

DONACIÓN Y MANIFESTACIÓN DEL SER EN HUSSERL

GIVEN AND MANIFESTATION OF BEING IN HUSSERL

Vincenzo Costa

Prof. Ordinario de Filosofía teórica — Università degli studi del Molise

Vincenzo.costa@unimol.it

[Traducción de Roberto Menéndez]

Resumen: La comprensión de la relación entre donación y conciencia trascendental es uno de los objetivos más fascinantes e intrigantes de la fenomenología contemporánea. En esta contribución hemos explorado este tema, discutiendo el modo en que Husserl desarrolla la perspectiva trascendental a partir de la consideración del principio de manifestación del ser.

Palabras clave: Fenomenología, donación, sensación, percepción, manifestación.

Abstract: Understanding the relationship between given and transcendental consciousness is one of the most fascinating and challenging goals of contemporary phenomenology. In this contribute, we explored this topic, discussing how Husserl develops the transcendental perspective and how this perspective rediscovers the principle of the manifestation of being.

Keywords: Phenomenology, given, sensation, perception, manifestation.

§ 1. La evidencia: del acto a la objetualidad

En las páginas que siguen queremos argumentar que el análisis trascendental y la noción fenomenológica de experiencia pueden emerger, en la fenomenología de Husserl, solo cuando las condiciones de manifestación de los objetos y la unidad del yo dejen de ser individuadas en las estructuras causales (como ocurre en las *Investigaciones lógicas*) para hacerlo a partir de la formación del horizonte. Si en las *Investigaciones lógicas* la reducción está presente al modo de una reducción sensitiva cuyo análisis debe excluir los horizontes, ocupándose solo de datos immanentes —es decir, de datos cuyo sentido no se obtiene de los contextos perceptivos y decursos fenoménicos en los que están inmersos—, la posterior introducción de la reducción trascendental cambia totalmente las cosas. Esta trata esencialmente de hacer aparecer el mundo, esto es, *la trama intencional en cuyo interior ha de tener lugar cualquier experiencia, entretrejida con ella*.

Husserl, por su parte, lo dice explícitamente:

Con respecto al mundo la investigación trascendental no es un método que comporte su abandono o la privación de su sentido natural o propio, sino un método para alcanzarlo de tal modo que sea desvelado [*enthüllen*] primariamente su sentido, es decir, el mundo de la vida natural y de la ciencia positiva establecida en ella¹.

Según esta indicación, diremos que la reducción fenomenológica no tiene el sentido de reconducir la mirada hacia la inmediatez de lo dado, sino de liberarnos de la evidencia que nos ciega, de aquella evidencia que nos hace considerar como inmediato aquello que, por el contrario, es absolutamente mediato. A través de la reducción, el sujeto toma conciencia de cómo convicciones, emociones y pensamientos son generados en un movimiento que a su vez genera al sujeto, de cómo no nos encontramos con «datos cromáticos, datos acústicos y los restantes datos de la «sensación» o datos que afectan al sentimiento, datos volitivos, etc.»².

El recorrido de Husserl es, entonces, también un camino de alejamiento de aquella reducción de la manifestación que caracteriza a la tradición moderna. Husserl se aleja de esta tomando distancia de Franz Brentano, para quien solo los actos son evidentes. Husserl sigue en un primer momento a Brentano, pero después, ya en las *Investigaciones lógicas*, incluye en el ámbito de la evidencia también las sensaciones. El paso decisivo consiste —y aquí juega un papel importante Heinrich Hoffmann— en considerar evidente también el objeto intencional, no en cuanto objeto inmanente, sino en su ser trascendente respecto al acto que lo mienta. Esto modifica radicalmente la noción de evidencia, pues transforma el darse en un modo de aparición. En este sentido,

Se problematiza por vez primera la «evidencia» (este rígido ídolo lógico), se la liberta del favoritismo de la evidencia científica y se la amplía en la dirección de la autodación original universal. Se descubre la auténtica síntesis intencional en la síntesis de varios actos que confluyen en un acto, donde en la peculiar forma de ligazón a partir de uno y otro sentido no surge meramente un todo, una unión cuyas partes continúan detentando sentido, sino un único sentido en el que estas mismas partes están abarcadas, pero conforme a sentido³.

§ 2. La evidencia de lo intencionado

Ahora bien, tanto en la tradición moderna como en la de Brentano, es justo esta noción de auto-ofrecimiento o autodonación la que resulta marginada, y esta exclusión, reducción y marginación de la evidencia como auto-manifestación determina una cierta comprensión de la noción de donación que tiene implicaciones en la naturaleza misma de la noción de verdad, así como en la manera en que debe ser entendida la *relación del sujeto con la verdad*. Según Brentano, la reducción a los actos subjetivos es suficiente a la hora de fundar la razón, porque *la verdad está en la estructura de los actos*. Ciertamente, si nosotros pensamos de un determinado modo, la cosa depende de nuestra estructura psíquica y cerebral. Pero en las vivencias mismas se nos ofrece una evidencia que emerge en el juicio, porque «para aquel que juzga de un modo evidente, la verdad no está dada en la reflexión sobre estas condiciones preliminares, sino que es segura en sí misma»⁴. La evidencia derivaría, entonces, no del hecho de que nuestra psique funcione de tal o cual modo, sino del hecho de que, al juzgar, reconocemos que estamos juzgando de manera correcta, conforme a las leyes de la coherencia. Podemos indicar rápidamente, una vez más, en qué sentido esta posición brentaniana —que a decir verdad no siempre resulta particularmente clara— debe ser entendida, recurriendo en este caso a su reelaboración en Carl Stumpf:

Verdadero es aquello que resulta evidente mediata o inmediatamente; falso es, al contrario, aquello que no resulta evidente ni inmediata ni mediatamente. Se puede también decir que la verdad (o falsedad) es la propiedad de los contenidos de

¹ E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie und transzendente Phänomenologie*, en *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana, Bd. VIII, ed. R. Boehm, Nijhoff, La Haya, 1959, p. 457.

² E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, ed. W. Biemel, Nijhoff, La Haya, 1959 [tr. it. de E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milán, 1985, p. 254]. [La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, Editorial Crítica, Barcelona, 1990, p. 243].

