

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

3



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1962

ALGUNAS IDEAS AXIOLÓGICAS EN LAS IDEAS DE HUSSERL *

HUGO PADILLA
Universidad de Nuevo León

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

ENTRAREMOS EN ESTE TRABAJO a exponer las ideas husserlianas que, con respecto al valor y la valoración, se desarrollan en las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*.¹ En este estadio, por vía de las *reducciones*, Husserl trabaja en el campo de la conciencia trascendental, llevando a cabo investigaciones eidéticas o esenciales. Por tanto, muy al contrario de negar el “yo puro”, como en las *Investigaciones lógicas*, es puesto éste mismo como objeto de estudio.

Por medio del recurso de la “epoché”, pasa Husserl de la “actitud natural” (*natürlichen Einstellung*) a la “actitud fenomenológica” (*phänomenologische Einstellung*). La “epoché” se muestra así como un método que sirve para abandonar la actitud natural, y que, a la vez, instaura una nueva. Cuando se lleva a cabo la “epoché”, “ponemos fuera de juego la tesis general inhe-

* Las vivencias valorantes y los actos de conciencia de que habla Husserl y que son el tema de este trabajo, corresponden a una conciencia sobre la cual se ha verificado la reducción eidética, pero no la trascendental. Debido al corto espacio de que disponíamos, no fue posible ocuparnos de lo desarrollado en el campo de la conciencia pura, que sería asunto para otro trabajo mucho más extenso.

¹ Utilizaremos la traducción al español de José Gaos: Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949; entre paréntesis y en seguida citaremos la edición alemana: Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Martinus Nijhoff, Haag, 1950. Las cifras que siguen a la(s) de la(s) página(s), corresponden a las líneas en la edición alemana mencionada. De los tres libros que constituyen las *Ideen*, sólo uno —el primero— es el traducido al español, y sólo uno —el mismo— fue el publicado en vida de Husserl.

rente a la esencia de la actitud natural".² Pero, evidentemente, el cambio de actitud no es algo gratuito. No se cambia de actitud sin motivo. Antes bien, el método de la "epoché", del "colocar entre paréntesis" (*Einklammerung*) está encaminado al descubrimiento de un nuevo dominio científico, el de la fenomenología.

Quien vive y opera en la actitud natural tiene para sí un mundo que lo circunda. Tal mundo circundante es un mundo circundante natural. El mundo natural, que es "el mundo en el sentido habitual de la palabra",³ está persistentemente para quien vive en la actitud natural "ahí delante" (*vorhanden*). Este mundo que constantemente está, para quien se deja vivir naturalmente, "ahí delante" es lo que todo mundo entiende por mundo. El mundo de la actitud natural, no es sólo "un mero mundo de cosas, sino, en la misma su uso cotidiano, en su sentido habitual. Ahora bien, el mundo natural es el mundo de la actitud natural. Pero, la actitud fenomenológica ya no es más la actitud natural. Por medio de la "epoché" se cambia de actitud. Así las cosas, ¿no cabe preguntarse, entonces, por la suerte del mundo en este cambio?

Antes de responder a la cuestión por la suerte del mundo, hay que señalar que el mundo natural, que es también el objeto de estudio de las ciencias de la actitud natural, no es sólo "un mero mundo de cosas, sino, en la misma forma inmediata... un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico".⁴ Es estando en actitud natural cuando se tiene "ahí delante" el mundo natural entero que no se reduce a ser un mero mundo de objetos; es también un mundo en el que se presentan caracteres de valor y caracteres prácticos. Los objetos del mundo natural son feos o bellos, agradables o desagradables; aparecen, igualmente, como objetos prácticos, objetos de uso. Y estos caracteres de valor y prácticos son inherentes a los objetos del mundo que constantemente está "ahí delante", son inherentes "constitutivamente" (*konstitutiv*) a las cosas de tal mundo.⁵ Al observar esto, nos percatamos de que valoraciones y caracteres de valor aparecen en el mundo natural dentro de la actitud natural. Pero tal actitud es la que se va a cambiar. Entonces, es legítimo preguntar, en este cambio, ¿cómo se afectará el mundo y todo lo a él inherente, las valoraciones y los caracteres de valor dentro de ello?

