que con Husserl y el profesor Miguel García-Baró, pueda afirmarse que la teleología de la razón consiste en lo siguiente, en: *esto no basta, tiene que haber más*; a partir de aquí lo que interesa sobremanera:

es atender a otro carácter del saber que se ofrece como un enigma: el hecho de que incluso el más perfecto acto singular de saber, el más pleno, adolece de un hueco, de una inquietud y hasta de algo análogo a una imperfección. El modo más sencillo para comprobarlo es recordar que no queremos saber una situación sino, de alguna manera, todas o, por lo menos, cuantas más, mejor, en especial si pertenecen a determinados dominios de lo real. La sed de saber no se apaga en el acto porque no se apaga con ningún acto de certeza (García-Baró 2008: 30).

Y frente a la intuición define el maestro español que:

Ser racional, poseer el buen sentido que hizo célebre Descartes al sostener que todos participamos de él por igual, no consiste, en última instancia, sino en captar inmediatamente o ver (obsérvese que se trata de dos metáforas tomadas del terreno de la sensibilidad) que lo claro está claro y lo oscuro está oscuro. Ver directamente es, en latín, *intuir*. Esta palabra nos dará gran trabajo en el resto de nuestro comentario, y Husserl no la introduce todavía en esta docena inicial de páginas de sus *Investigaciones Lógicas*. Las cosas mismas y por sí solas nos han llevado, sin embargo, hasta ella ya ahora (2008: 28).

La intuición también, está compuesta por dos grandes grupos: la percepción y la imaginación. Por la segunda Husserl no se refiere a una especie de alucinación, sino a la actividad por la cual el sujeto elimina la distancia del objeto no presente en un ahora de conciencia: la mujer que amo no está ella misma aquí en mi campo físico de experiencia sensible, pero tener una imagen de ella en mi propiedad de retenciones, es tener de ella una intuición peculiar, porque cuando poseo su imagen no solo la tengo a ella en la memoria, sino que soy consciente de que ella ahora *es* bajo esa naturaleza racional y no una cosa misma física. ¿Que más acercamiento cabe que este, respecto de los objetos no presentes? No están aquí, y sin embargo son de mi propiedad de vida. El ideal teleológico de la percepción podría definirse como la tensión permanente de aproximarse al objeto experimentado hasta el punto que no quepa acercarse más. Esa *tensión teleológica* se cumple cuando en lo tematizado e intuido no hay más satisfacción, *cuando no hay nada más que ver*, pero ¿en realidad se cumple? La percepción adecuada sucede cuando ella, toda ella, forma parte del acto de conocimiento. El mandato de *volver a las cosas mismas* de Husserl en este orden, consiste en saber que con *cosa* nos referimos no a los entes, sino *Al ente*, es decir, no como si fueran todas, cosas iguales, sino cosas en una vida.

Creo que con lo dicho hasta aquí, sale de su oscuridad aquello de la primera averiguación de los *Prolegómenos*, la de las leyes de la lógica no solamente como verdades de la psicología, sino como verdad estrictamente necesaria. La *Lógica pura* de la que habla Husserl no está indicando que la mente rechace las contradicciones, sino que en ellas cae el que juzga cuando por ejemplo al defender el *escepticismo*, elabora una teoría que entre sus mismas posibilidades, niega sus propias bases, porque al refutar la lógica, se toma la lógica para refutarla. Luego, frente a las llamadas *verdades de hecho*, generalmente mal entendidas, debe tenerse por seguro la siguiente afirmación, que el hecho mismo es *mi juzgarlo-mi vivencia*, y el sentido de esa verdad. Resáltese así que el hecho no dura y la vivencia tampoco, pero el sentido se queda. Como se vive la verdad es entonces, como se vive la vivencia, como se viven los sentidos y como se viven los hechos; por tanto no existen *verdades relativas* –no más que al juicio-, ese es el problema que trata los *Prolegómenos*.

¿Dónde están los hechos? En el espacio, desde luego en el tiempo, y en un nexo causal porque todo acaecer tiene una razón para ser: si oigo un ruido tengo pleno derecho de preguntar por qué. Incluso si pregunto por un hecho mío al decir por ejemplo ¿Por qué me siento tan bien hoy? Tengo pleno derecho de preguntar retrospectivamente por la conexión causal que me ha llevado a ese estado hoy. Los hechos empiezan, duran y terminan pero el sentido se queda, porque es atemporal, y por tanto, universal. ¿Qué es ser universal? Un infinito de singulares posibles, *uno* para muchos que lo ejemplifican, *una* posibilidad para infinitos ejemplos que lo actualicen.

Sobre el *ser*, Husserl afirma que hay dos tipos, el ser real y el ideal. Entre la visión de una cosa, primera, la percepción sensible, elemental, y el concepto, hay un átomo metafísico de continuidad de donde surgen ambos *seres* y por el cual se abrazan, que es el sujeto del juicio y el juicio mismo; si siguiendo al filósofo sabemos que el ser ideal no es eterno solamente, sino, mejor decir, atemporal, y lo ideal no tiene referencia ni depende de nada, los contenidos primarios de la vida que son las sensaciones y que en *Ideas I (Hua III)* los denomina *materia*, estos contenidos, sabemos, no son ellos mismos intencionales, porque en un ahora racional hay muchas sensaciones –muchas- que no están siendo atendidas, y sin embargo ese proceso primario de asociación o de *síntesis pasiva* es el que da lugar a la *materia intencional*. En otros términos, la base de la vida de la conciencia no es intencional, mientras que la base de la validez del mundo si lo es, porque éste no se siente, se percibe y se significa en el mejor de los casos explicativos, sino que, el mundo mismo y la globalidad de las cosas que lo componen no se realizan en la conciencia, se escorzan en ella. Esos fragmentos son los contenidos primarios, proyectados a la exterioridad por sus cualidades, y mentados por un sujeto de la razón. Desde lo dicho, la teoría del conocimiento bien puede explicarse, en términos de las tesis existentes, en las siguientes dos nociones: *representacionismo* y *fenomenismo*. La primera dice que el conocimiento es el apoderamiento de un signo, pero no de la cosa misma. La segunda en cambio, formula que no se trata de un signo, sino de la adquisición de una parte, y la formulación de la pregunta por la imposibilidad o no de apoderarse de la totalidad de la cosa. Según lo planteado en su *realismo*, para Aristóteles es el acto mismo de la cosa el que se da en el acto del alma, de la *psique*. En la Quinta Investigación lógica, al menos en la traducida y todavía inédita de García-Baró, hay una crítica implícita a la primera tesis en la siguiente forma: el problema es que si yo conozco solo el signo, pues no conozco cosas en sí, y no puedo comparar el signo con la cosa misma, porque no conozco las segundas ¿cómo se entonces que solo conozco signos? Según el profesor español en su curso de Doctorado que he venido comentado, Locke llega a una conclusión disparatada, la de decir que de las cosas y de

mis operaciones tengo ideas, pero no cosas en sí. El entendimiento en Locke, que es representacionista hasta el fondo, es un *salón vacío*, pero ¿es la idea lo único que hay en la mente? ¿Somos nosotros para nosotros mismos solamente una imagen? ¿El conocimiento es una imagen de? El *representacionismo* como se ve, y en contraste con la Fenomenología, es absurdo, porque –más bien- las cosas mismas, no sus signos, son el correlato intencional.

Husserl es claro en no caer en la confusión entre cosa y acto al haber declarado que el correlato intencional es el *nóema*. En otras palabras, las sensaciones no hacen aparecer nada, es la conciencia la que es capaz de percepción adecuada, no la sensación: nadie ve las sensaciones, sino los *objetos sentidos*. Las sensaciones son de la misma especie de las cualidades de los entes, mientras que las funciones de la conciencia englobadas unitariamente –ver, tocar, oler, escuchar, gustar, relacionar, asociar, categorizar, y más- son las que nos permiten afirmar que solo si se vive determinada vivencia, se tiene un determinado correlato. Es por esta razón que la Fenomenología es verdadera *Filosofía primera*, porque no se debe empezar por la física que es la ontología del mundo, pero no la ontología del *mundo de la vida* –como sí la Fenomenología-. No puede haber Ciencia sin Filosofía, y sin embargo, ésta no es ciencia humana, ni social, ni una Antropología. La ciencia tiene que ser filosóficamente interpretada, si no, se convierte en barbarie. Es la primera instancia verdadera porque su intención más profunda es el mundo en sí como correlato de *las vidas* que saben de él, y que saben que lo conocen, o lo que es lo mismo, mundo sin vida no hay, y vida sin mundo no es posible. La Fenomenología es una ciencia de esencias porque trata acerca *del vivirlas* en las respectivas regiones del ser; si nos referimos al arte pictórico por ejemplo –la pintura que es la que quiere ver lo invisible, siguiendo en ello a Kandinsky-, por la Fenomenología entendemos que no se trata de ver los colores solamente, sino de *sentir* internamente el color. *Ver con carne, no ver con los ojos*, porque la percepción –por estar siempre basada en la *archicreencia*- de las cosas es inadecuada, mientras que la percepción de nuestras vivencias es pura. La Fenomenología consiste en la lucha por desencadenarse de todos los supuestos, porque a la vida se accede por la vida misma. El objeto de la Fenomenología se abre él solo, porque la vida está siempre abierta, lo que hay que hacer es protegerla de vicios, que son, en síntesis, *que los que viven se duerman al vivir mismo*. La vida, esto es, el estar constituyendo el sentido, es la que abre el mundo. El problema es que hoy en día las mal llamadas “filosofías” posmodernas no quieren pensar radicalmente, esta es la crisis de la humanidad actual. Y por qué hay que recuperarse, por qué buscar la verdad, por *areté*, por el bien de la humanidad; y ¿qué es lo Bueno? Con base en esta pregunta se justifica –por una parte- la búsqueda de la verdad. A partir de esa interrogación, razón tiene el profesor español al afirmar que la *Filosofía primera* tiene dos vertientes, la del ser y la Ética, y de ahí la argumentación suya de la necesidad de inaugurar un nuevo pensar filosófico, el de la *aretología* que resuelva las preguntas que a juicio del profesor, Husserl no alcanza ni siquiera con la *monadología* a responder, que son: *mis otros* en tanto *nóemas*, y el problema del mal; temas que en insuficiente extensión han sido trabajados en la tesis de la que se desprende este texto, no desde la teoría de la *areté*, sino desde el mismo Husserl.