³ *Ibid.*, p. 245.

⁴ F. Brentano, *Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe, ausgewählt, erläutert und eingeleitet von Oskar Kraus*, Meiner, Leipzig, 1930, p. 156.

conciencia de forzar desde sí mismos, mediante motivos efectivos, el consentimiento (o la refutación). Todo depende del concepto de evidencia, que es quizás el concepto fundamental de la filosofía de Brentano. Esta noción se debe esperar en los juicios intuitivos como «2 por 2 igual a 4»; no es posible definirla o reducirla ulteriormente. La evidencia y la verdad son conceptos correlativos; la evidencia es por así decir el lado subjetivo de la verdad. Esta última, en cierto sentido, tiene algo de objetivo, de independiente del acto de conciencia individual; es una función de aquello que viene representado y no del sujeto que representa⁵.

Lo que sorprende, en esta afirmación de Stumpf, son al menos dos cosas: 1) la dificultad a la hora de definir en qué consiste la evidencia, la constricción que nos impide pensar de otro modo; 2) la indicación —que parece ir más allá de la estrecha observación brentaniana— según la cual la evidencia es algo independiente del acto de conciencia. Una consideración que parece remitir a otro maestro de Stumpf, esto es, a Lotze más que a Brentano.

Y esta es justo la dirección fundamental seguida por Husserl. Siguiendo a Lotze y a Bolzano, el primer paso de un análisis fenomenológico del mundo de las idealidades parece paradójicamente consistir —en las *Investigaciones lógicas*— en marginar la esfera de los actos subjetivos. Contra cualquier posición que reduce la idealidad del valor a su origen empírico, se trata, para Husserl, de esclarecer el estatuto peculiar del objeto, su irreductibilidad a los actos subjetivos que lo mientan, que lo intencionan. El objeto que percibo, la relación matemática a la que apunto con el pensamiento, el centauro imaginario que fantaseo, *no* están en la mente. Un número *no* es un acto de pensamiento, sino más bien *aquello que viene pensado*.

La evidencia implica entonces, en primer lugar, una relación al interior de aquello que es intencionado. Y con todo, cualquier objetividad (lógica, ética, etc.) puede aparecer manifestándose solamente en actos que tienen un estatuto temporal, es decir, manifestándose solo a una subjetividad. Sobre este punto, Brentano tiene buenas razones—en polémica con la posición asumida por Husserl en las *Investigaciones lógicas*— para afirmar, en el apéndice XI del segundo volumen de la *Psicología*:

Por mucho que yo condene el subjetivismo no me dejo desviar hacia el desconocimiento de la verdad que contiene, en mi opinión correctamente establecida. Es por ello que me parecería paradójico, e incluso absurdo, que alguien negase que el conocimiento es un juicio o que el juicio pertenece al campo psíquico. De este modo se puede decir también que si otros seres además de nosotros participan del conocimiento, estos deberán participar de aquel conocimiento que cae en el campo de los fenómenos psíquicos humanos, pues solamente aquí son accesibles directamente a nuestra indagación⁶.

Husserl, en realidad, no ha tenido nunca dudas sobre la necesidad de una referencia subjetiva. Él recoge este punto de la posición brentaniana, pero lo inscribe en un registro diferente. Y la diferencia es esta: la subjetividad no es un interior, sino el lugar en el que se manifiesta un orden que ella no crea *ni tampoco establece*. La reconducción a la subjetividad no significa, entonces, *reducir* todo a los actos de conciencia, sino preguntarse de qué tipo de actos debe ser capaz una subjetividad para poder estar abierta a un mundo de idealidades lógicas, matemáticas, éticas, religiosas, etc. No se trata, de este modo, de una filosofía de la mente o de un examen de los mecanismos que regulan su funcionamiento. Para el fenomenólogo el problema es: ¿en qué condiciones estarías dispuesto a hablar de percepción? El análisis fenomenológico busca el modo de fijar las características estructurales (las condiciones de posibilidad de la percepción), antes de preguntarse qué seres están dotados de una estructura perceptiva. Su pregunta es: ¿cómo debe estar estructurada una subjetividad para que pueda pensar en términos matemáticos, es decir, para ser receptiva en el encuentro de ese determinado mundo de idealidades?

Diremos, por ejemplo, que es evidente que $2 + 2 = 4$. Pero es preciso comprender en qué consista esta evidencia y si ella nos autoriza a decir que esta operación capta un momento de verdad en vez de expresar *solamente* aquello que a nosotros, dada nuestra constitución fáctica, *nos parece* evidente. Por ejemplo, parece que los sujetos no alfabetizados no saben pensar lógicamente, que la mente lógica surge solo con la alfabetización. Pero eso, ¿qué significa exactamente? ¿Acaso que la lógica es relativa al contexto cultural? Para Husserl no demuestra absolutamente nada. La validez de las leyes lógicas, en sí, no depende

⁵ C. Stumpf, *Autobiografía*, en *Psicología e metafísica. Sull'analiticità dell'esperienza interna*, ed. V. Fano, Ponte alle grazie, Florencia, 1992, p. 46.

⁶ F. Brentano, *Psicología dal punto di vista empirico*, vol. II, ed. L. Albertazzi, Laterza, Bari, 1997, p. 151.

del hecho de que alguien las tome en consideración, las tenga en *la mirada*. La validez es interna a aquello que viene pensado, no es un evento mental. La imposibilidad de pensar en la contraposición de una verdad evidente no deriva del hecho de no ser *capaces* de pensar de otro modo, sino del hecho de que *no puede ser de otro modo*. Más aún, esta validez puede llegar a manifestarse solo en la medida en que hay una mente capaz de tenerla en consideración.

§ 3. Objeto inmanente y objeto intencional

El análisis fenomenológico debe entonces determinar con qué estructuras debe contar una subjetividad para poder considerar ciertas objetividades. De ahí que, en los *Manuskripte zur Niederschrift der Ideen I* —escritos en torno a junio de 1912— Husserl haga notar que «es necesario decir expresamente que el sentido de mi exclusión de la psicología racional es solamente este: que yo excluyo el *propósito* de una indagación de la realidad psíquica, de la idea del espíritu como tal, y que quiero explorar la “conciencia” y los fenómenos de conciencia puramente según su propia esencia y según sus relaciones eidéticas, sin preguntarme que los transforma en vivencias de un espíritu, es decir, sin proponer esta pregunta como hilo conductor»⁷. Al fenomenólogo le interesa antes de nada determinar qué tipo de actos son necesarios para que se pueda pensar matemáticamente, y *no cómo se ha producido de hecho una subjetividad correspondiente a esta capacidad* (por ejemplo en la historia evolutiva de la naturaleza).

