



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica

Especialidad de Historia de la filosofía y pensamiento contemporáneo

Trabajo Fin de Máster

**Aproximación al problema de la racionalidad
en la fenomenología de Husserl.
Hacia una propedéutica de la fenomenología de la razón**

Autor: Balbino Antonio Quesada Talavera

Tutores: M^a Carmen López Sáenz y Javier San Martín Sala

Madrid, junio de 2013

RESUMEN

La racionalidad en el conjunto de la filosofía husserliana constituye no sólo el hilo conductor de todo el proyecto, sino la tarea misma de la fenomenología. Así pues, la razón es un concepto, un título, que recoge y engloba todos los procesos constituyentes que se dan en la conciencia una vez que han aplicado la *epoché* y la reducción fenomenológica al ego “en sí” y al mundo como totalidad o como multiplicidad de objetos. Por otro lado, desde el fundamento incancelable y absoluto que es la subjetividad trascendental, acto absoluto de la razón, la vida de conciencia constituye el sentido de la exterioridad, que es el extremo de la vida intencional. El proceso de constitución efectivamente es un proceso es un proceso racional.

ABSTRACT

Rationality in Husserl’s philosophy as a whole is not only the main engine of all the project but also the inner task of the phenomenology.

Thus, reason is a concept, a title, which takes and includes all the constituent concepts which are involved in consciousness, once the *epoche* and the phenomenological reduction have been applied to the *ego* myself and to the world itself, understood as the absoluteness or as the multiplicity of the objects.

On the other hand, from the absolute foundation which is the transcendental subjectivity, the absolute act of the reason, the life of consciousness constitutes the sense of the externity itself, which is the edge of intentional life. The process of constitution is, indeed, a rational process.

ÍNDICE

| | | |
|--------|------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1. | INTRODUCCIÓN..... | 4 |
| 2. | LA RAZÓN EN <i>IDEEN I</i> | 6 |
| 2.1. | Razón y carácter de razón o carácter racional | 6 |
| 2.1.1. | Posición racional | 13 |
| 2.2. | Forma y carácter de la conciencia racional: la conciencia trascendental | 16 |
| 2.3. | Razón, evidencia y verdad. La objetiva validez del conocimiento | 19 |
| 2.4. | Razón y ontología | 24 |
| 2.4.1. | Ontologías regionales y la teoría de la razón | 26 |
| 2.5. | Fenomenología de la razón como filosofía trascendental. Reflexión sistemática 30 | |
| 3. | LA RAZÓN EN <i>LÓGICA FORMAL Y LÓGICA TRASCENDENTAL</i> | 32 |
| 3.1. | Razón y evidencia «als intentionaler Leistung» ¿Una revisión? | 33 |
| 3.1.1. | Evidencia intuitiva y evidencia temporal. El sentido del ser idéntico | 38 |
| 3.2. | Razón e intersubjetividad trascendental | 41 |
| 3.2.1. | Hacia una reflexión crítica y sistemática de la (inter)subjetividad trascendental | 46 |
| 4. | LA RAZÓN EN <i>MEDITACIONES CARTESIANAS</i> Y EN <i>LA CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS</i> | 51 |
| 4.1. | Introducción crítica a <i>Meditaciones Cartesianas</i> | 51 |
| 4.2. | <i>Meditaciones cartesianas</i>: tercera meditación | 51 |
| 4.2.1. | La razón, carácter originario de la <i>cogitatio</i> | 54 |
| 4.2.2. | El carácter racional del <i>a priori</i> del mundo | 56 |
| 4.3. | <i>La crisis de las ciencias europeas</i> | 57 |
| 4.3.1. | Introducción breve | 57 |
| 4.3.2. | Crisis de la racionalidad científica y la razón en tanto que guía de la nueva humanidad | 58 |
| 4.4. | El proyecto de racionalidad europeo. Reflexión sistemática | 61 |
| 5. | CONCLUSIÓN | 64 |
| | REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA | 66 |

1. INTRODUCCIÓN

La cuestión de la razón en Husserl podría plantearse bien como un problema en el conjunto de su filosofía, bien como la posibilidad esencial de la filosofía misma en tanto que ciencia primera y originaria. Si atendemos a la primera posibilidad, la reflexión del presente trabajo podría transitar por los derroteros de la inestabilidad conceptual a la que apuntaría el carácter problemático de la cuestión racional, o lo que es lo mismo, a la naturaleza conflictiva, por indeterminada, de la razón misma. Mas si, por otra parte, fijamos la atención en la segunda opción, habría que partir de un concepto de razón firmemente formado y claramente determinado, de suerte que tal conceptualización de la razón se ramifica en el árbol de la filosofía. Ahora bien, cabe una pregunta inicial, ¿son incompatibles ambas posibilidades? Ciertamente, la respuesta es positiva, si nos atenemos a los términos expuestos. Pero sería injusto calificar de concepto inestable a la razón, entendida como problema, en el marco de la fenomenología; de ahí que cabe una respuesta negativa a la cuestión planteada: en el marco de la filosofía de Husserl, ambas posibilidades no son incompatibles. Es decir, plantear la cuestión de la razón como problema no implica aludir a una naturaleza incierta o a una forma indeterminada de la razón, sino que apunta a la necesidad de una reflexión permanente de la esencia de la filosofía, si es que efectivamente la razón conforma la posibilidad esencial de la filosofía.

Así parece que se plantea el concepto de razón en la filosofía de Husserl; al menos, así lo entiende quien escribe estas páginas. En efecto, la razón es el punto de inflexión que inaugura un nuevo horizonte para la humanidad, desplazando el mito al ámbito de la mera especulación dóxica. El tiempo nuevo de la razón se caracteriza por una apertura constitutiva que desdeña la verticalidad de una verdad dogmáticamente establecida por la sola facticidad verificable y reclama una búsqueda incesante de la verdad que está más allá de los hechos y a los que otorga un sentido. De esta forma, la verdad es la meta de la razón, y ésta no es sino el motor y el fundamento de la nueva ciencia que surge como un nuevo modo para el conocimiento del mundo y de la realidad. Con todo, de lo apuntado no cabría inferir que la cuestión de la razón en Husserl se reduzca a una teoría del conocimiento o del sentido de la realidad, como afirma Zubiri, y ello porque en el conocer el mundo y la realidad el ser humano se juega

su propio sentido de ser humano. ¿Podría pensarse, como postula Zubiri, que la fenomenología no es sino una teoría del conocimiento o una cuestión de mero sentido de la realidad independientemente de la esencia de la realidad? Nuestra tesis es que la fenomenología de la razón aspira con todo derecho a conformar un itinerario riguroso, claro, preciso y objetivo en orden al conocimiento de las cosas mismas y del mundo, a partir del cual estar en claras y rigurosas condiciones de construir el entramado del edificio de la filosofía pura o la nueva ciencia del saber de la realidad. Pero la fenomenología no es exclusivamente una teoría epistemológica, ni mucho menos. Es ante todo una teoría crítica de la filosofía y de las ciencias naturales y de la psicología que surge tras el descubrimiento de la *epojé* y de la reducción trascendental. Ésta permite constituir el “en sí” del mundo en el correlato del yo trascendental, de manera que el mundo y la realidad son no una representación, sino una presentación de sí mismo a la conciencia trascendental.

Es claro, que una apuesta decidida por la subjetividad trascendental, implica el reconocimiento del ser humano como sujeto autónomo y libre del mundo, tan sólo determinado por su carácter esencialmente racional. Tal reconocimiento conduce, pues, a una reconstrucción del sujeto y del mundo y la realidad, que supere definitivamente los postulados naturalistas y escépticos, que menoscaban la esencia y el sentido del ser humano, reduciéndolo a un hecho más entre todos los del mundo. Al mismo tiempo, el reconocimiento de la dignidad humana racional implica comprender el mundo como “mi mundo”. El mundo, otrora circundante, deviene mundo de la vida, mundo subjetivamente trascendental, mundo para el ser humano.

Vamos a desarrollar esta idea central en tres apartados. En el primero nos ocuparemos de la fenomenología de la razón en *Ideas I*; en el segundo, de la razón en *Lógica formal y fundamental*; en el tercero, en *Meditaciones cartesianas* y *La crisis de las ciencias europeas*. Estas cuatro obras nos mostrarán el fundamento y la función de la razón en el proyecto crítico de Husserl.

2. LA RAZÓN EN *IDEEN I*

La sección cuarta del libro primero de *Ideas*, titulada «Razón y realidad», se compone de tres capítulos, donde se elabora una teoría de la razón fenomenológica. El primero de ellos lleva por título: «El sentido noemático y la referencia al objeto». Aquí Husserl trata de poner en claro fenomenológicamente conceptos como “objeto”, “contenido”, “sentido”, “sentido noemático”, “vivencia intencional”, “proposición”, etc., con el propósito de ofrecer luz en el tradicionalmente oscuro ámbito de las relaciones del objeto —lo realmente existente “en sí”— y las formaciones proposicionales y conceptuales que se refieren al objeto. Dicho en otros términos, el fin de este primer capítulo no es otro que el de evidenciar la correlación entre el objeto, «como elemento noemático central», y lo mentado, es decir, «los nóemas de los predicados» (Husserl, ²1993, 315; 1913: 271)¹. Por otro lado, en el segundo capítulo, «Fenomenología de la razón», se desarrolla una teoría de la “racionalidad ideal”, es decir, una teoría de la razón, en la que el sujeto de la conciencia racional comprueba y fundamenta lo mentado del objeto, el acto judicativo acerca del objeto, y “ve directamente” (o intuye) el ser real en tanto que real. Es decir, se teje una fenomenología de la razón que sanciona inequívocamente la correlación entre lo mentado del ser y el ser real, de suerte que la razón fenomenológica es instituida en tanto que “posibilidad de comprobación inequívoca” del ser real en tanto que real. Por último, el tercero, «Grados de universalidad en los problemas de la teoría de la razón», pone de manifiesto la singular riqueza de la razón (ideal) en lo que concierne a las ampliaciones de la descripción de la relación ser real-ser mentado y a las extensiones amplificativas con la ontología formal y la ontología regional.

2.1. Razón y carácter de razón o carácter racional

Podríase, en un acercamiento primero y poco específico, caracterizar el concepto de razón en el contexto de *Ideas I* (1913) como un patrón necesario por el que todo el saber

¹ La primera notación del paréntesis se refiere a la edición española; la segunda, a la alemana. Con respecto a ésta, la edición que vamos a utilizar es la que Universidad de Friburgo a. B. ha colgado en su página web. El no utilizar Husserliana es únicamente por razones prácticas, ya que, al vivir fuera de la Comunidad de Madrid, no tengo acceso fácil a esta colección.

y todo el conocimiento humanos han de ser medidos para poder ser verdaderos. Por el momento, baste esta definición de razón, aun teniendo en cuenta que todavía es conveniente matizar el significado de algunos términos que en ella aparecen (y añadir otros), para delimitar la posición del concepto en cuestión. Así pues, ateniéndonos a la balbuceante definición, la razón está relacionada con el conocimiento, el saber, la realidad y la verdad, y aún antes con el sujeto del conocimiento y del saber. Sin embargo, muy a pesar de la grandilocuencia y de la carga histórica de los términos referidos, no cabe el desasosiego, al menos en primera instancia, en el ámbito de *Ideas I*, porque podemos establecer, en principio, un sencillo itinerario que va de la razón a la verdad, pasando por la conciencia, el saber y el conocimiento de lo real, del ser real (cfr. San Martín, 2008: 85). Así las cosas, la razón se colige como un *ingrediente* necesario y privativo del ser humano que garantiza la indubitable certeza del saber propio y la veracidad de aquello que conocemos. Avancemos más.

La visible sencillez del itinerario propuesto no es en modo alguno un reflejo de las intrincadas reflexiones de Husserl en torno a la razón, sino un modo de encauzar dichas reflexiones para su ulterior clarificación. En efecto, el problema de la razón no es otro que el problema mismo de la posibilidad de la filosofía como ciencia universal que rompa definitivamente la estrechez de miras de las meras ciencias de hechos, cuya meta es la constatación de los hechos existentes, sin atender a los fundamentos constituyentes de los mismos. Es más, la dilucidación del problema de la razón implica la emancipación del filósofo —y por ende de todo ser humano— de la hegemonía de la facticidad y, consecuentemente, la justificación de su tarea como valedor de una filosofía nueva orientada al esclarecimiento total del ser humano racional no sujeto a contingencias, «como el verdadero lugar originario del sentido del mundo» (San Martín, 1994: 162), de los fenómenos en sí mismos considerados, y de su conocimiento cierto (cfr. San Martín, 1994: 148). En definitiva, justifica la existencia del filósofo como valedor de la verdad. Con tinte dramático expresa su tarea el propio Husserl en 1906:

Mencionaré en primer lugar la tarea general que tengo que resolver para mí mismo si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una *crítica de la razón* [...] Sin dilucidar, en rasgos generales, el sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista capitales de una crítica de la razón; sin haber pensado, esbozado, averiguado y demostrado un bosquejo general de ella, yo en verdad no puedo vivir sinceramente. Bastante he probado los

suplicios de la oscuridad, de la duda que vacila de acá para allá. Tengo que llegar a íntima firmeza. Sé que se trata de algo grande, inmenso (2004: 14).

Con lo expuesto hasta ahora en el párrafo anterior, ya se han apuntado algunas cuestiones cruciales de la fenomenología que traspasan con mucho el marco del presente trabajo, pero que no pueden dejar de ser mencionadas, en tanto que forman parte ineludible del principio de la propia fenomenología. Sobre ellas volveremos más adelante, cuando esbochemos una reflexión sistemática a modo de conclusión de esta primera parte. No obstante, quedémonos con el itinerario mencionado, aquél que va de la razón a la verdad, jalonado por la conciencia y el yo trascendental, el saber y el conocimiento del mundo. Quedémonos en él, porque a medida que vayamos recorriendo dicha senda, podremos comprobar cómo se abren veredas que conducen a otros conceptos fundamentales, que, formando un entramado conceptual, producto del análisis y la reflexión, constituyen el sentido unitario, genuino y profundo de la fenomenología.

Husserl toma como punto de partida del itinerario de una fenomenología de la razón la realidad, el objeto, que es diferente del contenido o sentido noemático. La pregunta es inevitable: ¿por qué comenzar por la realidad, si lo que se pretende es una reflexión sobre la razón? ¿Acaso no sería más preciso comenzar con un análisis de la razón misma, independientemente de la realidad? ¿No convendría mejor considerar la razón y al ser humano, en tanto que sujeto racional, sin atender en primera instancia aquel ámbito que se halla *extra muros* del propio ser humano? La respuesta que Husserl da a estas preguntas no parece dejar duda:

todo lo que llamamos objeto [Gegenstand], aquello de que hablamos, lo que como realidad tenemos ante los ojos, lo que tenemos por posible o probable, lo que nos figuramos por imprecisamente que sea, *es*, sólo con el ser tal, *un objeto de la conciencia*, y esto quiere decir que, sean y se llamen mundo y realidad lo que sean y se llamen, tiene que estar representado dentro del marco de la conciencia real y posible por sentidos, o proposiciones, llenos por el correspondiente contenido más o menos intuitivo [cursiva mía] (²1993: 321; 1913: 278).

Hay que remontarse a las secciones segunda y tercera respectivamente para entender la razón por la que Husserl llega a la conclusión que acabamos de señalar, a saber, «el

objeto es objeto de la conciencia», y con ello poder entender la necesaria recurrencia a la realidad para referirse a la razón. Lo indicaremos con la mayor brevedad posible, en palabras del profesor San Martín: cuando la realidad, el mundo, cae bajo el reino de la «desconexión» (*Ausschaltung*), «toda realidad es re(con)ducida, o llevada a la vida subjetiva sólo en la cual la realidad tiene sentido» (1994: 38). Mas para poder ser re(con)ducida la realidad a la vida subjetiva, tal realidad *qua* real, necesariamente independiente de toda conciencia para poder mantener el estatuto ontológico de real, se ha dado de manera absoluta en la experiencia a la conciencia. Sólo manteniendo la dación de la realidad en la experiencia, tal realidad no es una mera representación, sino una realidad en sí misma considerada, cuyo sentido se encuentra en el ámbito de la vida subjetiva. De este modo, también el mundo no es el de la representación, sino un mundo cuyo sentido es netamente humano, porque ha sido reducido a la conciencia absoluta mediante la reducción trascendental. Sólo de esta manera podemos, ahora sí, dirigir la mirada a la razón referida a la realidad, y, en consecuencia, podemos realizar una crítica de la razón, recurriendo de nuevo a las páginas de *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*: «la razón es ante todo donación de algo en su propia carne, es decir, en sí mismo» (1994: 39)². Esta bella definición del profesor San Martín nos coloca en disposición de abordar la cuestión de *la razón como ingrediente netamente humano*, tal como lo denominé *supra*, mas en el modo en que el ser humano es sujeto de la razón. En efecto, podríase entender de las palabras citadas que la razón es “lo donado” en tanto que donado, es decir, no el contenido de la donación, sino “lo donado mismo”. Pues bien, si consideramos “lo donado” en sí mismo o si lo valoramos en tanto que contenido, caemos en el error de atribuirle a la realidad la razón, de suerte que ésta pertenecería a la realidad: la realidad se da en la pura experiencia. Pero no sería correcta tal interpretación, porque la razón es primordialmente el acto mismo de aprehensión por parte de la conciencia trascendental, del yo trascendental, de la realidad absoluta, «reduciéndome a la realidad tal como se da y se puede dar en la experiencia» (San Martín, 1994: 38). En efecto, la donación es posible porque el yo trascendental, aquel que ha superado la mera representación de lo real y se ha colocado en un plano trascendente, se reduce a la realidad, y se halla, pues, en disposición de incorporar la realidad como dada a la propia vida. Aprehensión y donación son los dos componentes,

² Vid., nota al pie 11.

las dos capas que conforman el núcleo o la esencia de la conciencia trascendental, o lo que es lo mismo, de la vida subjetiva. A esto que acabamos de señalar, el profesor San Martín lo denomina «*estructura absoluta*», y está compuesta por «*vida subjetiva-realidad mundana*», y es absoluta en la medida en que es «el principio sólo a partir del cual se puede iniciar cualquier análisis y planteamiento filosófico [...]; es una estructura inderivable, porque todo se deriva de ella» (Ib., 39). Aprehensión y donación se insertan indefectiblemente en la razón, y por eso hablamos de la razón como ingrediente netamente humano: la razón se cifra positivamente en la vida subjetiva, que da sentido al mundo, en la conciencia trascendental que aprehende el mundo en tanto que mundo y le otorga un sentido humano.