Ahora bien, explíquese aquí algo más acerca de por qué la Fenomenología habla de esencias. Géneros, especies y diferencias, estos son los tres predicables de la lógica aristotélica y así habla también Husserl en sus *Investigaciones lógicas (Hua XVIII, XIX)*. Cuando uno se refiere a una esencia está hablando de la base óptica de una necesidad. Para que se pueda hablar de géneros y especies, hay que tener claro aquello de que trata la *mereología general*; pongamos que tenemos una totalidad, un todo

absoluto respecto del cual no hay afuera nada, esto sería un disparate. Más bien hay partes en partes, y vecindades. Cualquier ente es siempre una totalidad, y ¿cómo se es parte de una totalidad? Teniendo en cuenta que el todo no es solamente la enumeración de sus trozos, éstos, están integrados en el todo así: una parte que no pueda ser sin la otra y viceversa, es decir, que sean mutuamente dependientes; el color por ejemplo, necesariamente está vinculado con alguna figura y alguna extensión, y éstas también son pedazos de un ente, por lo que, todo lo que se pueda decir con verdad de un sujeto o un objeto, necesariamente debe estar en el contenido de ese sujeto-objeto. Además, todas las partes son piezas de una parte con un dominio más grande. Así, para el caso, la lógica formal es una parte de la analítica, pero la primera no manda sobre la lógica de la vida. De la *Lógica pura*, uno de sus trozos sería la Fenomenología, ésta saca a la luz a la primera, incluso la funda si en esto seguimos a Husserl; cuando veo las regiones de la realidad, tengo que saber que las leyes sintéticas *a priori* de una y otra región, no necesariamente tienen que ser iguales. Pero, nuevamente, por qué la Fenomenología es la *Ciencia primera*, por qué ella expone la *Lógica pura*, porque de ella ha recibido el filósofo y/o el científico, la luz sobre su vida de conciencia que es una síntesis continúa; su forma trascendental constante son, unidades por ella rendidas (cf. García-Baró 1998: 43-44):

Y es el que el nóema perceptivo, tomado en toda su plenitud concreta, se identifica con la cosa misma. La realidad del mundo de la vida y de sus cosas es indudable y es básica respecto de la posible realidad de los mundos de otras actitudes existenciales (la del científico, la del hombre religioso, la del artista); pero esta indudable realidad no tiene ni puede tener el significado de un En-sí respecto del cual fuera una imposibilidad toda consideración trascendental [...] La fenomenología lee, registra; y registra conexiones eidéticas, esenciales o *de sentido*, no condiciones de causalidad y de hecho. En el caso fundamental de la trascendencia del mundo, lee la referencia esencial mutua entre la cosa y esa parte de la vida trascendental, que resuena como su bajo continuo, que es la colaboración entre las sensaciones y las noesis. Ve que la lectura autentica de las cosas las vuelve, por medio del desmontaje de la actitud natural, nóemas perceptivos, unidades intersubjetivas que están en esencial correlación con una infinita multiplicidad de vivencias de cierto estilo bien definido (y no, por esencia, de otro alguno). La nóesis no es metafísicamente anterior al nóema, ni éste es metafísicamente anterior a la nóesis. La unidad no es nada sin su multiplicidad correspondiente, y ésta tampoco es nada sin la referencia a su correlativa unidad (García-Baró 1998: 44-47)

El centro mismo de lo subjetivo, entonces es, *la conciencia interna del tiempo*. Lo anterior nos lleva a la mónada: todo objeto en tanto individuo tiene su sentido y sus partes, y todas esas partes tienen un universo de sentidos, eso, es la mónada. No podemos, de acuerdo a lo anterior, ser realistas *a lo bruto*; todo el universo es inteligible y no cabe inteligibilidad sin vida, teniendo en cuenta que ésta no es su creador, sino, su sujeto constituyente, o lo que es lo mismo, el *es* que percibe. Todas las regiones del ser, que son la esfera global, son *nóema*: mundos superpuestos sobre el mundo. Con inteligibilidad matemática, o la que sea, todo cae en la mónada, porque nada queda fuera de lo *noemático* y de la vida (*noesis*): pensemos en un Dios del que quepa hablar, la teología póngase como se ponga, debe dar predominio *al sentido* que es donación de significado al ente por un sujeto; nada queda afuera porque lo mentado como *afuera* no es que haya sido metido en el dominio de la conciencia, sino que su horizonte se ha corrido a una nueva dimensión mas omniabarcante. La *región* de las regiones es la correlación *noético-noemática* que *vive* en la mónada; por eso ella lleva al mundo en sí, y todos los hombres son el mundo, y cada uno es el mundo. El *nóema* se entiende, la

nóesis se vive, y es un absurdo hablar de algo que no sea o entendido o sentido, o pensado o valorado. De aquí deriva en gran medida la justificación de la *Éποχή*, que en lugar de ser una disminución, es una ampliación hasta el punto de ver la mónada y en ella el mundo en toda su gran dimensión, porque si no se *vive* no hay *nóema* que se abra. La cosa misma, no es una cosa, es la mónada. Ésta es el culmen de toda *mereología*, es el *aleph* de Borges, el punto desde donde se miran todos los puntos, el *yo como centro funcional universal*, el punto total donde están abarcadas todas las intencionalidades, un concreto, un todo ya acabado; un todo condenso, un *yo fenomenológico*; una unidad de coexistencia, *yo* ahora, viendo, sintiendo, pensando, juzgando, valorando. Así se entiende la vida de conciencia, ella es sintética. El *yo* va constituyéndose con todas sus constituciones, con todas sus vivencias; esa unidad no la elabora el tiempo, sino la forma de la unidad, que es la conciencia subjetiva de tiempo. Más bien el tiempo cósmico es correlato de la conciencia interna de tiempo. La mónada jamás sale del ahora que no es en sí mismo tiempo, sino fluir; la mónada se da cuenta quietamente del fluir del tiempo cosmológico, sin correr con él, sino por su encarnación en un *soma humano*. Ella es el *archi-sensible*. El futuro esta protenido, el pasado retenido, y el presente, vivido como pasando. Esta unidad es la más pasiva de las síntesis pasivas. Es conciencia pero no es acto. De las *Investigaciones (Hua XVIII, XIX)* se entiende que esta forma, esta estructura, no cambia cuando el presente se está constantemente transformando en lo protenido. Por este motivo aun cuando hemos hablado de la autoclarificación llevada a cabo por el filósofo radical, debe puntualizarse aquí que la conciencia es *i-refleja*, más bien sin ella no hay nada que ver; a esto se refiere también el uso de “puro” en la Fenomenología.

Sin embargo, después Husserl en sus *Lecciones de la conciencia interna [inmanente] del tiempo (Hua X)* cree, no como lo hacía en las *Investigaciones (Hua XVIII, XIX)*, que la anterior explicitación –puesta en el párrafo que antecede a éste- es en cierta medida errónea, puesto que en sus *Lecciones* la solución que plantea es a la inversa, en tanto que no cabe nada por el estilo de una sensación del pasado; éste, más bien, está retenido por pura intencionalidad no como imagen, mientras el presente está ejerciendo una acción puramente intencional, es un campo, un presente vivo; esta tesis es la que permite *el asalto de Heidegger* porque de ella se concluye que *se vive sin muerte, sin conciencia de ser corto*; pero ¿por qué Husserl pasa a esta nueva consideración? Porque el acto intencional hace a la conciencia el ahora mismo que desaparece; todos nosotros somos tiempo, y en la eternidad que dura éste, no hay partes, porque lo ilímite no posee trozos sino que es el río que fluye sin termino. Sí hay efectivamente una intencionalidad transversal de la vida hacia el *nóema*, hay un ahora estar que fluye. Fluyen las intencionalidades, pero no fluye la fuente de donde emergen las intencionalidades, es siempre el mismo. Lo anterior no quiere decir que con los desarrollos posteriores del filósofo las *Investigaciones (Hua XVIII, XIX)* queden anuladas, sino que la evaluación se ordena más hacia la instanciación de la cosa trascendente en la conciencia, el objeto perceptivamente dado; aunque una cosa sea tiempo y la otra no, una y otra no quedan independientes sino co-relacionadas dentro del universo de la vida; y aunque todavía en las *Investigaciones (Hua XVIII, XIX)* Husserl estaba algo permeado del prejuicio empirista de creer que a través de un *realismo* ingenuo se pueden describir objetos autónomos a la subjetividad, ya desde *La idea de la Fenomenología (Hua II)* empieza a aparecer con mayor tenor el propósito de reconstruir la Filosofía como ciencia de fundamentación absoluta, que trata acerca de que, sea lo que sea que pueda ser mentado, hablemos de lo que hablemos, hagámoslo de lo vivido responsablemente; y esto no se

hace sino por haber conocido las fuentes primarias de sentido. Aunque todos vivan sin examen, la vida requiere examen.

Husserl en la Fenomenología describe lo vivido y no el objeto como polo independiente. *Déjame que me lo piense con la mayor hondura*, así puede ser descrita coloquialmente la *ἔποχή*; es el gran salto atrás, darse el tiempo para la verificación de mis experiencias; ahora ¿qué motiva la abstención, que anima la *ἔποχή* radical? Y la respuesta es la siguiente: la vida original y genuina no es que requiera examen –solamente-, es que ella es, examen. La *ἔποχή* es un ejercicio radical de libertad en orden a la luz del propio ser, que se constituye y constituye su horizonte existencial, que no se abre, como sí lo decía Heidegger, por saberse el hombre un ser para la muerte, sino porque la *vida* es en esencia ampliación, ella se abre a ella misma por su propia naturaleza y abre todo ente. La muerte no es posibilidad de posibilidades, es la vida; la muerte, es el gran regalo, no morir nunca sería completamente invivible; sin muerte más bien, lo que no tendría fuerza, pero no por ello dejaría de existir, es la tensión de realizarse a sí misma como razón absoluta. Hay cosas enormemente peores que la muerte, como vivir sin posibilidad alguna. En este orden, el cuidado que propone Heidegger es inauténtico porque tiene el problema de estar tan preocupado por el cuidado que hasta se siega respecto del acto intencional de estar cuidando. Lo ontológicamente decisivo no puede ser eso. Aclarece además, que la novedad que encuentran en Heidegger respecto del tratamiento de la muerte en la relación posibilidad-imposibilidad es meramente aparente, ese descubrimiento no es suyo, ya antes Franz Rosenzweig lo había pensado en *La estrella de la Redención*. El hombre, que del pensamiento de Heidegger se desprende, es como una garrapata, que pasa un perro, huele su sangre y se pega a él para alimentarse; ese perro es un mundo tan mínimo que en realidad el hombre no tiene mundo, en tanto que, cuando se deja vivir en la actitud natural su existencia es tan impropia, que no tiene más horizonte que la finitud, y la vida misma no se sabe siega. La existencia impropia es mostrenca, mezquina, porque no tiene vida de posibilidad; y ¿cómo sé que existo sin originalidad? si no me he cuestionado y vuelto a interrogar, si me evado de la historia vivida, si sigo pensando que los demás tienen la culpa, si no me *autoclarifico* este fluir de tiempo que soy en el que caen todas las cosas, yo soy un monstruo para la vida. Sí es rescatable que Heidegger, aunque ya lo había dicho Séneca y Miguel de Unamuno, defienda que la muerte nos pone en tensión, aunque, más bien la muerte mientras vivo es esa tensión, y no algo puesto.

Pero no se distraiga uno con Heidegger, máxime cuando se están tratando cosas serias; volvamos al tema de este trabajo con la pregunta ¿Qué diferencia se debe establecer entre la forma y la materia del conocimiento, o mejor, en un marco de análisis ontológico, entre lo formal y lo material? Y ¿Qué diferencia existe entre los dos grandes tópicos del conocimiento, esto es, entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el acto de conocer y lo que se conoce? Estas interrogaciones aquí parafraseadas son las que Husserl hace explícitas en el *Prólogo* de sus *Investigaciones lógicas (Hua XVIII)*, y son las que, a su juicio, permiten fundar la *Lógica pura* y la teoría del conocimiento. Hacia ellas orienta el filósofo su libro con la mirada siempre fija en un problema nuclear, que es, en qué consiste conocer; y es efectivamente un problema filosófico dada la distinción entre actos y estados cognitivos, y lo que se conoce; en una formulación mas sucinta, qué es la verdad, que junto con el cuestionamiento de qué es el ser, constituyen las búsquedas originales de la *Filosofía primera*; y si vemos en conjunto la obra del *genio* del que tratamos –y si no lo es, como se dice coloquialmente “*que venga Dios y lo vea*”- obligado esta uno a concordar con la siguiente tesis, que la “investigación

transcendental –permítaseme un término anacrónico, desde el punto de vista del propio desarrollo histórico de la obra de Husserl- precede a la investigación *ontológica*: colabora decisivamente a fundarla, en vez de hallarse fundada por ésta” (García-Baró 2008 13). Desde el *Prólogo* aludido, se encuentra enunciado que es un fracaso amarse de los métodos psicologistas para conseguir una teoría suficiente de la verdad, porque la clarificación de tipo transcendental –si a ella se alude- por un lado, no se puede realizar al amparo de supuestos de una disciplina científica determinada, cualquiera que sea, y por el otro, no es la psicología a la que atañe dar la luz completa de la intencionalidad. Aclarece en este punto que bajo el término amplio de *lógica*, Husserl está entendiendo dos cosas, una, la teoría de la verdad, y dos, las bases de la ontología. Frente a esto, el autor, al menos en principio, está guiado por algunos supuestos, los cuales empero, él mismo puso a dura prueba después no para eliminarlos, sino para verlos más hondamente, por ejemplo en su *Lógica formal y trascendental* (Hua XVII) y en su *Crisis de las Ciencias europeas* (Hua VI), que son, reunidos en una formulación muy concisa, que *el reino de la verdad se articula objetivamente en dominios para las ciencias y cada uno de los cuales es una unidad objetivamente cerrada* (Hua XVIII 5); en terminología posterior, muy repetitivamente en *Ideas I* (Hua III) a estos dominios los llamó *regiones*: “un *dominio* lo es de una ciencia, mientras que una *región* lo es del ser” (García-Baró 2008 15). Concretamente es en el § 9 del primer volumen de *Ideas* (Hua III) donde lo introduce, junto con la noción de *eidética regional*. Por la primera debe entenderse un género supremo material que agrupa, en general, eidéticamente, un dominio de objetos empíricos estudiados por las ciencias empíricas, por lo que las *regiones* son fines científicos de las ciencias regionales eidéticas:

En el caso de las ciencias físicas, las “ciencias regionales eidéticas” correspondientes son, también, llamadas “ciencias nomológicas”, nombre que proviene de nomos o “ley”, con el que Husserl se refiere a las “ciencias exactas”, como la geometría. Estas disciplinas son las ontologías regionales, eidéticas o “materiales”. Por ejemplo, la “ontología de la región naturaleza”, se distingue de la “ontología del espíritu o de la cultura”. La ontología de la región naturaleza a su vez se sub-divide en “ontología de naturaleza física”, y “ontología de la naturaleza psíquica”. Las “ontologías de la naturaleza física” corresponden a las anteriormente mencionadas ciencias nomológicas como la geometría, cronología, cinemática, etc. Husserl considerará que la “psicología eidética intencional”, o “fenomenología psicológica eidética” es la “ontología regional” correspondiente a las ciencias psicológicas empíricas. Habrían otras “ontologías regionales del espíritu” referidas a las distintas ciencias culturales. Si a estas ontologías regionales también se las conoce como “materiales”, es porque ellas tienen un “contenido” esencial; se refieren a “sumos géneros” (Rizo-Patrón 2013: 49)

Los dominios de las ciencias tienen que ver con la articulación del ser en regiones, más que con las redes de fundamentación entre las verdades; éstas se encuentran en algún grado de dependencia de acuerdo a las relaciones entre los seres de las regiones materiales en las que está articulado todo lo que hay. Aunque estas consideraciones pertenecen mucho más al giro hacia la trascendentalidad que a las *Investigaciones* (Hua XVIII, XIX), nótese la responsabilidad *realista* de Husserl en ellas. Y sin entrar en la discusión *popperiana* y *kuhniana* –no porque no sea relevante, sino porque no es el caso- las ciencias en su constante progreso están sometidas a la evaluación crítica *también* porque ellas se definen de forma total cuando hayan alcanzado a explorar perfectamente el dominio que han hecho propio ¿pero es en realidad esto posible? No responderemos aquí, pero debe recordarse que todo trabajo científico debe tener comprendido el fin que busca, que tendría que ser la exploración completa de un

dominio determinado; pero para que esto sea al menos soñado, es preciso conocer de alguna forma el *género* de cuanto está abarcado en ese dominio, y saber si este no se extiende. La *esencia material genérica de una región concreta del ser* que se ha buscado en toda la tesis de la que este escrito es un fragmento, es la del hombre a la luz de la Fenomenología trascendental, concentrándose en la genealogía interna de la razón y en la genealogía histórica de la misma; recuerdo a esta altura del artículo, que apenas se acerca a su mitad, que sobre el final diré muy concretamente la razón de justificación de este largo comentario en un trabajo de Antropología fenomenológica.

Un problema que frente a la verdad Husserl ha denunciado, no de manera exclusiva en las *Crisis de las ciencias europeas (Hua VI)* sino desde las *Investigaciones (Hua XVIII, XIX)*, es que su estética y pureza ha sido suplantada por eficacia técnica productora de resultados que sirvan a las necesidades humanas, de las cuales contradictoriamente, ha sido excluida la más esencial de todas, la de la verdad (cf. García-Baró 2008 21); luego, es imperativo pensar en el hombre como poseedor de la verdad, es decir, como quien la vive, porque ello afecta lo que es y lo que será la ciencia para el mundo, y debe tenerse claro qué es un dominio objeto de investigación científica, y qué no lo es; es útil en esta línea escribir con Husserl (*Hua XVII § 92*) que la lógica, que se refiere no a un mundo efectivo sino a un mundo posible, es a su vez posible solo como variante de un mundo efectivamente existente, como es el caso también de la matemática cuyo dominio siempre ha de ser, seres ideales cuyos contenidos son relaciones reales. Al respecto dice el profesor español Miguel García-Baró (cf. 2008 22) que por ejemplo una física de un mundo imaginario puede ser más interesante en sentido estético que la del nuestro, pero sólo en una acepción exagerada del término podría llamársela ciencia, ésta requiere que sus respectivos dominios precisen de demostración de la existencia real de individuos del dominio en cuestión; a esto Husserl lo llamó el *supuesto metafísico* de una ciencia (*Ibid.*); pero cuidado con aquello a lo que uno se refiere cuando usa la palabra “Metafísica” en el conjunto terminológico de Husserl; por aquella se refería de una manera bastante original, dependiente de cómo la empleaba Brentano, a la investigación que tiene que ver con la comprobación de la realidad o la irrealidad de un objeto determinado, es decir, con la existencia o no de ese objeto puesto por tema; en las *Investigaciones (Hua XVIII, XIX)* el problema está circunscrito a saber si es real o no, algo; o sea, si es o no un individuo existente en la realidad; y he aquí otro nudo, porque frente al concepto de “realidad” reina la confusión y la oscuridad. Es real lo que es causa o efecto de algo, luego, entonces, cómo queda parado el hombre frente a la posesión cognitiva de una realidad, de una cosa; éste es tema central de la lógica, según como la concibe Husserl. Y ¿cuál es la forma de esa posesión? Es el saber; esta palabra es correlativa de *verdad*; no se pueden saber falsedades (cf. García-Baró 2008 24). En un acto ahora, en una acción presente, saber una verdad es crearla en un juicio correcto [*Objekt eines richtigen Urteils*] (cf. *Hua XVIII 12*); de este modo se pueden diferenciar nociones relacionadas como lo subjetivo y lo objetivo, acto y objeto, vivencia y correlato *intencional*. En los *Prolegómenos (Hua XVIII)* se encuentra la siguiente definición de juicio:

Setzung oder Verwerfung eines Sachverhalts, o sea, la posición o el rechazo de una situación. En vez de “posición”, Husserl usa, con intención de sinonimia, también la palabra “reconocimiento” (*Anerkennung*). El juicio es correcto cuando esa posición o reconocimiento o ese rechazo tiene dos características: la primera, su adecuación con la verdad (*Übereinstimmung mit der Wahrheit*); la segunda, el saber que la situación que se reconoce o pone (propiamente, que estoy yo poniendo) existe, o que la situación que se rechaza (estoy rechazando) no existe (o, lo que es lo mismo, saber que mi acto

subjetivo de juzgar se adecua a la verdad de las cosas). Cuando este saber es estrictísimamente tal, lo llamamos *evidencia*. La descripción que hace Husserl de la evidencia consiste en llamarla “certeza luminosa” (*lichtvolle Gewissheit*). Y añade inmediatamente que la certeza, la evidencia, es *convicción* (*Überzeugung*), sólo que precisamente llena de luz y no ciega. De la convicción, a su vez, se dice que es un “mentar firmemente resuelto” (*fest entschiedenes Meinen*) (García-Baró 2008: 25).

Frente al mentar, *Meinung*-“mención”, debe acentuarse que es el término con más amplio significado desarrollado por el filósofo en sus *Investigaciones* (*Hua XVIII, XIX*). Es interesante ver la relación lingüística entre la palabra “mentar” con su significado en español, que es tener en la mente, o mejor, cualquier modo de estar referido a cualquier cosa. Brentano a este respecto comprende el fondo común de las relaciones propiamente *psíquicas* con cualquier tema. Husserl si bien sigue muy de cerca a su maestro en este propósito, prefiere siempre la palabra *vida*, concretamente en las *Investigaciones* (*Hua XVIII, XIX*) la palabra *vivencia* (*Erlebnis*), considerando así que “mentar” es lo que con plenitud significa vivir, con más precisión, vivir *intencionalmente*,⁶ y *vida intencional* es

vivir en el sentido transitivo del verbo, y una vivencia no es más que una fase, un estado, un proceso, un acontecimiento o un momento, un pedazo o un factor real, del vivir transitivo. Vivo esta meditación, vivo esta ciudad, vivo recordando algo, vivo anhelando otro algo, vivo amando a esta o a la otra persona (y a cada instante, sobre todo a cada instante realmente vivo y presente, puedo llamarlo una vivencia de esa clase determinada: un amor, un anhelo, un recuerdo, una meditación, un paseo) (García-Baró: 2008 25).

De un juicio su correlato intencional es lo vivido transitivamente, una situación; ésta se puede explicar diciendo que refiere a que las cosas están de tal o cual manera, que esto presente existe, que esta cosa *es*, y, *Investigaciones lógicas* (*Hua XVIII, XIX*) precisamente trata –con alta cirugía- el ser y el no ser de la predicación, en lo que hay que tener en cuenta, ya que he hablado de evidencia, que ésta no es, en un sentido estricto, sólo el objeto sino la perfección del juicio. De aquí que nuevamente uno se interroga por la naturaleza del saber en su más alta expresión; no es solamente enterarse con certeza luminosa de una situación; en su amplio ámbito, es tener certeza de que lo que *yo sé* es realmente saber, o lo que es lo mismo, llevar a crítica la certeza que una vez es puesta en reflexión se convierte en aparente, hasta que no sea verificada o negada su autenticidad. Dice el maestro español (*cf.* García-Baró 2008: 28) en esta

⁶ En sus *Meditaciones* (*Hua I* 1986) dice que “La evidencia, en el más amplio sentido de la palabra, designa un fenómeno originario universal de la vida intencional. En contraposición a otros modos de ‘tener conciencia’, que pueden ser *a priori* vacíos, premenciones, modos indirectos, impropios, la evidencia consiste en el modo preeminente de conciencia en que aparecen ellos mismos, se presentan ellos mismos, se dan ellos mismos, ya sea una cosa, un objeto lógico, una generalidad, un valor, etc., en el modo de lo dado ahí como ello mismo inmediatamente intuible, *originaliter*. [Im weitesten Sinne bezeichnet Evidenz ein allgemeines Urphänomen des intentionalen Lebens gegenüber sonstigem Bewußthaben, das a priori *leer*, vormeinend, indirekt, uneigentlich sein kann, die ganz ausgezeichnete Bewußtseinsweise der Selbsterscheinung, des Sich-selbst-darstellens, des Sich-selbst-gebens einer Sache, eines Sachverhaltes, einer Allgemeinheit, eines Wertes usw., im Endmodus des *Selbst da, unmittelbar anschaulich, originaliter gegeben*] Esto significa, en lo que respecta al yo, que no se trata de una mentar confuso, que se anticipa de manera vacía a algo, sino de ser en ellos mismos, de intuirlo en sí mismo, verlo, tener una intelección de ello [Für das Ich besagt das: nicht verworren, leer vormeinend auf etwas hinmeinen, sondern bei ihm selbst sein, es selbst schauen, sehen, einsehen]” (*Hua I* 1950: 92-93 [77]).

línea que, considerarse racional un sujeto, consiste en poseer el buen sentido que Descartes hizo famoso, el cual citamos más arriba, y en el que se sostiene que todos participamos de él, y que es en última instancia, captar lo claro y lo oscuro sin confusión (*Ibid.*). Y a esto apunta Husserl con gran preocupación y presenta el saber perfecto como sucesión de actos intencionales; erguido sobre esa perspectiva, lo describe como el resultado de una síntesis de vivencias, la primera de las cuales pone una situación con convicción.

