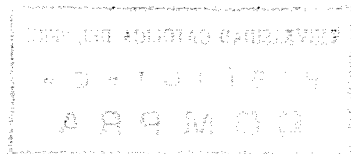
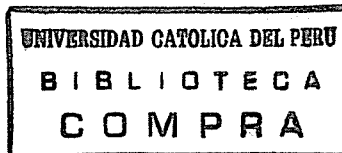


Traducción de:
MIGUEL GARCÍA-BARÓ



EDMUND HUSSERL



LA IDEA DE LA FENOMENOLOGIA

Cinco Lecciones



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO - MADRID - BUENOS AIRES

Primera edición en alemán, 1950
Primera edición en español, 1982
Primera reimpresión, 1989



Título original:

Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Hrg. u. eing.

WALTER BIEMEL (*Husserliana*, II)

© 1973 by Martinus Nijhoff, The Hague, Neederlands

D.R. © 1982, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Av. de la Universidad, 975. 03100 México, D.F.

EDICIONES F.C.E. ESPAÑA, S. A.

Vía de los Poblados, s/n. (Indubuilding - Goico, 4.º), Madrid-33

I.S.B.N.: 84-375-0223-3

Depósito legal: M - 38.329 - 1989

Impreso en España

[76]

la esfera de la evidencia pura, para aclarar los grandes problemas de la esencia del conocimiento y del sentido de la *correlación de conocimiento y objeto de conocimiento*. El problema originario fue *la relación entre la vivencia subjetivamente psicológica y el ser en sí captado en ella* (primeramente, el ser real y, luego, también los entes matemáticos y los demás entes ideales). En primer lugar, se necesita la evidencia de que el *problema radical* tiene más bien que ser el de la *relación entre conocimiento y objeto*, pero en sentido *reducido*, según el cual no se habla de conocimiento humano, sino de conocimiento en general, sin referencia alguna de simultánea posición existencial, ya sea al yo empírico o a un mundo real. Se precisa la evidencia de que el /problema verdaderamente importante es el de la *donación última de sentido por parte del conocimiento* y, por lo tanto, a un tiempo, el del objeto en general, el cual sólo es lo que es en su correlación con el conocimiento posible. Luego se necesita la evidencia de que este problema sólo puede resolverse en la esfera de la evidencia pura, en la esfera del darse absoluto, que es, como tal, norma suprema; y de que, en consecuencia, tenemos que perseguir una a una, usando el procedimiento de ver, todas las configuraciones fundamentales del conocimiento y todas las configuraciones fundamentales del objeto que viene en él —completa o parcialmente— a darse, para así determinar el sentido de todas las correlaciones que hay que iluminar^c.

CURSO DE IDEAS DE LAS LECCIONES

[3]

El pensamiento natural, de la vida y la ciencia, despreocupado de las dificultades que conciernen a la posibilidad del conocimiento; *el pensamiento filosófico*, definido por el hecho de tener tomada una postura respecto de los problemas que atañen a la posibilidad del conocimiento.

Las perplejidades en que se envuelve la reflexión acerca de la posibilidad de un conocimiento que alcance las cosas mismas: ¿cómo puede el conocimiento llegar a estar cierto de su adecuación a las cosas que existen en sí? ¿Cómo puede alcanzarlas? ¿Qué se les da a las cosas en sí de los movimientos de nuestro pensamiento y de las leyes lógicas que los rigen? Son éstas leyes de nuestro pensar, leyes psicológicas. —Biologismo: las leyes psicológicas como leyes de la adaptación.

Contrasentido: cuando se reflexiona de modo natural sobre el conocimiento y se lo clasifica, juntamente con su obra*, en el sistema de pensamiento natural de las ciencias, se cae al principio en atractivas teorías, que, sin embargo, terminan siempre en contradicción o contrasentido. —Tendencia al escepticismo sin rebozo.