Es preciso señalar que en las *Investigaciones lógicas* estos análisis vienen desarrollados solo en lo que atañe a las objetividades ideales, lógicas. En esta obra, en efecto, se trata 1) de sacar a la luz la objetividad y la validez en sí de los objetos ideales; 2) de indicar en qué actos subjetivos pueda manifestarse la evidencia intrínseca a tales objetos. Y todavía, en esta obra, esta idea del objeto entendido como objeto intencional y no como objeto inmanente a los actos no alcanza a englobar la totalidad de aquello que se manifiesta, de modo que *el principio de manifestación queda limitado al ámbito de la esfera lógica*. Justamente por este motivo no se alcanza el plano de una fenomenología trascendental, capaz de abrazar la totalidad de los fenómenos posibles y, en particular, aquellos que pertenecen a la esfera de la percepción, es decir, de los objetos reales. En las *Investigaciones lógicas* este ámbito de la realidad todavía es considerado como una cuestión metafísica que va más allá del plano descriptivo en el que Husserl quiere mantenerse. Se trata de una limitación importante que implica, en las *Investigaciones lógicas*, una reducción del ámbito de la manifestación. Esta posición general comenzará a modificarse, sin embargo, a partir de 1903.

Esta modificación tiene como origen la discusión de un concepto cardinal de la posición de Brentano, que comenzará después de la publicación de las *Investigaciones lógicas*: se trata del concepto de *objeto inmanente*. Brentano, tomando como punto de partida la distinción entre fenómenos físicos y psíquicos, había trazado una neta diferencia entre objetos inmanentes y objetos reales. El fundamento teórico de esta diferencia pasaba por caracterizar los fenómenos psíquicos a partir de la referencia de la conciencia a un objeto inmanente, de tal manera que, a su juicio, la *inexistencia intencional, al final, parece significar que en la conciencia hay una copia del ser real*, o lo que es lo mismo, que la intencionalidad se dirige hacia el objeto inmanente⁸. Al contrario, partiendo de la cuestión de los objetos inexistentes, Husserl se pregunta: «¿cómo puede una representación referirse a un objeto si este no existe en absoluto? Y ¿cómo puede la conciencia volverse hacia algo que no está presente, que no le es inmanente?»⁹.

⁷ E. Husserl, *Manuskripte zur Niederschrift der Ideen I*, en E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. I. Halbband*, Husserliana, Bd. III/2, ed. K. Schuhmann, Nijhoff, La Haya, 1976, p. 259.

⁸ En la medida en que se asume la conciencia como interioridad, Husserl puede afirmar que «Brentano y Stumpf confunden el proceso característico de las ciencias de la naturaleza, que progresa de percepción en percepción, con la fundación del ser trascendental a través de deducciones derivadas de conexiones del ser inmanente» (E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Husserliana, vol. XXXVI, ed. R. D. Rollinger e R. Sowa, Kluwer, Dordrecht, 2003, p. 46).

⁹ E. Husserl, Borrador de una carta a Anton Marty del 7.VII.1901, en E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. I: *Die Brentanoschule*, ed. K. Schuhmann, Kluwer, Dordrecht, 1994, p. 77.

La relación intencional no puede en efecto ser un acto que se dirige hacia el contenido inmanente, porque «lo deseado, amado, odiado o juzgado es lo representado, y manifestamente lo representado en general no es algo que sea inmanente (en sentido propio) a la conciencia, sino que es el objeto mismo»¹⁰. El objeto intencional no está efectivamente [*reell*] presente en la conciencia, no se encuentra en su interior, *dentro* del acto, sea lo que sea lo que tal cosa pueda significar. La representación, hace notar Husserl, «no es la mera existencia [*Dasein*] de un contenido en la conciencia, esto es, en la conexión real [*realen*] de las vivencias psíquicas, sino que es una vivencia intencional, un cierto apuntar a través del cual se *manifiesta un objeto*»¹¹. No hay, en consecuencia, como pensaba Brentano, un objeto inmanente, sino el aparecer en la conciencia de un objeto que lo excede y que, entonces, tiene que ser llamado trascendente. En otras palabras, *en la conciencia se manifiesta el objeto real*.

§4. La diferencia entre ser dado y existir

De este modo se modifica radicalmente la noción de reducción fenomenológica y de evidencia. No se trata de excluir la manifestación, sino de comprender el poder generativo. *Evidencia significa*, ahora —y aquí está la despedida de la tradición moderna—, *manifestación*. La relación intencional no es una relación interna a la conciencia, al objeto primario en términos brentanianos, sino al objeto. Y la sensación —en la medida en que Husserl desarrollará esta intuición— no podrá ser entendida por más tiempo como una imagen que está dentro de la conciencia, sino como la manifestación de algo, como el objeto en el curso de su manifestación.

Lo que esto signifique lo podemos expresar recurriendo al argumento que, clásicamente, ha sido utilizado por los escépticos para discutir la noción de razón: se trata de la duda acerca de la posibilidad de distinguir entre ilusión y realidad: nos referimos a percepciones engañosas, ilusiones o alucinaciones. Para el escéptico el recurso a la alucinación debía servir para excluir la *manifestación*, porque la posibilidad de la ilusión mostraría —según la posición escéptica— que no poseemos ningún criterio para distinguir entre ilusión y realidad. Cuando somos víctimas de una ilusión tenemos en efecto la certeza de la existencia de aquello que se manifiesta. Y, sin embargo, este objeto no existe en modo alguno o no existe como nosotros creemos. Por lo tanto, ¿qué es lo que garantiza que no estemos ahora siendo también presas del engaño, que la que consideramos «realidad» no sea más que una imagen ilusoria?