Frente a la verdad, no se puede decir que consista en certeza ni en evidencia, ni tampoco en la situación juzgada, tampoco en el acto o el objeto, sino —con gran genio dice Husserl— en el fruto último de esta serie de actos sintetizados. Adopta también el filósofo alemán de la tradición filosófica el concepto de *adecuación* al pensar que la verdad es lo que sabemos una vez haya sido pasado por la crítica aquello que creíamos o confirmamos saber, donde ya no cabe la duda porque se ha verificado que es verdad esto o aquello que sé, porque la situación juzgada realmente es tal y como la juzgamos, la *plenitud intuitiva*. Aquí debe tenerse mucho cuidado con aquello de la verificación; aunque no es de las *Investigaciones (Hua XVIII, XIX)* que es en la que me he concentrado aquí, sino de su obra póstuma *Experiencia y juicio*, la siguiente idea da muchas luces: “La verificación tiene siempre, a fin de cuentas, sólo una posibilidad, a saber, el *retorno a la experiencia auto-dadora de los sustratos del juicio* [die Bewährung hat letztlich immer nur die *eine Möglichkeit, nämlich den Rückgang auf die selbstgebende Erfahrung der Urteilssubstrate*]” (1980 347 [318]). La única especie de evidencia de la que se dispone es la fundamentación estrictamente demostrativa de una situación, ésta es una afirmación falsa; hay evidencias de muchos más tipos que la que proporciona una prueba física en sentido técnico. Subrayo que en *La Idea de la Fenomenología (Hua II)* dice:

Por consiguiente, la reducción fenomenológica no significa la limitación de la investigación a la esfera de la inmanencia ingrediente, a la esfera de lo incluido como ingrediente en el “esto que está aquí” absoluto de la *cogitatio*; no significa en modo alguno la limitación a la esfera de la *cogitatio*, sino la restricción a la esfera de lo que *se da puramente en sí mismo*; a la esfera de aquello de que no sólo se habla y que no sólo se mienta —tampoco a la de lo que se percibe— sino a la esfera de lo que está dado exactamente en el sentido en que está mentado, y dado ello mismo en el más estricto sentido, de tal modo que nada de lo mentado deja de estar dado. En una palabra: restricción a la esfera de la pura evidencia —entendido este término en cierto estricto sentido que excluye ya la “evidencia mediata” y, sobre todo, toda evidencia en sentido laxo- (*Hua II* 1982b: 74-75).⁷

⁷ “Demnach bedeutet die phänomenologische Reduktion nicht etwa die Einschränkung der Untersuchung auf die Sphäre der reellen Immanenz, auf die Sphäre des im absoluten Dies der *cogitatio* reell Beschlossenen, sie bedeutet überhaupt nicht Einschränkung auf die Sphäre der *cogitatio*, sondern die Beschränkung auf die Sphäre der *reinen Selbstgegebenheiten*, auf die Sphäre dessen, über das nicht nur geredet und das nicht nur gemeint wird, auch nicht auf die Sphäre dessen, was wahrgenommen wird, sondern dessen, was genau in dem Sinn, in dem es gemeint ist, auch gegeben ist und selbstgegeben im strengsten Sinn, derart daß nichts von dem Gemeinten nicht gegeben ist. Mit einem Wort, Beschränkung auf die Sphäre der reinen Evidenz, das Wort aber in einem gewissen strengen Sinn verstanden, der schon die „mittelbare Evidenz“ und vor allem alle Evidenz im laxen Sinne ausschließt” (*Hua II* 1950: 60-61)

También debe apuntarse que el concepto de saber encuentra su cerco en el que lo encuentra el de evidencia. De aquí que frente al primero, al nosotros ser su sujeto, existe algo como una *idea* (*Idee*) del saber, que se puede describir también como nuestra meta teórica suprema (*höchstes theoretisches Ziel*) (cf. García-Baró 2008 30), por lo que sin lugar a dudas, un sujeto auténtico de razón no puede no concebir la idea del saber, aunque es posible que muchos, o la mayoría –la realidad actual de la educación en Colombia lo confirma– no la conciben como fin más bello de la existencia, a veces ni siquiera, como *uno* de muchos fines. Si el saber es una tarea para la que tendríamos que vivir “muchas” vidas –yo por ejemplo quisiera vivirlas–, la verdad es siempre inagotablemente, más verdad.

La validación de lo anterior se deja ver muy cristalina en que el orden sistemático de las regiones materiales de lo real, si la humanidad orienta su existencia a la verdad, tiene que ser *representado* en el orden sistemático de la *teoría*, así lo exige ésta, y así *lo pide en silencio* la realidad misma. La *teoría*, según como la explica el profesor español de Husserl, es *contemplatio*, descubrimiento (cf. García-Baró 2008 32). La ciencia en este orden, es la posibilidad de realizar el mejor saber, pero ella, como se había ya afirmado más arriba, necesita ser filosóficamente iluminada, porque el requerimiento interno del sujeto del conocimiento y la demanda inherente a la naturaleza del saber, que es siempre saber más, obligan a la fundación de la ciencia de orden superior, a la ciencia de la ciencia, la teoría de la teoría “(la *Wissenschaftslehre*, como gustaban de decir pensadores tan distintos aparentemente como Bolzano y Fichte, tan próximos en realidad)” (*Ibid.*). Pero ¿en qué consiste aquello de ser iluminada por la Filosofía? En sacar de su anonimato a los actos vivientes de la intencionalidad cognoscitiva, a todos los actos, y no solamente a los de orden superior, sino también a los más pasivos. Seguramente por ello es que Husserl fue ampliando el significado y el ser de la proposición hasta poderla describir y explicar como *sentido*. En las *Investigaciones* (*Hua XVIII, XIX*), bien advierte García-Baró, “sentido” (*Sinn*) y “significado” o “significación” (*Bedeutung*) deben entenderse como sinónimos, aunque su autor haya tendido a reservar la palabra “significado” para el análisis de los actos lingüísticos, mientras que “sentido” por otro lado, abarca todo el universo de los datos fenomenológicos intencionales. Una proposición es primordialmente un significado, no una situación, aunque consista en ser sentido hacia otra cosa, hacia la situación. Ya San Agustín había dicho en el *De Magistro* que las palabras son signos de las cosas [*verba signa esse*], y empieza esa obra suponiendo que todas las palabras de una proposición tienen significado, muy parecido a lo que planteaba Bertrand Russell en los años veinte con la idea de que cada palabra de un enunciado debería tener denotación. Una proposición por tanto, podemos afirmar concisamente, es signo de una situación, y lo es incluso cuando no hay situación *válida* o *vigente* más allá de la proposición misma; el “signo remite, conduce, lanza, como la flecha en la que se viaja hacia el blanco [...] La proposición sólo desea, si así se puede decir, conducirnos fuera de ella misma: a la realidad; y así vivimos la mera conciencia de no tener entre las manos más que un pensamiento proposicional y no todavía la verdad misma” (García-Baró 2008 34)

La ciencia de la ciencia, si nos atenemos a lo escrito aquí, es *La lógica* en su sentido infinitamente ancho, es decir, *la pura*; para el autor de esta tesis, ella, la Fenomenología del ente y la trascendental refieren al mismo dominio, lo que pasa es que esa *lógica* tiene supeditado su descubrimiento al *ego fenomenológico*; lo anterior quiere decir que ella no es solamente la encargada de la normatividad de la formalización de las ideas, sino aun más, de la pureza del conocimiento, y así como la ciencia antes que ser un logro, es un *telos*, la luz completa de lo que significa conocer también es una tarea

todavía sin acabar. Ese *telos* de la esfera teórica de la vida consciente consiste en llegar a conocer la *realidad* de las regiones del ser con evidencia adecuada; de lo que no se excluye –y esto es la Fenomenología– el conocimiento de *la región de las regiones*, la región de absoluta justificación que es la subjetividad trascendental, y alcanzar la instancia de donde emerge la donación del sentido, los actos donadores, los cuales ya están teorizados por Husserl desde las *Investigaciones (Hua XVIII, XIX)*, por ejemplo, como operaciones lógicas. Hago aquella especificación del *telos* siguiendo en ello al profesor García-Baró en lo siguiente:

Utilizando vocabulario de años más tarde, diremos, entonces, que los conceptos pertenecen a la esfera meramente teórica de la vida, al ámbito de la *razón lógica*; las ideas, en cambio, al sector estimativo de la vida: a la jurisdicción de la *razón estimativa*; los fines, a la de la *razón práctica*, o, en general, a la parcela volitiva de la vida intencional. Probablemente, lo teórico, lo estimativo y lo práctico abarquen todas las modalidades de la vida intencional. Y subrayemos un punto en el que Husserl ha insistido siempre mucho: si hablamos no simplemente de vida de la teoría, la valoración (*Werthaltung*, 42ss.) y la volición (y la acción), sino de *razón*, respectivamente lógica, estimativa y práctica, es porque admitimos (con evidencia que habrá que analizar) que en todos estos terrenos cabe la distinción capital entre *correcto* e *incorrecto*, o sea: hay lo falso y lo verdadero; hay valores auténticos y aparentes; hay fines que es bueno proponerse y hay otros que es malo perseguir. Esta distinción, por su parte, no es posible más que si, de modo análogo a como en la teoría hay *evidencia* (y falta de ella o pugna contra ella), también en la estimativa (solían decir *el sentimiento* los filósofos alemanes del tiempo) y en la voluntad encontramos vivencias de estructura y función perfectamente semejantes a las de la evidencia teórica (Brentano, por ejemplo, había hablado de *amor* intrínsecamente *correcto*, en paralelo estrecho con el carácter no menos intrínseco que tiene en el juicio su eventual evidencia) (2008: 38).

Acerca del reino de los bienes, el de los valores, independientes en su objetividad respecto del reino de la verdad, y que aparece en las *Investigaciones (Hua XVIII, XIX)*, y de la que se alimenta como tesis también Max Scheler, es a Brentano en gran medida a quien se le debe que en sus textos y lecciones sobre el origen del conocimiento moral y sobre estética, haya tenido la Fenomenología su origen *realista*, desde el que emerge la psicología descriptiva o Fenomenología de lo lógico, que es por la que se pueden reconocer la intencionalidad de los actos lógicos y/o teóricos de la conciencia *o vida del hombre*, que antes la Filosofía moderna, más concretamente el *empirismo* clásico, no alcanzó a realizar porque no halló el carácter esencialmente intencional de la vida.

La vuelta sobre este asunto no tiene la intención de rivalizar con posiciones filosóficas no fenomenológicas, ni entrar en la disputa inútil de quién tiene la razón y quien no, sino la de mostrar que si no se admite la intencionalidad de la vida práctica, estimativa y teórica, se está en la ceguera de no ver la diferencia entre la vida misma, por un lado, y el bien, la belleza y la verdad, por otro. Luego, Husserl es enfático en decir que el *empirismo* en la teoría de la verdad es *psicologismo*, porque sostiene dos cosas: una, que la verdad es una parte real más de la vida subjetiva, y segunda, que la psicología empírica es la de mayor relevancia entre las ciencias teóricas en lo relativo a la sustentación de la tecnología que es la lógica; lo anterior porque a juicio de sus autores, las predicaciones y las situaciones relacionales no son más que aspectos reales de la subjetividad, del *psiquismo*, y no, entes por sí, ordenados en dominios reales extracognitivos.