Centrémonos por ahora en los conceptos «contenido» (*Inhalt*), y «sentido» (*Sinn*), que ya han aparecido —al objeto ya nos hemos referido—. De esta manera podremos estar en disposición de seguir con paso firme y seguro en el camino marcado de la fenomenología de la razón y de la crítica de la razón. Distinguimos, de una parte, el «contenido de conciencia» (*Bewußtseinsinhalt*) y, de otra, el «núcleo noemático» (*noematischen Kerns*). Entendemos por «contenido de conciencia», según lo expresa Husserl, «conciencia de algo (*Bewußtsein von etwas*), vivencia intencional (*intentionale Erlebnis*), referencia a un objeto (*Beziehung auf Gegenständliches*)» (Husserl, ²1993: 309; 1913: 268); es decir, el contenido de conciencia es el “algo” que pertenece a la conciencia, en tanto que ésta se refiere a ese “algo” como “su” algo. Mas tal “algo” se constituye en la conciencia como “sentido” y no como “algo”, de suerte que el contenido de la conciencia es el sentido. Por ejemplo, veo un árbol en el jardín, tengo conciencia del árbol. La conciencia aprehende, por decirlo así, el sentido, no el objeto; tal es su modo de referirse a un objeto. Por otro lado, entendemos que el «núcleo noemático» o contenido noemático es «*ein innerstes Moment des Noema*» (Ib., 268-269). El nóema no es paralelo a la conciencia, de manera que la referencia del nóema es la nóesis y no el objeto; en otras palabras, la conciencia contiene elementos téticos como sentido del “algo”, mientras que el nóema “contiene” el «”lo que” intencional y pleno» (Ib.: 309; Ib.: 268) que es la nóesis respecto del nóema. El nóema se diferencia de la conciencia por el contenido: ésta contiene caracteres téticos y aquél contiene «el núcleo temático» que ha sido caracterizado por los caracteres téticos. El núcleo temático es el «*innerstes Moment*» del nóema, es decir, «funciona como “soporte” de

propiedades noemáticas que le son especialmente inherentes, a saber, de las propiedades, noemáticamente modificadas, de “lo mentado en cuanto tal”» (Ib., 310; Ib., 269).

La primera y más inmediata consecuencia de estas breves consideraciones en torno al concepto «contenido» es que lo que para la conciencia es «sentido» no lo es para el nóema. El «noematischser Sinn», según Husserl, es «ein Wesen, das gegen solche Modifikationen unempfindlich» (Ib., 1913: 269), es decir, «una esencia insensible a tales modificaciones», precisamente a las modificaciones que la conciencia establece en su referencia a su objeto intencional. Se trata, pues, de un contenido, el noemático, invariable respecto del objeto, de suerte que el objeto es él mismo, al margen de todo contenido subjetivo del objeto intencional, propio de la conciencia. El contenido noemático es el correlato del objeto dado en la experiencia absoluta. De aquí que Husserl se refiera con todo rigor y precisión al «contenido» noemático como «sentido» noemático y a éste como la «esencia», en tanto que es invariable respecto de toda modificación. Así lo expresa el propio Husserl con extraordinaria precisión:

Patentemente queda deslindado con esto un *contenido de todo punto fijo en cada nóema*. Toda conciencia tiene su “lo que” y toda mienta “su” objeto; es evidente que tenemos que poder llevar a cabo, frente a cada conciencia, semejante descripción noemática del mismo, “exactamente tal como está mentado”, para decirlo en términos de principio; mediante la explicación y la formulación en conceptos obtenemos un conjunto cerrado de “*predicados*” formales o materiales, materialmente determinados o bien “indeterminados” (mentados como “vacíos”), y estos predicados determinan con su *significación modificada* el “*contenido*” del núcleo objetivo del nóema de que se habla (Ib., ²1993: 311-312; Ib., 1913, 270).

Ahora bien, sería un error colegir que el objeto intencional, es decir, el contenido de conciencia, su sentido, y el contenido noemático como sentido noemático han de ser caracterizados como contenidos de distinta índole, aunque obedecen al mismo objeto. En modo alguno sería lícito esta tal toma de postura, porque implicaría desvirtuar el objetivo profundo de la reflexión de Husserl, que no es otro que poner en claro el proceso del conocimiento de la realidad, dirigiendo la atención a las cosas mismas; es decir, desvelar «la posibilidad de que el conocimiento alcance algo [verdaderamente] objetivo que, sin embargo, es en sí lo que es» (Husserl, 2004: 35). Precisamente si se

habla, por un lado, de un contenido de conciencia y, por otro, de un contenido noemático, ello obedece, dice Husserl, a la forma en que un objeto se da. Efectivamente, el objeto se da de diversos modos. El objeto se da a la conciencia, siendo así que tal objeto es objeto *de la* conciencia. Esto es lo que se llama en fenomenología *conciencia intencional: la conciencia se dirige al objeto*. El “ser objeto de” la conciencia equivale al modo de darse el objeto, es decir, es su contenido. Y la forma de ser contenido de (la conciencia) es el sentido. Por esto, el sentido no es una esencia sino una «forma abstracta» —«abstrakter Form», la denomina Husserl— «a un *segundo* concepto del “objeto en el cómo” —*en el cómo de sus modos de darse*» (21993: 315; 1913: 273). Y lo mismo cabe señalar respecto del nóema: «el sentido no es [...], sino una especie de forma abstracta inmanente a él [el nóema]» (Ib., 21993: 315; 1913: 273).

En resumen, el contenido de la conciencia y el contenido noemático son paralelos, por lo cual el sentido, esto es, “lo mentado” —el objeto—, responde exactamente al mismo e idéntico objeto.

Las consideraciones efectuadas hasta aquí no pretenden sino mostrar que es necesario, si se quiere perseguir la idea de construir una ciencia universal, que el sujeto del conocimiento y de la razón, el ser humano racional, no sujeto a las veleidades de la contingencia propia de las ciencias particulares, atenuadas a la mera facticidad siempre fluctuante, se pose en un suelo firme e inamovible sobre el que asentar firmemente los cimientos de tal ciencia. El suelo no es otro que la conciencia intencional trascendental, el yo trascendental, es decir, una razón fuerte que confiere un sentido a su mundo circundante, y en esta concesión de sentido al mundo la razón (fuerte) se despliega en un doble carácter: por una parte, la razón como motor del conocimiento del mundo que está ahí, y, por otra, la razón como única tesis o posición absoluta del ser humano en el mundo.

La razón en la fenomenología de Husserl —digámoslo así— posee, por tanto, una doble vertiente: una teórica y otra práctica. Trátase, en todo caso, de una y la misma razón lógico-práctica; o lo que es igual, la dimensión lógica o teórica de la razón deriva indefectiblemente en una dimensión práctica, que sólo atañe al mundo circundante, sino también al sujeto que se halla en tal mundo. Es decir, al conocimiento de la realidad le es inherente el modo de estar en la realidad, de manera que si aquél sólo obedece a la

razón, éste ha de ser necesariamente racional. De ahí que cuando Husserl menciona el “carácter racional” (*Vernunftcharakter*), lo hace, primero, en la esfera del conocimiento (cfr., *Ib.*, ²1993: 327; 1913: 284)³, y, segundo, en el modo de la posición absoluta y no casual del yo (cfr., *Ib.*, ²1993: 332; 1913: 289). Ni el conocimiento ni el modo de posición son distintos, ni tan siquiera paralelos, sino que significativamente constituyen una unidad, la unidad de la única razón posible que Husserl tiene *in mente*, a saber, la razón que certifica la defunción del absolutismo de las ciencias que cosifican al ser humano.

Así pues, Husserl define el «Vernunftcharakter» como «eben selbst der Charakter der Rechtheit, der ihr wesensmäßig, also nicht als zufälliges Faktum unter den zufälligen Umständen eines faktisch setzenden Ich, “zukommt”» (*Ib.*, 1913: 289). Es decir, el carácter racional no es sino el conjunto de cualidades⁴ propias que le “corresponden” [zukommt] esencialmente [wesensmäßig], esto es, que le son inherentes [zugehörig], a una posición racional en tanto que racional.

Veamos a continuación qué es una posición racional, cómo se significan las diversas posiciones racionales y cómo para nuestro autor posición y carácter racional son una y la misma “nota” en el marco conceptual de la razón.

2.1.1. Posición racional

En el capítulo segundo de la sección cuarta, Husserl aborda directamente la fenomenología de la razón, y analiza la cuestión de cómo la razón en general se extiende a todas las especies de posiciones o tesis con sus respectivos caracteres, para dilucidar otra cuestión de alcance en fenomenología: la conciencia racional

³ Husserl distingue entre un carácter racional primario —aunque éste no lo menciona expresamente—, que consiste en «spezifischen Charakter del “einsiehenden» o «Vernunftcharakter der Einsicht», y un «sekundären Vernunftcharakter», que consiste en «unvollkommener Wiedervergegenwärtigung von Wesenserkenntnissen» (*Ib.*, 1913: 284). El establecimiento de estos dos subgrupos dentro de la esfera «carácter racional», recuerda a otras dos clasificaciones o «diferencias» relativas a la «plenitud en la claridad» en cuanto a su «concreción noemática», que el autor estableció al referirse a los modos de darse el objeto: una, «ein dunkel Bewußtes»; otra: «dasselbe klar Bewußte» (*Ib.*, 1913: 273). Si de esta diferencia, tan importante en el conocimiento, el propio autor dice que son paralelas respecto a lo mentado, ¿por qué no inferir que los caracteres racionales primario y secundario también son paralelos, si, al cabo, ambos son relativos al núcleo de sentido noemático? (cfr., *Ib.*, 1913: 284).

⁴ Para el término “cualidad”, cfr., *Ib.*, 1913: 267-268.

(*Vernunftbewußtsein*) y su modo absoluto de aprehender la realidad que no es otro que la evidencia intelectual. La fenomenología de la razón pretende ser una fenomenología de la verdad, ya que razón y verdad son correlatos, y pretende, asimismo, esclarecer un sentido auténtico del mundo a través de las formas de la conciencia, conformadas todas en una unidad teleológica, que lo constituyen como tal mundo.

La tarea que nos proponemos ahora es elucidar qué es posición racional y a dónde nos conduce. Pues bien, posición significa tesis y una tesis es una vivencia, un acto de apercepción de lo que está “ahí”, “delante”. Husserl establece que se dan distintas especies de vivencias posicionales (*positionalen Erlebnissen*), una vez que se ha realizado la desconexión y se ha puesto entre paréntesis, superada la actitud natural, lo “ahí”. En efecto, «lo puesto» (*das Gesetzte*)⁵:

- a) se da originariamente; es el modo de la evidencia o forma de conciencia racional. Acto de percibir.
- b) no se da originariamente; es el modo de la rememoración o forma de la conciencia rememorativa. Acto de no percibir.

Entre el darse originario y el no darse originario media una «modificación retencional». Sin embargo, previamente a esta modificación está la viva evidencia, que es el modo de la forma de la conciencia racional. Con lo cual, podemos establecer la posición como guía hacia la conciencia racional y la evidencia para un análisis de la razón. No en balde, la posición se halla orientada de suyo a poder calificar los actos como tales actos racionales. De manera que las clasificaciones efectuadas hasta ahora de la posición no afectan al sentido o proposición, sino al acto tético. No afectan al menos en lo que respecta al «puro sentido o proposición» y sí «*al modo en que el mero sentido o proposición [...] es un sentido o una proposición llena o no llena*» (Ib., ²1993: 326). Nos invita Husserl a fijar la atención en los análisis sobre “la completitud de sentido”, es decir, sobre «el cómo esté lleno». Interesa en este momento de los análisis detenernos en una frase muy interesante, según nuestra opinión, que reza en los siguientes términos: «Eine Erlebnisweise des Sinnes ist die “intuitive”», es decir, un modo de vida del sentido es el «intuitivo». ¿Por qué *un modo de vida* del sentido [noemático]? La

⁵ «Lo puesto» es definido por Husserl —digámoslo una vez más— como «[...] la relación, la objetividad sintética que corresponde a la síntesis del juicio» (Ib., ²1993: 325).

respuesta a esta pregunta puede aclarar en gran medida lo concerniente a la posición racional. En efecto, vivir el sentido intuitivamente equivale a la manera, al «cómo» en el que el «“vermeinte Gegenstad als solcher”» es «anschaulich bewußter», y éste es precisamente «die Anschauungsweise eben die originär gebende ist». Vivir intuitivamente el sentido (noemático) es la consecuencia necesaria de haber practicado la *epojé*: vivimos la realidad en los términos en que justamente es dada a nuestra vida. De ahí que Husserl se refiera a este modo como «in der Weise des “leibhaft” bewußt»; modo que reviste un carácter preciso, el carácter del «leibhaft» y «das Sinn mit diesem Charakter fungiert nun als Unterlage des noematischen Setzungscharakters, oder [...]: des Seinscharakters» (Ib., 1913: 283)⁶. El «carácter del en-persona» y correlativamente el «carácter de ser» confieren a la posición, a los actos téticos, un carácter, una particularidad distintiva y especial: la de ser racional. Ahora comprendemos por qué Husserl vincula equipontencialmente el carácter racional y la posición racional, porque —afirma el autor— «ihm wesensmäßig [...] zukommt» [le pertenece] (Ib., 283). Dicho en otros términos, a todo acto tético racional noemático le es propio un carácter racional, y ello a partir de la plenitud de sentido que el «leibhaft» da originariamente.

No abundaremos más en otras implicaciones de la posición racional, porque es ésta una cuestión que abordaremos en el punto siguiente, al considerar la conciencia racional. Conviene ahora, si bien de manera sintética, clasificar las especies de posiciones racionales.

En el origen de toda legitimidad epistemológica, en el punto de partida de todo el proceso de conocimiento, se halla «la evidencia originaria» (*die originäre Evidenz*). Pues bien, teniendo en cuenta dónde reside el carácter legítimo de todo acto tético, la posición puede ser o bien una posición racional inmediata, o bien una posición racional mediata (o derivada). En ambos casos se trata de posiciones que surgen de la evidencia originaria, pero que plantean «difíciles problemas» —arguye Husserl— a la hora de referir tales posiciones a la evidencia originaria. Una posición inmediata es un acto no del todo evidente; tampoco lo es, en menor medida aun, la posición mediata. Lo que ocurre es que aquélla confirma a ésta. Aquélla tiene un valor racional derivado, secundario —digámoslo así—, porque «representa» actualmente un hecho del pasado,

⁶ Hemos creído conveniente citar en alemán, dada la importancia que, a nuestro juicio, reviste el texto.

actualiza un algo que ocurrió, lo trae al presente y a la «distinción tética». Ahora bien, aunque derivado o secundario, el valor racional no puede ser puesto en entredicho, ya que, en todo caso, su legitimidad brota de la evidencia. ¿Tiene un acto rememorativo carácter racional? Sí, señala Husserl (cfr., Ib., 282, 294), por más que de él haya que decir que es secundario, dadas las series de representaciones que se suceden alternativamente entre el pasado y su actualización⁷.

En la misma línea que acabamos de mostrar, Husserl distingue entre posiciones racionales puras e impuras, no mezcladas y mezcladas (lo representado puede mezclarse o no con lo no-representado). Nos limitamos a señalarlas, ya que el propósito del autor es únicamente hacer notar e insistir que detrás de toda tesis racional está la evidencia originaria.

2.2. Forma y carácter de la conciencia racional: la conciencia trascendental

Antes de comenzar a clasificar las distintas especies de posiciones racionales, remitíamos algunas implicaciones a este apartado, el de la conciencia racional, como conciencia trascendental. En el análisis de estas implicaciones vamos a ir recorriendo con paso firme la senda trazada al inicio que está jalonada por dos conceptos fundamentales en la fenomenología, a saber, la conciencia y la evidencia. Ambas vertebran el camino y su dilucidación nos ha de servir de antorcha para continuar nuestro itinerario y otros posteriores análisis. Por el momento, fijemos la atención en la conciencia.

La conciencia racional consiste en poder comprobar racionalmente la legitimidad de todos nuestros actos, la legitimidad de la posición del yo trascendental respecto del

⁷ Puede despistar la expresión que Husserl utiliza para determinar el carácter racional de las posiciones inmediatas y mediatas: «*Im Verborgenen* entspringe die Vernünftigkeit, der Rechtscharakter der Erinnerung [del recuerdo] aus der durch alle Verworrenheit und Dunkelheit hindurch wirksamen Kraft der Wahrnehmung, sei diese auch “außer Vollzug”» [cursiva mía] (ib., 294). No quiere señalar el autor —en nuestra opinión— ningún proceso esotérico o misterioso en las referencias de las posiciones a la evidencia originaria, sino que lo que pretende señalar es precisamente que el valor racional derivado o secundario es racional, y que la actualidad del recuerdo, la «actualidad tética» supera la mera representación. La cuestión es por qué no se ha perdido durante el proceso de actualización su propio valor racional, por qué en el tramo temporal que media entre el pasado y el presente el carácter racional no se ha diluido. La respuesta no es un proceso secreto, sino un poder, una fuerza inherente a la percepción que hace que, una vez ha sido re(con)ducida la realidad a la conciencia, la memoria mantenga más o menos vívidamente tal sentido de la realidad.

objeto. Dicho en otros términos, la conciencia racional consiste en la legitimación racional, por tanto, indubitable, de los procesos de la conciencia trascendental o de la subjetividad trascendental.

La primera forma fundamental de la conciencia racional es, según Husserl, el modo de la evidencia. Con este aserto ya se señalan grandes objetivos, tales como las relaciones entre el objeto y la conciencia, la constitución del objeto en la conciencia, la evidencia originaria del objeto que garantiza la legitimidad de todo el proceso. Por tanto, la meditación filosófica sobre la conciencia racional se abre a la consideración de la conciencia intencional y a la conciencia trascendental. Un análisis de la conciencia en fenomenología no es sino lo que nos ocupa desde el principio: una fenomenología de la razón *desde y en* una crítica de la razón.

Conciencia racional equivale a comprobación racional. Pero ¿qué comprobamos racionalmente? ¿Qué verificamos racionalmente? El proceso de constitución⁸ de «los esquemas de implicación» (San Martín, 2008: 76) en la conciencia. ¿Cómo podemos comprobarlo? Podemos comprobarlo una vez que se ha practicado la *epojé*, que «consiste en *neutralizar* [el] *carácter tético* de la experiencia, que parece arrastrar a la experiencia más allá de sí misma, hasta los objeto reales, hasta lo trascendente» (San Martín, 2008: 71), es decir, hasta «lo dable, que está implicado en lo dado» (Ib., 69). Por esto, estamos en disposición de poder referir que el objeto se constituye en la conciencia: el objeto es correlato de la conciencia, de la vida subjetiva (cfr., Ib., 76).