Ya a tal intento de toma de postura científica ante estos problemas puede dársele el nombre de teoría del conocimiento. Surge, en todo caso, la idea de la teoría del conocimiento como la ciencia que resuelve las dificultades que aquí se presentan; la ciencia que nos da la intelección última, clara —o sea, concorde consigo

* Que consiste en alcanzar certeramente las cosas mismas.

misma— en la esencia del conocimiento y en la posibilidad de lo que el conocimiento obra. La crítica del conocimiento, en este sentido, es la condición de la posibilidad de la metafísica.

El *método* de la crítica del conocimiento es el fenomenológico. La fenomenología es la doctrina universal de las esencias, en la que halla su lugar la ciencia de la esencia del conocimiento.

¿Qué método es éste? Si está puesto en cuestión el conocimiento en general en lo que hace a su sentido y en lo que hace a su obra, ¿cómo puede establecerse una ciencia del conocimiento? ¿Qué método puede aquí llevar a buen puerto?

[4] A. *Primer grado de la consideración fenomenológica*

1) En un primer momento se duda de que, en general, tal ciencia sea posible. Si pone en cuestión todo conocimiento, ¿cómo puede comenzar, puesto que cada conocimiento que escoja por punto de partida. estará también, como conocimiento, puesto en cuestión?

Sin embargo, ésta es una dificultad meramente aparente. Por el hecho de que «se ponga en cuestión», no se *niega* el conocimiento ni se le declara en *todo* sentido cosa dudosa. Se cuestionan ciertos rendimientos que se le atribuyen, pero queda indeciso, incluso, si las dificultades atañen a todos los tipos posibles de conocimiento. En cualquier caso, si la teoría del conocimiento quiere volverse hacia el problema de la posibilidad del conocimiento, tiene que tener conocimientos acerca de posibilidades del conocimiento, que, como tales conocimientos, son indudables; conocimientos en el más estricto sentido, a los que corresponde el carácter de certeros, y que versan acerca de «su» propia posibilidad de conocimiento,

cuyo carácter de certera * es absolutamente indudable. Si ha venido a ser cosa oscura y dudosa cómo es posible que el conocimiento sea certero, y si estamos inclinados a dudar de que ello sea posible, entonces, en primer lugar, hemos de tener a la vista casos indudables de conocimientos o de conocimientos posibles que alcanzan certeros, o alcanzarían realmente, sus objetos. Al comenzar no nos es lícito admitir ningún conocimiento como conocimiento; de lo contrario, no tendríamos meta alguna posible o, lo que es lo mismo, una meta con sentido.

Nos ofrece aquí un punto de partida la *meditación cartesiana sobre la duda*: la existencia de la *cogitatio*, de la vivencia, es indudable mientras se la vive y se reflexiona simplemente sobre ella; el aprehender y tener intuitivos y directos la *cogitatio* son ya un conocer; las *cogitationes* son los primeros datos absolutos.

2) A ello se enlaza, con toda naturalidad, la *primera reflexión gnoseológica*:

¿Qué es lo que decide en estos casos la incuestionabilidad y, en cambio, en otros de presuntos conocimientos, la cuestionabilidad? ¿Por qué en ciertos casos la tendencia al escepticismo y la duda sobre cómo puede ser alcanzado certeramente un ser en el conocimiento; y por qué no esa duda ni esa dificultad en el caso de las *cogitationes*?

Con lo primero con que se contesta —ésta es, precisamente, la respuesta más a mano— es con el par de conceptos o de palabras: *inmanencia* y *transcendencia*. El conocimiento intuitivo de la *cogitatio* es inmanente; el conocimiento en las ciencias objetivas —en las ciencias de la naturaleza y en las del espíritu, mas también, considerado de cerca, en las ciencias matemáticas— es

* Toda esta descripción del conocimiento, que ya hemos encontrado en las lecciones mismas, se sirve de la metáfora del proyectil que busca el blanco.

transcendente. Para las ciencias objetivas hay el *reparo de la transcendencia*, la cuestión: ¿cómo puede el conocimiento ir más allá de sí mismo; cómo puede alcanzar certeramente un ser que no se encuentra en el marco de la conciencia? Desaparece esta dificultad en el caso del conocimiento intuitivo de la *cogitatio*.