Volvamos a la doctrina de las ideas; éstas son el fundamento de toda la teoría de la verdad y también de la ontología en un orden muy amplio; subrayo que una idea, en el

presente de conciencia, o en la memoria, donde la poseo, la tengo o la pienso, existe realmente y no es mera pretensión. Ni siquiera el *genio maligno* con su hipótesis de que aunque en el presente no tenga dudas es posible que las tenga después, ni Dios con toda su omnipotencia me pueden engañar haciéndome caer en el error de creer que cada vez que pienso algo, podría no estar *yo* pensando algo. No hay grado de evidencia más hondo que este: la vida del sujeto; *yo* puedo dudar de casi todo, pero no de que estoy dudando. García-Baró sostiene, resumiendo a Descartes, que:

[...] la certeza absoluta de la realidad formal de una idea, puesto que una idea es un modo temporal, lleva a la certeza absoluta sobre la existencia de la sustancia a la que pertenece este modo (un modo no puede ser sin sustancia en la que inhiera). Tal sustancia, como acabamos de ver, sólo resulta conocida y puesta en la existencia precisamente como la que es susceptible de existir exponiendo su esencia en estos modos peculiares que son sus *cogitationes*. Pues bien, yo no puedo estar cierto de mi existencia sustancial finita, ni de ninguno de sus modos contingentes, si no estoy cierto de poseer la idea contrastante de la sustancia infinita. Tan cierto como que existo pensando es que yo no soy Dios. Luego me comparo con Él, o sea, lo pienso, aun sin darme apenas cuenta explícita, en todo instante en que afirmo mi propia existencia (y lo hago continuamente, toda mi vida, en cada modo de ella). Ahora bien, la idea de Dios, entonces, condiciona la idea de mí mismo. No es más seguro que poseo la idea de mí que poseo la idea de Dios: ambas cosas son igualmente evidentes y simultáneas. Pero el hecho de pensarme a mí mismo (de pensar la idea “yo”) implica sin el menor género de dudas mi existencia (aun si ese pensamiento consiste en dudar que existo); luego el otro lado de la idea de yo, que es precisamente la idea de Dios, está en el mismo caso: lleva sin duda a la existencia de Dios mismo no ya como *realitas obiectiva tantum* sino como *realitas formalis: res infinita*.

En segundo lugar, la evidencia no ya sólo matemática sino aún más que matemática que poseen estos primeros pasos de la filosofía primera, creyó Descartes que garantizaba que también poseyera no mera realidad objetiva, sino realidad formal, cuanto fuera pensado con evidencia matemática. Él llamó a ese territorio la sustancia extensa, *res extensa*, y Malebranche y Espinosa lo rebajaron en seguida a *atributo* de la sustancia infinita –*extensio intelligibilis*– (y en dos formas tan contrapuestas que una es panteísmo y la otra no lo es en absoluto).

La corona de esta metafísica la pone la admisión de que no hay ideas materialmente verdaderas (o, sencillamente, pensamientos formalmente verdaderos) más que en la forma de *ideas innatas* (elevadas en seguida por Espinosa a constituir otro de los atributos de la sustancia infinitamente infinita) (2008: 46-47).

Esto último de la cita se entiende mejor si se acude a la tesis de la *memoria* en San Agustín, en la que se dice que pensar es buscar, ascender de grado en grado, comprender es comprenderse. El pensamiento, por tanto, emerge del fondo mismo del sujeto pensante, de la sustancia pensante; si ésta corresponde a Dios *ahí termina la cosa*; pero si esa sustancia no es Él ¿cómo se lo explica entonces sin dar vueltas infinitas sobre el mismo punto? De Agustín sale el argumento de que ese fondo del que va emergiendo la verdad es creación divina, en donde Dios ha depositado *in nuce* no sólo su idea, sino las restantes ideas inteligibles y materialmente verdaderas, las cuales, sólo pueden ser pensadas en contraste con la idea de Dios “porque todas las demás lo son o de sustancias finitas, o de atributos de sustancias, o de modos de sustancias” (García-Baró 2008 47).

El profesor español resalta en su *Teoría* (cf. 2008: 60) la definición de un hecho como *ein zeitlich Bestimmtes*, “algo temporalmente determinado”, y la extraordinaria proposición de Husserl al decir que *ninguna verdad es un hecho, o sea, ninguna verdad admite determinaciones temporales*; ambas expresiones –también de una extraordinaria complejidad porque no solo vale la última para las verdades acerca de verdades, sino que una verdad de hecho, no es un hecho– demandan detenerse. Husserl ha reservado la noción de “empírico” para lo referente a las relaciones causales, o sea, para las cosas que admitimos como reales, más sus propiedades no menos reales que reciben influencias causales y las ejercen. Husserl así, no llama “colores” a sus infinitos casos singulares y posibles, sino *Farbeninhalte*, es decir, contenidos de color, teniendo en cuenta que los contenidos son partes reales de un todo. El color es una de las especies que pertenece al género “cualidad”, en este caso cualidad cromática, que a su vez es género de la especie “rojo”, cualidad cromática de rojo; que es el género, por su parte, de una especie que García-Baró (cf. 2008 63) admite que ya no es género de otras: una *especie infima*. El dominio del volumen infinitamente posible de los casos singulares no es entonces el de las cosas empíricas dotadas de cualidades, sino el de determinados acontecimientos *psíquicos*, las *Vorstellungen*, las presentaciones. El maestro de España del que vengo comentado su *Teoría* (2008) no quiso escribir aquí “representación” porque lo que designa el concepto de *Vorstellung* es, precisamente, hacer presente algo; en términos fenomenológicos, como ya anote más arriba con los *fenómenos fenomenológicos*, algo se presenta, algo se me presenta, yo hago que algo se me presente, ejemplos todos de *presentación*. Siguiendo en ello a Husserl, cuando se está teniendo conciencia, como la presentativa para el caso, de un algo singular, siempre puede elevarse uno a su especie intemporal, a la conciencia (presentativa) del algo; esta *segunda conciencia* Husserl la llama *acto de ideación y/o abstracción ideadora* (*ideierende Abstraktion*), que viene descrita por él como la captación (*erfassen*) de lo universal en lo singular, teniendo en cuenta empero, que no se debe pensar aquí por ejemplo en que lo universal esté contenido como parte real en lo singular. La palabra “contenido”, por la que pasamos antes, mal o bien bastante empleada en la literatura contemporánea de las *Investigaciones*, la explica García-Baró (2008) no en un significado estricto mereológico o físico como únicas fuentes de exposición para referirse al objeto, al correlato intencional de un acto: el contenido “de un acto de pensar un concepto es este mismo concepto. Así lo hace Husserl en el texto que he traducido y comento. Al mismo tiempo, los contenidos empíricos de este acto no son, de ninguna manera, ese ‘contenido’ ideal, sino las partes empíricas de la vivencia, como debo repetir para evitar toda confusión” (*Id.* 65).

Pasemos ahora a la sección más reconocida de los *Prolegómenos a la Lógica pura*, el § 36, seguramente el más comentado. En este numeral Husserl introduce seis argumentos contra lo que él llamó *relativismo específico* o *antropologismo*, que es el concepto bajo el cual se halla el *psicologismo*. El primer *ismo* anotado consiste en declarar que la verdad es un hecho porque depende de otro hecho, de la existencia empírica de actos de conocerla. El *relativismo* individual hace equivaler la verdad al *parecer* de un sujeto, es decir que es verdad lo que a uno u otro de manera individual le parece que lo sea y en el momento en que se le antoje. El *antropologismo* dice García-Baró (cf. 2008 66) refutándolo, se puede describir diciendo que aun siendo reconocido que todos sabemos, que no todos sabemos, por ejemplo, la misma física que en su momento Einstein sabía –por lo que cae en lo absurdo creer que lo que a cada cual le parezca es lo verdadero–, el problema es que, se sigue siendo relativista hasta el fondo si se afirma que la verdad *es para el ser humano*. El concepto de *relativismo* específico,

no por ser específico, deja de ser más amplio que el de *antropologismo*, lo que pasa es que no se conocen casos en que pueda aplicárselo realmente: sería defender que la verdad es *para* otra especie de realidades empíricas, o al margen del hombre. Si bien es cierto que el mundo es el objeto del sistema que componen las verdades de hecho, también sólo subsiste en la verdad y gracias a ella, por lo que es primordial la verdad más que a la situación a la que se refiere, pero entonces ¿no se entiende pues de las *Investigaciones* que lo primordial, en comparación con la conciencia, es la realidad misma? Lo que se debe comprender es que no se sabe de la realidad sino en el conocimiento, y por tanto, de no existir el fenómeno primigenio de la verdad, no se podría hablar de realidad alguna; en otros términos, el mundo no puede ser sino en la verdad; al pasar por el pensamiento el sistema de las verdades de hecho, se está pensando *todo lo que es cognoscible del mundo en cuanto tal*. Y entonces ¿qué diferencia se puede establecer entre lo cognoscible del mundo y el mundo mismo, no preguntando desde el marco de admitir, como lo advierte García-Baró, la limitación de la capacidad humana de saber sobre el mundo –la cual no comparto– sino, como él también lo dice, interrogando la diferencia en sí misma? Lo que no sea la verdad, lo que no *caiga* en su reino y aún sea hallable en el mundo, será un contrasentido; incluso, yendo más allá, todo lo que es y todo lo que no, tienen de sentido, *caer* en el reino de la verdad: “Lo enteramente inefable por enteramente carente de sentido sólo se puede representar al modo de una nada aniquilante, de una privación que no remite a ninguna plenitud” (*Id.* 70). Si se admite como Husserl lo hace, que una verdad no es nunca un hecho, aunque ella se refiera a un hecho, mas blindado queda aquello de que el mundo sólo es en y gracias a la verdad, o lo que es lo mismo, la verdad sobre el mundo es supratemporal, intemporal; el mundo por el contrario es temporal.

No se patine en malentendidos: la verdad sobre el mundo no es su causa, por ella posee naturaleza ideal, no *real*; el mundo es el dominio de todo lo que son causas y efectos, o para mejor decir, la globalidad de lo real en articulaciones regionales y/o categoriales. La idealidad intemporal de la verdad sobre el mundo la salvaguarda *de llegar a ser* y de llegar a entenderla, como efecto del mundo y su existencia real; lo que se quiere decir aquí es que no tiene sentido afirmar que la verdad empieza a ser ella cuando el hecho al que se refiere empieza a existir, de lo que se desprende que las verdades no son meras descripciones de los hechos con términos que sean puros índices y que por ello pueda ser dicho que ellas tienen un significado relativo al lugar temporal de quienes las conocen. La verdad de la que escribe Husserl y García-Baró es la que posee auténtica intemporalidad prescindiendo de “yo”, “ahora”, “aquí”; de la versión estricta objetiva de ella es una adaptación peculiarísima el “yo ahora estoy sufriendo con la lectura de este escrito”; con lo anterior Husserl y García-Baró se contraponen con el radicalismo más alto al *psicologismo*; repito: que no se incurra en malas interpretaciones, piénsese en este punto en “Das universale Korrelationsapriori”, título del § 46 de su *Crisis (Hua VI)*, que fue descubierto por el primero en 1898 precisamente en la preparación de las *Investigaciones (Hua XVIII, XIX)*; en una nota del § 48 de la *Crisis* así lo dice según la traducción de Iribarne:

La primera vez que surgió este apriori de correlación entre objeto de experiencia y modos de darse (durante la elaboración de mis “Investigaciones lógicas” alrededor del año 1898) me conmovió tan profundamente que desde entonces todo el trabajo de mi vida fue dominado por la tarea de una elaboración sistemática de este apriori de correlación. La subsiguiente marcha de la meditación del texto hará comprensible cómo la inclusión de la subjetividad humana en la problemática de la correlación obligaría necesariamente a una transformación radical de sentido de toda esta problemática y

finalmente debía conducir a la reducción fenomenológica de la subjetividad absoluta trascendental. La primera vez que surgió la reducción fenomenológica, todavía muy necesitada de aclaraciones, tuvo lugar algunos años después de la aparición de las “Investigaciones lógicas” (1900/01); el primer intento de introducción sistemática a la reducción trascendental en la nueva filosofía, apareció en 1913 como fragmento (“Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica”, Tomo 1). La filosofía contemporánea de las últimas décadas –también la de las llamadas escuelas fenomenológica- prefirió aferrarse a la vieja ingenuidad filosófica. Sin duda, fue difícil producir una exposición bien motivada para los primeros surgimientos de un cambio tan radical, de un cambio total de actitud de todo el modo natural de vida, sobre todo aquí, en particular, en la subsiguiente marcha del texto por razones comprensibles, constantemente se aproximan a malas interpretaciones por recaídas en la actitud natural (*Hua VI* 2008: 208).⁸

En las *Investigaciones (Hua XVIII, XIX)* Husserl discurre en torno a la idealidad de la verdad independiente de la existencia del mundo real; entonces, si bien no es la verdad la causa del mundo, tampoco su efecto. Ella es la reunión del sentido entero del mundo: de todo lo que en él es cognoscible. Debe tenerse en cuenta, y aquí no lo voy a resolver, solo lo menciono, que esta tesis de la obra de 1900 se opone a la defendida por su autor en la Fenomenología trascendental, en la que dice que todo lo que integra el *yo* pertenece al mundo, y que, además, la esfera de lo fenomenológico es un dominio de realidad mundanal, y la Fenomenología, por tanto, ciencia de lo real-mundanal.