En el contexto de la conciencia tiene que ser explicitado «*el a priori de correlación intencional*» (San Martín, Ib., 28, nota 8), porque la conciencia tiende a su objeto y el objeto es objeto de la conciencia. Y lo es en el modo en que está «representado por todos los sentidos y proposiciones [...] en las cuales es el correlato determinado y ulteriormente determinable en tal o cual forma de posibles vivencias intencionales» (Husserl, ²1993: 321; 1913: 279). Si obviamos el término “representado”, y lo sustituimos por el de «constituido», tenemos brevemente expuesto el proceso por el cual

⁸ Para el concepto de constitución, v. pp. 73-77. Hemos eludido conscientemente el verbo «representar» [vertreten], aunque Husserl no ha abandonado en *Ideas* este concepto (cfr., San Martín, 1994: 35, 150). Así pues, afirma Husserl: «was wir Gegenstand nennen [...] Gegenstand des Bewußtseins; und das sagt, daß, was immer Welt und Wirklichkeit überhaupt sein und heißen mag, im Rahmen wirklichen und möglichen Bewußtseins *vertreten* sein muß durch entsprechende mit mehr oder minder anschaulichem Gehalt erfüllte Sinne [...] Sätze» (1993: 278).

el sujeto de la conciencia no es objeto del mundo, sino al revés, el mundo es objeto del sujeto de la conciencia. En la conciencia se dan «todos los posibles *modos subjetivos de aparecer*, en los cuales puede estar *constituída noemáticamente como idéntica* [la cosa real]» [subrayado mío] (Ib., 321; 279). En pocas líneas hemos llegado, de la mano del *a priori de correlación intencional* a uno de los puntos fuertes que persigue la fenomenología: el de la subjetividad trascendental y, por ende, al de la intersubjetividad trascendental. En efecto, el yo de la conciencia trascendental y todos los demás yoes de conciencia trascendental se refieren a un objeto, a la sazón trascendental, como tal objeto, a su sentido noemático pleno. Esta referencia o tendencia subjetiva e intersubjetiva hacia el objeto avala y garantiza la posibilidad real de la cosa como «la misma realidad objetiva» (Ib., 322, 279). Y una vez más volvemos a la cuestión del objeto real en tanto que él mismo como real, pero ahora en tanto que objeto re(con)ducido hacia la (inter)subjetividad. Pues bien, el estudio y análisis de este objeto de la conciencia, su «conocimiento científico [se erige en] la meta del sistema eidético» (ib., 322; 279).

Husserl propone y defiende la posibilidad de que un tal sistema eidético exista, es decir, que más allá de los meros hechos variables haya en realidad un sistema de ideas y conceptos y leyes universales que emanen de la pura intuición esencial. La cuestión, con todo, gira en torno a las relaciones del objeto y la conciencia y a la unidad del objeto real y el constituido. El núcleo duro de la fenomenología de la razón que despliega Husserl tiene como meta la exhaustiva y rigurosa descripción noética y noemática de todos los entramados de la conciencia que «ostentan una unidad evidente en la medida en que llevan esencialmente en sí la conciencia de una *x idéntica*» (ib., 324; 281).

Un sistema eidético universal como condición de posibilidad necesaria que garantice una ciencia universal, es decir, una filosofía trascendental, parece que conectó y encendió todas las alarmas de las filosofías del siglo XX coetáneas a la fenomenología. Pero Husserl no plantea un sistema idealista que sea una nueva versión del sistema hegeliano y kantiano. En efecto, una lectura atenta de sus textos nos pone en la pista de un sistema filosófico que es capaz de encarar el problema de una razón desnaturalizada y cosificada. La solución está en darle la vuelta al planteamiento del psicologismo: el ser humano racional es sujeto de la realidad, es sujeto del mundo, porque éste no es una

mera fluencia anónima de acontecimientos autónomos, cuyo sentido, si es que ha de tenerlo, no es esa fluencia misma, sino el que le confiere el sujeto racional, la humanidad racional.

La forma y el carácter de una conciencia racional albergan en sí mismas la propia tarea, que no es otra que la descripción científica de los complejos de conciencia. O lo que es lo mismo, la comprobación racional de que estos complejos de la subjetividad son efectivamente reales y forman una unidad con el objeto real (cfr. Ib., 329; 285-286). Varias expresiones (comprobación o verificación racional, descripción científica, iluminar, etc.) coinciden en un mismo y único propósito, a saber, hay que aclarar en la forma de la conciencia trascendental la esencia de la legitimidad racional de la determinaciones tanto noéticas como noemáticas y correlativamente la esencia de la realidad.

A estos importantes problemas de la fenomenología trascendental hay que añadir otros, los de la intuición esencial y la evidencia intelectual. Su dilucidación y análisis ponen de manifiesto que la racionalidad de la fenomenología es un valor absoluto no sólo en tanto que garante de un proceso epistemológico fuerte, sino —lo que es más importante aún—, también como instancia crítica firmemente estructurada ante lo que denominamos en términos de *carácter omnímodo de la facticidad*.

2.3. Razón, evidencia y verdad. La objetiva validez del conocimiento

En el origen de toda posición racional está la evidencia y más en concreto, la evidencia intelectual. Qué entienda Husserl por evidencia y cuál sea su imbricación con la teoría de la razón, tal es el objetivo de este apartado.

La evidencia responde al acto de ver y ver es un proceso. Por ello, nuestro autor define la evidencia en general como un «proceso» que está esencialmente relacionado con la experiencia. Así, si yo veo un árbol, es que estoy delante de él, “lo tengo a la vista”, mi posición es tal que no puedo por menos que percibirlo y aprehenderlo tal como se me da, tal como se me aparece en persona. De esta forma, a la dación le es inherente la posición; dicho en otros términos: donación (o dación) y posición

conforman una unidad, que —según Husserl— «es una [...] de una manera *sui generis*: está “*motivada racionalmente*”» (Ib., 327; 283). Por tanto, la evidencia se presenta, a tenor de lo dicho hasta ahora, en cuanto a la forma, como un proceso; esto es, una sucesión ininterrumpida de actos en un tiempo y en un espacio determinados, en cuyo marco percibo y aprehendo un objeto que se me da. La dimensión espacio-temporal otorga una unidad a la sucesión ininterrumpida de actos, conformando el acto único perceptivo de ver. Por otra parte, en cuanto a la esencia del contenido de la evidencia, esto es, por lo que respecta a «su núcleo» —en palabras de Husserl—, ésta «es la *unidad de una posición racional con lo que la motiva esencialmente*, pudiéndose entender toda esta situación (*Sachlage*) noética, pero también noemáticamente» (Ib., 327; 284).

Recapitemos hasta aquí. Hemos descrito la evidencia en general (también intelectual) por su forma y por su núcleo. De ahí, pues, que la evidencia sea constitutivamente un acto-proceso racional, que se constituye como tal en la unidad de la tesis racional y la razón. La razón conforma la evidencia como un proceso entero y significativamente racional y ésta contiene naturalmente una disposición a la razón. Mas dirijamos nuestra atención a las últimas líneas del párrafo anterior, y preguntémosnos qué quiere decir Husserl con *la posibilidad de entender este «estado de la cuestión» tanto noética como noemáticamente*. Ni más ni menos que la evidencia puede ser comprendida en un doble sentido: a) desde el punto de vista de la nóesis, es decir, de un acto intencional, y b) desde el punto de vista del nóema, es decir, de las determinaciones (sin)téticas o proposiciones. Esta posibilidad comprensiva doble de la evidencia pone de manifiesto la no menos importante relación que se da entre la evidencia intencional y la evidencia proposicional. Mas por otro lado, Husserl destaca una diferencia sustantiva entre ambos sentidos, que da lugar a otras distinciones y categorizaciones de la evidencia. Al primero de ellos lo denomina «Einsicht», mientras que el segundo es nombrado con el término «Evidenz». Ambos sentidos son una y la misma evidencia, uno y el mismo proceso, que el autor define así:

«una conciencia dóxica posicional y que además da *adecuadamente* o que “excluye el ser de otra manera”; la tesis está motivada por el darse adecuadamente de un modo enteramente excepcional y es en el más alto de los sentidos un acto de la “razón”» (Ib., 328; 285).

En este momento, es preceptivo matizar que la definición que acabamos de citar se circunscribe al concepto de «Evidenz», lo cual no obsta en modo alguno para no hacerla extensiva a la «Einsicht». Ahora bien, es el sentido que recoge la evidencia en general el que, según la profesora López Sáenz, «se atribuye a todos los procesos racionales que tienen lugar en todas las esferas téticas» (2005: 266), y que se dan en «la conciencia dóxica posicional». Esta tal evidencia pertenece a la «esfera empírica», dice Husserl, y su nota es la de «un darse *inadecuado*» (Ib., 328; 285). Sin embargo, no menos importante es constatar su carácter racional, porque en tanto que evidencia es de suyo un acto de razón. Y es este carácter de razón de la *Evidenz* el que le da valor racional al proceso en que ella misma consiste.

El doble sentido de la evidencia noética y noemática es equivalente y paralelo a otros dos modos de ver: apodíctico y asertórico, y otros dos modos de darse: adecuado e inadecuado. En el primer caso «se trata de una *esencia*»; en el segundo «de *algo individual*» (ib.). así, la evidencia noética, es un ver apodíctico de esencia, mientras que la evidencia noemática se significa en un ver asertórico de algo individual. Mas, ¿en qué afectan estas distinciones a la índole de la evidencia? ¿Cómo se determinan tales clasificaciones, y si es así, cómo afectan y en qué medida al carácter racional de la evidencia? Parece que la afección radica en la efectuación «*Leistung*» del carácter relacional y dinámico que posee la evidencia husserliana (cfr. López Sáenz, art. cit., 269), es decir, la primacía de la evidencia apodíctica sobre la asertórica, o lo que es lo mismo, la preponderancia de la relación esencial sobre otra relación derivada o contingente. Paralelamente, parece que atañe, asimismo, a la consideración de la naturaleza de la conciencia, de suerte que si la evidencia apodíctica o el darse originariamente (adecuadamente) «constituye una especie deslindada con toda precisión [de los modos de darse]» (Ib., 329; 286), también la conciencia racional es una especie *originaliter* preponderante sobre las formas de conciencia no racional, es decir, aquéllas que no se ajustan *strictu sensu* a la conciencia fenomenológica (cfr., Ib., 334; 288).

De un solo género es la evidencia y, por tanto, la conciencia en fenomenología, si bien, caracterizadas en sus diversas modalidades, sujetas todas ellas a los diversos resultados de los análisis que la fenomenología precisa. Esto es —afirma Husserl— un «conocimiento fenomenológico de la mayor importancia» (Ib., 329; 285), ya que el

objetivo es, una vez más, muy claro y preciso: renunciando al objetivismo, la evidencia crítica desvela la existencia de un mundo humanizado, la *Lebenswelt*, que es ámbito de realización del conocimiento y afirmación del yo trascendental.

De la mano de los análisis de la evidencia corre la verdad, porque razón y verdad son correlatos (cfr. *Ib.*, 335, 340; 290, 295-296), afirma contundentemente Husserl. Efectivamente, razón originaria y verdad son correlatos, porque no se puede disociar en modo alguno el suelo firme sobre el que edificar el yo y correlativamente el mundo de lo que se me aparece como claro y distinto.

La verdad husserliana es un proceso, que tiene un carácter dinámico en el sentido original de «fuerza». La verdad fenomenológica se refiere a una meta que no está del todo definida en cuanto a su realización definitiva. Por eso podemos calificar a la verdad husserliana como fuerza desveladora de un horizonte nuevo y distinto, aquél en el que el poder (*Macht*) de la razón ejerce retrospectivamente una influencia que arrastra hacia sí la contingencia del presente.

Husserl propone un concepto de verdad que se sitúa mucho más allá de cualquier interpretación meramente dóxica, lógica o axiológica. Contiene estas notas, pero no se ciñe sólo a ellas. En nuestra opinión, la verdad que presenta nuestro autor es como un dardo que atraviesa diacrónicamente al yo y lo impele hacia el nuevo horizonte de significación de lo racionalmente genuino y auténtico. El punto de partida no es otro que la certeza indubitable «de la evidencia originaria y finalmente completada», es decir, desde la «creencia originaria» (*der Urdoxa*); la meta, la racionalidad sin paliativos. Mas la razón, evidencia y verdad son correlatos: la evidencia es un acto de razón y la razón da la verdad. Por esto es por lo que afirmábamos *supra* que la verdad es al mismo tiempo proceso y fin, fuerza y horizonte, camino y poder que atrae cabe sí.

En este sentido, la profesora López Sáenz plantea la evidencia hermenéutica gadameriana —y su correlato: la verdad— en tanto que heredera directa de la fenomenología de Husserl, y afirma: «la búsqueda hermenéutica de la verdad se enraíza en la evidencia husserliana» (op. cit., 263). Al hilo de esta afirmación nosotros añadimos que la búsqueda fenomenológica de la verdad se enraíza en la posibilidad real de concreción de la evidencia (cfr., *Ib.*, 269); más aún, en el ingente esfuerzo por

mostrar que la razón es el fundamento de la única humanidad pensable no abocada al fracaso de la sin-razón. Afirmamos que la razón es el suelo firme en el que se sitúa el yo que se trasciende a sí mismo en el mundo, dotándolo de sentido, es decir, contribuyendo efectivamente a que el mundo (*Welt*) devenga *Lebenswelt*. Esta efectuación implica significativamente una posición del yo que no sólo comprende esferas de creencia, sino también todas las esferas posicionales racionalmente motivadas. Así, la posición dóxica originaria y su correspondiente razón dóxica-lógica está referida a posiciones doxológicas y, consiguientemente, axiológicas, a la razón doxológica y también a la axiológica. Todas las esferas téticas, y sus correspondientes relaciones, pues, están referidas a una idea esencial, a una «Urdoxa»⁹, que no es otra que la certeza absoluta de un conocimiento cierto y verdadero (verificable) del objeto en tanto que tal, la certeza de la constitución de tal objeto en la conciencia y la adecuación plena del objeto real y del objeto de la conciencia. La creencia original desempeña un papel fundamental en la razón, a saber, el proceso racional posee un carácter verdadero e inequívocamente cierto porque cierta también es la evidencia apodíctica. Pues bien, si el primer principio es verdadero, verdaderas son pues sus implicaciones en el campo del sentimiento y en el de la voluntad.

No nos hemos movido en una supuesta ambigüedad terminológica de la fenomenología, en virtud de la cual podamos transitar libremente de la evidencia a la verdad o de la verdad a la razón y viceversa, sino que, comoquiera que en el origen de la verdad se halla la evidencia, y en el de ésta, la razón, recorreremos un único itinerario trazado claramente por tales conceptos. Por esta misma razón, porque unos conceptos se relacionan con otros, la protodoxa implica la razón lógica o apofántica (la razón teórica), y ésta la razón axiológica o práctica. De no ser así, el proceso de ideación no sería más que un método verificativo de un sistema lógico. Pero he aquí que la fenomenología propone una ciencia universal, una filosofía válidamente universal, y una razón que no es inductiva, sino intuitiva. Por eso precisamente, la razón lógica se efectúa en el mundo de la vida, en el mundo de un yo significativo que se

⁹ «La tesis racional debe ser una tesis primitiva» (Husserl, *Ib.*, 340; 296).

autocomprende en los otros yoes también significativos. La verdad de la fenomenología es la verdad intersubjetivamente dada.

2.4. Razón y ontología

La cuestión de la ontología en *Ideas I*, como en toda la obra de Husserl, parece que pasa a un segundo plano o a un plano ensombrecido, ya que lo que prima es la idea. Tal es el sentir de muchos que se acercan a la fenomenología, y tal es el sentir y el expresar de otros tantos que, influidos por la brillantez y el deslumbramiento de la entronización del ser, parecen más inclinados al seguidismo ciego de posiciones inocuas que a la reflexión crítica de la razón de ser de la filosofía misma.

Creemos que una lectura atenta de la obra de Husserl pone de manifiesto que la cuestión del ser tiene una importancia capital. En efecto, lo que la fenomenología pone en claro es la realidad, el objeto real, el verdadera y objetivamente existente. La fenomenología no habla del ser del objeto, sino del *ser real el objeto*. Tal es su esencia: su ser-real. ¿Acaso ser y realidad no son equivalentes? No si entendemos el ser como un atributo referido a un objeto. En tal caso, *ser* se circunscribiría más bien a la esfera lingüístico-proposicional y no a un carácter propio del objeto.

Sin embargo, si entendemos el *ser* como “la nota” por la cual el objeto es y, en tanto que es, es real y, por tanto, su realidad se concreta en su existencia efectiva, entonces el ser es equivalente a realidad. De esta manera de entender el ser, colegimos no el ser del objeto, sino su “es” actual y actuante. Comprendemos, asimismo, que el ser no es tampoco un trascendental o una condición de posibilidad del objeto, sino que es el objeto mismo “siendo”. Pues bien, el “siendo” del objeto, su estar en un tiempo y en un espacio determinados, es la nota de inherencia del objeto, por la cual el objeto es real en tanto que real. Pero el carácter de real no es la materia del objeto, su sustancia, ni tampoco su predicado. Husserl considera que un análisis fenomenológico del ser desde el punto de vista únicamente noético es un análisis necesario pero unilateral, por eso propone, *mutatis mutandis*, la consideración noemática, es decir, la consideración del «núcleo de sentido», su «esencia intencional» (cfr. *Ib.*, 309; 267).

¿Qué es el «ser verdaderamente»? El ser verdaderamente se ejemplifica a modo de definición mediante el «objeto verdaderamente existente» (*wahrhaft seiender Gegenstand*) (Ib., 340; 296). Ahora bien, parece que la dificultad que encuentra la fenomenología para una analítica del ser estriba en la imposibilidad de darse el ser adecuadamente en una aparecer cerrado. Si el ser es efectivamente un “objeto trascendente” en el sentido de que no se puede dar en sí mismo¹⁰ en una conciencia cerrada, sino que precisa determinaciones ulteriores, nos preguntamos por su puro sentido noemático, por las leyes esenciales que rigen su contenido y sus relaciones noético-noemáticas. Pues bien, si —como afirma Husserl— «todo está diseñado *a priori*» (Ib., 341; 297) y «todo está precisa y esencialmente motivado» (Ib., 331; 288), el continuo de darse el objeto trascendente no es ajeno ni al *a priori* ni a la esencial motivación racional, de manera que al menos es pensable la idea del continuo y también la idea de darse completamente, que es inherente al continuo. De ahí la conclusión: en la conciencia trascendental se constituye la idea de un ser tal. Del mismo modo, esta misma idea no excluye su evidencia intelectual: al menos ha de poder darse originariamente una idea de que tal modo de ser objeto es concebible (cfr. Ib., 342; 298).

¿Se desprende de lo dicho que Husserl propone una idealización de aquellos objetos que no perceptibles adecuadamente, que no son evidentes en sí mismos? Afirmamos que no. Husserl no propone la idealización como una salida al problema de la oscuridad por la falta de una intuición originaria, sino que más bien propone, al hilo de la fenomenología descriptiva,

«que lo real, en la medida en que es la totalidad de la experiencia efectiva y posible, siempre es más que la experiencia que de ello tengo [...], siempre está más allá de mi experiencia efectiva; en definitiva, que es un *camino de experiencias posibles*; así, la trascendencia, sin ser destruida, queda asumida, es decir, reconducida a la experiencia del sujeto» (San Martín, 2008: 73).

En este momento de la reflexión parece idóneo recuperar el concepto de razón referido al ser, ya que la elucidación racional del ser o tiene que ver con el ser verdaderamente o de lo contrario el contenido noemático no está relacionado con la

¹⁰ Para este sentido de trascendente, vid *supra* 2.2.

nósis. Y precisamente Husserl afirma que todo objeto verdaderamente existente tiene como correlato el ser que hay que poner racional y originariamente; y además estas correlaciones se dan en una evidencia intelectual. Por otro lado, a todo objeto verdaderamente existente corresponde una conciencia referida a tal objeto, una conciencia en la que el objeto es aprehensible originaria y adecuadamente (cfr. ²1993: 340; 1913: 296)¹¹.