Una posición realista puede naturalmente oponer razones a estas argumentaciones, pero son a menudo particularmente débiles. En este sentido, Friedrich Jodl, para trazar la diferencia entre ilusión y realidad, entre subjetivo y objetivo, *tiene que presuponer ya que se sabe qué sea lo real*. Su definición es, en efecto:

Un fenómeno de conciencia, presentativo, que progresa como percepción sensible, pero cuyo contenido objetual está fundado, objetivamente, solo en parte, mientras que la parte restante tiene un origen puramente subjetivo¹².

La alucinación corresponde de este modo a un aparecer carente de cualquier fundación objetiva, es decir, que acontece sin que se dé ningún estímulo real. Pero justamente este es el problema que el escéptico destaca: ¿cómo se puede decir que algo no está fundado objetivamente sin presuponer un conocimiento de qué sea lo real y lo imaginario? Se responderá que la distinción reside en el hecho de que la ilusión no tiene como base un objeto físico correspondiente. Pero, *¿cómo se puede determinar un objeto físico objetivo si no es a través de las conexiones fenoménicas que caracterizan la experiencia?*

Ante estos interrogantes, Husserl toma su propio camino. A su juicio, el carácter de la ilusión perceptiva tiene que ser apuntado mostrando las estructuras subjetivas que están en su base, así como los decursos fenoménicos subjetivos a través de los cuales un sujeto aprende a distinguir una ilusión perceptiva de una percepción *tout court*. Desde un punto de vista fenomenológico emerge entonces que la característica de la percepción es la de ofrecer el objeto en carne y hueso, en persona, a diferencia del recuerdo que lo ofrece

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 78.

¹² Fr. Jodl, *Lehrbuch der Psychologie*, Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Berlín, ³1908, p. 231.

como reproducción de algo del pasado o de la fantasía que lo ofrece con el carácter de «como si existiese». Pero esta presencia en persona no es suficiente para dar razón de la posibilidad de la percepción de objetos inexistentes, por ejemplo de la alucinación. Si queremos captar aquello que caracteriza una ilusión perceptiva que se ha revelado como tal tenemos que preguntarnos por la estructura del acto, y reconocer que nosotros determinamos como ilusoria una percepción que ha perdido un carácter de acto fundamental o que ha sufrido una modificación en el carácter de acto: una percepción privada del carácter de la creencia. Mientras que antes creíamos en la existencia de lo que se manifestaba, ahora esta creencia ha venido a menos¹³. En el caso de la percepción y de la alucinación «la manifestación es la misma, solo un momento se ha modificado: la cualidad del acto»¹⁴.

§ 5. El decurso como generación

Entonces: la percepción en carne y hueso no implica necesariamente la existencia del objeto. Hay que distinguir rigurosamente el manifestarse, el darse de aquello que se manifiesta, del juicio de existencia y de la creencia en la existencia. Cuando nos limitamos al fenómeno no puede haber lugar a engaño. El error surge solo con el asentimiento: este es relativo al carácter de acto. Lo que caracteriza a la percepción normal con respecto a una percepción que se ha revelado como alucinación es entonces el carácter de la creencia, cuya racionalidad no debe ser buscada en los datos instantáneos y en las impresiones particulares, es decir, interrogando a la percepción como acto instantáneo, preguntándose por ejemplo: ¿ahora me engaño o no? *La racionalidad de la creencia consiste al contrario en su remisión procesual al objeto*, en el surgir y mantenerse (o modificarse) conformemente *al modo en que transcurre el proceso perceptivo*. La creencia es racional porque brota de ciertos decursos que la motivan, y porque puedo ponerla a prueba enriqueciendo ulteriormente la percepción; determinando el objeto con más precisión, volviendo sobre el mismo en repetidos actos perceptivos, transformando en definitiva los actos de la pasividad en actos que derivan de la espontaneidad cinestésica.

El carácter de existencia no reside en el contenido que se manifiesta, que permanece idéntico, sino en la cualidad del acto¹⁵. Y si este se ha modificado es debido a que la manifestación no es una imagen aislada, sino un modo de darse de la cosa misma, *pero en circunstancia variables*. La noción de *donación* no indica en fenomenología el darse de la impresión o de los *sense data*. *Donación quiere decir decurso, el movimiento del aparecer*. La ilusión perceptiva se revela tal a través de un proceso temporal. Así, la mancha de agua que me parece ver a lo lejos sobre el asfalto acaba por revelarse como inexistente, pero esto solo ocurre en el interior de procesos perceptivos: por ejemplo, acercándome al lugar donde me parecía verla, pues si me quedase quieto, *si no hubiera decursos perceptivos, la ilusión no podría ser descubierta*. Desde aquel punto de observación se ve justamente una mancha de agua, pero, precisamente porque me acerco y enriquezco mi campo perceptivo, la creencia se revela como un engaño: *me veo conducido a preguntarme qué causas producen ese tipo de ilusión*.

Lo que reclama la posición de existencia o su abandono *no es, entonces, la imagen o la donación de la impresión*, sino el tipo de decurso, que desenmascara la creencia precedente como ilusoria y la correspondiente percepción como engañosa. No llegamos a decir que la mancha de agua no existe estudiando las leyes de la refracción y sus efectos sobre los órganos de nuestros sentidos. Pocos de nosotros podríamos seguir razonamientos tan sutiles. Y sin embargo, cada uno está en situación de reconocer como engañosa esta percepción. Para este fin basta con limitarse a seguir aquellos cursos perceptivos en cuyo interior se hace evidente que

¹³ «Aber das reicht noch nicht aus. Der Gegenstand erscheint, und so, daß wir es aussagen mit de Worten: er ist selbst da. Aber vergleichen wir entlarvte Halluzination mit normaler Wahrnehmung, so merken wir, wie sich beiderseits ein unterschiedenes Moment abhebt: in der normalen Wahrnehmung der Glaube; in der entlarvten Halluzination: der Gegenstand steht selbst da, aber wir glauben ihm das Sein nicht. Der übrige Charakter, der Charakter der Selbsterscheinung ist noch da, aber wir glauben nicht, evtl. zweifeln» (Ms. F I 9, 8b).

¹⁴ «Die Erscheinung ist dieselbe, nur ein Moment hat sich geändert. Die Aktqualität» (Ms. F I 9, 9a).