3) Al principio se tiende —y se toma ello por cosa que es evidente de suyo— a interpretar la inmanencia como inmanencia ingrediente e incluso, en sentido psicológico, como *inmanencia real* *: en la vivencia cognoscitiva, como el ser efectivamente real que es, o en la conciencia del yo a que pertenece la vivencia, se encuentra también el objeto de conocimiento. Se toma como cosa patente por sí misma el hecho de que el acto de conocimiento puede encontrar su objeto y alcanzarlo certeramente en una misma conciencia y un mismo ahora real **. Lo inmanente, dirá el principiante, está en mí; lo transcendente, fuera de mí.

Sin embargo, consideradas las cosas de más cerca, se distinguen: *inmanencia ingrediente* e *inmanencia en el sentido del darse la cosa misma que se constituye en la evidencia*. Se considera que lo inmanente como ingrediente es lo indubitable, justo porque no expone ninguna otra cosa, porque no mienta nada más allá de sí mismo; porque, aquí, lo que está mentado, está también dado en sí mismo por completo y de un modo enteramente adecuado. En un principio no aparece todavía en el campo visual nada que se dé en sí mismo, excepto lo inmanente como ingrediente.

4) Por lo tanto, al principio no se distingue ***. El pri-

* Valdría decir: «perteneciente al mundo, a la esfera natural».

** Es decir, cuando ambos se encuentran en la misma conciencia y el mismo ahora real (mundanal).

*** A saber: un concepto de inmanencia, del otro.

mer grado de claridad es, pues, éste: Lo inmanente ingrediente, o lo adecuadamente dado en sí mismo (esto significa a esta altura lo mismo que aquello) es incuestionable; me es lícito utilizarlo. Lo transcendente (lo no inmanente en el sentido de ingrediente) no me es lícito utilizarlo; luego tengo que *llevar a cabo una reducción fenomenológica, una exclusión de todas las posiciones transcendentales*.

¿Por qué? Si es para mí oscuro cómo puede el conocimiento alcanzar certeramente lo transcendente, lo no dado en sí mismo, sino «transmentado», /entonces, con seguridad, ninguno de los conocimientos y ciencias transcendentales puede ayudarme en algo a conseguir claridad. * Lo que quiero es *claridad*. Quiero comprender *la posibilidad* de ese certero alcanzar; pero ello significa, si medito en su sentido, que yo quiero tener ante mis ojos la esencia de la posibilidad de ese alcanzar certeramente, que quiero traerla intuitivamente a dato. El ver no puede demostrarse. El ciego que quiere convertirse en vidente no llega a serlo por demostraciones científicas. Las teorías físicas y fisiológicas de los colores no dan claridad intuitiva alguna acerca del sentido del color, tal como lo tiene el que ve. Si la crítica del conocimiento es, pues, según se hace indudable a partir de este examen, una ciencia que quiere constantemente, sólo y respecto de todas las especies y formas del conocimiento hacer claridad, no puede, entonces, *emplear ninguna ciencia natural*; no puede remitirse a sus resultados ni a sus comprobaciones sobre el ser. Estos permanecen para ella en cuestión. Para ella todas las ciencias son sólo *fenómenos * de ciencia*. Toda remisión a ellas significa una

[6]

* En el sentido originario, que vuelve al de la voz griega *φαινόμενον* (= lo que aparece en cuanto tal). Más abajo declara el propio Husserl esta idea. (Cf. también el final de este «Curso de ideas».)

errónea *μετάβασις*. Esta se origina, a su vez, por un *desplazamiento del problema* erróneo, pero, desde luego, frecuentemente explicable: del esclarecimiento del conocimiento en lo que hace a las posibilidades esenciales de su obra, a la explicación científico-natural (psicológica) del conocimiento como hecho natural. Luego, para evitar este desplazamiento del problema y conservar constantemente en el pensamiento el sentido de la pregunta por aquella posibilidad, se precisa de la *reducción fenomenológica*.