Notemos que la "epoché", el "colocar entre paréntesis" o la "desconexión" (*Ausschaltung*) es cosa radicalmente distinta tanto de la duda escéptica como de la negación sofística. Por el método del "epoché" ni se duda de la

² *Ibid.*, § 32, p. 73 (§ 32, p. 67, 15-17).

³ *Ibid.*, § 28, p. 67 (§ 28, p. 61, 7-8).

⁴ *Ibid.*, § 27, p. 66 (§ 27, p. 59, 27-29).

⁵ *Ibidem.* (§ 27, p. 59, 35-38).

existencia del mundo, ni tampoco se niega tal existencia.⁶ Por tanto, ni se niega ni se duda de la tesis de la actitud natural ni de lo que ella implica. La "epoché" fenomenológica modifica la tesis de la actitud natural. Pero, de tal suerte, que la modificación no consiste en negación ni consiste en duda. Lo que se coloca entre paréntesis en el "colocar entre paréntesis" no queda borrado. Si algo se borrara, ni siquiera podría hablarse de colocarlo entre paréntesis, pues sería nada. La modificación que sufre la tesis de la actitud natural es, justa y precisamente, la de los paréntesis. Dentro de ellos queda la tesis y no una nada, "convirtiéndose en la modificación 'tesis colocada entre paréntesis'".⁷ Al desconectar la tesis se la conserva en esta su desconexión, y en la modalidad que así adopta (tesis desconectada, tesis colocada entre paréntesis), entra ella misma dentro del campo de estudio de la fenomenología: "lo colocado entre paréntesis no queda borrado de la tabla fenomenológica, sino justo colocado entre paréntesis y afectado por un índice. Pero con éste entra en el tema capital de la investigación".⁸ Es decir, la fenomenología no está negada a investigaciones sobre todo lo que concierne al mundo natural de la actitud natural y a investigaciones sobre esta última. Sólo que ahora, una vez efectuado el cambio de actitud, las investigaciones no se van a mover dentro del mismo nivel que lo investigado. En efecto, la tesis y el mundo naturales, en tanto que temas de una investigación, son susceptibles de ser tratados en una actitud que sea la misma actitud natural. En este sentido, la investigación se mueve en el mismo plano que aquello que investiga. La reflexión que la conciencia lleva a cabo sobre sí misma, dentro de la actitud natural, sostiene las mismas tesis que aquello sobre lo cual reflexiona. Una vivencia que reflexiona sobre una vivencia, dentro de la actitud natural, lleva a cabo las mismas tesis que la vivencia sobre la cual reflexiona. Ahora bien, en contraste con esto, en la actitud fenomenológica ya no se llevan a cabo las tesis de la actitud natural. Sin embargo, tales tesis, y el mundo de las mismas, no se desvanecen. Entran en las nuevas indagaciones, pero entre paréntesis, reducidas: "en lugar de vivir en ellas, de llevarlas a cabo, ejecutamos actos de reflexión dirigidos a ellas, y aprehendemos estos actos como el ser absoluto que son. Ahora vivimos íntegramente en estos actos de segundo grado, en que se da el campo infinito de las vivencias absolutas—el campo fundamental de la fenomenología".⁹ Es claro, entonces, que las vivencias—una vez en actitud fenomenológica— en las que nos dirigimos a las vivencias de la conciencia en actitud natural, ya no están en el mismo

⁶ *Ibid.*, § 32, p. 73 (§ 32, p. 67, 23-25).

⁷ *Ibid.*, § 31, p. 72 (§ 31, p. 66, 15-16).

⁸ *Ibid.*, § 76, p. 169 (§ 76, p. 174, 25-30).