Volvamos a la tematización de la conciencia y las vivencias. ¿Cómo se debe pensar la noción de “dato” en Husserl, en el cuadro de comprensión del *dato de conciencia? datum* quiere decir lo que está dándose, lo que está dado de hecho, actualmente, cuanto es contenido actual de la conciencia: la parte de *mi* conciencia que se da ahora, en el mismo instante en el que ejerzo sobre ella la intención perceptiva, y la judicativa:

Percepción, juicio y presencia ofrecida o dada de una vivencia son, en este momento, tres vivencias, pero un único presente consciente y vivo. Tres vivencias, porque cada una posee su peculiar intención, su propia esencia intencional; pero, en otro sentido, una única realidad viviente, toda ella fundida en el mismo presente vivo, que, como cualquier presente, posee su peculiar multidireccionalidad intencional. Supongamos, por ejemplo, que estoy juzgando, debido a que así lo percibo “internamente”, que oigo el ruido de las excavadoras practicando un túnel en la calzada de mi calle. Por así decir, he

⁸ “Der erste Durchbruch dieses universalen Korrelationsapriori von Erfahrungsgegebenstand und Gegebenheitsweisen (während der Ausarbeitung meiner „Logischen Untersuchungen“ ungefähr im Jahre 1898) erschütterte mich so tief, daß seitdem meine gesamte Lebensarbeit von dieser Aufgabe einer systematischen Ausarbeitung dieses Korrelationsapriori beherrscht war. Der weitere Gang der Besinnungen des Textes wird es verständlich machen, wie die Einbeziehung der menschlichen Subjektivität in die Korrelationsproblematik notwendig eine radikale Sinnverwandlung dieser ganzen Problematik erzwingen und schließlich zur phänomenologischen Reduktion auf die absolute transzendentale Subjektivität führen mußte. Der erste, noch sehr Klärungsbedürftige Durchbruch der phänomenologischen Reduktion erfolgte einige Jahre nach dem Erscheinen der „Logischen Untersuchungen“ (1900/01); der erste Versuch systematische Einführung in die neue Philosophie in der transzendentalen Reduktion erschien 1913 als Bruchstück (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Band). Die zeitgenössische Philosophie der seitherigen Jahrzehnte – auch die der sogenannten phänomenologischen Schulen- zog es vor, in der alten philosophischen Naivität zu verharren. Freilich waren die ersten Durchbrüche einer so radikalen Umwendung, einer totalen Umstellung der ganzen natürlichen Weise des lebens, schwer zu einer wohlmotivierten Darstellung zu bringen, zumal hier besondere, im weiteren Textgang verständliche Gründe Mißdeutungen durch Rückfälle in die natürliche Einstellung beständig nahelegen” (*Hua VI* 1976 169-170).

empezado a vivir ya antes la audición del estruendo; de pronto, como subiéndome a un vehículo en marcha, he reparado en que estaba oyendo ese estrépito que me distraía; y sobre esta base digo a mi hijo, que me acompaña en mi cuarto de estudio: “está distrayéndome este ruido de la calle” (frase que implica que el presente de conciencia contiene también muchos otros factores fundidos en su unidad: percibo la presencia de mi hijo, considero oportuno distraerle contándole mis penas, percibo el fastidio por lo que oigo, siento cierta necesidad de liberarme de la molestia compartiéndola con alguien...). (García-Baró 2008: 72).

Husserl, que no va admitir objeción a la evidencia de la *percepción interna* por aquello de que no está segura de sus fronteras espacio-temporales y por ello no está segura de su objeto, defenderá que *yo* no puedo fingir que no sé que estoy viviendo y que ahora mismo soy vida, en el significado ya escrito antes. *Yo* debo saber sin duda que este ruido está siendo vivido por mí y por tanto capto en *percepción interna* su presencia en mi conciencia y en la oración en la que pongo este fenómeno está contenida la verdad de que existo y vivo esa vivencia determinada. *El fenómeno de los fenómenos*, como lo dice algo líricamente García-Baró, es este precisamente, el milagro del conocimiento. Y es milagro sin duda porque si bien seguimos a Husserl somos conscientes de que (en la maravillosa traducción del profesor de España en su *Teoría*):

Si no hay ser inteligente alguno, si el orden natural los excluye, o sea, si *son realmente imposibles* (o si no hay para ciertas clases de verdad ningún ser capaz de conocerlas), esas posibilidades *ideales* quedan sin realidad efectiva que las cumpla: la captación, el conocimiento de la verdad (o de ciertas clases de verdad), su hacerse consciente, no se realiza entonces jamás y en parte alguna; pero toda verdad permanece siendo en sí lo que es: conserva su ser ideal. No existe “por ahí en el vacío” sino que es una unidad que vale en el reino intemporal de las ideas. Pertenece al dominio de lo que vale absolutamente, en el que empezamos por colocar todo aquello de cuya validez poseemos *penetración intuitiva* o, por lo menos, fundada conjetura. (...) ⁹ (2008: 78)

La idealidad de la verdad es lo que hace su objetividad [Die Idealität der Wahrheit macht (*Hua XVIII* 1900 130)]; ésta es según García-Baró la tesis esencial de todos los *Prolegómenos a la Lógica pura*. Cualquier verdad así entendida, ha de ser no subjetiva sino objetiva, lo que significa que para cualquiera y en todo momento y lugar, sea ese cualquiera un hombre, un ángel, un habitante de otros mundos o Dios, la verdad es una. Pero téngase en cuenta que su objetividad esta unida indestructiblemente a la intersubjetividad, y no a la privacidad; y si alguna vez sabemos alguna verdad –y es una locura suponer que no se sepa ninguna- la sabemos, de manera literal, *divinamente*, tal y como quepa ser conocida por *el* cognoscente absoluto o perfecto. Una diferencia es que *Él* vincula adecuadamente una con todas las restantes verdades posibles, mientras que nosotros, muchas veces, somos presos de la singularidad aislada de una determinada verdad que se nos abre.

⁹ “Giebt es keine intelligenten Wesen, sind sie durch die Naturordnung ausgeschlossen, also real unmöglich — oder giebt es für gewisse Wahrheitsklassen keine Wesen, die ihrer Erkenntnis fähig sind — dann bleiben diese idealen Möglichkeiten ohne erfüllende Wirklichkeit; das Erfassen, Erkennen, Bewußtwerden der Wahrheit (bezw. gewisser Wahrheitsklassen) ist dann nie und nirgend realisiert. Aber jede Wahrheit an sich bleibt, was sie ist, sie behält ihr ideales Sein. Sie ist nicht „irgendwo im Leeren“, sondern ist eine Geltungseinheit im unzeitlichen Reiche der Ideen. Sie gehört zum Bereich des absolut Geltenden, in den wir zunächst all das einordnen, von dessen Geltung wir Einsicht haben oder zum Mindesten begründete Vermuthung [...]” (*Hua XVIII* 1900: 130)

El *fenómeno fenomenológico*, al que se debe regresar para evitar malos entendidos, es una parte, un contenido no sólo temporal sino empírico, real en su significado pleno del río de las vivencias, o en mejores palabras, una vivencia entre vivencias. Ese río es el que hace aparecer, sin aparecer él mismo; aparece si vivo en él una percepción interna fenomenológicamente reducida, si me descubro hacia dentro. Ahora bien, lo *fenomenológico* es *cada uno de sus contenidos empíricos* y lo *fenoménico* por su lado, no es la vida fenomenológica, no es *mi vida*, no es el *yo fenomenológico*. Puede pensarse que con lo dicho hasta aquí se esté negando el *cogito* como evidencia primordial sustituyéndola por la evidencia del *mundo fenoménico*, pero no hay tal. En la Investigación Quinta se encuentra una transformación muy importante acerca del lugar que corresponde al *cogito* en la *Filosofía primera* y guarda un puesto vital en ésta para las peculiares vivencias de la *conciencia interna del tiempo*, “a cada una de las cuales (si es que cabe singularizarlas) no es exagerado denominar *precogito prerreflexivo*” (García-Baró 2008 82). El motivo para tal salvaguarda es que el *fenómeno fenomenológico* “no esté apareciendo aún cuando simplemente está siendo vivido como acto intencional concreto, pero *pueda por principio* volverse fenómeno (fenoménico) en cualquier momento” (*Ibid.*); lo anterior no deja de ser –como lo son también en alguna medida los *Prolegómenos a la Lógica pura*, que debería ser considerada como obra de irrupción- preámbulos a lo que Husserl desarrolló en su vida orientada científicamente.

Husserl es incisivo en la tesis de que los *factores* de un todo concreto real son tan reales como ese todo, y el nombre del factor en tema no lo da el todo sino la especie ideal bajo la que cae: la especie *rojo* no es un algo real rojo, un factor rojo en un concreto, pero se llama como ella. Platón había señalado que las ideas son los padres epónimos de los individuos, los ancestros –dice metafóricamente García-Baró- que portan originalmente el nombre que después heredan todos los descendientes como apellido o apelativo. La idea es el ancestro epónimo del *genos*, de la estirpe, mientras que por su lado, la estirpe está formada por todos los que han surgido de la unidad de la idea. Platón había propuesto también que, siguiendo el ejemplo, *rojo mismo* (*kath'hautó*) y no tanto *rojez* (*Röte*), es el verdadero nombre adecuado de las ideas, en razón de que los singulares se llaman igual que la idea, pero no son éstos *lo rojo mismo* sino *uno* entre las infinitas posibilidades que son *los rojos*; como ser *concreto*, es muchas más cosas, tiene más partes y por tanto se llama con muchos nombres. Hay objetos singulares (*einzelne Gegenstände*) y objetos universales (*allgemeine Gegenstände*), los primeros son *casos singulares* (*Einzelfälle*) de los segundos y solo existen de manera efectiva *con* y *en* objetos reales concretos, totalidades o todos reales (*das konkrete Ganze*). Dando un salto al ejercicio de la *Éποχή*, todavía no expresa en las *Investigaciones* (*Hua XVIII, XIX*), lo que está dado en la perfección o adecuación que provee la “percepción interna” radicalmente crítica, es *ver la rojez* puramente sentida, no ya la de un objeto que la posea, sino como irreductiblemente mía. Es como si Husserl a través de la *Éποχή* demandara que se debe pasar del objeto *con rojo* al “fenómeno fenomenológico” concreto que hace que aparezca el objeto. Es cambiar la forma en la que vivo lo que materialmente siempre he vivido: *ver, cómo es que veo*, captando cómo es que logro constituir, contemplando –*hyle*, en *Ideas I* (*Hua III*)- la materia de mi vida fenomenológica en dos *formas* –dos *noeseis*, también en *Ideas I*-. En una intuyo el objeto, en la otra capto que éste es mi propiedad porque así lo ha hecho la intuición al ser ejercida, y la materia de mi vida fenomenológica, que antes estaba callada, funcionando muda en y para mí, *ahora grita*. Lo que gritará luego con el *idealismo trascendental* del propio Husserl, será además de aquella materia, las funciones por las cuales cabe hablar de materia de mi vida. Husserl ha hecho sonar a los

factores sentidos, y luego al acto por el cual *se siente*. Con esto, la realidad explota en sentido, antes anónimo, y me veo –antes de la autoclarificación de la *ἔποχή*– como habiendo existido mezquinamente en un mundo tan pequeño que no estaba compuesto sino por cosas y en el que la vida había sido cosificada. Antes pensaba que mi interpretación de la realidad era la correcta y la única que había, ahora –con el autoesclarecimiento– me veo como un estúpido del pasado, ahora me doy cuenta que soy, al menos, un iniciado. La consecución práctica de la belleza de un mundo en el que todos *vivan* el sentido es el trabajo real de la educación en cualquier nivel y el ideal verdadero de la Filosofía: la plenitud posible de la vida humana, en el que la paz perpetua y la transformación moral del hombre no son imposiciones legales, sino actos que emergen sin obligarlos, desde la inmanencia.