[7] Que significa: A todo lo trascendente (a todo lo que no me es dado inmanentemente) hay que adjudicarle el índice cero; es decir, su existencia, su validez no deben ser puestas como tales, sino, a lo sumo, como *fenómeno de validez*. Me es lícito disponer de las ciencias todas sólo en cuanto fenómenos, o sea, no en cuanto sistemas de verdades vigentes que pueda emplear yo (ni como premisas, ni aun como hipótesis) de punto de arranque. Así, por ejemplo, la psicología entera, la ciencia entera de la naturaleza. El auténtico *sentido del principio* * es, entretanto, la exhortación constante a permanecer junto a las cosas que *aquí*, en la crítica del conocimiento, están en cuestión; la continua invitación a no mezclar los problemas que hay *aquí* con otros completamente distintos. El esclarecimiento de las posibilidades del conocimiento no se halla por vía de ciencia objetiva. /Querer traer el conocimiento a que se dé en sí mismo con evidencia y, así, ver la esencia de su obra no significa deducir, inducir, ni calcular; no significa inferir con fundamento, a partir de cosas ya dadas o que valen por dadas, nuevas cosas.

* Esto es, de la reducción fenomenológica.

B. Segundo grado de la consideración fenomenológica

Para traer a un grado superior de claridad la esencia de la investigación fenomenológica y de sus problemas, necesitamos ahora un *nuevo estrato de consideraciones*.

1) Ante todo, la *cogitatio* cartesiana misma precisa de la reducción fenomenológica. El fenómeno psicológico en la apercepción y la objetivación psicológicas no es realmente un dato absoluto, sino que sólo lo es el *fenómeno puro*, el fenómeno reducido. El yo que vive, este objeto, el hombre en el tiempo mundanal, esta cosa entre las cosas, no es dato absoluto alguno; luego tampoco lo es la vivencia como vivencia de él. *Abandonamos definitivamente el suelo de la psicología, incluso el de la psicología descriptiva*. Con ello se *reduce* también la pregunta que originariamente nos incitaba. No es: «¿Cómo puedo yo, este hombre, alcanzar certeramente en mis vivencias un ser en sí fuera de mí?» En el lugar de esta pregunta, ya desde el principio ambigua y —merced a su carga trascendente— compleja y llena de facetas, surge ahora la *cuestión fundamental pura*: ¿cómo puede el fenómeno puro de conocimiento alcanzar certeramente algo que no le es inmanente? ¿Cómo puede el conocimiento (que se da en sí mismo absolutamente *) alcanzar certeramente algo que no se da en sí mismo? Y ¿cómo puede comprenderse este alcanzar?

A un tiempo, se reduce el concepto de la *inmanencia ingrediente*. Ya no significa, a la vez, la inmanencia *real*, la inmanencia en la conciencia del hombre y en el fenómeno psíquico real.

^b 2) Si ya tenemos los fenómenos intuitivos, parece

* Recuérdese que «conocimiento» se toma en el sentido de «vivencia cognoscitiva singular».

que tenemos también ya una fenomenología, una ciencia de estos fenómenos.

[8]

Pero, tan pronto como la comenzamos, notamos una cierta angostura: /el campo de los fenómenos absolutos —tomados éstos en su singularidad— no parece satisfacer suficientemente nuestras intenciones. ¿Qué han de suministrarnos las intuiciones singulares, por más seguramente que nos traigan a darse en sí mismas *cogitationes*? Parece en principio cosa que se comprende de suyo el que, sobre la base de estas intuiciones, pueden emprenderse operaciones lógicas, se puede comparar, diferenciar, traer bajo conceptos, predicar; aunque tras todo ello hay, como después se hace patente, nuevos objetos. Pero aceptar todo esto como comprensible de suyo y no meditar más en ello, es no ver cómo hayan de poder hacerse en este terreno averiguaciones universalmente válidas de la índole que necesitamos.