Lo que, en definitiva, se ventila en la ontología fenomenológica es una fenomenología de la razón, es decir, una crítica de la razón ligada al imperio de los meros hechos. En este imperio de la facticidad el objeto campa por los mismos derroteros que el sujeto. En una ontología fenomenológica el objeto está reducido al nivel en el que es un objeto del sujeto, es decir, al nivel en el que tiene un sentido (cfr. San Martín, 2008: 86)¹². Así, el objeto está significativamente relacionado con las ideas de verdad, razón y conciencia (cfr., *Ib.*) y si es posible la dilucidación fenomenológica del objeto es sólo desde la legitimidad racional de la posición del sujeto de conciencia respecto del ser verdaderamente, porque, ante todo, el objeto no es sino «un nombre para las relaciones esenciales de la conciencia» (*Ib.*, 347; 302).

Las ontologías regionales plantean problemas materiales a la teoría de la razón. Veamos cómo los ataca Husserl.

2.4.1. Ontologías regionales y la teoría de la razón

Un objeto está formal y esencialmente determinado por el género regional al que pertenece. Es decir, a todo objeto le corresponde una región ontológica¹³. Pero ¿qué es una región? Es una forma universal; es la *índole* propia de un conjunto de objetos que

¹¹ Aún establece Husserl una aclaración ulterior respecto del darse adecuadamente a la conciencia el objeto y respectivamente su intuición. La idea “ser verdaderamente” es correlativamente equivalente a la idea “darse adecuadamente y ser susceptible de posición evidente”. Y esto en el sentido de:

- a) un darse como finito; en este caso es el ser un **ser inmanente**, un ser como vivencia cerrada, como correlato noemático de la vivencia
- b) o de un darse en la forma de Idea. En este caso es el ser un **ser trascendente**, e. d., un ser cuya trascendencia reside justo en la infinitud del correlato noemático que lo requiere como *materia* de ser.

¹² Cfr. Husserl, ²1993, 948; 1913, 302-303).

¹³ También, a toda región le corresponde una «*especie fundamental de conciencia*» y correlativamente «una *especie fundamental de sentidos o de proposiciones*» que se dan en la conciencia (cfr. *Ib.*, 332; 288).

delimita un campo en el que esos objetos son determinados¹⁴ y, por tanto, pueden ser estudiados desde un punto de vista científico.

Por lo mencionado hasta ahora la ontología regional se inserta no tanto en el marco de las disciplinas formales como en el de las materiales. Por tanto, la tarea será la de poner en claro cuáles son las cuestiones o los problemas que estas disciplinas le plantean a la razón.

En el primer capítulo de Ideas Husserl plantea las ontologías regionales. Lo hace antes de hablar de cuestiones fundamentales en este libro y en la fenomenología, tales como la reducción, la constitución, la esencia, etc. Concretamente las ontologías regionales responden a la cuestión de la esencia. No vamos a entrar en estas dilucidaciones, que nos llevarían fuera del marco de este trabajo. Empero sí planteamos el asunto de la esencia desde el punto de vista práctico o material y su implicación en la teoría de la razón.

Si las ontologías regionales son formas universales delimitadas por la universalidad material esencial, su campo de investigación está determinado claramente por el propio límite de estas formas. Esto es, Husserl quiere reflexionar y mostrar que el estudio de la esencia no sólo es posible desde el punto de vista de la nueva filosofía como ciencia estricta (cfr. Husserl, 2004: 33s), sino que además es su lema: «zu den Sachen selbst!». En efecto, «¡la vuelta a las cosas mismas!» se significa como la tarea y el objeto de la fenomenología y constituye además el punto de inflexión del nuevo método y de la nueva filosofía. Pero «las cosas» están insertas en un sistema implicativo de relaciones esenciales, que se plasman en lo que se conoce como apofántica o síntesis predicativas puras, que es necesario describir, analizar y conocer tanto en su estructura noética como noemática, amén de las consiguientes relaciones implicativas noético-noemáticas. Tales relaciones obedecen a unas leyes esenciales lógico-formales. Por otro lado, existen leyes esenciales ontológico-formales, equivalentes a aquéllas, cuyo ámbito es el de las relaciones de las «formas ónticas» (Husserl, ²1993: 333, 1913: 307) que se dan a la conciencia. Digamos que con la expresión «formas ónticas» el autor se refiere a ser del objeto, a su forma de ser, por tanto, a la esencia. La particularidad propia de estas

¹⁴ Javier San Martín define el concepto región en los siguientes términos: «cada conjunto de objetos de un ámbito se da de un modo determinado y no de otro modo [...]. Cada uno de esos diversos “objetos” constituye una “región” del ser» (2008: 79).

relaciones nos sitúan en un nuevo aspecto de la verdad y de la razón: lo que se persigue ahora es la certeza racional y la verdad de un campo universal formal, derivado de un sistema lógico-predicativo y de una verdad lógica.

La intencionalidad es la tarea capital de toda la fenomenología entera, al tiempo que constituye «la propiedad fundamental de la conciencia» (Ib., 348; 303); también con este nombre Husserl se refiere al método de investigación de las objetividades de las diversas ontologías regionales¹⁵. Mediante el análisis intencional se pone de manifiesto cuáles son los problemas relativos a la constitución de las objetividades de una región ontológica en la conciencia trascendental. Para aclarar estos problemas Husserl pone como ejemplo el concepto «región cosa» y analiza el proceso de su constitución fenomenológica.

La idea de cosa está representada en la conciencia por el concepto “cosa”, compuesta de cierto contenido noemático¹⁶. Comoquiera que el inicio del proceso es la «representación verbal» de la cosa tal como justamente la tenemos, generamos¹⁷ «representaciones intuitivas» —afirma Husserl— de esta misma cosa, ya que el fin es su «representación universal». Las representaciones intuitivas son naturalmente universales. El modo de proceder en tales representaciones es mediante ejemplos, en cuya virtud construimos «intuiciones imaginativas» de las cosas y representaciones de ellas. Éstas, arguye Husserl, son tan perfectamente reales como aquellas otras representaciones de la experiencia. En este momento del proceso nuestro autor propone el método de la «ideación», en virtud del cual se aprehende la «esencia “cosa”» y se aprehende con «intuitiva claridad». La esencia así aprehendida es «sujeto» (es decir, invariable) de ulteriores determinaciones noemáticas. Ahora bien, la esencia que hemos alcanzado sin duda está dada originariamente, pero no de manera adecuada. Llegado a este punto, ¿cómo soluciona Husserl el escollo? ¿Cómo se sale del atolladero que implica no alcanzar la esencia con evidencia apodíctica absoluta, toda vez que es susceptible una intuición de ser modificada por ulteriores intuiciones? Volvemos de

¹⁵ Cfr., San Martín, 2008: 81.

¹⁶ Al mencionar el contenido noemático del concepto que representa al —digamos— “objeto” de la conciencia, Husserl mienta en concreto al objeto reconducido a la conciencia, a su puro sentido, a la síntesis predicativa pura que mienta el objeto. Por identificación con este nóema otros nóemas participan de su carácter de darse adecuadamente y de estar lleno y forman una unidad sintética noemática. Esta unidad posee, pues, certeza racional plena.

¹⁷ A este proceso Javier San Martín lo denomina «variación imaginativa» (2008: 77).

nuevo a lo que ya hemos planteado respecto de las percepciones de objeto naturalmente abiertos: ser, mundo, naturaleza, etc. La *Idea*¹⁸ de cosa se aprehende en el transcurso temporal, en su extensión y en su materialidad. De esta forma, el tiempo, el espacio y la materia son notas que constituyen la cosa y la idea de cosa que se aprehende al mismo tiempo que fluyen con el tiempo, aunque todavía no ha desarrollado la conciencia interna del mismo. Con la aprehensión de la Idea cosa, también aprehendemos otras ideas que son ingredientes de la idea cosa (la idea de espacio, la idea de tiempo y la idea de materia) estáticamente. La idea de cosa y sus componentes ideales encierran la indeterminación de la esencia, contienen todas las infinitas variaciones y determinaciones noemáticas posibles.

Con este proceso, Husserl arroja luz a la controvertida cuestión de la ideación. Afirma que «se trata de necesidades esenciales, encerradas imborrablemente en el nóema “cosa” y correlativamente en la conciencia que da las cosas, aprehensibles con evidencia intelectual e investigables científicamente» (Ib., 359; 313). En efecto, la evidencia apodíctica garantiza la verificabilidad racional de la idea. Ésta es susceptible de ser científicamente estudiada por cuanto se constituye en la conciencia como la unidad de algo de las series de diversos apareceres que es correlato de las relaciones noético-noemáticas. A este respecto, la aportación de Javier San Martín es extraordinariamente clarificadora por lo que compete al concepto de *constitución*, ya que Husserl se mueve en un nivel abstracto en *Ideas* y el concepto permanece en una cierta ambigüedad. En *La estructura del método fenomenológico*, el autor expone los dos sentidos de dicho término. El primero de éstos explicita «la constitución de un objeto como unidad sintética ideal de múltiples fenómenos reales y posibles de ese objeto concreto. Esa unificación [...] se hace en base a un sentido de ser [...]. El objeto es la serie de datos implicados en el dato presente». El segundo sentido no se refiere al objeto, sino a su sentido y reclama mi vida pasada, es decir, implica que el sentido del ser es inseparable de mi bagaje vital. Por tanto, «constituir un sentido es **aprender a conocer**, lo cual significa constituir **esquemas de implicación** [...]. [Y esto] no es otra cosa que [...] unir en una unidad de sentido una serie de manifestaciones tomando **conciencia habitual** de que una manifestación determinada incluye tales otras» (1986:

¹⁸ Así define Husserl en este momento de la reflexión, el concepto Idea: «una *cualidad* perteneciente a su contenido esencial, y en primer término toda “*forma*” *constitutiva*» (1993: 359).

257-258)¹⁹. Teniendo presentes, pues, estos dos sentidos de constitución, la comprensión de la constitución de la idea se nos antoja más clara.

2.5. Fenomenología de la razón como filosofía trascendental. Reflexión sistemática

Nos propusimos un sencillo itinerario al comienzo de este trabajo, que va de la razón a la verdad. Durante el tránsito, hemos comprobado cómo el camino no es unidireccional, sino que obliga a recorrerlo entero multitud de veces, habiendo de sortear diversos escollos y recorrer senderos laterales poco iluminados. No hemos alcanzado la meta, sino que, al hilo de *Ideas* de 1913 se ha podido comprobar cómo la teoría de la razón ocupa el centro de la reflexión fenomenológica.

Sabido es que tras la publicación de *Ideas* Husserl fue tildado de idealista, incluso por sus propios alumnos, y que gran parte de su empeño posterior no fue otro que aclarar que su verdadero objetivo. Éste consiste en constatar las series de procesos que se dan en la conciencia con el fin de dotar al mundo de un sentido, sentido que se constituye en la conciencia del yo y en las conciencias de otros yoes. El mundo es un *a priori*, está ahí delante del yo aprehensor. El mundo rodea al yo, pero no es su sujeto, sino su objeto, porque de ser lo contrario, el ser humano sería una cosa más entre todas las cosas. Por tanto, Husserl trata de poner en claro cuáles son los procesos a través de los cuales el mundo es tal para el ser humano. Y “el ser para” es lo que constituye su sentido.

Empero, nos preguntamos con toda radicalidad ¿qué es el mundo, si no es un mundo-para? Considerada en sí misma, y siendo tal “sí-misma” su propio límite, la pregunta por la realidad *qua* real, ¿a dónde nos conduce? Nuestra pretensión no es en absoluto devaluar la realidad; sería de todo punto absurdo. Pero sí queremos poner de manifiesto que la pregunta por la realidad, sin que ello tenga implicaciones para el sujeto que pregunta, no pasa de ser una mera constatación del hecho mismo que es la realidad. La respuesta a la pregunta está dada ya de antemano. La realidad, el mundo, están ahí, de ellos tengo experiencia directa, se me dan; a ellos tengo acceso

¹⁹ Cfr. San Martín, 2008: 73-77; especialmente 75-76.

perceptivamente y, sobre esta base también intelectualmente. El sujeto cognoscente se significa en el mundo conociéndolo, teniendo acceso a él, y, recíprocamente, éste también se significa en el sujeto, mas con un modo de significación harto diferente. Mientras que el primero lo hace como sujeto, el segundo lo hace como objeto. La relación no es recíproca, sino cualitativamente respectiva. Concretamente esta respectividad relacional impele al sujeto cognoscente a entamar con el mundo una serie de relaciones desde su mismidad, mediante y a partir de las cuales su modo de ser en el mundo es el de conocerlo y aprehenderlo. Por eso, no es descabellado afirmar que en la subjetividad —en la conciencia— se constituye el sentido del mundo.

La realidad, el mundo, son trascendentes al sujeto cognoscente, y lo son en el modo de lo dado y lo dable, ya que abarcan objetividades de diversa índole. La *epojé* no es sino una puesta entre paréntesis de tal realidad trascendente y la reducción de éstos al ámbito de lo fenoménico real o posible con el objeto de poder estudiarlos y analizarlos, habiendo superado la actitud natural. El mundo de los fenómenos es aquel ámbito propio en el que la razón no cosificada garantiza la verdad efectiva del mundo, porque es el que se da a la conciencia del sujeto cognoscente y tal como se da.

El aparente problema del desapego husserliano por el mundo real y la huida hacia un mundo de la conciencia no tiene una base en las páginas de *Ideas*. Así lo reconocer el propio Husserl: el mundo del que se ocupa la fenomenología es el mundo natural y real, amén de todos los otros mundos que por medio de la *epojé* son reducidos y desconectados; se ocupa de ellos en tanto que «sentidos de un mundo» por medio de las implicaciones inherentes que relacionan la *nóesis* y el *nóema* (cfr. ²1993: 348; 1913: 302-303).

En este sentido la fenomenología de la razón escudriña todos los procesos racionales que intervienen en la aprehensión del objeto real y de su constitución, y las consiguientes relaciones noético-noemáticas. Sólo la razón pura colegida, primero como fuerza que depura los procesos mencionados, la evidencia y las posiciones del sujeto, y sólo la razón entendida también como proceso que ratifica la verificabilidad del darse del objeto y de todos los demás procesos y relaciones se revela como la única instancia posible capaz de asegurar la validez del conocimiento y del objeto del conocimiento. Por otro lado, la razón juega un papel decisivo en lo que respecta al sujeto de razón. La

razón es la nota constitutiva y respectiva del ser humano, el poder que lo separa del entramado de facticidades y contingencias de las que se compone la realidad, de suerte que éste no es un *factum* más entre todas las objetividades, tal como postulan la psicología y las ciencias naturales. El hombre es un ser mundano, está efectivamente en el mundo. Ahora bien, “su ser en” y “su estar en” son modificados por el poder de la razón. Su modo de ser mundano es serlo racionalmente. Únicamente de este modo el *Umwelt* deviene *Lebenswelt*, es decir, el mundo sigue siendo un *a priori*, mas ya no es el mundo circundante, sino el mundo de la vida. Pensamos con toda humildad y con no menos convicción que colegir la *Lebenswelt*, su idea, en términos de idealización significa no haber comprendido el sentido profundo de la fenomenología. Ciertamente la cuestión de la ideación no es una salida de emergencia a los problemas profundos del conocimiento, sino la constatación de un proceso real de la conciencia.

Husserl retoma una nueva fenomenología de la razón en *Lógica formal y fundamental*. De ella nos ocupamos seguidamente.

3. LA RAZÓN EN *LÓGICA FORMAL Y LÓGICA TRASCENDENTAL*²⁰

Dieciséis años después de *Ideas*, se publica el libro que nos ocupa. En el capítulo VII de la Segunda Sección encara Husserl nuevamente la fenomenología de la razón. En esta última parte de *Lógica formal y trascendental*²¹, que lleva por título «Lógica objetiva y fenomenología de la razón», el autor plantea con toda radicalidad y contundencia que si existe alguna posibilidad de una teoría de la razón, es sobre la base de una fenomenología de la razón, y ésta sobre la base de una fenomenología trascendental, toda vez que si la lógica formal está permanente llamada a revisión (los descubrimientos actuales *son relativos a* los que se puedan producir con posterioridad), del mismo modo lo estará una teoría de la razón lógica, su equivalente. Por tanto, nos invita Husserl a seguirle para descubrir que efectivamente la posibilidad real de una teoría de la razón se sustenta con firmeza absoluta en la fenomenología trascendental. Ésta, si tiene alguna posibilidad de ser, lo es en el marco de una ciencia universal absoluta, de modo que la ciencia emergente será ciencia universal de la subjetividad

²⁰ Vid., nota 1 de este trabajo.

²¹ En adelante *LFT*.

trascendental, por cuanto que aquélla es autoexpresión de ésta. Pues bien, dentro de este ámbito es donde se efectúa la fenomenología de la razón.

Una fenomenología de la razón —como ya lo hemos visto—, implica analizar la evidencia y la verdad, el ser, el conocimiento, la conciencia, la intencionalidad, etc., si bien ahora —en la Segunda Sección de *LFT*— desde la perspectiva de una fenomenología genética. Con todo, si en *Ideas* la consideración de la evidencia se circunscribía a consideraciones más o menos abstractas en la línea de una fenomenología analítico-descriptiva de las relaciones esenciales noético-noemáticas a partir del mundo todo que se da y de la conciencia intencional, en *LFT* la evidencia nos lleva directamente a la subjetividad trascendental, dentro de la que se efectúan todos los procesos de ideación, cuyo referente es el mundo reducido y sus concreciones, para terminar en la intersubjetividad trascendental.

Procederemos a elucidar y reflexionar acerca de la fenomenología de la razón comenzando por el final del capítulo. Entendemos que mirando retrospectivamente el camino se hace más liviano. Vamos a examinar y estudiar, pues, los elementos de la razón lógica, para, a continuación, esbozar una teoría fenomenológica de la razón.

3.1. Razón y evidencia «*als intentionaler Leistung*» ¿Una revisión?

En *LFT* la evidencia es también un proceso o una «efectuación»²², cuyo final es la verdad “en sí”. La verdad no es una meta estática ni un punto fijo que se vislumbra con mayor o menor acierto en el ámbito de la experiencia y la evidencia. Tampoco la verdad en sí consiste para Husserl en la verificabilidad de una posición tética esencialmente motivada cuya cuenta de resultados sea una síntesis predicativa coherente. Lo que propone el autor es *la verdad existente “en sí” como resultado de la Leistung de la evidencia*. Conviene, no obstante, matizar esta última frase, ya que su correcta interpretación nos coloca en la dirección adecuada para un análisis no menos adecuado del sentido y la intención de una «lógica verdaderamente filosófica» (I. Anton Mlinar, 2012: 211). La lógica en general se ocupa de las formaciones judicativas del sujeto que conoce en su actividad epistemológica y reflexiva sobre la materia del conocimiento,

²² «*Evidenz als Leistung*» (Husserl, 1929: 249).

esto es, el mundo y la realidad. Sin embargo, la tarea no es otra que la de fundamentar los juicios mediante la evidencia correspondiente, y ésta es análoga a la experiencia: evidencia y experiencia interfieren en la corriente de la conciencia intencional. En efecto, el *télos* de la conciencia es el objeto real y las operaciones de la razón están orientadas naturalmente en una doble dirección, a saber, el modo de donación propio de nuestros actos y el propio de los objetos²³. En todo este engranaje, Husserl afirma que «la evidencia designa la operación intencional de darse las cosas mismas» (1962: 166; 1929: 141)²⁴.