Volviendo a las *Investigaciones (Hua XVIII, XIX)*, García-Baró encuentra al menos cuatro teorías de la intencionalidad, que son: la primera “Cuando una vivencia es una percepción interna reducida fenomenológicamente, su objeto intencional es *una parte real de ella misma*” (2008 89). Dos “Cuando una vivencia es una intuición de un concreto real en el espacio (tridimensional), su objeto intencional es *un singular del mundo de la vida cotidiana*, o sea, un ser del mismo tipo que posee la vivencia, aunque no está dotado de *vida fenomenológica* (Husserl la llama más bien *vida psíquica*)” (*Ibid.*). Tercera: “Cuando una vivencia es una intuición de una idea (una ideación), entonces es que una parte capital de la vivencia es *individuo de la especie del objeto intencional*” (*Ibid.*) y cuarta “Cuando una vivencia es una intuición de un objeto categorial o de orden superior –pero que no es una idea: por ejemplo, un *conjunto*–, entonces la relación intencional se establece entre un individuo real y un singular no sensible” (*Ibid.*). Entonces ¿no tiene sentido interrogarse por la realización primordial de la especie rojo en cosas concretas reales que no viven o en vivencias? Si se sostiene que primero se ven las propias sensaciones y luego se aprende a captar mediante ellas el mundo, se puede uno estar inclinado a una posición contraria a la de Aristóteles en su tiempo, de la que se comprende que los colores en acto sobre las cosas “exteriores” son la *causa* de que los sintamos, y, que la percepción es anterior a la sensación y que percibir el mundo es anterior a percibir las sensaciones. Husserl atiende en las *Investigaciones (Hua XVIII, XIX)* esta última posición, y llama en el año 1900, *proyecciones (Abschattungen)* a las sensaciones, a los *contenidos primarios*; pero luego en 1913, en *Ideas I (Hua III)*, interpreta la palabra *Abschattung* en sentido no realista, y por eso García-Baró felicita a Gaos por haber traducido *Abschattung* por *escorzo*; pero es una lástima, dice el profesor español a renglón seguido, que Husserl “no recapacitara sobre los orígenes (huellas borradas y hasta disimuladas) del uso de esta palabra, procedente de la geometría, en 1900. Su sentido propio es *proyección*” (2008 91); lo que se vive hace aparecer, por ejemplo, el color, por lo que un sentido proposicional verdadero siempre debe remitir a una situación vigente, y no hay ésta sin su respectiva correspondencia proposicional. Debe recordarse que la noción de evidencia en Husserl dista mucho de la tradicional –al menos es más amplia– enfocada a la verificación material, y no necesariamente, como sí en el filósofo alemán, a la *verificación interna*. Lo anterior puede ser mejor iluminado con la siguiente oración: condición para la más ideal de las teorías de la verdad es que el sujeto del conocimiento, se entere de que precisamente es *sujeto* captando el “contenido”, lo sabido, en los actos que le pertenecen. La única manera de eliminar esta verdad es que a Dios se le antoje aniquilarme y conmigo al mundo real, y a los demás *yo es* por supuesto, y que más absurdo aún, *Él* se olvide de mi y del mundo que creemos *Él* hizo.

García-Baró (2008) comenta y traduce el § 46 de las *Investigaciones (Hua XVIII)* con especial cuidado, entre otras razones, porque éste fue uno de los más modificados en 1913 por su autor. En ese numeral Husserl advierte –y se puede ver la estrecha relación que porta ese punto con su *Filosofía de la Aritmética*- que nadie toma las teorías puramente matemáticas, por ejemplo la de los números, como partes o ramas de la psicología, aun cuando no tendríamos números si no contáramos, ni sumas si no sumáramos, ni productos si no se multiplicara, ni iteraciones si no *iteráramos*, es decir sin actos. Todas las construcciones aritméticas son resultado de operaciones –entendidas éstas no con la típica idea de concebirlas como notaciones, sino como el acto por el cual la expresión tiene lugar- y por tanto remiten a cierta clase de actos psíquicos. Y aunque en las facultades de ciencias básicas esto no se tenga en cuenta, lo que es una desgracia, ello tiene que ver con la psicología según como la formulan Brentano y Husserl. ¿Por qué lo anterior no es una exageración? Porque el dominio aritmético está completamente determinado por la serie de especies ideales 1, 2, 3...,. Números, sumas, productos de números, y más, no son los *actos* de contar, sumar, multiplicar, etc., son el resultado del acto. Al representarse lo que propiamente es el número cinco, al producir una presentación adecuada del cinco, lo primero que debería hacerse es llevar a cabo un acto articulado de presentación colectiva de cinco objetos cualesquiera que sean. En dicha presentación colectiva se da intuitivamente un caso singular de la indicada especie numérica 5, y teniendo a la vista este singular intuitivo, se lleva a cabo ahora una “abstracción” en la que no solo se destaca el singular, sino que se capta en él la idea: el número cinco como especie surge en la conciencia *que mienta*, por lo que lo ahora mentado no es este caso singular de presentación, sino *el 5, la especie ideal*. Pero no se entiende mucho, y creo que Husserl nos deja en ese punto muy concreto en oscuridad, que en el mismo párrafo diga que los actos de contar surgen y pasan y que de algo así no cabe hablar con sentido a propósito de los números, lo que creo es que lo que está resaltando es lo siguiente: por mucho que sea necesaria la operación de conjuntar, absolutamente nada de ella figura en el contenido propio del número. Es otra vez aquello de que nada del objeto está en el acto y nada del acto en el objeto, aunque sin acto no hay para un sujeto, objeto; y sin objeto no hay acto que pueda intuirlo perceptivamente –aunque sí mentarlo en vacío y hasta hacerse la ilusión de una “imaginación”-. Las proposiciones aritméticas entonces, se refieren a singularidades ideales; con lo dicho en este párrafo, se ve lo que esta *intravenosamente* en las *Investigaciones (Hua XVIII, XIX)*, la teoría de la intuición categorial.

Frege y Husserl estudiaron los fundamentos de la aritmética en referencia a la teoría general de la verdad; cada uno se había conducido por un lado diferente del problema; el primero destacó la independencia del matemático respecto del psicólogo, y el segundo, que las ventajas que se siguen para la epistemología de la aritmética al prestar atención a las descripciones de la *psicognosia* como la llamaba Brentano, o Fenomenología como la llamaba Husserl en 1900, aunque en 1891 simplemente hablaba de psicología, son echar luces sobre esferas del conocimiento antes desconocidas. En las *Investigaciones (Hua XVIII, XIX)* la ontología antes propuesta en *Filosofía de la Aritmética* si bien no es otra del todo, si ha variado al inclinarse por el *dualismo* entre lo real y lo ideal, que ayuda a la comprensión de las evidencias que Frege había resaltado frente a la lógica de los psicólogos contemporáneos, pero no acepta sin embargo, el concepto de número introducido por Frege. Husserl está tratando en todas las *Investigaciones lógicas (Hua XVIII, XIX)* con el problema del origen de las especies ideales;

[...] se diría que un número es, por ejemplo, lo que se me presenta cuando me presento algo de la misma índole que la especie 5, y que una verdad es, igualmente, el objeto intencional de una presentación referente a ella. Sin embargo, ésta es una visión corta, insuficiente, de los problemas de la descripción fenomenológica del entendimiento: los números no surgen de algo así como la presentación del 5, ni las verdades de la presentación de una verdad. Semejantes presentaciones (*Vorstellungen*), que es, por otra parte, evidentiísimo que llevamos a cabo muchas veces, son sólo posibles cuando ya tenemos logrado o constituido, en otro acto del entendimiento bien diferente, un número o una verdad. El 5 tiene su origen fenomenológico en un peculiar acto de *contar*, que ya no realizo cuando me dedico a multiplicar una cantidad por 5 o a pensar en la índole ontológica del 5. En estas otras operaciones (la segunda es una presentación) viene, por decirlo de alguna manera, una segunda vez a la conciencia el fruto de un acto que hubo una vez que llevar efectivamente a cabo para cosecharlo. Lo que sucede es que podemos todavía ahora volver a este acto original del entendimiento y estudiarlo; podemos, permítaseme este oxímoron que será muy conveniente en muchos pasos de la fenomenología y sobre todo en su réplica a la hermenéutica, *repristinar* el acto de la primera constitución del 5 (García-Baró 2008: 106).

Husserl, al respecto, escribió que el caso singular de la especie 5 es precisamente la *Gliederungsform*, que vincula conjuntivamente los actos sucesivos vividos y cuyos “logros” intencionales estoy conjuntando. Esta haciendo alusión a la forma de formas de articulación aquí presentes, y no a la mera “y” entre actos, ni tampoco a las repeticiones de “y”. Se viven cinco actos reunidos en la conciencia por una especie de unión que no es el mero tiempo ni el mero interés, sino un “y” fenomenológico que, reiterado, consigue esta forma fenomenológica de *cinco actos articulados*, no cuatro ni siete. En otras palabras, creo que más claras, no se conjuntan cinco actos, sino cinco objetos de actos. Con el peligro de decirlo así, se *ve* el 5 sobre esos algos, no sobre mis actos; es decir que el cinco se realiza en el conjunto como símbolo, y en el acto articulado de reunirlos es de donde emerge. En este punto no se puede hablar de proyección en la misma línea que con el rojo sensible al que dimos lugar antes, porque con éste me encuentro pasiva e inmediatamente, pero no así con el conjunto ni con ningún otro, por lo que en el caso de los objetos que no son de orden cero o ínfimo, o sensibles, sino superiores, categoriales o propios del entendimiento, es, como ya decía Locke, obligado para el que practica Fenomenología empezar por decir cómo es de activa *la vida* o qué es lo que hace, que termina por *rendirlos*, mientras que con la sensibilidad es a la inversa. Frente a esto de lo que vengo hablando, lucidamente García-Baró dice –y es su propia posición- que:

Es verdad que el acto tiene algo semejante a la penticidad, pero más cierto es que el conjunto posee penticidad real, es un evidente caso de conjunto cuyo cardinal es 5. He vivido 5 actos para reunir 5 objetos, se me dirá. Pero la verdad es que he vivido más actos que no sólo 5; o, mejor dicho, la verdad es que he vivido un solo acto cuya complejidad tiene mucho más de 5 partes (y debido a esta unidad del acto se me ha presentado *un* conjunto, pero de 5 cosas). Y mejor aún: no es exacto que se me haya presentado un conjunto –objeto de constitución en realidad posterior- sino sólo que se me han presentado 5 cosas –conjuntadas-.

El fruto principal de este análisis es destructivo para una parte de las intenciones globales de Husserl en las *Investigaciones Lógicas*, a saber: que la intuición categorial es de suyo evidente en dirección objetiva, de modo que no es verdad que, cuando se trata de ella, sea primordial la evidencia que tengo acerca del acto mismo de intuición categorial y secundaria, inadecuada, imperfecta, la evidencia que, gracias a este acto, poseo del objeto categorial mismo (2008: 111).