Una cosa, sin embargo, parece que nos ayuda a proseguir: *la abstracción ideativa*. Nos da ella objetos universales inteligibles, especies, esencias; y, así, parece que queda dicha la palabra salvadora, pues buscamos, efectivamente, claridad intuitiva acerca de la esencia del conocimiento. El conocimiento pertenece a la esfera de las *cogitationes*; luego tenemos que elevar intuitivamente a la conciencia de lo universal objetos universales de esta esfera, y vendrá a ser posible una doctrina de la esencia del conocimiento.

Damos este paso enlazando con una consideración de Descartes acerca de la *percepción clara y distinta*. La «existencia» de la *cogitatio* está garantizada por su darse en sí misma absolutamente, por su carácter de dato de la evidencia pura. Siempre que tengamos evidencia pura, puro mirar y captar un objeto, directamente y en sí mismo, tendremos los mismos derechos, la misma incuestionabilidad.

Este paso nos entrega un nuevo objeto como dato absoluto: *la esencia*; y, puesto que en un principio permanecen inadvertidos los actos lógicos que reciben expresión en el acto de enunciar sobre la base de lo visto, resulta aquí a la vez el campo de los *enunciados sobre las esencias* o, correlativamente, de las situaciones objetivas genéricas, dadas en el ver puro. Al principio, por lo tanto, no distinguidos de los datos universales aislados.

3) ¿Tenemos, así, ya todo? ¿Tenemos perfectamente delimitada la fenomenología y tenemos la clara evidencia de estar en posesión de cuanto necesitamos en la crítica del conocimiento? /¿Y tenemos claridad acerca de los problemas que hay que resolver?

[9]

No. El paso que hemos dado nos lleva más allá. En primer lugar, nos hace patente que la *inmanencia ingrediente* es sólo un caso especial del *concepto, más extenso, de la inmanencia en general* (y lo mismo la transcendencia como lo no-ingrediente, respecto de la transcendencia en general). Ya no es cosa de suyo comprensible, ni está libre de reparos, el que sean lo mismo lo *absolutamente dado* y lo *inmanente en el sentido de ingrediente*; pues lo universal está absolutamente dado y no es inmanente como ingrediente. El *conocimiento* de lo universal es algo singular; es siempre un instante en la corriente de la conciencia. Pero lo *universal mismo* que está ahí dado en la evidencia no es cosa alguna singular, sino, precisamente, un universal y, por tanto, algo transcendente en el sentido de no-ingrediente.

Consiguientemente, el concepto de la *reducción fenomenológica* obtiene una determinación más precisa y más profunda y un sentido más claro. No es: «exclusión de lo transcendente como no-ingrediente» (por ejemplo, en sentido empírico-psicológico), sino: «exclusión de lo transcendente en general como algo existente que hay que admitir»; o sea, de todo cuanto no es dato evidente en el

auténtico sentido, dato evidente del ver puro. Pero se mantiene, naturalmente, todo lo que dijimos. Quedan excluidas (y aceptadas sólo como «fenómenos») las vigencias o las realidades derivadas en las ciencias por inducción o deducción a partir de hipótesis, hechos o axiomas; e igualmente queda en suspenso, desde luego, todo recurso a cualquier «saber», a cualquier «conocimiento». La investigación ha de mantenerse en el *puro ver*, pero no por ello tiene que limitarse a lo inmanente ingrediente. Es investigación en la esfera de la evidencia pura: investigación de esencias. También dijimos que su campo es *lo a priori dentro de lo absolutamente dado en sí mismo*.