Pero vayamos por partes, en la medida de lo posible, para esclarecer cuáles son las líneas que van vertebrando la fenomenología de la razón en *LFT*. Husserl persigue una lógica última que funcione como sustrato y fundamento de la lógica positiva. Tal lógica o ciencia universal emerge tras el descubrimiento de la epojé y la reducción trascendental del mundo “fáctico” al mundo fenoménico. Éste es el objeto de la nueva ciencia, de la verdadera filosofía, cuyo fundamento lo constituye la «subjetividad trascendental». La tarea de la ciencia universal no es sino desentrañar y poner de manifiesto todo aquello que la subjetividad trascendental constituye y significa, esto es, «[el] sentido ontológico [del mundo] y [...] toda la realidad del mundo como idea constituida actual y potencialmente en ella» (1962: 278; 1929: 237).

Una vez que la fenomenología trascendental inaugura el horizonte en el que la humanidad rompe con las cadenas de la facticidad y de la contingencia a la que la sometían tanto la psicología como las ciencias naturales, la razón retoma su puesto original como promotora y garante de la nueva humanidad. El ser humano ha franqueado los límites de la ingenuidad y ha vislumbrado la grandeza de la autonomía que la razón le proporciona. Pero la razón, además de significarse como la fuerza que dirige la mirada de la nueva humanidad hacia el horizonte de la nueva ciencia, desempeña una tarea originaria: distinguir, identificar y fundamentar los procesos por los que el *yo* se relaciona con el mundo, o dicho en otros términos, los procesos, las vivencias que se dan en la individualidad del *yo*, para luego extenderlos a la generalidad de *yoes* trascendentales.

²³ Cfr., Adrián Escudero, 2012: 18-19.

²⁴ «Evidenz bezeichnet [...] die intentionale Leistung der Selbstgebung» (Ib.).

En este proceso de clarificación de la fenomenología de la razón es insoslayable analizar los conceptos que han ido apareciendo hasta ahora. Pues bien, atentos a lo dicho *supra*, distinguimos dos niveles de evidencia que se corresponden con dos tipos de juicios: una, la *evidencia ingenua* y su correspondiente acto de juzgar ingenuo; dos: la *evidencia crítica* o evidencia puramente fenomenológica (cfr., López Sáenz, 2005: 267). La primera corresponde con el momento prefenomenológico o también el momento de la pura experiencia. En este primer nivel general, experiencia y evidencia son sinónimos: experiencia es el darse las cosas mismas y evidencia es darse ellas mismas. Toda evidencia es efectivamente un acto de la razón y en tanto que tal, está relacionada con el concepto de *verdad*²⁵. Efectivamente, en este nivel general, verdad es el objeto que está ahí, autodonándose. Así pues, a partir del primer sentido de verdad obtenemos el de evidencia: «*posesión original* del ser verdadero o efectivamente existente» (1962: 131; 1929: 113)²⁶.

Por otro lado, el realizar síntesis judicativas rectas es también un acto racional, verdadero, cierto, verificable. Así, la evidencia crítica, cuyo momento es el fenomenológico, significa «el tener conciencia original de la corrección del juicio que se suscita en la adecuación actual» (Ib., 1962:132; 1929: 114). Es decir, evidencia en este segundo sentido no sólo es *rectitud de juicio*, sino *tener conciencia original de ello*. Toda acción de la conciencia trascendental es un acto de razón, es decir, aparece como la consecuencia necesaria del darse las cosas mismas a la subjetividad. Husserl lo expresa afirmando que las cuestiones de la evidencia nos conducen invariablemente a las cuestiones de la subjetividad trascendental (cfr., Ib., 1962; 280; 1929: 239). El acto de “ser guía de” es lo que en otra parte se denomina con la expresión «evidencia como operación»²⁷, es decir, mediante un análisis intencional habrá de explicar cómo la evidencia en esta esfera trascendental, que es un acto de razón, conduce a la verdad trascendental. La lacónica respuesta no es menos explícita y contundente: «tenemos la

²⁵ Cfr. Husserl, 1962: 130ss; 1929: 113ss.

²⁶ La profesora López Sáenz comenta que este primer sentido de evidencia es sinónimo de «realidad» (*Wirklichkeit*) (vid.,2005: 267). Esta denominación nos parece muy esclarecedora por lo que respecta a la elucidación de la evidencia en *LFT*. En efecto, Husserl utiliza una expresión («*neben dem der ursprünglichen Selbsthabe von wahren oder wirklichem Sein*» (1929: 113) [cursiva mía]) que puede dar lugar a interpretaciones dispares, en función de que se interprete que «la posesión» implica ser conscientes de tal posesión o no. Entendemos con la profesora López Sáenz que evidencia en este primer sentido no implica necesariamente el ser conscientes de poseer el ser verdadero o real, por cuanto que se presupone una actitud ingenua, anterior a la estrictamente fenomenológica o crítica.

²⁷ Cfr., Husserl, 1962: 292; 1929: 249).

verdad en una *intencionalidad* viva (que se llama entonces “evidencia”) (1962: 289; 1929: 246).

El procedimiento de la evidencia y la verdad tiene, como hemos visto, un origen y un horizonte. Éste quiere significar que ni la evidencia ni la verdad son actos acabados desde el punto de vista procesual. Ambas están referidas al yo trascendental, son siempre relativas a él; su carácter es el de poder ser perfectibles por experiencias ulteriores del mismo objeto, del mismo ente. Ahora bien, si el ente es siempre el mismo que se da en la experiencia, ¿por qué hablar de un horizonte? ¿Por qué es necesario recurrir a análisis ulteriores del ente? El descubrimiento de la intencionalidad pone de manifiesto la perfectibilidad de la experiencia del objeto. Y «ello deberá hacerse [...], sobre la base trascendental última que nos procura la reducción fenomenológica» (Ib., 1962: 291; 1929: 248-249). Un análisis de las funciones intencionales de la conciencia constituyente debe poner en claro cuál es «el sentido fundamental de la experiencia como un acto de darse las cosas mismas» (Ib.), y éste no es otro que comprender la evidencia como una «operación intencional, es decir, una operación que sintetiza el objeto de la experiencia natural y el de la experiencia fenomenológica en una unidad (cfr., Ib., 1962: 284; 1929: 242)²⁸. Esta idea de evidencia, según la profesora López Sáenz, es «la forma general por excelencia de la intencionalidad de la conciencia de algo. Evidencia es presencia [...] como experiencia de la [verdad]» (2005: 267).

Hemos procedido del concepto de verdad al de evidencia, de éste al de conciencia y al de intencionalidad. Pero aún hay que aclarar qué quiere decir Husserl con la expresión «intencionalidad viva» (*lebendigen Intentionalität*) que da la verdad y, consecuentemente la evidencia. Este modo de caracterizar la intencionalidad no significa «intencionalidad actuante»²⁹, (*fungierende Intentionalität*) (Ib., 1929: 140), es decir, significa más bien una intencionalidad que no es ni de la conciencia ni del objeto. Es pre-reflexiva, pre-temática; está ahí antes de que la tematicemos. No es una intencionalidad de acto o representativa, sino otra latente en todos sus actos y que los

²⁸ «Las evidencias son *funciones* que fungen en sus contextos intencionales» [cursiva mía] (Husserl, 1962: 294; 1929: 251).

²⁹ Con esta expresión nos apartamos de la traducción que propone Luis Villoro «intencionalidad en funciones» (Ib., 165), ya que nos parece confusa. La profesora López Sáenz traduce «*fungierende*» por «operante» (2005: 267).

determina³⁰. Colegir en estos términos la intencionalidad implica entender que la intencionalidad *está en proceso*, actúa poniendo de manifiesto la evidencia subjetiva de lo que en ella es constituido y que procede de la experiencia pura. Dicho en otros términos, actúa significando el proceso que va del objeto de la experiencia al yo. Ya hemos afirmado que todo ente es relativo al yo trascendental, que es el ente absoluto y éste «es ente en la forma de una vida intencional que [...], es conciencia de sí misma» (Husserl, 1962: 283; 1929: 241).

Así pues, recorremos el camino que va de la intencionalidad a la evidencia (a la verdad) y, como quiera que la evidencia nos guía hacia la subjetividad fenomenológica (cfr., Husserl 1962: 280; 1929: 239), vamos de la evidencia apodíctica de la vivencia subjetiva a la intencionalidad. Esto es, la vida de conciencia es un continuo movimiento reflexivo, en el que el yo es consciente no sólo de sí mismo sino de todos y cada uno de los modos en que es consciente. Husserl, por su parte, afirma que, de acuerdo con «la intencionalidad del juzgar evidente [...], “tiene que haber” una evidencia que aprehenda de modo absoluto la verdad» (1962: 287; 1929: 245). O viceversa: *hay* la certeza del juzgar evidente, esto es, la intuición pura, que da la verdad, que la aprehende de modo absoluto. Mas el *cómo* de esta donación es puesto de manifiesto mediante la exposición de la génesis pasiva. La realidad, el mundo, se da en la experiencia ingenua, en el acto cognoscitivo primero, en la intuición pura, en el acto de darse las cosas mismas. Aquí ingenuidad no expresa inactividad absoluta o desinterés, sino recepción pasiva del mundo y de su sentido ontológico, cuya forma está determinada por el modo de ser propio de la experiencia natural pura.

En el § 107 de *LFT* Husserl sistematiza el contenido de la evidencia como operación que conduce a la verdad, es decir, teoriza sobre el carácter teleológico de la evidencia. El *télos* es un carácter y, al mismo tiempo, la forma de la evidencia. Ahora bien, ¿es correcto pensar que la evidencia es la forma de la intencionalidad de la conciencia? Sí, si se considera la evidencia en sentido general. Es decir, si se considera que el fin constituyente de la evidencia es el objeto. Ahora bien, si pensamos la evidencia fenomenológicamente, entonces habremos de argüir que no sólo tiene como fin el objeto, sino también, y esto es más importante, dar a la conciencia el objeto que ha sido

³⁰ Se trata de un desarrollo de la fenomenología genética de Husserl, que Merleau Ponty identifica con la intencionalidad motriz del cuerpo propio. Es ésta una idea de la profesora López Sáenz.

puesto entre paréntesis por la reducción trascendental. Dicho de otro modo: el fin de la evidencia no es sólo el objeto sensible sino también el objeto constituido por la conciencia, es decir, el objeto trascendental. ¿Y qué hay del yo que reflexiona sobre sí mismo? ¿Qué modo de evidencia es aquél cuyo fin es el yo trascendental? La evidencia apodíctica, cuyo fin es el sujeto con existencia apodíctica. Sin embargo, ¿cabe pensar así desde el presupuesto fenomenológico? ¿Podemos seguir manteniendo entonces que la evidencia es la forma de la intencionalidad? Parece que no, porque, según sostiene Husserl, la subjetividad trascendental es principio absoluto, «sólo ésta es “*en sí y para sí*”» (Ib., 1962: 283; 1929: 241) y, por tanto, no cabe pensar que sea también un horizonte, ni sea relativo a nada. En este sentido, es interesante destacar cómo el descubrimiento de la (inter)subjetividad trascendental, la comunidad de «egos», pone precisamente de manifiesto que éste se constituye y erige en el acto originario de sentido. A partir del acto originario se desencadena la actividad significativa del ego trascendental. Pues bien, a esta tal actividad en concreto, podemos con todo derecho denominarla evidencia, o acto intencional; si bien hay que dejar claro que no todo acto intencional es evidencia. Mas no podemos proceder de la misma manera, si nos referimos al acto primordial. Éste ya no es una operación, sino que es la experiencia de la verdad “en sí”, que se extiende hasta el infinito por mor de las verdades relativas al ente relativo.

3.1.1. Evidencia intuitiva y evidencia temporal. El sentido del ser idéntico

A la luz de los análisis de Husserl en *LFT* podemos caracterizar la evidencia intuitiva como la que da el ser verdadero, esto es, el «ser meramente subjetivo» (Ib., 1962: 279; 1929: 238). A esta evidencia le corresponde la forma del juicio lógico, o lo que es lo mismo, a la evidencia del ser absoluto le corresponde una lógica formal como ontología formal. ¿Cuál es la función intencional de la evidencia intuitiva? La de dar sentido ontológico al ente que se da en la apercepción sensible. Es decir, conformar una «ontología en sentido real». Ésta desarrolla la idea general de un mundo al hilo de las «formas de estructura esencialmente necesarias a un mundo» real. Estas formas de estructura son relativas y están ordenadas a la forma «*totalidad de realidades*», a la forma unidad sintética ideal que está constituida en la conciencia. A esta *forma* le es

inherente también otra *forma*, la de «totalidad espacio y tiempo» (Ib., 1962: 281; 1962: 240). No vamos a considerar la relación entre estas dos ontologías o campos científicos, cuya unidad se fundamenta en la subjetividad trascendental, ciencia genuina y única. Pero sí vamos a considerar la constitución del ente, a partir de la comprensión de la evidencia como operación.

Por otro lado, llamamos “evidencia temporal” a aquella operación que da el ente temporalmente, es decir, localizado en el tiempo. Mas conviene matizar qué quiere traslucir la evidencia que da al ente temporalmente. En la elucidación de esta *evidencia temporal* podemos engranar el ente dado en la experiencia natural o externa y el «ente inmanente en sentido fenomenológico» (Ib., 1962: 294; 1929: 251).

Husserl denomina «*die Evidenz der inneren Erfahrung*» (Ib.), a lo que hemos llamado *evidencia temporal*. ¿Por qué, pues, crear un nuevo concepto? ¿Cuál es la necesidad? Únicamente podemos aducir razones metodológicas para justificar esta nomenclatura. Por un lado, es fehacientemente constatable la existencia de la evidencia externa. Ésta es «apodícticamente incancelable» (*apodiktische Undurchstreichbarkeit*), dice Husserl; con todo, esta condición está sujeta a la sucesión de instantes en los cuales se produce el dato. Una vez que ha transcurrido el tiempo, la evidencia externa deja de producirse. Ya no tenemos, por tanto, experiencia directa del objeto ni tampoco existe la posibilidad de volver a la misma e idéntica experiencia, porque la presentación del objeto ha concluido. El transcurrir del tiempo liquida la pretensión de volver sobre nuestros pasos. Ahora bien, el dato de la experiencia natural no es un objeto existente en sí, tal como postula el psicologismo. Éste cae en el error de elevar a categoría de “en sí” o de verdadero al objeto de la experiencia sensible. Y precisamente la entrada en escena de las implicaciones intencionales de la evidencia interna es lo que permite que se develen, entre otras cosas, la diferencia entre la percepción interna de la psicología y la de la fenomenología. Una vez más, Husserl toma distancia de la mera cosificación de que las ciencias, herederas de la tradición lockeana, imprimen a sus teorías cognitivas, de tal suerte que para la fenomenología la evidencia interna deviene «experiencia trascendental pura al “poner entre paréntesis” la apercepción de lo trascendente» (Ib., 1962: 294; 1929: 251). Con todo, permanece latente el problema de la constitución del objeto trascendente en la esfera egológica, porque no podemos ni debeos perder de vista

que este objeto se da él mismo como ingrediente de la vivencia, pero no existe *a priori* en la vivencia, como postularía Descartes. Así, la pregunta por la constitución del objeto trascendente en la conciencia y la pregunta por la identidad del objeto dado él mismo y la del objeto verdadero son fundamentales en el contexto de la fenomenología trascendental. Pues bien, el objeto se da él mismo y se constituye en «la conciencia interna del tiempo» (1962: 296; 1929: 251), cuya función intencional es la «síntesis intencional», en virtud de la cual el objeto inmanente es constituido, pero no por el sujeto, como presentación, retención y protención. El objeto así constituido tiene *forma* temporal, y esta *temporalidad formal* es condición *sine qua non* para poder hablar *sensu stricto* de *objeto verdadero*. Pero, atentos a este tal concepto de objeto, que ya anunciara Husserl unas páginas atrás³¹ a propósito de la clarificación del ser verdadero subjetivo, aún caben otras consideraciones en el orden de la naturaleza constitutiva de éste. En primer lugar, el objeto de la conciencia lo es en virtud de la «*Evidenz als Leistung*», es decir, la evidencia opera en los contextos intencionales de la conciencia, de manera que el objeto *no es* de antemano, *sino que deviene*. Su nota respectiva es la de un ser “deviniente”. El objeto no es verdadero subjetivamente mientras no es constituido, y al proceso de constitución le es inherente la temporalidad³². La unidad del proceso garantiza la identidad del objeto, uno y el mismo, y la unidad está garantizada también por la temporalidad. De ahí que «la forma de esta identidad objetiva es su locación en el tiempo» (Ib., 1962: 295; 1929: 252). Al hilo de este último aserto, ¿cabría concebir que esta *forma* es el «objeto existente» como resultado de la evidencia efectuada? En todo caso, queda fuera de lugar colegir que el resultado de la efectuación está absolutamente acabado. La evidencia temporal o, como Husserl la llama, «evidencia continuada»³³ (*kontinuierliche Evidenz*) (Ib., 1962: 296; 1929: 253) opera o funciona constituyendo al ente trascendente como presente, como rememoración y como protención. Si no fuera así, no habría objeto subjetivo existente. Es más, tampoco habría vida de conciencia, porque la temporalidad y la evidencia y todas las formas y niveles de ésta no son sino la forma estructural de la conciencia.

³¹ Cfr., Ib., 1962: 284; 1929: 242.

³² «[*Der Gegenstand*] ist als *seiend in der* [...] *Zeitlichkeit*» (1929: 252; 1962: 294-5).

³³ Las razones metodológicas del uso del concepto “evidencia temporal” quedan acreditadas manifiestamente a la luz de la denominación de Husserl.

3.2. Razón e intersubjetividad trascendental

La posibilidad de una fenomenología de la razón se halla en el conjunto de la fenomenología trascendental. En efecto, el desarrollo de las implicaciones de la evidencia como forma estructural de la vida de conciencia conducen a una elucidación del ego y su *cogito*, es decir, sirve de guía para análisis más profundos y radicales de la subjetividad trascendental. La constitución del yo trascendental, del yo re(con)ducido, a partir del cual se va abriendo un horizonte de sentido cada vez más amplio y prolijo, funge como el fundamento último y, al mismo tiempo, como el *a priori* ontológico del mundo y su sentido y de todo cuanto actual y potencialmente es. La problemática de la subjetividad trascendental también implica otra cuestión de no menor importancia cual es la de la intersubjetividad trascendental³⁴.

Todo lo anterior, como es obvio, se enmarca en la fenomenología de la razón, y en ella la clarificación de la intersubjetividad desempeña un papel sumamente importante, ya que «el proyecto husserliano parece depender precisamente de esta cuestión» (San Martín, 2008: 91). Veamos cómo y en qué sentido encara el autor la cuestión de la intersubjetividad en el marco de la *LFT*, teniendo muy a la vista que sólo el conjunto de la obra de Husserl permite un discurso adecuado y recto de la intersubjetividad. No obstante, atendiendo al marco global del *opus* husserliano, procuraremos centrarnos en la obra que nos ocupa.