¹⁵ «Así se distingue, en la esencia de la percepción en su sentido común, la presencia en carne y hueso [*Leibhaftigkeit*], que es esencial a la percepción, y la creencia, que puede añadirse o que puede faltar» (E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Husserliana, Bd. XVI, ed. Claesges, Nijhoff, La Haya, 1973, p. 16).

se trata de un engaño. Aprendemos pronto que hay un ángulo a partir del cual el asfalto *parece* mojado, y sabemos también qué decursos fenoménicos debemos poner en juego (y qué decursos cinestésicos debemos activar) para saber que estamos de verdad enfrente de una mancha de agua o de una ilusión perceptiva. La mancha tal vez no existe, pero esto aprendemos a decirlo a partir de la coherencia interna a los contextos fenoménicos. *El tiempo, el decurso, implican generación*: de un sentido (es decir, de lo que se manifiesta) y del acto (es decir, de la creencia) que pone tal significado.

§ 6. Dos tipos de donación: manifestación y objetualidad

Hay que decir de todos modos que lo importante a nuestros fines no es el análisis de los diferentes decursos perceptivos. Nos interesa, al contrario, llevar la atención al hecho de que, según Husserl, es preciso *disociar rigurosamente el estar dado de modo original del carácter de la existencia*. Esto quiere decir que podemos asumir el objeto intencional como tema de nuestros análisis sin tener que postular su existencia, que podemos poner entre paréntesis *la existencia del mundo* sin perder el mundo en cuanto tema fenomenológico, dado que el venir a menos de la creencia no implica el venir a menos del objeto intencional ni el venir a menos de la corriente de las vivencias, y por tanto *no implica la reducción a la mera sensación, a la mera cosa vivida*. Una alucinación también está dada de modo original, dada al interior de la esfera fenomenológica, y se trata solamente de describir aquello que la diferencia de lo que llamamos percepción, es decir, aquel venir a menos en el asentimiento respecto de su existencia.

La zona de evidencia garantizada por la reducción no es por tanto la de una fenomenología hylético-noética: aquello que podemos describir de modo indubitable está constituido 1) por datos de sensación, los cuales, cuando una percepción viene contradicha o incluso desenmascarada como simple ilusión, no se modifican. Sé que no es una mancha de agua, pero continúo viéndola); 2) por los caracteres de acto que pueden ser descritos en cuanto componentes efectivos de la vivencia. Sé con certeza que creo o no creo en la existencia de la mancha de agua; 3) por el objeto intencional.

En efecto, según Husserl es posible efectuar *con evidencia dos tipos de descripción*: por una parte la descripción del objeto que se manifiesta y de su contenido, independientemente del hecho de que exista o no; por otra, la descripción del contenido efectivo de la vivencia perceptiva¹⁶. De modo particularmente explícito podemos leer, en un pasaje de 1908, que

El interés trascendental, el interés de la fenomenología trascendental, va en dirección de la conciencia en tanto que conciencia de objetos, va solo hacia los «fenómenos», fenómenos en un doble sentido: 1) en el sentido de la manifestación en la cual se manifiesta la objetualidad [*Objektivität*]; 2) del otro lado en el sentido de la misma objetualidad considerada meramente en la medida en que se manifiesta en la manifestación¹⁷.

Al interior de la apreciación fenomenológica yo puedo atender bien a la sensación, bien al objeto¹⁸, lo que significa que «la inmanencia ingrediente [*reell*] es solo un caso especial del concepto, más extenso, de la inmanencia en general (y lo mismo la trascendencia como lo no-ingrediente, respecto de la trascendencia en

¹⁶ E. Husserl, *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*, Husserliana, Materialien, Bd. VII, ed. E. Schuhmann, Springer, Dordrecht, 2005, p. 54. Husserl ya había notado con anterioridad: «Wir können nun zweierlei Beschreibungen mit Evidenz vollziehen: 1) Die Beschreibung des Gegenstandes, der da erscheint und zwar als wie bestimmter er da erscheint. Inhalt des Gegenstandes, und zwar des erscheinenden Gegenstandes als solchen. Mag er auch für nicht existierenden gehalten werden. 2) <Beschreibung> des reellen Inhalts des Wahrnehmungserlebnisses selbst» (Ms. F I 9, 10a).

¹⁷ E. Husserl, <Die> transzendente Phänomenologie <als die> Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität und der Konstitution aller Objektivität der Erkenntnis und Werte in ihr, en E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-07*, Husserliana, Bd. XXIV, ed. U. Melle, Nijhoff, La Haya, 1984, p. 425.

¹⁸ Escribe Husserl: «Ich mache die phänomenologische Apperzeption der Empfindungen, die ich im Wahrnehmungserlebnis reell finde. Ich finde empfundene Farbe und äußerlich wahrgenommene Färbung des Gegenstandes usw. Ich vergleiche und schaue den Unterschied. Ich schaue also einerseits im konkreten Wahrnehmungserlebnis das Moment der gegebenen Farbe, gemeint, so wie es gegeben ist, adäquat. Ich schaue andererseits, daß die Wahrnehmung einen so und so gefärbten Gegenstand meint. Ich vergleiche den Inhalt des Erlebnisses (des Phänomens der Wahrnehmung) und das, was ich darin finde (und ausdrücke) mit dem, was ich adä-

general). Ya no es cosa de suyo comprensible, ni está libre de reparos, el que sean lo mismo *lo absolutamente dado y lo inmanente en el sentido de ingrediente*¹⁹. La donación, el darse de algo, no consiste, como sucedía en las *Investigaciones lógicas*, en aquello que está dado en el instante y que, como tal, está dado con el carácter de la inmanencia efectiva (impresiva). Y con todo, si de este modo se abre la posibilidad de una fenomenología puramente descriptiva tanto del componente efectivo, *reell*, como del objeto intencional mismo, no se abre todavía el campo de una fenomenología trascendental, llevada a analizar *el movimiento a través del cual se constituye el objeto y su diferencia con respecto a la sensación*.