Así, pues, ahora está caracterizado este campo. Es un campo de conocimientos absolutos, para el que quedan en la indecisión el yo, y el mundo, y Dios, y las multiplicidades matemáticas y cuantos objetos de las ciencias haya. Conocimientos que no son dependientes de todas estas cosas; que valen lo que valen, tanto si respecto de aquéllas se es escéptico, como si no. Todo esto, pues, queda establecido. Pero el fundamento de todo es *la captación del sentido del dato absoluto, de la absoluta claridad del estar dado*, que /excluye toda duda que tenga sentido. En una palabra: la captación del sentido de la *evidencia absolutamente intuitiva, que aprehende su objeto en sí mismo*. En cierto modo, en el descubrimiento de ella estriba la significación histórica de la meditación cartesiana sobre la duda. Pero en Descartes fue todo uno descubrirla y dejarla perder. Nosotros no hacemos otra cosa que captar en su pureza y desarrollar de modo consecuente lo que ya se hallaba en aquella viejísima intención. (En relación con todo esto hemos discutido la interpretación psicologista de la evidencia como un sentimiento.)

[10]

C. Tercer grado de la consideración fenomenológica

Todavía necesitamos un nuevo estrato de meditaciones, que nos remonten a mayor claridad acerca del sentido de la fenomenología y de la problemática fenomenológica.

¿Hasta dónde alcanza el ámbito de lo que está en sí mismo dado? ¿Está encerrado en los límites del darse de la *cogitatio* y de las ideaciones que la captan genéricamente? Hasta donde él alcanza, «alcanza» nuestra esfera fenomenológica, la esfera de la claridad absoluta, de la inmanencia en el auténtico sentido.

Hemos ido siendo llevados hacia las profundidades, y en las profundidades se encuentran las oscuridades, y en las oscuridades, los problemas.

Al principio nos parecía que todo era simple y que exigía de nosotros un trabajo no muy difícil. Aunque se deseché el prejuicio de la inmanencia como inmanencia ingrediente (consistente en creer que justo ella es lo que importa), se permanece sin embargo adherido al principio a la inmanencia ingrediente, al menos en cierto sentido. Parece, al pronto, que la consideración de esencias tiene sólo que captar genéricamente lo inmanente como ingrediente a las *cogitationes*, y que sólo tiene que averiguar las relaciones que se fundan en *estas* esencias. Aparentemente, pues, cosa fácil: se lleva a cabo una reflexión; se vuelve la mirada a los propios actos; se dejan en vigencia sus contenidos ingredientes, tal como son, sólo que en reducción fenomenológica (ésta parece ser la única dificultad); y, a continuación, naturalmente, no hay sino que elevar lo intuitivo a la conciencia de lo universal.

Si miramos los datos de más cerca, la cosa se hace

- [11] menos cómoda. Ante todo, las *cogitationes* que /tomamos, en cuanto datos simples, por algo en modo alguno misterioso, ocultan transcendencias de toda índole.

Cuando miramos de más cerca y advertimos cómo se *oponen* en la vivencia (por ejemplo, en la de un sonido), aun después de la reducción fenomenológica, *el fenómeno* * y lo que aparece y cómo se oponen en el seno del dato puro, o sea, de la inmanencia auténtica, quedamos perplejos. Por ejemplo, el sonido dura; tenemos ahí la unidad evidentemente dada del sonido y de su distensión temporal con sus fases temporales —la fase del ahora y las fases del pasado—. Por otra parte tenemos, si reflexionamos, el fenómeno de la duración del sonido, que es él mismo algo temporal y tiene su correspondiente fase del ahora y sus fases del pasado. Y, en una fase del ahora del fenómeno que entresaquemos, no sólo es objeto el ahora del sonido mismo, sino que este ahora del sonido es ahí sólo un punto en una duración.