De una lectura somera del capítulo VII, parece deducirse que la cuestión de la intersubjetividad es abordada por Husserl desde una óptica particular. Examinemos el texto. La intersubjetividad aparece como uno de los problemas a resolver, derivado de la puesta en práctica de la reducción fenomenológica trascendental que desvela al ser trascendental y los problemas de constitución y, por ende, la posibilidad de una ciencia universal (§ 102):

La clarificación de la constitución de “los otros”, que ocurre en el interior del ego trascendentalmente reducido, condujo entonces a ampliar la reducción fenomenológica y la esfera trascendental a la intersubjetividad trascendental (al todo trascendental de yoes) (1962: 279; 1929: 237).

³⁴ «Las *trascendencias* “entre paréntesis” —asevera Husserl— deben fungir como “guías trascendentales”» (1962: 279; 1929: 237).

Todo parece indicar que la constitución del otro es un problema derivado de otro anterior, a saber, ¿cómo superar el solipsismo del *ego cogito*? ¿Cómo avanzar en la posibilidad de una fundamentación absoluta del conocimiento, cuyo límite no sea el yo? En efecto, el yo es el fundamento, pero si al mismo tiempo se pone como límite, entonces habremos de dar carta de naturaleza a lo que San Martín denomina «el drama del proyecto husserliano de fundamentación», que no es otro que el de «una vida subjetiva que ha de servir de base al *proyecto crítico* [y que] queda convertida en *sólo mi vida*» (Ib., 93), es decir, la falta de fundamentación de la fenomenología como teoría de la razón. Se colige de lo dicho que el *solo ego* no es el fundamento de la razón, sino que el ego trascendental es sujeto de razón, y lo es en tanto que se pone «como una subjetividad previa a lo mundano» (Ib., 92). Y esto es extraordinariamente importante en el plexo de la fenomenología. Ponerse como sujeto anterior a lo mundano significa salirse fuera de la corriente fáctica e implica un *apriorismo formal*, a saber, el yo es co-sujeto con los otros yoes, en virtud de la corriente de la intencionalidad implicativa: «mi intencionalidad —afirma J. San Martín— implica *en cuanto constituyente* otras vidas intencionales» (2008: 96) [cursiva mía]. El ser sujeto alberga la idea de serlo con otros sujetos; ser yo y serlo para mí vincula a otros sujetos que lo son para sí, de manera que la forma de ser sujeto, bien sea “yo” o “el otro”, lo es en la unidad de la identidad de la corriente de la intencionalidad constituyente. Es decir, «eso significa que el otro [...] es una *condición constituyente de la objetividad* y, por supuesto, también de la razón y la verdad» (Ib., 97).

Si pareciera que hemos abandonado la problemática la constitución, en este caso, del otro, y hemos pasado directamente a la solución del problema, no es sino por cuestiones de método, es decir, por cuestiones meramente aclaratorias. Recorrer el camino inverso de la solución al planteamiento del problema en toda su profundidad, puede ser útil en orden a su comprensión. De esta guisa, volvemos de nuevo a la cuestión del solipsismo que plantea el “para mí” del ego; volvemos a la esfera estrictamente egológica. A este respecto dice Husserl: «los otros sujetos no están dados en cuanto sujetos trascendentales en el marco de mi ego, como está dado este ego para mí mismo en una experiencia efectivamente inmediata» (Ib., 1962: 280; 1929: 238). En estos términos, el ego es un callejón sin salida. Mas recordemos que el planteamiento de Husserl es preparatorio para un salto cualitativo, que no es otro que la cuestión de la constitución

del *alter ego* en mi ego. ¿Cómo se constituye el otro en mí? ¿Y el ego en el *alter ego*? Una vez que ha quedado establecido que la legitimidad de una ciencia universal, de una filosofía, es la subjetividad trascendental y en ella se encuentra su fundamento (cfr., Ib., 1962: 282; 1929: 240), es necesario el paso a “los otros”, que, en cuanto “otros”, son sujetos trascendentales y no objetos del yo. Para el profesor San Martín, lo primero es considerar al “otro” como «constitución de una subjetividad constituyente»³⁵ (2008: 98). Este modo de significación del “otro” co-implica comprenderlo como *referido intencionalmente a una y la misma subjetividad*³⁶. Es decir, «Sólo soy para el otro ente en la medida en que el otro, el *alter ego*, sea a su vez subjetividad trascendental; ésta empero es puesta necesariamente en mí, en cuanto ego que previamente ya existe para sí» (Husserl, 1962: 283; 1929: 241). La participación en la misma subjetividad hace emerger *implicativamente* la intersubjetividad, la cual también es «con el modo de ser de lo “absoluto”» (Ib.).

El ser verdadero es el ser subjetivo y, por ende, el ser intersubjetivo. Hablamos, pues, de un ego con valor plural y con el modo de ser de lo “absoluto”; de una comunidad sintética de intencionalidades (cfr., Ib., 1962: 284; 1929: 242) referidas al ser objetivo y a la verdad. Del mismo modo, el ser objetivo y la verdad se hallan referidos a la comunidad, que lo es con el modo de ser absoluto. Este momento de la reflexión es sumamente importante. En efecto, una verdad referida a la intersubjetividad trascendental no es sino la concreción conceptual del acto de reflexión de la comunidad sobre sí misma. La reflexión es un acto analítico y crítico, en virtud del cual el yo(es) trascendental(es) descubre el origen de su *es* y de lo que efectúa. Mediante la reflexión radical se desvela el verdadero sentido del mundo en tanto que mundo trascendente, y la posición del sujeto en él. Así pues, las efectuaciones del sujeto no obedecen sino a la constitución en el sujeto de todo lo exterior, que lo determina, y que, a la sazón, comporta el todo sobre lo que el hombre reflexiona.

Husserl insiste en *LFT* (§ 104) en el “en mí” (cfr. Ib., 1962: 284; 1929: 243) como suelo de donde parte toda reflexión, tanto lo que me es propio como lo que me es

³⁵ Comprender al otro en estos términos, afirma San Martín, implica comprenderlo como «el sentido que tiene la reducción trascendental, que significa [...] *recuperación del sujeto racional que subyace al mundo*» (Ib.) [cursiva mía].

³⁶ Cfr., Husserl, 1962: 283; 1929: 241.

exterior. En algunas ocasiones puede dar la impresión de que sólo derivadamente la cuestión de la intersubjetividad trascendental toma carta de naturaleza. Así, por ejemplo, todas aquellas realidades externas en forma de estructura como son la sociedad, el Estado, o todos aquellos productos humanos, tales como la cultura o la ciencia, se conforman intersubjetivamente, mas adquieren su sentido a partir de la actividad que posee el yo de dar sentido. Otras veces puede parecer que la conformación de la comunidad trascendental se estatuye en forma de un nivel superior al de la individualidad, cada una con funciones análogas sólo que en distintos niveles. Sin embargo, ¿qué diferencia sustantiva podemos encontrar entre la fenomenología como función del ego y la fenomenología como función de la intersubjetividad? A nuestro juicio, las únicas diferencias notables son de carácter metodológico y estructural, y su objeto no es otro que el de poner en claro que el fundamento racional de la actividad de dar sentido proviene de la capacidad de (auto)reflexión que le es inherente al ego individual o a la comunidad de egos, cada uno en su ámbito de efectuación. Ciertamente, el acto de dar sentido, entendido como la consecuencia de la actividad reflexiva *ad intra* y *ad extra* del sujeto, se circunscribe a la vida de conciencia en la que se origina todo el proyecto crítico epistemológico y ontológico, cuya instancia absoluta verificativa es la razón.

Por eso, afirmamos que, como el mismo Husserl señala, no sería legítimo dejar de vislumbrar un horizonte de sentido absoluto por culpa de la presencia de un árbol. En el curso de la reflexión fenomenológica trascendental la mirada ha de dirigirse a la totalidad del bosque, que es figura de un mundo relativo al sujeto de la razón y la verdad, que soy yo, que somos “nosotros”. Este tal mundo (inter)subjetivo es el mundo del sujeto racional o de la comunidad racional, es un mundo fundamentado racionalmente por el sujeto de la razón. Y precisamente en virtud del acto continuado de fundamentación racional,7u la verdad no es la verdad “en sí” previa al acto egológico de dar sentido o fundamento, sino la verdad trascendentalmente constituida a partir de la «autorreflexión que empiezo con la reducción trascendental y que me lleva a una aprehensión absoluta de mí mismo, de mi ego trascendental» (Husserl, 1962: 284; 1929: 242), de la comunidad trascendental. La verdad en sí fenomenológica, podemos afirmar, es, primero, el acto continuado de dar sentido, el acto de constitución del objeto, el acto (auto)reflexivo, y, al mismo tiempo, el horizonte que se le abre a la humanidad una vez

que la reducción fenomenológica trascendental ha puesto entre paréntesis al mundo fáctico. La verdad en sí que postula Husserl es la que emerge del seno de una comunidad crítica que, vinculada por la razón, se colige a sí misma en tanto que una unidad sintética, en tanto que todo orgánico, con el carácter de ser absoluto que le confiere la certeza irreductible del ego que se da a sí mismo existiendo y cogitándose.

De lo expuesto se infiere que la verdad fenomenológica posee un rasgo marcadamente «provisional» (*Vorläufigkeit*), lo cual confirma precisamente su condición de “absoluto”, de “en sí”. En efecto, comprender la verdad *in fieri* implica barruntar la idea de que tal verdad *ad infinitum* es posible. Su posibilidad radica en las efectuaciones parciales de las evidencias dentro del proceso cognoscitivo de la conciencia trascendental, conformada teleológicamente. Esta manera de comprender la verdad *ad infinitum* en modo alguno supone trasladar un problema filosófico secular a un lugar indeterminado, sino que se comprende como una posición racional, es decir, como expresión de la actividad de la subjetividad trascendental autorreflexionando «sobre sus propias funciones trascendentales» (Ib., 1962: 283; 1929: 242). No parece, por tanto, que la consecuencia de “lo provisional” sea “lo absoluto”; no. Simplemente se trata de constatar un proceso que se da en el interior de la vida de conciencia: las verdades conforman el camino hacia la verdad. La certeza racional de la verdad consiste en que ésta es o está «viva» (*lebendige Wahrheit*), porque si hubiera de poder ser considerada únicamente como verdad en sí en sentido normal o natural, entonces la verdad sería un hecho más entre todos de los que se compone el mundo físico. Un análisis genético nos proporciona la certeza de que

la verdad viva [...] proviene de los orígenes vivientes de la vida absoluta y de la autorreflexión dirigida a ella con ánimo constante de responsabilidad propia. Así [...] la verdad [...] la hemos comprendido en sus horizontes [...], que exponemos sistemáticamente [...]. Tenemos la verdad en una intencionalidad viva [...]; así, al descubrir las correspondientes implicaciones intencionales, nos vemos conducidos a todas las relatividades en las que están combinados ser y validez (Ib., 1962: 289; 1929: 246-247).

3.2.1. Hacia una reflexión crítica y sistemática de la (inter)subjetividad trascendental

El título de este subapartado puede aparentar un gran dosis de presuntuosidad si se entendiera que la pretensión última es la de presentar un proyecto alternativo al que plantea Husserl en el capítulo VII de *LFT*. No es ése nuestro propósito. Pretendemos, en último término, mostrar que más allá de los prolijos análisis de las formaciones teóricas de la fenomenología, se trasluce la razón como, primero, la esfera posibilitante de lo genuinamente humano y, segundo, como el *tópos* determinante del mundo trascendental (*Lebenswelt*). Ambos, el sujeto racional y el mundo de la vida conforman lo que nuestro filósofo denomina ciencia universal. Sin embargo, ¿no es una reducción simplista tal caracterización de la ciencia universal de la fenomenología? ¿No espeja tal afirmación una huida hacia adelante, conteniendo el resuello que provoca la grandilocuencia del concepto ciencia universal? En modo alguno. El sujeto racional y el mundo, su mundo, conforman el campo de investigación de la filosofía. «La ciencia trascendental —afirma Husserl— no es mundana» (Ib., 1962: 279; 1929: 238), es decir, el carácter de la ciencia trascendental es trascendente, porque abarca, por un lado, todo aquello que es propio del sujeto racional y, por otro, todo lo que ha sido constituido por tal sujeto. Que la ciencia universal no es mundana significa que se desarrolla en un plano superior al de los meros hechos, objeto de las ciencias mundanas. Mas también significa, y esto es extraordinariamente importante, que la ciencia universal se enmarca en el horizonte de sentido que la razón franquea.

¿Podemos, pues, enfrentar al horizonte fáctico o mundano con el horizonte fenomenológico racional? ¿Contravenimos la tradición filosófica ilustrada al tachar de no-racional lo mundano? ¿Es éste el sentido husserliano de mundo trascendental o mundo de la vida? No creemos que el hilo discursivo de la fenomenología trascendental trace semejante senda. El objetivo de la propuesta husserliana es recomponer un mundo que está enfrentado consigo mismo por mor de un uso dogmático y no crítico de la razón. Ciertamente, los hechos no se baten en duelo con las ideas, porque ambos pertenecen a un mismo sujeto, es decir, pertenecen subjetivamente al sujeto, y su posibilidad de existir proviene de la fuerza racional y la consecuente capacidad constitutiva de tal sujeto. La fenomenología como teoría de la razón se va conformando

como la solución al problema que plantea el encasillamiento del ser humano y del mundo en la esfera de la psicologización.

El final no es otro que la dilucidación crítica del conocimiento, a partir de un fundamento último. La meta es la construcción racional de una teoría de la razón como ciencia última. Ciencia en cuyo interior alberga su última autojustificación y, por ende, un *a priori* formal que la constituye como tal. Es precisamente el carácter racional lo que configura y sanciona la propia construcción, y además le confiere el carácter fundamental (y fundante) de ciencia última y universal. Que sea racional, en efecto, le proporciona las credenciales necesarias para que sea absoluta, para que sea fuente de la que emanen ramificadamente otras ciencias bilaterales. Pero, sobre todo, que sea racional significa que su índole es la de la *indagación de esencias*, la indagación certera y válida de las cosas mismas. Así lo expresa Husserl:

El conocimiento propiamente fundamental [...] es el siguiente: *toda objetividad constituida directamente [...] remite, en correspondencia con su esencia específica [...], a una forma esencial correlativa: la forma esencial de la intencionalidad múltiple, efectiva y posible [...], que constituye esa objetividad* (Ib., 1962: 256; 1929: 217).

La teoría fenomenológica de la razón revoluciona el universo filosófico de la Europa del siglo XX, al escoger el «camino cartesiano» con la intención de llevar a cabo una crítica radical de la vida, la cual implica una vuelta a los orígenes del conocimiento, sin que ello signifique que en sí misma sea una teoría del conocimiento. Porque lo que busca esencialmente el desarrollo de esta teoría crítica epistemológica es un estricto y riguroso desvelamiento de la esencia de la realidad. De ahí que Husserl se afane en un denodado esfuerzo intelectual por elaborar una lógica formal como concreción analítico-sintética de los procesos intencionales que se dan en el interior de la conciencia, y su correspondiente ontología formal; es decir, el horizonte de sentido del ente trascendentalmente constituido. Ciertamente, nuestro autor plantea con un rigor analítico extraordinario el proceso por el que el ego llega a las cosas mismas, mediante la intuición de esencias. Una vez conocida intuitivamente la esencia, ésta conduce al ego cognoscente hacia una «forma esencial correlativa», a saber, «la intencionalidad múltiple que constituye tal objetividad».

Una y otra vez, se recurre a la explicación de la fundamentación del conocimiento de la realidad, para tratar de alumbrar un camino fenomenológico de la razón. Nuestro intento es el de reflexionar y comprender la razón husserliana desde ella misma, sin más aditamentos. Partimos de una pregunta inicial: ¿es posible una analítica de la razón, cuyo fundamento y límite sea ella misma? Un análisis fenomenológico de la razón ha de ser él mismo racional, lo cual incluye ineludiblemente dos dimensiones, una formal y otra ontológica. La primera comprende el carácter multiforme de la razón; la segunda, la vertiente exterior de la razón, es decir, su carácter entitativo. En efecto, un análisis lógico-formal de la razón ha de centrar el interés fundamental en el “λόγος de la razón”, es decir, en la significación formal de la razón, y ésta no es otra que la capacidad judicativa. Entendemos, pues, el concepto “λόγος de la razón” no sólo como expresión formal de ésta, sino también en el sentido de un genitivo subjetivo: la razón es del λόγος, esto es, la razón es un significante del λόγος. Ahora bien, más allá de una comprensión lingüística del concepto, cuyo alcance sería más bien escaso a nuestro juicio *hic et nunc*, la razón como facultad judicativa contiene la inexorable cuestión del ente judicante. Por otro lado, el acto judicativo es la determinación de un acto previo, el cognoscitivo, incluidos todos sus procesos. La revolución husserliana en la analítica epistemológica de la fenomenología (el conocimiento como acto eminente y privativamente racional) consistió en introducir los conceptos de *reducción trascendental* e *intencionalidad implicativa* (el *a priori* de *correlación intencional*); éstos constituyen un *apriorismo* formal en el proceso de constitución de la realidad, en tanto que son caracteres formales de la razón.

Ahora bien, el concepto de “carácter entitativo” de la razón alude al dato u objeto, que es dado en la experiencia pura, y a otra cuestión anterior y fundante: la subjetividad; el *ego cogito o cogitante*. Éste, insistamos una vez más, posee natural y esencialmente (no “un”) carácter racional; todos sus actos son racionales y lo son en el modo de lo indubitable, porque provienen del acto originario del darse el yo a sí mismo no como objeto, sino como fenómeno inmanente reducido trascendentalmente, es decir, como sujeto trascendente y constituyente. El yo se aprehende esencialmente como sujeto. Éste es el *a priori* fundamental, que la fenomenología tiene por objeto y tarea. Husserl señala, a modo de resumen, cómo a partir de la subjetividad se constituye la intersubjetividad:

toda la vida de conciencia [que se conforma a partir de la evidencia originaria del sí mismo] *está dominada por un a priori constitutivo universal que abarca todas las intencionalidades*, debido a la propiedad que tiene la intersubjetividad de constituirse en el ego, ese *a priori* se amplía en un *a priori de la intencionalidad intersubjetiva* y de su operación sobre unidades y “mundos” intersubjetivos (Ib., 1962: 257; 1929: 218).

La intersubjetividad es, por tanto, también *vida de conciencia, vida racional* que afecta a toda la humanidad. La intersubjetividad pensada, pues, en tanto que vida, tiene dos dimensiones: una existencial “veritativa”, es decir, es vivencia racional de la verdad, y otra actual, es decir, «como cumplimiento que acentúa la dimensión objetiva»³⁷.