§ 7. Intuición y donación

No está todavía claro, en efecto, qué tipo de evidencia tenga el objeto que se manifiesta y en qué sentido este sea trascendente respecto a los contenidos efectivos. Así, si yo reflexiono sobre la percepción de un cubo, noto que, en atención al objeto, lo que me es efectivamente dado es el lado del cubo que veo, con la parte coloreada vista desde esta posición, mientras que, en atención al plano subjetivo, lo que me es dado mi acto de ver. De estos dos componentes sería absurdo dudar. Pero, como se desprende de lo dicho en el párrafo precedente, Husserl está sosteniendo que también el cubo como tal es indudable. El lado que veo no es una sensación interna, sino el aparecer del cubo, es decir, el cubo en el curso de su manifestación. No veo una sensación, sino el lado de un cubo. Esto es indubitable. Sería una mera construcción intelectual decir que lo que me está dado es solo una sensación.

Ciertamente, el cubo puede no existir. La creencia en su existencia puede debilitarse, pero ello no modifica el hecho de que, a través de la donación inmanente, lo que se manifiesta es un cubo. El venir a menos de la creencia no nos hace pasar del cubo visto a la mera sensación interna de la conciencia. Nos hace más bien pasar de la experiencia de un cubo percibido a la experiencia de un cubo alucinado. Pero *siempre es un cubo el que aparece*. Se ha modificado *solo* su modo de darse.

Si en Descartes la hipótesis de la alucinación tenía el sentido de indicarnos la necesidad de pasar del objeto a los meros contenidos efectivos, o de decirnos que lo que nos está dado es solo una representación del objeto, en Husserl el análisis fenomenológico muestra que la hipótesis de la alucinación indica solo la necesidad de distinguir lo percibido de lo alucinado.

Estamos tentados a decir: nosotros tenemos internamente una copia de un objeto, el recuerdo es una copia interior. Pero esto es erróneo. Y no menos errónea es la concepción ingenua y cercana al pensamiento primitivo (aprehensión común en la filosofía antigua pero también a las nuevas filosofías) para la cual la percepción misma supone el haber interior de una imagen que, en el exterior, en la realidad afectiva, existe en una forma originaria. Pero la percepción, independiente-

äquat> vom Gegenstand des Erlebnisses (in der Wahrnehmung selbst lebend) aussagen und evident aussagen kann. Oder was ich adäquat phänomenologische auf Grund der Identitätserscheinung der Wahrnehmungsakte aussagen kann» (Ms. F I 9, I 2b).

¹⁹ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Husserliana, Vol. II, ed. W. Biemel, Nijhoff, La Haya, 1950 [ed. esp., *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, FCE, México, 1982, p. 99]. En otro pasaje Husserl aclara con más fuerza: «La reducción fenomenológica no significa la limitación de la investigación a la esfera de la inmanencia ingrediente, a la esfera de lo incluido como ingrediente en el “esto que está aquí” absoluto de la *cogitatio*; no significa en modo alguno la limitación a la esfera de la *cogitatio*, sino la restricción a la esfera de lo que se *da puramente en sí mismo*» (*Ibid*, pp. 74-75). Y también: «De un lado se llama fenómeno la conciencia efectiva [*reell*], es decir la *cogitatio* efectiva, y del otro lado el contenido ideal de la *cogitatio*, el objeto intencional» (E. Husserl, *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis*, p. 57, nota 2). Según estas consideraciones, si distinguimos el objeto en tanto ente de conciencia (*in mente*), en tanto ente real (*extra mentem*) y en tanto ente real consciente (*in mente et extra mentem*), e interpretamos la reducción como el tentativo de «reducir el segundo y el tercer significado del concepto de objeto al primero» (H. U. Asemisen, *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*, en *Kantstudien, Ergänzungshefte* 73, Kölner Universitäts-Verlag, Colonia, 1957, p. 66) nos privamos de la posibilidad misma de entender el sentido de la reducción y de todo el campo de la fenomenología. El objeto intencional no está *en la mente* como lo está un contenido efectivo. Y con todo, no es tampoco un objeto real, sino la vía a través de la cual nos dirigimos hacia lo real.

mente de que lo percibido exista o no, es en sí misma conciencia original, y lo percibido es consciente como presente en carne y hueso, es decir, captado de modo original²⁰.

Tanto en el caso de la ilusión como en el de la percepción, no tiene sentido poner en duda que un objeto se manifieste. *Esto es evidente*, y si la tradición moderna no sigue este camino es solo porque tergiversa la idea misma de evidencia y de intuición. Así, esta última, por una parte, tiene que reservar la esfera de la evidencia a los actos, como por ejemplo en el caso de Descartes cuando afirma: «Entiendo por intuición no el testimonio fluctuante de los sentidos o el juicio falaz de una imaginación que compone mal, sino la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos; o, lo que es lo mismo, la concepción no dudosa de una mente pura y atenta»²¹.

Por otra, ha de conducir, como ocurre por ejemplo en el empirismo, a reservar la esfera de la evidencia a los meros contenidos sentidos, por ejemplo cuando Hume afirma: «Todo lo que penetra en el espíritu, siendo en realidad una percepción, es imposible que aparezca diferente al sentimiento. Esto será suponer que aun cuando somos más íntimamente conscientes, podemos estar equivocados»²². Solo la impresión es, según Hume, cierta en mi alma, lo que reduce la noción de intuición y por tanto de donación, llevándose a cabo de este modo un falseamiento integral de la vida y de las estructuras de conciencia. Con ello, se tergiversa también la noción de evidencia, que viene limitada a las meras impresiones, dejando de corresponder por tanto a la creencia a través de la cual se manifiesta en nosotros un mundo de objetos. Por este motivo, y a pesar de reclamarse a la intuición y a la donación que se ofrece a la intuición, Husserl aclara que este «es el mismo principio, que en forma limitada, está a la base de cualquier empirismo y que tiene su legitimidad obvia en aquella esfera cognoscitiva que el empirismo tiene exclusiva y exageradamente en mente»²³. Dadas y evidentes no son para Husserl solo las impresiones, sino también el mismo objeto intencional.