Basta este indicio (pertenecen a nuestras tareas especiales en lo que sigue análisis más detenidos) para que echemos de ver lo nuevo que hay aquí; a saber: que el fenómeno de la percepción de un sonido —de la percepción evidente y reducida— exige distinguir dentro de la inmanencia entre *el fenómeno* y *lo que aparece*. Luego tenemos dos datos absolutos: el dato del fenómeno y el dato del objeto, y el objeto, dentro de esta inmanencia, no es inmanente¹ en el sentido de ingrediente, no es un fragmento del fenómeno. En efecto, las fases pasadas de la duración del sonido son todavía ahora objeto y, sin embargo, no están contenidas como ingredientes en el punto del ahora del fenómeno. Luego también en el fe-

* En el sentido —que es el habitual a lo largo de todo el texto— de «manifestación» o «aparición» (por tanto, vivencia). (Cf. el párrafo antepenúltimo de este «Curso de ideas».)

¹ El manuscrito trae: «transcendente».

nómeno de la percepción encontramos lo mismo que encontrábamos en la conciencia de lo universal, esto es, que era una conciencia que constituye un dato que se da en sí mismo que no está contenido en lo ingrediente y que en modo alguno puede encontrarse como *cogitatio* °.

En el grado ínfimo de la consideración, en el estadio de la ingenuidad, parece al principio que la evidencia fuera un mero ver, una mirada del espíritu desprovista de esencia, en todos los casos una y la misma e indiferenciada en sí misma. La vista ve las cosas; /las cosas sencillamente existen, y, en el intuir verdaderamente evidente, existen en la conciencia, y la vista les dirige sencillamente su mirada. O, tomando la imagen de otro sentido, se trata de un directo captar o asir algo o señalar a algo que sencillamente es y existe. Todas las diferencias «están», pues, en las cosas, que son para sí y tienen por sí mismas sus diferencias.

Y, en cambio, analizado de más cerca, ¡qué distinto se muestra ahora el ver las cosas! Aunque conservemos bajo el nombre de atención el mirar en sí indescriptible e indiferenciado, se muestra, sin embargo, que propiamente no tiene ningún sentido hablar de cosas que existen sencillamente y que sólo necesitan ser vistas; sino que ese «existir sencillamente» son ciertas vivencias de estructura específica y cambiante; que existen la percepción, la fantasía, el recuerdo, la predicación, etc., y que en ellas no están las cosas como en un estuche o un recipiente, sino que en ellas se *constituyen* las cosas, las cuales no pueden en absoluto encontrarse como ingredientes en aquellas vivencias. El «estar dadas las cosas» es *exhibirse* (ser representadas) de tal y tal modo en tales fenómenos. Y las cosas, a todo esto y en todo esto, no existen para sí mismas y «mandan a la conciencia sus representantes». Ello no ha de ocurrírseles dentro de la esfera de la reducción fenomenológica. Sino que las co-

[12]

sas son y están dadas en sí mismas en el fenómeno y merced al fenómeno. Son o valen, ciertamente, como individualmente separables del fenómeno, en la medida en que no importa el fenómeno (la conciencia de estar dadas) singular; pero esencialmente son inseparables de él.

[13] Muéstrase, pues, por todas partes esta admirable correlación entre el *fenómeno de conocimiento* y el *objeto de conocimiento*. Advertimos ahora que la tarea de la fenomenología —o, más bien, el campo de sus tareas e investigaciones— no es una cosa tan trivial, como si meramente hubiera que mirar, como si tan sólo hubiera que abrir los ojos. Ya en los casos primeros y más sencillos —en las formas ínfimas del conocimiento— se plantean las mayores dificultades al análisis puro y la pura consideración de esencias. Es fácil hablar en general de la correlación; pero es muy difícil aclarar el modo como se *constituye* en el conocimiento un objeto de conocimiento. /Ahora la tarea es *perseguir*, dentro del marco de la evidencia pura o del darse las cosas en sí mismas, *todas las formas del darse y todas las correlaciones* y ejercer sobre todas ellas el análisis esclarecedor. Aquí, naturalmente, no entran en consideración sólo los actos aislados, sino también sus complexiones, sus nexos de concordancia y discordancia y las teleologías que surgen. Estos nexos no son conglomerados, sino unidades peculiarmente enlazadas, que vienen como a superponerse; y unidades de conocimiento, que, como tales, tienen también sus correlatos objetivos unitarios. Por tanto, son ellas mismas *actos de conocimiento*; sus tipos son tipos cognoscitivos; sus formas son las formas del pensamiento y las de la intuición (no entendidos aquí estos términos en sentido kantiano).