Decíamos al comienzo de este punto que nuestra crítica transitaría los derroteros del acuerdo y no del desacuerdo. Superado el primer impacto y el desconcierto que produce la lectura del texto de Husserl que nos ocupa —claro que lo mismo cabe señalar del anterior—, los sucesivos encuentros con las reflexiones y análisis husserlianos provocan una sensación singular, en quien escribe estas líneas, dignas de mención. Tal es de admiración para con quien tuvo la valentía de enfrentarse intelectualmente con la sola fuerza de la razón propia contra un gigante: la razón ilustrada. La vida de Husserl fue una vida referida a la objetividad, pero no al objeto absolutizado; su labor consistió en reivindicar la dignidad originaria del ser humano como sujeto racional, desde una posición radical y crítica contra aquellas corrientes filosóficas claudicantes que operaban desde unos dictados no universales, sino particulares.. Nosotros, por nuestra parte, defendemos con toda la humildad de principiantes, mas con la rotundidad y la firmeza de quien está convencido de lo que piensa, que *la fenomenología no es sino una filosofía primera de la verdad y de la razón*. Una verdad y una razón que liberan al ser humano de las cadenas de aquella otra razón cándida que se somete obediente a los dictados de la ciencia natural, que cosifica al ser humano y lo somete al juego de unas leyes contingentes, desproveyéndolo de su condición distintiva: «Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos» (Husserl, 2008: 50).

³⁷ Esta idea está tomada del artículo citado de la profesora López Sáenz, 267. No obstante, respecto del significado de vida de conciencia, cfr. Husserl, 1962: 298; 1929: 255.

Quizás sea extremadamente osado calificar la obra de Husserl como una “filosofía primera de la verdad y la razón” por lo que puede implicar, ora de reduccionismo, ora de incompreensión por nuestra parte. Mas sea como fuere, estamos persuadidos de que en la medida que la filosofía de Husserl consistió fundamentalmente en una *vida filosófica*, no puede por menos ser calificada con los términos de verdad y razón. En efecto, la verdad y la razón son previas a cualquier ontología, es más, son previas a cualquier formación lógica por cuanto la preceden, porque son ambas su condición formal de posibilidad, por mucho que además la verdad constituya la meta del acto judicativo. El esclarecimiento de aquéllas comporta una elaboración reflexiva tan profunda y extraordinaria que reclama toda la vida del filósofo, de tal suerte que no sólo han de ser comprendidas como la culminación, sino como fundamento absoluto de la propia vida y de la filosofía misma. ¿Por qué, pues, habría Husserl de renunciar a una intuición vital? ¿Por qué negarse a un horizonte de sentido que a la sazón se revela *ciencia universal*, cuya base sólida fuera el binomio razón-verdad? La filosofía entendida como fenomenología es la concreción patente del mejor y más genuino saber posible, porque —de ello estamos convencidos— es previa a cualquier juicio y es una filosofía de fundamentos absolutos. Es decir, es una filosofía libre de prejuicios, «en el sentido ordinario y peyorativo del término» (Ib., 1962: 286; 1929: 244). ¿Qué puede querer significar una filosofía libre de pre-juicios desde la perspectiva de una vida filosófica? La significación de esta filosofía no es sino la filosofía misma, es decir, un saber radical cuya pretensión es descubrir «la carencia de prejuicios» (Ib.). Mas ¿no caemos en un contrasentido? El contrasentido sería más bien comenzar el camino del saber radical desde la *creencia* de no estar influido por prejuicio alguno, cuando el origen es, como señala Husserl, «la experiencia interna» (Ib.). Sin embargo, una filosofía absolutamente radical, esto es, la experiencia vital y extrema de la filosofía, parte de un prejuicio, o sea, de una formación lógica que es correlato de la una evidencia originaria pura, a saber «todo ente previamente existente, con evidencia directa [...]. Un mundo previamente existente, una esfera de ser ideal previamente existente [...]: éstos son “prejuicios” [...], aunque no en sentido peyorativo» (Ib.).

4. LA RAZÓN EN *MEDITACIONES CARTESIANAS* Y EN *LA CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS*

4.1. Introducción crítica a *Meditaciones Cartesianas*

*Meditaciones cartesianas*³⁸ (1929) aborda la cuestión de la razón desde la perspectiva de *LFT*. Por ello, creemos que la aparente novedad del problema de la temporalidad es precisamente eso, aparente. De hecho, ya constata Husserl en *LFT* que la condición temporal del ego induce a pensar en una evidencia y una verdad *in fieri*, en una verdad que bien podría situarse en el infinito³⁹. Es más, señala expresamente que sólo el ser relativo es racional en los límites de la relatividad⁴⁰. Por esto, mantenemos que la consideración no apodíctica de la evidencia es una idea con la que Husserl sigue meditando, ya que ya que la cuestión de la identidad del objeto existente o del mundo en sí y de su sentido objetivo “para mí” aún merecen ulteriores especificaciones y reflexiones. Bien pudiera observarse que la apodicticidad radicara precisamente en la condición efectuante y posibilitante de la evidencia, lo que Husserl llama en *Meditaciones* «*habituelle und potentielle Evidenz*».

No obstante estas cuestiones preliminares que nos pueden situar en el contexto de *Meditaciones*, pasemos a analizar cómo se desarrolla aquí una fenomenología de la razón

4.2. *Meditaciones cartesianas*: tercera meditación

La tercera meditación, intitulada «Los problemas constitutivos. Verdad y realidad efectiva», toma en consideración la razón desde la perspectiva del conocimiento generalmente considerado, pero se centra en los problemas de la constitución del objeto. Husserl cree necesario esclarecer el concepto de constitución, a la luz de las implicaciones y conexiones epistemológicas y ontológicas que supone traer a la primera línea de la reflexión filosófica la temporalidad. Nos preguntamos en qué afecta la temporalidad a la razón. Y la pregunta es pertinente, en la medida en que todos aquellos aspectos que va a tratar Husserl no son sino problemas racionales.

³⁸ La fuente del texto alemán es: <<http://www.textlog.de/husserl-cartesianische-meditationen.html>>.

³⁹ «Wie aber, wenn die Wahrheit eine im Unendlichen ligende Idee ist?», se pregunta Husserl (1929: 245; 1962: 287). Cfr., Ib., 1962: 289, 295; 1929: 246, 252).

⁴⁰ Cfr., Ib., 1962: 288; 1929: 245.

Comienza esta meditación tercera mencionando su propósito, a saber, delimitar el campo semántico y ontológico del concepto *constitución fenomenológica*; delimitarlo en su significación de *cogito* y de *cogitatum*, ya que ambos forman un binomio conceptual que trasluce una estructura única, la de la intencionalidad constitutiva e implicativa. De esta manera, aclarados ambos extremos, podrá comprenderse mejor qué es y en qué consiste la identidad del objeto real y el objeto mentado o reducido, tras la *epojé*. En efecto, el problema del ente “en sí” dado en la experiencia y la evidencia, y el del ente constituido en virtud del carácter efectuante de la intencionalidad, se resume, dice Husserl, en el concepto más amplio de *razón*. Ciertamente, esta tercera meditación contiene una fenomenología abreviada de la razón, que, mirada retrospectivamente, completa la llevada a cabo en *Ideas I*, al tiempo que despeja las dudas que pudieran haberse ocasionado tras la lectura del capítulo VII de *LFT*.

Al final del § 23 define el concepto de razón en estos términos: «*Razón [...] es [...] el título de una forma estructural, esencial y universal de la subjetividad trascendental en general*» (Husserl, ³2006: 76)⁴¹. A continuación, la razón es tomada en consideración desde el punto de vista de la función: «La razón remite a las posibilidades de verificación y ésta, a la postre, al hacer evidente y al tener en evidencia» (Ib.). Pues bien, qué mejor punto de arranque que éste, para comprender el alcance de la teoría de la razón dentro del proyecto de la fenomenología trascendental.

Procederemos, pues, en dos sentidos: primero, desde el sentido de la razón en sí, y, segundo, desde el sentido de su función.

La razón una y única encierra tres aspectos interconectados de una misma subjetividad trascendental que, como ya sabemos, es el ser verdadero y el *a priori* de sentido del mundo. Primero, *la razón es el título de una forma estructural de la subjetividad trascendental*. Unas líneas anteriores del mismo párrafo (§ 23), el autor anuncia que *razón* es correlato de *ser* (y, por tanto, no-razón lo es de no-ser). En tanto que correlato, *razón* y *ser* forman un binomio conceptual que encierra una sola idea, la de ser-objeto-de-conciencia. Lo cual no quiere decir en modo alguno que la razón sea un objeto, ni siquiera de la conciencia. Aquí Husserl se está refiriendo en concreto a la

⁴¹ «Vernunft ist [...] ein Titel [...], vielmehr für eine universale wesensmäßige Strukturform der transzendentalen Subjektivität überhaupt».

razón en un sentido lato, es decir, en un sentido más bien predicativo: el objeto queda reducido a *lo mentado en cuanto mentado*, una vez que se ha practicado la *epojé*; decimos, pues, que la «pura mención» (o el «sentido objetivo») es susceptible de los predicados de razón o de no-razón; de ser o no-ser. Por tanto, que la razón sea una forma estructural de la subjetividad trascendental trasluce la idea que ha quedado explícitamente formulada anteriormente, a saber, la conciencia está intencionalmente estructurada, es decir, referida de suyo al objeto existente y al mentado (objeto mentado en el sentido noético y noemático), y tal conciencia estructurada intencionalmente y, en su virtud, teleológicamente, se halla referida a la razón. ¿Qué implicaciones tiene el estar referido al “ser forma de”? Que si a la conciencia le es inherente el estar referida a la razón, ésta adopta la forma de la conciencia. En segundo lugar, la razón se concreta y se conforma esencialmente en la vida de conciencia; es decir, la razón adopta la forma de una vida de conciencia, cuyo rasgo esencial y fundamental es la evidencia (cfr., *Ib.*, 77). Y por último, la razón como forma universal de la subjetividad trascendental espeja la idea que Husserl ha expresado ya *multifariam multisque modis*: la razón adopta conceptualmente la forma de *a priori* trascendental de una lógica universal (de una ontología universal), de una ciencia universal. Es decir, la razón es la forma universal de la filosofía crítica radical; adopta la forma de principio originario y fundante de toda intento por formular un saber radical y extremo. Si la razón, por tanto, no alberga la posibilidad formal de desplegarse y concretarse en los contenidos formales de *estructura, esencia y universal*, habría que pensar que la razón seguiría permaneciendo encerrada en un mero *desideratum*, más propio de las «experiencias internas» empiristas.

Con todo, otro aspecto extraordinariamente interesante de la teoría de la razón en las *Meditaciones* es —ya lo hemos señalado *supra*— su carácter funcional. En efecto, «la razón “hace referencia a”⁴² (*verweist auf*) las posibilidades de verificación (*Bewährung*)», ya que de otra forma no habría posibilidad de contrastar ni la identidad del objeto existente, ni la del objeto en sentido noemático pleno (el objeto mentado), ni la de ambos. Si nos viésemos privados de poder comprobar la veracidad del mundo, en

⁴² Aunque en la cita *supra* hemos mantenido la traducción de la traducción española, ahora cambiamos la traducción del verbo «*verweisen auf*» por “hacer referencia a”, “señalar”, “indicar”. El significado de “remitir se circunscribe al verbo sin la preposición.

cuanto dado él mismo, y, en tanto que tal, aprehendido por la conciencia, jamás podríamos dudar de la existencia del genio maligno de Descartes. Y de nuevo, a vueltas con la evidencia. De nuevo, Husserl retoma todas las significaciones del amplio campo que abarca la elucidación de la razón: evidencia, objeto/mundo, conciencia, intencionalidad, temporalidad, constitución.

4.2.1. La razón, carácter originario de la *cogitatio*

Conviene en este punto comenzar apuntando que la evidencia va a ocupar buena parte de las disquisiciones subsiguientes. Husserl procede de arriba hacia abajo, desde la evidencia de la *cogitatio*. La *cogitatio* es la nóesis, es decir, la reducción del objeto a la «pura mención» (*pure Meinung*); el *cogitatum*, por su parte, es «lo mentado en cuanto mentado», es decir, el nóema. A éste señalan «los predicados», afirma Husserl, «ser» y «no-ser» y su correlato de «razón» y «no-razón». Sólo a la pura mención aluden los otros predicados verdad y falsedad (cfr., *Ib.*)⁴³, mientras que el «sentido objetivo», es decir, lo mentado en cuanto mentado, sólo puede ser o no verificado respecto de la mención pura. Si es verificable, esto es, si en cuanto constructo sintético el sentido objetivo se adecua al modo de conciencia correspondiente sintéticamente a cada objeto, entonces y sólo entonces estamos en condiciones de afirmar el carácter lógico-formal de “ser”, “razón” y de “verdad”. Por el contrario, en el caso de que el *cogitatum* no se adecue a la *cogitatio*, aquél se «nulifica», deviene falso, no verificable: *Nichtsein* y *Unvernunft*.

Así pues, la *cogitatio* es de suyo racional, es un acto de razón, un acto originario de la conciencia que se da por medio de la evidencia, la cual es caracterizada en el § 24 como «un fenómeno originario universal de la vida intencional» (*Ib.*, 77). Semejante caracterización de la evidencia conduce a argüir que no sólo la *cogitatio*, sino también

⁴³ ¿Quiere esto decir que *lo mentado en cuanto mentado* no se ve afectado por la verdad o la falsedad? Lo mentado en cuanto tal posee la nota de verdadero o falso, racional o no-racional, ser o no-ser pero siempre referido a la *cogitatio*, que en tanto que acto puro de la razón, es esencial y naturalmente verdadera en el modo de lo absoluto. El *cogitatum* es de suyo también un acto de razón, pero obedece a una posición racionalmente motivada, pero no necesariamente en el modo del estar plenamente lleno. De nuevo, la problematicidad de la relación nóesis-nóema.

el *cogitatum* (y lo “*cogitable*”) son objetos de la vida intencional y, por tanto, datos susceptibles de evidencia o también objetos de la conciencia. Con todo, planteadas así las cosas, es fácilmente inferible que evidencia designa bien el objeto mismo dado en la experiencia «en el modo final de *lo dado ahí como ello mismo inmediatamente intuible, originaliter*» (Ib., 77), bien las distintas modalidades en que el objeto puede ser dado por mor de su determinación temporal. Mas no conviene perder de vista el papel de la *cogitatio* en el proceso de constitución del objeto en la conciencia trascendental: el polo invariable del proceso de verificación, respecto del cual el constructo sintético o *cogitatum* que se corresponde con el objeto intencional ha de poder ser verificado por el «yo puedo». No es que la *cogitatio* cumpla una función, tampoco que sea inteligida como *Leistung*. Lo que queremos decir es que el carácter eminentemente racional puro de la *cogitatio*, aprehendida en una posición tética plenamente adecuada, es el punto de referencia de lo que ha de poder ser verificado. Digamos con otras palabras que la evidencia es reflexión pura sobre lo dado, es decir, sobre ella y al mismo tiempo experiencia del objeto que está ahí presente, dándonosos.

¿Qué sentido tiene la realidad “en sí” “para mí” una vez que mediante la *epoché* ha sido reducida a *cogitatio*? ¿De qué modos diversos es perceptible la realidad que sigue estando ahí delante del ego trascendental una vez que ya es en su vida intencional una *cogitatio*? En definitiva, nos preguntamos por el sentido de la verdad y el mundo en general. La validez de lo mentado en cuanto tal es verdadera en la medida en que tal contenido de la mención se adecue a lo dado en la síntesis de evidencia, ya que la verdad, el ser real subjetivo, procede de la evidencia y «solo ésta hace que tenga sentido para nosotros un objeto [...] *realmente* existente» (Ib., 80). Es la evidencia *hic et nunc* la que otorga el sentido de la verdad para el ego a los objetos o al mundo como totalidad.

Es muy interesante esta última —pero no nueva— afirmación de Husserl de cara a refutar todas aquellas argumentaciones que gravitan en torno a la acusación de idealismo en sentido peyorativo del que adolece endémicamente la fenomenología. La verdad no posee un carácter absoluto de ser, ni lógico ni ontológico, previo a la experiencia, sino que

la verdad es un relación de coincidencia con las cosas [que] no está dada, sino que hay que efectuarla; de ahí que no pueda desvincularse de la verificación. Esto implica que la verdad de lo que hay [...] proviene de la evidencia [...] que emana de la vida subjetiva trascendental (López Sáenz, 2005: 269).

4.2.2. El carácter racional del *a priori* del mundo

El mundo está ahí en sí mismo en la exterioridad del ego, fuera de su conciencia, mas como objeto suyo. El mundo exterior a la conciencia posee, asevera Husserl, «una especial unilateralidad» (*Einseitigkeit*) (³2006: 82). En *LFT* distinguía entre «evidencias externas e internas» (cfr. § 107 a, b); pues bien al mundo le corresponde la evidencia externa, ya que a cada modalidad del ser real le corresponde un modo de evidencia, es decir, le corresponde un modo de vida intencional. Pues bien, este modo de evidencia externa remite a otros modos de evidencia interna o modos de evidencia potenciales. Estos modos van perfeccionando la primera evidencia, la que se halla en el nivel primero del proceso de constitución del mundo como totalidad, esto es, como idea. La idea de perfectibilidad de la evidencia no alude a la falsedad de las evidencias, razón por la que han de ser sucedidas por otras, sino que alude a la idea de efectuación temporal de la vida de conciencia. Si la evidencia —decíamos— es un fenómeno de la vida intencional, entonces la evidencia está marcada por la índole de la temporalidad, de la misma forma que lo está el mundo.

Procedamos de arriba hacia abajo, es decir, desde el mundo como una idea realmente existente para mí hasta el mundo como exterioridad unilateral, con el objeto de clarificar a qué nos referimos con el título de este subapartado en el conjunto de esta tercera meditación. Afirma Husserl que «la identidad de adecuación entre el objeto mentado como tal y el que verdaderamente existe [...] es [...] una *inmanencia ideal*» (Ib., 80). Entendemos por tal concepto, al hilo de los análisis que venimos realizando, primero, que se trata de un dato inmanente reducido y trascendentalmente constituido en la conciencia trascendental. En segundo lugar, *inmanencia ideal* apunta al carácter de realizable y perfectible que tanto el objeto/mundo como la evidencia poseen, es decir, «nos remite a posteriores conexiones esenciales de posibles síntesis» (Ib., 80-81). Así pues, en la medida en que la evidencia externa (y también la interna) es susceptible de

ser perfeccionada por otras evidencias ulteriores, esto es, en la medida en que la evidencia remite a un infinito posible, también el mundo, en cuanto síntesis verificables, alude a «la potencialidad de la infinitud de las menciones en general, que se refieren sintéticamente a algo como uno y lo mismo», y alude «a la potencialidad de verificación de éstas[...] repetibles hasta el infinito» (Ib., 81). De hecho el mundo es, en tanto que idea, infinito⁴⁴; comporta la idea de mundo un sentido constituido en la subjetividad trascendental en el que se fundamenta el objeto mundo unilateral existente en sí para mí. Es el sentido trascendental del mundo el que le confiere al mundo “en sí” la dimensión de idea infinita⁴⁵, mas sin perder de vista que «únicamente el descubrimiento de los horizontes de la experiencia [es] el que aclara la realidad efectiva del mundo y su trascendencia, y luego lo muestra como inseparable de la subjetividad trascendental que constituye el sentido y la realidad del ser» (Ib., 83).