Es cierto que Husserl habla de inmanencia, pero lo hace en un sentido diferente de aquel que encontramos, en formas diversas, en la tradición moderna. En esta, el objeto es inmanente en el sentido de estar dentro de la mente. Se entiende con ello, si tomamos por ejemplo un círculo que viene sentido como elipse, que lo inmanente es la imagen elíptica, mientras que el objeto redondo está fuera. Las cosas son de otro modo en el caso de Husserl, quien distingue *dos tipos de inmanencia*. Inmanente es tanto la imagen elíptica como el objeto redondo. La primera lo es de modo efectivo, *reell*, término que podemos entender sencillamente así: si nos detenemos en una fase puntual del curso perceptivo, *aislándola*, tendremos una donación efectiva, una imagen elíptica en efecto, que no presenta un objeto redondo visto desde una cierta perspectiva. Pero, en la medida en que cada imagen está incluida en un contexto y en un decurso, *ella es algo más*, porque *el curso predelinea un sentido* y la imagen particular se vuelve una forma de manifestación, siempre cambiante, de la misma idéntica cosa que no se modifica. Se modifica solo la perspectiva de quien la ve. Por lo tanto, Berkeley se equivoca profundamente cuando sostiene la reducción del objeto a la sensación.

Este núcleo idéntico que se manifiesta en una multiplicidad de manifestaciones es en efecto el objeto trascendente, *la trascendencia inmanente*. Inmanente porque me es dada, porque está fuera de duda que yo percibo un objeto (exista o no). Existe manifestación también en el caso de la alucinación o de la percepción engañosa. Que un objeto se manifiesta está fuera de duda, de modo que la posición de existencia que asume el objeto como trascendente, es decir, como una cosa que continúa existiendo incluso cuando no lo percibo, trae sus propias motivaciones de los mismos decursos de experiencia. Es además un objeto trascendente porque se anuncia en cada manifestación singular, pero —al contrario de lo que pensaba Berkeley— no se agota en ninguna de ellas.

²⁰ E. Husserl, *Bewusstsein und Sinn – Sinn und Noema*, en E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserliana XI, ed. M. Fleischer, Nijhoff, La Haya, 1973, p. 305.

²¹ R. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, trad., intro. y notas de Juan Manuel Navarro Cordón, Alianza, Madrid, 2010, p. 79.

²² D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (1739), Libro I, Parte IV, Sección II. [«Every thing that enters the mind, being in reality a perception, it is impossible any thing should to feeling appear different. This were to suppose, that even where we are most intimately conscious, we might be mistaken»].

²³ «Es ist dasselbe Prinzip, das in verengter Form allem sogenannten Empirismus zugrundeliegt und sein selbstverständliches Recht in der Erkenntnisphäre hat, die der Empirismus ausschließlich und in übertreibender Ausschließlichkeit im Auge hat» (Ms. B I 1/21a).

Justamente por este motivo se hace necesario tomar rigurosamente distancia de la idea según la cual en la fenomenología de Husserl la intencionalidad es «un “referirse al objeto trascendente”, de tal modo que el “referirse a” pertenece a la realidad de la conciencia, es “un carácter interno del fenómeno”, mientras que el objeto se arroja fuera de ella. Se lleva a cabo de este modo una separación muy nítida entre la realidad sustancial de la conciencia y lo que se sitúa fuera de ella, lo que no forma parte de ella —lo mentado en fenomenología con la palabra “trascendente”—»²⁴. Hemos de preguntar, ¿es seguro que signifique esto? Hemos visto que Husserl habla de «trascendencia» en un sentido totalmente diferente. Según esta interpretación, que confina la fenomenología en un idealismo privado de acceso a la realidad, la intencionalidad se dirigiría al objeto interno, mientras el objeto en sí estaría fuera de la conciencia. Pero resulta claro que esta interpretación, que tendría en cuenta quizá un aspecto de la posición de Brentano, confunde en lo fundamental lo que Husserl quiere decir y el sentido mismo de la fenomenología trascendental. El objeto es trascendental porque se anuncia en la manifestación, pero no se reduce a ninguna manifestación aislada, constituyéndose, a través y en las síntesis que caracterizan a los cursos fenoménicos, como un núcleo de identidad permanente, como uno y el mismo sentido: es la misma cosa la que aparece o la que se da en una multiplicidad de manifestaciones.

Reclamar el ámbito de la intuición y la noción de donación no significa, entonces, necesariamente restringir el campo de la donación a los datos inmanentes de la conciencia (a los *sense data*) en el sentido en que lo entendió Descartes y los empiristas. Significa al contrario reconocer que también el objeto es intuitivo, que es efectivamente dado en la intuición en cuanto tal. *Intuición significa fenomenicidad*. Significa, a diferencia de lo que sostiene Kant, para el cual nada puede volverse fenómeno sino adaptándose a las condiciones formales de la experiencia, que *la fenomenicidad no depende de las condiciones formales*. Y, si nos preguntamos qué sea el objeto que se manifiesta y en qué consiste su modo de darse, entonces emerge con claridad que *tal objeto es una unidad de sentido*, la cual deriva de las síntesis que en la conciencia se llevan a cabo. Escribe Husserl:

Cada percepción (noéticamente: cada aspecto singular del objeto) *reenvía en sí mismo* a una continuidad, a múltiples *continua* de nuevas y posibles percepciones en las cuales un mismo objeto se mostraría siempre a través de nuevos lados. Lo que viene percibido [...] es un sistema de remisiones con un núcleo fenoménico en el cual tales remisiones encuentran su apoyo²⁵.

Entonces, no solo han de manifestarse en la intuición las sensaciones, sino también sentidos objetivos, no siendo estos algo que se imprime —como había insistido la tradición empirista— en la conciencia, como si esta fuese una tabla de cera. Estos son el resultado de síntesis que se realizan según una modalidad intencional, que implican modos de ser de la subjetividad.

§ 8. La conciencia pura y el movimiento del aparecer

Si damos este valor a los decursos, porque solo en ellos se constituye la diferencia y la identidad entre la manifestación y aquello que se manifiesta, entonces la reducción fenomenológico-trascendental no puede ser por más tiempo una reducción al «esto aquí»; no conduce a un fenómeno aislado, sino a un mundo de fenómenos, al mundo y al horizonte que se manifiesta en el fenómeno: «Pese a otorgar a todas las ciencias —y a todas las objetualidades correlativas como naturaleza, alma, Dios— el carácter de cuestionables, conservo no obstante todo como fenómeno. De este mundo de fenómenos puedo disponer libremente»²⁶.