Trátase ahora de perseguir paso a paso los datos en todas sus modificaciones: los auténticos y los inauténticos;

los simples y los sintéticos; los que se constituyen de un golpe, por así decir, y los que, según su esencia, se edifican sólo paso a paso; los que valen absolutamente y aquellos que adquieren un darse y una plenitud de validez en ilimitado incremento a lo largo del proceso cognoscitivo.

Por esta vía llegamos, en fin, también a comprender cómo puede ser alcanzado el objeto real transcendente en el acto de conocimiento (o cómo puede ser en él conocida la naturaleza) tal como al principio está mentado, y cómo se cumple paulatinamente, en el continuado nexo cognoscitivo, el sentido de esta mención (siempre que tenga las formas que corresponden precisamente a la constitución del objeto empírico). Comprendemos entonces cómo se constituye de modo continuo el objeto empírico y cómo le está prescrita justo esta especie de constitución, y que él exige, por su esencia, precisamente esta constitución paso por paso.

Es claro que por este camino se hallan las formas metódicas que son determinantes para todas las ciencias y son constitutivas para todos los datos científicos; es decir, que procediendo así se halla la aclaración de la teoría de la ciencia y, merced a ella, implícitamente, la aclaración de todas las ciencias. Pero, desde luego, sólo implícitamente; esto es, cuando se haya llevado a cabo todo este inmenso trabajo de aclaración, la crítica del conocimiento /estará en condiciones de hacer la crítica [14] de las ciencias particulares y, por tanto, de evaluarlas metafísicamente.

Estos son, pues, los problemas del darse, los problemas de la *constitución de objetos de toda especie en el conocimiento*. La fenomenología del conocimiento es ciencia de los fenómenos cognoscitivos en este doble sentido: ciencia de los conocimientos como fenómenos, manifestaciones, actos de la conciencia en que se exhiben, en

que se hacen conscientes, pasiva o activamente, tales o cuales objetos; y, por otra parte, ciencia de estos objetos mismos en cuanto que se exhiben de este modo. La palabra «fenómeno» tiene dos sentidos a causa de la correlación esencial entre *el aparecer* y *lo que aparece*. Φαινόμενον quiere propiamente decir «lo que aparece» y, sin embargo, se aplica preferentemente al aparecer mismo, al fenómeno subjetivo (si se permite esta expresión que induce a ser tergiversada en sentido burdamente psicológico).

En la reflexión se hace objeto la *cogitatio*, el aparecer mismo, y esto favorece la implantación del equívoco. No es necesario, en fin, que se destaque de nuevo que cuando hablamos de investigación de los objetos del conocimiento y los modos de éste, queremos siempre decir investigación de esencias, que saca a la luz genéricamente, en la esfera de lo que se da en absoluto, el sentido último, la posibilidad, la esencia del objeto del conocimiento y del conocimiento del objeto.

Naturalmente, la *fenomenología universal de la razón* también tiene que resolver los problemas paralelos de la correlación entre *estimación* y *valor*, etc. Si se emplea el término «fenomenología» en una acepción tan amplia que abarque «el» análisis de todo lo que se da en sí mismo, se reúnen entonces *data* entre sí inconexos: análisis de los datos sensibles según sus varios géneros, etc. Lo común se encuentra, entonces, en el método del análisis de esencias en la esfera de la evidencia inmediata.