Lo fenomenológico, entonces, es la vida misma y real de la conciencia intencional, y esto no es una metáfora, como no lo es tampoco lo dicho por Husserl en el § 51, que leído según el texto de 1913, resulta confuso, pero tiene, por el contrario, una intención de descripción literal: la evidencia es inequívocamente la vivencia de la verdad y ésta se vive en el mismo sentido que como puede vivirse en el acto real; y dice, con una belleza apenas comparable que “*la verdad es una idea cuyo caso singular es vivencia actual en el juicio evidente*” [*Wahrheit ist eine Idee, deren Einzelfall im evidenten Urtheil actuelles Erlebnis ist (Hua XVIII 1900: 190)*]; entonces la *vivencia de la concordancia* entre lo mentado y lo vivido presente en lo mentado, entre el *sentido* vivido del enunciado y la *situación vivida*, es la evidencia; la idea de esta concordancia es la verdad (*Ibid.*). ¿Qué es, por lo tanto, la percepción adecuada? Es en la que lo mentado no transgrede lo actual o presentemente dado (*cf.* García-Baró 2008: 112). ¿Y qué quieren decir las palabras, lleno, perfecto, cumplido, satisfecho, en lo concerniente a la mención? que no puede ser percibido algo si no se ha vivido con sentido alguno esa percepción; que ésta no es sin más el hecho de que en mi vida actual se introduzca *un pedazo de algo*, sino que al entrar a formar parte real, es mención *mía*, además de un hecho empírico. El problema sobre el que el fenomenólogo echa luces entonces, entiéndaselo con toda su complejidad y amplitud infinitas, es la relación de la *vida* y el sentido de las cosas, por eso es que para Husserl la verdad es la idea de tal concordancia vivida. Por eso es que el juicio, contra el que he pecado por no haberlo tratado con suficiente hondura aquí sino apenas haberlo introducido, es análogo de la percepción adecuada, puesto que él no consiste solo en la mención judicativa de una situación, sino que ésta, tal y como es mentada, se hace *presente*.

En *Los prolegómenos de la teoría de la verdad*, que es la última sección de la obra que del profesor Miguel García-Baró vengo comentando, del autor se encuentra la siguiente propuesta: que los tres problemas más interesantes de los que quepa estudiar a propósito del conocimiento son: uno, el de la relación entre su objetividad y su subjetividad, dos, el de la relación entre su forma y su materia y, tres, el de determinar globalmente su valor último (*cf.* 2008: 121). Del desarrollo de ese último capítulo, en los 19 párrafos que lo componen, resalto las siguientes ideas:

1. La *materia* del conocimiento es a la que se debe atribuir de que existan dominios que hacen posible la investigación científica, y por ello es válido que hayan múltiples ciencias.
2. La articulación que tiene lugar entre objetividad y subjetividad en el conocimiento es el fenómeno o *la constelación de fenómenos* más admirable en el terreno primordial de la teoría de la verdad.
3. Aristóteles hablaba de la *forma*, y empleaba también la palabra –de estirpe platónica- *esencia*. Platón había afirmado que el verdadero ser de las cosas, y es esto lo que significa “esencia”, no es lo que está plenamente sometido al tiempo de ellas, y, por consiguiente, nace, dura, cambia y muere. Para Platón lo que propiamente se dice cuando decimos ser, son los seres que no pueden dejar de ser, y no pueden dejar de ser lo que son: los seres *ideales*.
4. “Platón, y luego Aristóteles mucho más explícita y consistentemente, llamaron precisamente *forma* común al color universal. En latín, esta palabra, *eidos*, equivalente de *idea* en Platón, pero no ya en Aristóteles, se tradujo por *especies*. Usando de nuevo esta palabra, incorporada, por otra parte, a la lengua corriente,

diremos ahora que hay que diferenciar los colores vistos y el color como especie. La especie es sólo una, mientras que sus casos visibles son infinitos, al menos en posibilidad. Un color que nunca se ha visto todavía es ya una especie ahora (y lo es siempre); un color del que hubo un día casos a la vista pero ha dejado luego de haberlos, sigue siendo el mismo color específico, como lo prueba el hecho de que sigue todavía pudiendo tener nuevos casos reales. Parece que el color específico es el mismo que se ve; pero es evidente que lo que vemos desaparece y cambia, sin que por eso varíe un ápice el color-especie. Todos éstos son síntomas de que la especie es una identidad ideal frente a la multiplicidad de los casos singulares posibles (que ya no llamaremos propiamente colores sino casos de un color). La especie, el color, es, entonces, lo pensado, el concepto, en la misma terminología de antes; los casos reales son lo sentido” (García-Baró 2008: §8).

5. La sensibilidad “constituye” de forma pasiva sus objetos y el entendimiento los “constituye” activamente basándose en los logros de la sensibilidad, constituir entonces, significa *abrirse intencionalmente a*.
6. Como es el entendimiento el que abre por su actividad los objetos tales como los conjuntos y números, situaciones y verdades, la clarificación de sus actos se justifica en tanto se quiera descubrir la naturaleza de todos estos y muchos más objetos. Los objetos que se constituyen directa y pasivamente en la sensación han sido llamados *de orden ínfimo*; los que sólo se nos dan por la mediación de la actividad del entendimiento, son –siguiendo a la Escuela austriaca procedente de Brentano- *objetos de orden superior*.
7. “La vida propia sabe sobre la vida ajena que ella tiene su autovitalidad, su autoverdad. Por consiguiente, no se conformará nunca con saber objetivamente sobre la vida ajena, sino que tendrá con ella una relación cognoscitiva que sólo puedo denominar *verdad-intersujetos* (y que realmente es una forma tercera, irreductible, del fenómeno global de la verdad)” (García-Baró 2008: 154).

Todo lo dicho en este largo tomar postura y extenso comentario sin interrupciones de subtítulos, tuvo el siguiente fin antropológico, advertido desde las primeras líneas: la Verdad es la exigencia interna radical del hombre, entendida no solamente como adquisición, sino como aquella que sobre todo, hay que vivirla; *rebuznar* en un salón de clases o en un escrito que esta vida no tiene propósito, que la rebeldía reside en tirar piedras y no en pensar con hondura, confundir la Filosofía con una especie de *jipismo melancólico*, afirmar que vivir siendo un filósofo consiste en poseer una tristeza existencial –además de ser una cosa fácil de hacer para cualquier demagogo- es una minimización de la Filosofía y se la convierte así en un esnobismo y en una somnolencia a-científica. Profesores, filósofos y académicos en general no tienen permiso de abandonar o desvirtuar su sagrada responsabilidad, la de participar a los hombres el ejercicio de la verdad. Lo bueno, lo justo, lo bello, lo cierto, lo perfecto, tiene su origen en la acción, en el acto constituyente de sentido, que mal elaborado no solo tuerce la vida humana hacia lo malo, lo injusto, lo horrendo, la mentira y el error, sino que, peor aún, concede a los seres humanos un permiso prohibido por el mismo *fundamento de lo humano*, el de crear o constituir un sin-sentido que se muestra con todo su colmo cuando el hombre en lugar de vivir y dar fundamento consciente a su vida, *da muerte*. *El mal* por ejemplo, no es una interpretación ni un punto de vista, es

real, es llevado a cabo por hombres que a sí mismos se han anulado la racionalidad, se han vaciado la conciencia (y se la han violentado a otros) para llenarla con los vicios propios de los totalitarismos o con el sin-sentido de no estimar, de cegarse, o de valorar sin la responsabilidad interna a cada acto de que la vida no es una cosa física sin más, sino que es todo lo posible y toda probabilidad. Si al exponer ideas a los estudiantes o en las conversaciones cotidianas con personas no estamos hablando de lo que es verdadero, entonces ¿qué fundamento tiene lo que hacemos? Es decir ¿acaso un profesor va a su clase a decir mentiras? ¿Aquel que escribe y divulga sus resultados de investigación participa a los otros de charlatanerías? Si la respuesta es afirmativa, entonces la Filosofía *sí* tiene que ver con posturas de intelectual aprendidas en el teatro de los esnobistas, con sentirse muy revolucionario diciendo que la ciencia no es más que una ingeniería, y que la verdad es solo una interpretación; si la respuesta es negativa, es decir, si los profesores *no* engañan a sus estudiantes con la desidia por la ciencia ni los traicionan con baratijas del pensamiento, sino que llevan a cabo aquello en lo que consiste ser *un humano* que es pensar, vivir, querer, sentir, puede con seguridad afirmarse que se vive en las bases de la *Filosofía primera*, en los fundamentos de todo ser.

BIBLIOGRAFÍA

- García-Baró, Miguel (1986). "La filosofía primera de Edmund Husserl en torno a 1900", en: *Dianoia: anuario de Filosofía*, 32 (1986): 41-70.
- _____. (1993) *Categorías, intencionalidad y números. Introducción a la filosofía primera y a los orígenes del pensamiento fenomenológico*. Madrid: Tecnos.
- _____. (1997) *Husserl (1859-1938)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- _____. (1998) "Introducción a los problemas que afectan la noción fenomenológica de la vida", en M^a Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López, editores. *Fenomenología y ciencia humanas*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela; 43-59.
- _____. (2008) *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de "Investigaciones lógicas" de Edmund Husserl: (con traducción de los pasajes no incluidos en las siguientes ediciones)*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Henry, Michel. (1963) *L'essence de la Manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Husserl, Edmund, (1913) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. In Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Halle: Max Niemeyer Verlage.
- _____. (1962) *Lógica formal y lógica trascendental*. México: UNAM.
- _____. (1968) *Phänomenologische Psychologie*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- _____. (1969) *La Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova.
- _____. (1972) *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- _____. (1979) *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- _____. (1980) *Experiencia y Juicio, investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. México D.F.: UNAM.
- _____. (1982a) *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Alianza.
- _____. (1982b) *La idea de la fenomenología*. Madrid: FCE.
- _____. (1986) *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- _____. (1990) *El artículo de la Encyclopedia Britannica*. Mexico D.F. : UNAM,

- _____. (1991) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Critica.
- _____. (1993) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1995) *Investigaciones Lógicas*. Barcelona: Altaya S.A..
- _____. (1998) *Filosofía primera*. Colombia: Norma.
- _____. (2002) *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.
- _____. (2006) *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Tecnós.
- _____. (2008) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- _____. (2009a) *Lógica formal y lógica trascendental*. México: UNAM.
- _____. (2009b) *La filosofía como ciencia rigurosa*. Madrid: Encuentro.
- _____. (2011) *La idea de la Fenomenología*. Barcelona: Herder.
- Rizo-Patrón, Rosemary. (2013) “Estudio introductorio, comprensivo y temático de Ideas I de Husserl”. *La región de lo espiritual. En el centenario de la publicación de Ideas I de E. Husserl*. Germán Vargas Guillén y Wilmer Hernando Silva Carreño, editores. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional; 17-163.
- Rosenzweig, Franz (2007) *La estrella de la redención*. España: Hermeneia.
- Sánchez Hernández, Olvani (2012). “Auto-afección y espiritualidad. Hacia una filosofía de la religión en Michel Henry”, en: *Revista Franciscanum*, LIV.158 (2012): 83-97.
- Smith, Barry y Smith, David Woodruff (2006). *The Cambridge Companion to Husserl*. New York: Cambridge University Press.
- Vargas Bejarano, Julio Cesar (2007). “La ética fenomenológica de Edmund Husserl como ética de la 'renovación' y ética personal”. *Revista Estudios de Filosofía*, 26 (2007): 61-93.

[De los volúmenes *Husserliana*]

Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, ed. S. Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.

- Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. S. Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserliana II. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, ed. Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1950.
- Husserliana II. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, ed. Walter Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserliana III, 3-1, 3-2. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [Primer libro Primera mitad del Tomo I], ed. Walter Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff Publishers, 1950. [Segunda mitad del tomo I, ed. Karl Schuhmann, La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1977. Textos complementarios de 1912-1929, ed. Karl Schuhmann, La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1988].
- Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Wiemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1954.
- Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Wiemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1976.
- Husserliana VII. Erste Philosophie. Erste Teil: kritische Ideengeschichte*. [Primera parte: La historia crítica de las ideas], ed. Rudolf Boehm. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1956.
- Husserliana X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, ed. Rudolf Boehm. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1969.
- Husserliana XII. Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten*, ed. Lothar Eley. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1970.
- Husserliana XVII. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, ed. Paul Janssen. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1974.
- Husserliana XVIII. Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik*. Halle A. S.: Max Niemeyer, 1900.
- Husserliana XVIII. Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik*, ed. Elmar Holenstein. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1975.
- Husserliana XIX. Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden*, [Segunda parte], ed. Ursula Panzer. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1984.

Husserliana XXIV. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, ed. Ullrich Melle. Dordrecht: Kluwer, 1985.

Husserliana XXIX. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, ed. Reinhold N. Smid. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1992.

Husserliana XXXI. Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung transzendente Logik 1920/1921 Ergänzungsband zu *Analysen zur passiven Synthesis*, ed. Roland Breeur. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2000.