Tras la epojé, aquello que puede presumir una pretensión de validez no es entonces la esfera psíquica, «sino solo la conciencia en la cual se constituye la relación a la trascendencia, solo el fenómeno absoluto que no esconde nada de trascendente»²⁷. En el lugar de la percepción empírica, el teórico del conocimiento

²⁴ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Éditions du Seuil, París, 2000 [ver. trad. española: *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca, 2001, pp. 48-49].

²⁵ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, op. cit. [tr. it. V. Costa, ed. P. Spinicci, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini, Milán, 1993, p. 35].

²⁶ E. Husserl, *Einleitung in die Logik*, p. 199.

²⁷ *Ibid.*, pp. 210-11.

lleva a cabo una percepción fenomenológica, en la que «la apercepción empírica se reduce a puro fenómeno, excluyendo así cualquier posición judicativa trascendente. Con relación a esta exclusión y consiguiente fenomenalización [*Phänomenierung*] hablamos de *reducción fenomenológica*»²⁸.

Por eso, cuando Husserl escribe que «la “filosofía primera” en sentido estricto [...] es la ciencia de los principios, es decir, la ciencia de las clarificaciones, de las justificaciones y de las donaciones últimas de sentido»²⁹, esto es, «*la ciencia universal de la conciencia pura*»³⁰, no lo hace de ningún modo proponiendo de nuevo el esquema cartesiano. *Conciencia pura* no alude a una realidad separada. Alude, antes bien, al movimiento del *aparecer*, a la manifestación del ser, a los cursos y las conexiones de la experiencia.

No se trata de volver a la subjetividad psicológica, sino de abrir un campo de indagación trascendental dentro del cual, a través del análisis del aparecer, las mismas leyes físicas y psicofísicas han de encontrar una clarificación, la condición de posibilidad de su aparición. Por ello, como primera tarea a desarrollar, Husserl menciona «una crítica de la razón. Una crítica de la razón lógica y práctica, y de la razón evaluadora en general»³¹. Introduciendo la reducción, Husserl no está pensando en confabularse con el fundacionalismo cartesiano. Antes bien, se atiene a la necesidad de volver al mundo de la experiencia en el modo en que esta reconducción había sido pensada por Avenarius. Husserl escribe expresamente: «Mi pregunta originaria había estado suscitada por la doctrina de Avenarius relativa al concepto natural de mundo: la descripción científica del mundo puramente como mundo de experiencia —la experiencia como se desarrolla de modo continuo en mi vida (despierta) y de nuestra vida intersubjetiva [...] Se trata entonces de la estructura esencial del mundo reducido a lo que del mismo es puro fenómeno de experiencia, fenómeno del mundo experimentado puramente como tal»³².

Si precedentemente él había considerado la teoría del conocimiento como una rama de la fenomenología que por sí prescindía de tomas de posición filosóficas, ahora, en la medida en que se hace propio el principio de manifestación, «una fenomenología pura que prescinda de cualquier interés filosófico solo es posible en el interior de la entera filosofía. Sus descripciones y análisis son *de facto* y *actualiter* al mismo tiempo tomas de posición filosóficas»³³.

La reducción fenomenológica no es entonces, como en Descartes, una purificación de los prejuicios de la razón, sino un método para obtener una *fenomenización radical*. En *Ideas*, Husserl se refiere a este particular del siguiente modo: «no se confundirá la *epojé* aquí en cuestión con aquella que pide el positivismo y contra la cual él mismo ciertamente atenta, según hubimos de convencernos. Ahora no se trata de desconectar todos los prejuicios que enturbian la pura objetividad de la investigación, no se trata de construir una ciencia “libre de teorías”, “libre de metafísica”, haciendo remontar toda fundamentación a aquello con que nos encontramos inmediatamente, ni tampoco se trata de un medio para alcanzar semejantes metas, cuyo valor, en efecto, no está en cuestión»³⁴.

En la reducción fenomenológica no se trata de librarse de los prejuicios heredados, pues también aquí se dan. Lo que cambia es que ahora aparecen como *fenómenos*. Aunque no entienda cómo la percepción subjetiva puede percibir un objeto real, un mundo objetivo, está fuera de duda que tengo tal percepción, que se me aparece un mundo; sería insensato dudar de esto. Aunque no sepa si mi fe en la ciencia o en Dios es un prejuicio o no, no cabe duda de que tengo esa fe, y de que el correlato objetivo de esta fe es Dios; y si yo no sé si Dios existe, o si existen verdaderamente leyes naturales, no hay duda de que tengo como objeto de mi *intentio* justamente estos correlatos objetivos. *La disociación entre existencia y presencia y carne y hueso es el nervio de esta fenomenización*.

²⁸ *Ibid.*, p. 211.

²⁹ *Ibid.*, p. 165.

³⁰ *Ibid.*, p. 219.

³¹ E. Husserl, *Persönliche Aufzeichnungen*, en E. Husserl, *Einleitung in die Logik*, p. 445.

³² Ms.A.VII 20, citado por A. Ales Bello en *The generative principles of phenomenology, their genesis, development and early expansion*, pp. 35-6.

³³ K. Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie, II, Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Historisch-analytische Monographie über Husserls “Ideen I”*, Nijhoff, La Haya, 1973, pp. 22-23.

³⁴ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. I. Halbband*, Husserliana, Bd. III/1, ed. K. Schuhmann, Nijhoff, La Haya, 1976 [ed. esp. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, FCE, México, 2013, p. 145].

El fenomenólogo es *un testigo* que no dice qué ha ocurrido verdaderamente, sino lo que él ha visto con evidencia. La investigación gnoseológica, si no quiere verse privada de sentido, debe, en consecuencia, moverse y operar —según Husserl— en el interior de la esfera del puro mirar, sin hacer uso de hipótesis y construcciones trascendentes. Ciertamente, mi «ver» contiene muchas interpretaciones, pero tiene en su base un aparecer. El testigo dice haber visto salir de la casa al sospechoso a una cierta hora. Que este sea verdaderamente el asesino es cosa que debe establecer el investigador, formulando ciertamente una interpretación, *pero que se desarrolla a partir de las conexiones de experiencia*, esto es, de la fenomenicidad pura.