4.3. *La crisis de las ciencias europeas*

4.3.1. Introducción breve

Esta última gran obra, *La crisis de las ciencias europeas* (1936), escrita dos años antes de su muerte, constituye lo que Javier San Martín denomina acertadamente «el testamento político de Husserl» (2008: 128). Un testamento que contiene su honda preocupación por una cuestión que ya gravitaba en él desde 1920: el comienzo de la fenomenología. Por supuesto, el tema del comienzo de la fenomenología obedece a la profunda desazón vital e intelectual que provoca en Husserl el derrotero peligroso que estaba tomando la ciencia y la psicología, la reducción del ser humano a mero hecho, la cosificación de la razón y de la verdad como un mero producto humano, sobre el que ni la ciencia ni la psicología tienen nada que decir, ya que no contemplan al ser humano como sujeto libre e histórico, sino como un objeto más entre todos los particulares que componen el mundo como globalidad, atenido a los devenires de las leyes de la naturaleza. Tal es la turbadora preocupación de Husserl, que le conduce a plantear el tema del comienzo de la fenomenología en su última obra.

⁴⁴ Cfr., Ib., 83.

⁴⁵ En este sentido asevera Husserl que «toda justificación procede de la evidencia, brota, pues, de nuestra subjetividad trascendental misma» (Ib., 80).

La pregunta fundamental sigue siendo la pregunta por el sentido del hombre y el del mundo, a la vez que, inexorablemente, por el sentido del hombre en el mundo.

¿Pero puede el mundo —se pregunta Husserl— y el existente humano en él tener verdaderamente un sentido, si las ciencias convalidan sólo de este modo objetivamente comprobable, si la historia sólo ha de enseñar que todas las formas del mundo espiritual, todos los vínculos vitales que en cada caso sostienen al ser humano, ideales, normas, se configuran como hondas huidizas y de nuevo se disuelven, que siempre fue y será así, que la razón debió transformarse en sinsentido y el bienestar en calamidad? (2008: 50).

Obviamente, una ciencia de hechos no puede responder afirmativamente a la pregunta radical que plantea Husserl. Pero la respuesta que constata que el ser humano es “*in-der-Welt-sein*” tampoco responde en absoluto a la pregunta por el sentido, sino que simplemente se atiene al hecho mismo objetivo de “estar en el mundo”. Husserl no pretende, pues, desarrollar una antropología filosófica descriptiva ni tampoco analítica, ya que eso, afirma con cierta sorna, es más propio de filosofías que «amenaza[n] con sucumbir frente al escepticismo, al irracionalismo, al misticismo» (Ib., 47). Así, sólo una ciencia y una psicología que apliquen la *epojé* universal y descubran la dimensión fenoménica trascendental del ser humano está en disposición efectiva de, primero, descubrir la propia vida interior o subjetiva, la vida intencional como generadora de sentido, y, segundo, descubrir también la experiencia del “otro”, la empatía (*Einführung*).

4.3.2. Crisis de la racionalidad científica y la razón en tanto que guía de la nueva humanidad

Es indudable que Husserl *vive su época* dramáticamente. Pero sería un error interpretar en términos de mera apostura su vida filosófica. Por supuesto, los acontecimientos epocales, por un lado la Gran Guerra del 14 y por otro las circunstancias concomitantes de los últimos días de nuestro autor, determinan el hondo desasosiego con el que se lleva a cabo su obra.

Husserl contempla cómo su época es la consecuencia histórica de la desnaturalización de la razón y del vaciamiento del genuino contenido del ser humano.

Es más, no sería descabellado afirmar que la primera mitad del siglo XX se vive *ahistóricamente*, tan sólo como la fluencia de hechos necesarios por la fuerza del mero devenir de acontecimientos. No se vive la historia, sino que se padecen y soportan los sucesos que en ese momento de la humanidad acaecen. A este respecto, Javier San Martín afirma que «no hay historia sin ejercicio de la razón» (2007: 18). Y precisamente el portazo a la razón en pro del progreso deshumanizado, y a la razón deshumanizador, conforma significativamente la *ahistoricidad* que mencionamos. Ciertamente se le cierra la puerta a la razón so pretexto de otra razón instrumental, que liquida la cuestión del sentido, cercena el conocimiento verdadero y auténtico y, dice Husserl, «decapita la filosofía» (2008: 53). Desvelar la intención profunda del positivismo y recomponer un sujeto racional de la nueva ciencia fenomenológica, tal es el propósito de Husserl.

Razón es un título para ideas e ideales válidos, “absolutos”, “eternos”, “supratemporales”, “incondicionados”. Si el ser humano deviene un problema “metafísico”, un problema específicamente filosófico, entonces él está en cuestión como ser racional, y si se cuestiona su historia, entonces se trata del “sentido”, se trata de la razón en la historia (Ib., 53).

Contra la razón positiva, Husserl contrapone un concepto de razón que alberga lo genuinamente humano, que alberga el contenido de “ser humano” que el escepticismo y el positivismo han ido vaciando, por mor de una supuesta autonomía humana que se ha emancipado de la metafísica y de los mitos de la subjetividad. La razón fenomenológica reconstruye las particularidades que le son inherentes a ella misma: las ideas, los ideales, la libertad, la verdad; en definitiva, todo aquello que tiene sentido ontológico trascendental para un sujeto que reflexiona sobre sí mismo, desde su interioridad, a partir de la cual tiene sentido. Nuestro autor arguye que los problemas que la ciencia particular y la psicología desnaturalizan y convierten en problemas metafísicos, son «problemas de la razón». De esta forma, la razón en modo alguno se presenta en la fenomenología como un elemento que distorsiona la realidad y la convierte en una mera idea subjetiva, ni tampoco como una excusa para reducir la filosofía a epistemología o a un problema de sentido. Para la fenomenología, la razón es el ingrediente privativo humano que contiene todas las formas de lo humano, y se convierte en el objeto de las ciencias “bilaterales” que emergen de la ciencia pura, que no es otra que la subjetividad trascendental. La razón es el objeto de las ciencias del conocimiento verdadero: *razón*

epistemológica o *razón onto-lógica*; de las ciencias de los valores: *razón axiológica*; de la ciencias prácticas del quehacer humano: *razón ética*.

Además, y esto es sumamente interesante para quien escribe estas líneas, *la razón posee una esencia y un carácter teleológico*. Es decir, ella *tiende hacia sí misma como su propio y único fin*. En la medida en que se sea capaz de contextualizar esta afirmación en el conjunto de las obras de Husserl que hemos estudiado, la sospecha dogmática que pueda suscitarse se desvanece por sí misma. En efecto, discernir acerca del carácter teleológico de la razón, conlleva a significar dos dimensiones complementarias y fundamentales de la única y sola razón pensable: *la razón como idea pura y la razón como ideal*.

La razón como idea pura. El cuestionamiento de la filosofía conduce a poner en tela de juicio un proyecto global de sentido para el ser humano y para el mundo, que es *su mundo*. En efecto, cuando la filosofía está en cuestión y deviene un problema para sí misma, es decir, cuando la filosofía deja de ser una instancia crítica radical y pierde su carácter *universal*, entonces toma cuerpo la separación de todos los sistemas y la fragmentación del saber absoluto en saberes relativos y contingentes. Además, el ser humano se fragmenta, al serle arrebatado el sentido que lo unifica; por su parte, el mundo se disuelve en los sistemas fragmentados, convirtiéndose en una excusa y en un pretexto para las ciencias unilaterales. Por supuesto, la reducción trascendental significa la superación de este planteamiento, de tal suerte que el ser humano es subjetividad trascendental y el mundo es *predonación (Vorgegebenheit)*, lo que se da a la estructura de la subjetividad. A partir de este momento originario, es posible una idea de filosofía universal «como fundación originaria de la Modernidad filosófica y de todas las series de su desarrollo» (Ib., 55). En ese movimiento universal la historia recupera su forma originaria y primera, una motivación oculta, una intencionalidad estructural, que la conduce por el camino del desarrollo de un proyecto incancelable hacia la madurez de la humanidad.

La razón como ideal. La razón está conformada teleológicamente hacia ella misma; en ella misma la razón encuentra su propio fin, su propia meta. Ciertamente, un proyecto de filosofía universal tiende siempre naturalmente hacia un horizonte de sentido único, y no cabe duda de que para Husserl tal horizonte es la razón. Ésta se

descubre como una poderosa fuerza que, al igual que un imán, atrae hacia sí al «hombre nuevo» de la Modernidad filosófica. Pero si hay un final, tiene que haber un principio, un momento fundacional, al que Husserl llama «la fundación originaria de la humanidad moderna europea» (Ib., 56). Husserl expresa bellamente esta idea de “la razón como ideal:

La fe en una filosofía universal como conductora del hombre nuevo significa precisamente el [afianzamiento] de la creencia en la “razón”, entendida tal como los antiguos oponían la *episteme* frente a la *doxa*. Ella es la que en última instancia da sentido a todo ser mentado, a todas las cosas, valores, fines, vale decir a su referencia normativa respecto a aquello que desde el comienzo de la filosofía designa la palabra verdad —verdad en sí— y correlativamente la palabra existente [...]. La creencia en una razón “absoluta” a partir de la cual el mundo adquiere su sentido [...]. Capacidad disposicional de ser humano de conferir sentido racional a su existencia humana individual y general (Ib.).

4.4. El proyecto de racionalidad europeo. Reflexión sistemática

Quisiéramos reflexionar en este último apartado sobre algunas consideraciones que realiza Husserl en una conferencia que impartió en el Círculo Cultural de Viena en 1935, tres años antes de su muerte en Friburgo de Brisgovia. Mas el carácter de estas últimas reflexiones es puramente —ya lo decimos ahora— crítico-filosófico, no tanto respecto del contenido de la conferencia —con el que estamos en perfecta sintonía—, cuanto con el proyecto europeo actual, que bien podríamos calificar de agónico.

Cuando hoy día se dice que Europa necesita un fundamento sobre el que se asiente firmemente como proyecto único, no faltan voces autorizadas que se claman contra esa postura “fundamentalista”. Para ellos el proyecto de Europa se basa en la ley, que rige los destinos de los seres humanos y todo lo que comporta. Europa es un espacio único, cuya identidad es la ley y la economía; más ésta que aquélla. Con todo, la ley y su imperio se erigen en basamento único y sólido, por cuanto emerge de una cultura propia de la racionalidad democrática.

Pues bien, el anciano Husserl propone un proyecto que denomina «la figura espiritual de Europa». En qué consiste. Consiste en revelar cuál es «la idea filosófica inmanente a la idea de Europa [...], la teleología a ella inmanente» (Husserl, 1990: 328); es decir, Europa como la nueva humanidad de una nueva época, la de la Modernidad filosófica, cuya pretensión es la de conformar su existencia y su historia desde la razón.

La figura espiritual de Europa no es un espacio geográfico ni un tiempo histórico, sino que se su localización temporal se sitúa a partir del momento temporal inaugurado por la filosofía o ciencia universal. Sin embargo, la nueva Europa espiritual tiene un lugar de nacimiento, la Grecia antigua, de la que emerge una formación cultural de carácter global, la *filosofía*. Ésta ejercerá de guía en el camino de la historicidad europea hacia su fin, hacia su *télos*, que se sitúa en el infinito racional, en un horizonte de racionalidad significativa de la figura espiritual de Europa

Husserl habla al auditorio sin prejuicios (cfr., *Ib.*, 330) de su proyecto de nación espiritual europea. Lo que él propone es la reconstrucción de una nueva humanidad a partir de la idea efectuada de filosofía como forma de la razón, ya que la filosofía es «en tanto que “nueva actitud” de los individuos hacia el mundo circundante, lo que define el ser de Europa» (Díaz Álvarez, 2003: 300). Cuando afirmamos que la filosofía universal es una forma de la razón, nos remitimos una y otra vez a las tesis de Husserl. En efecto, su filosofía se efectúa en la historia de la humanidad europea como guía de la vida de los hombres según la idea de racionalidad universal.

Que la filosofía se efectúa en la historia no quiere decir sino que la historia que inaugura la fenomenología (cfr., *Ib.*, 302) rompe con el historicismo hegeliano y reorganiza una historia plenamente significativa de lo humano. Éste es el sujeto de la historia; libremente la va construyendo y en ella, desde una actitud racional, va configurando una praxis ética y una praxis política. Porque, como no podía ser de otra forma, la *theoria* aboca necesariamente a una *praxis*.

Contemplamos la Europa del siglo XXI y las palabras de Husserl resuenan con vívida frescura y extraordinaria actualidad. Le preguntaban Zubiri por qué no se implicaba en la vida política de España; otros le acusaban directamente de escapista, al

refugiarse detrás de las paredes de su biblioteca y abstraerse de los graves problemas que acuciaban a España. La respuesta siempre era la misma, el compromiso de Zubiri era con toda la sociedad desde una vida intelectual. También a Husserl se le acusó de semejantes aislamientos, de encerrarse en su torre dorada y olvidarse de los problemas que sangraban a Europa y más concretamente a Alemania de entre guerras. Sin embargo, es palmario el compromiso de Husserl no sólo con los problemas teóricos de Europa, sino con todas aquellas circunstancias que colateralmente se derivaban de una situación general de hundimiento moral e intelectual.

En compromiso de Husserl es con toda la humanidad. Su tarea no fue otra que devolver al ser humano la dignidad que le había sido arrebatada por el positivismo y el naturalismo; devolverle al ser humano y a su historia la consistencia y el sentido ontológico que el escepticismo le había hurtado. Y para ello, dedicó toda su vida. A la causa del hombre se entregó, para luchar intelectualmente contra el sinsentido del vaciamiento de la razón por quienes sostenían que una razón absoluta y una verdad en sí eran un sinsentido.

5. CONCLUSIÓN

Ahora toca recoger velas. Nos propusimos un itinerario sencillo que discurriría desde la razón a la verdad, no sin dejar de visitar algunas dependencias anejas que se adosan a los laterales del camino. Pues bien, una vez que hemos recorrido el itinerario filosófico, no sin tropiezos, la primera conclusión a la que llegamos es que la razón y la verdad forman, al mismo tiempo, el inicio y la meta del recorrido. Se parte de la razón y de la verdad, más en concreto, de una idea de razón y de una idea de verdad que, en su despliegue histórico, van jalonando el camino filosófico de la fenomenología, para concluir en las mismas ideas. Si bien, la meta es un lugar concreto, no es un punto espacio temporal, sino un horizonte de sentido del ser humano y del mundo, cuyo *a priori* es la (inter)subjetividad trascendental, fundamento absoluto de la ciencia universal y tarea de la filosofía pura.

Mas esta idea de razón y, por ende, de verdad, se presentan tras el descubrimiento de la *epoché* y la reducción trascendental —el mundo es re(con)ducido a fenómeno absoluto, a objeto de la vida intencional, a objeto de la conciencia, en la que se constituye como sentido. Ambas suponen el origen de un camino crítico radical que va a emprender la fenomenología. Ésta va a ir desarrollando un proyecto crítico racional con una intención profunda, la de reconstruir un ser humano, que es sujeto de razón, y una realidad, un mundo, que es tal en tanto que es autodonación (*Vorgegebenheit*) a la vida intencional, a la vida de conciencia. La intención profunda de la fenomenología se lleva a término a partir del análisis del conocimiento y de rigurosas descripciones del proceso epistemológico que en el interior de la conciencia se producen.

La razón y la verdad se clarifican en lo que Husserl denomina como «fenomenología de la razón». Mediante ella, en efecto, se analizan los conceptos fundamentales del conocimiento de las cosas mismas, de las esencias: evidencia, experiencia, intuición, conciencia, intencionalidad, constitución, etc., porque en la dilucidación de tales conceptos se pone en claro que el fundamento absoluto de todo el proceso de conocimiento de la realidad, que el punto de partida y fundamento indubitable de todo cuanto es y existe no es sino la subjetividad. Y especialmente, se pone en claro que todo el proyecto fenomenológico, que todo lo que acontece en la vida de conciencia, se colige como razón. En efecto, «la razón es un título muy amplio», dice

Husserl en la conferencia de Viena, que alberga las ideas, los deseos, las voliciones, los ideales, los valores, la práctica que emerge de la subjetividad trascendental.

¿Y la verdad? Como la razón, hay que seguirla hasta el infinito. El infinito no es un no-lugar; es un horizonte; es la luz que nos atrae hacia sí con el poder que tiene la luz sobre la oscuridad. El infinito es una idea real atemporal y *ahistórica* que habita en el interior del ser humano; es un ideal puro hacia el que el ser humano está orientado naturalmente. La verdad es los descubrimientos parciales que la subjetividad verifica a través de la evidencia y la experiencia y, al mismo tiempo, la idea de verdad absoluta que el ego trascendental vislumbra en el horizonte. La razón (y la verdad) es el *télos* hacia el que naturalmente el ser humano está orientado.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

ANTON MLINAR, I. (2012). «Un análisis de la evidencia en la *Lógica formal y fundamental*». *Investigaciones fenomenológicas*, n. 9 [en línea]. Madrid: SEFE, (última revisión: 10-5-2013), <http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/indice.html>, [Consulta: 27 de abril 2013].

(2003). DÍAZ ÁLVAREZ, J. M., *Husserl y la historia. Hacia la fundación práctica de la fenomenología*. Madrid: UNED.

(1913). HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. [En línea]. Halle: M. Niemeyer, <<http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/5973>>. (Trad. cast. (1993). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro I. Trad. de José Gaos. México: FCE).

—(2004). *La idea de la fenomenología*. Trad. de Miguel García-Baró. Méjico: FCE.

—(2012). *La idea de la fenomenología*. Intr., trad. y notas de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder.

—(1929). *Formale und transzendente Logik. Versuch einer kritik der logische Vernunft* [En línea]. Halle: M. Niemeyer, <<http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/6005/>>. (Trad. cast. (1962). *Lógica formal y fundamental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Trad. de Luis Villoro. Méjico: UNAM).

—(2006). *Meditaciones cartesianas*. Ed. de Mario A. Presas. Madrid; Tecnos. [En línea]. <http://www.textlog.de/husserl-cartesianische-meditationen.html>.

—(1990). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona. Editorial Crítica.

—(2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. y estudio preliminar de Julia Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros.

—(2002). *RENOVACIÓN del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Intr. de Guillermo de Hoyos y trad. de Agustín Serrano. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana.

LÓPEZ SÁENZ, C., «El alcance hermenéutico de la evidencia husserliana». En: MORENO MÁRQUEZ E.; DE MINGO RODRÍGUEZ, A. (2005). *Signo, intencionalidad, verdad. Estudios de fenomenología*. Sevilla: SEFE-Universidad de Sevilla, 261-275.

SAN MARTÍN, J., (1994). *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte: estructura y función de la fenomenología de Husserl y otros ensayos*. Madrid: UNED.

—(2008). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón: introducción a la fenomenología*. Madrid: Biblioteca Nueva.

—(1986). *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED.

—(2007). *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*. Madrid: UNED - Biblioteca Nueva.