⁹ *Ibid.*, § 50, p. 116 (§ 50, p. 119, 22-29).

plano que estas últimas. Pero, el nivel de lo natural no se pierde para la fenomenología: entra en ella en tanto que “colocado entre paréntesis”, “desconectado”. Por esto, dice Husserl que con la desconexión no se pierde propiamente nada, sino que se gana un íntegro ser absoluto.¹⁰ Este ser absoluto es el de la conciencia pura, a la que accede por vía de la “epoché”.

Se ha visto que el mundo natural no se reduce a ser un mero mundo de cosas, sino que es, al mismo tiempo, un mundo de valores y un mundo práctico. Todo ello, pues, entra dentro del rubro “mundo natural”. Por esto, al llevarse a cabo la desconexión del mundo natural, quedan desconectadas todo tipo de objetividades que se constituyan por obra de funciones valoradoras y prácticas de la conciencia.¹¹ Quiere esto decir, que quedan desconectados los productos de las bellas artes y los productos de las artes técnicas, en fin, todo tipo de valores y de objetividades prácticas. Es posible, sin embargo, estudiar todo ello fenomenológicamente. Sobre lo desconectado mismo cabe hacer fenomenología. Así, pues, también sobre las valoraciones y los valores.

2. VALOR Y REDUCCIÓN EIDÉTICA

Anteriormente hemos dicho que el intento de Husserl es el de trabajar en el campo de la conciencia trascendental, llevando a cabo en ese campo investigaciones eidéticas. Todo ello logrado por medio de “reducciones”. De una de estas reducciones ya hemos hablado. Es la “epoché”, “desconexión”, “colocación entre paréntesis”. Hay otra reducción, capital en la fenomenología, que, sin embargo, hemos soslayado. Es, precisamente, la que hace referencia a lo eidético: la “reducción eidética” (*eidetische Reduktion*). Ambas reducciones, la “epoché” o reducción trascendental y la eidética no deben confundirse. Más todavía que eso. Al decir, que el intento de Husserl es el de llevar a cabo investigaciones eidéticas en el campo de la conciencia trascendental, podría parecer que se asienta que una investigación eidética tiene que ser posterior, forzosamente, a una investigación trascendental en general. Esto es, que si no se llevara a cabo la reducción trascendental, no podría llevarse a cabo, de ningún modo, una reducción eidética o un tipo de investigaciones o consideraciones eidéticas. Aclaremos: es plenamente entendible que en el caso preciso en que se habla de hacer consideraciones esenciales —eidéticas— *en o sobre* el campo de la conciencia trascendental, sea forzoso acceder a este campo primero para, enseguida, en él, investigar bus-

¹⁰ *Ibid.*, § 50, p. 115 (§ 50, p. 119, 2-3).

¹¹ *Ibid.*, § 56, p. 131 (§56, p. 136, 28-32).

cando esencias. Lo cual no significa, por otra parte, que no se pueda hacer una investigación eidética si previamente no se lleva a cabo la reducción trascendental. Por esto no vale, en general, lo que sí vale, en especial, para el caso de llevar a cabo investigaciones eidéticas *en o sobre* el campo de la conciencia trascendental. Por otra parte, es también perfectamente comprensible que se acceda al campo de la conciencia trascendental, por medio de la “epoché”, pero que sólo hasta ahí se llegue. Es decir, que *en o sobre* tal campo, una vez que se ha accedido a él, no se lleven a cabo consideraciones eidéticas. Es claro, por otra parte, que la fenomenología en tanto que ciencia no hace esto último: el simple acceder al campo de la conciencia trascendental, sin más. La fenomenología pretende intuir esencias *en o sobre* el campo de la conciencia trascendental. La fenomenología “no quiere ser nada más que doctrina de esencias dentro de una intuición pura, intuimos, pues, directamente esencias en datos ejemplares de la conciencia pura trascendental”.¹² La fenomenología en tanto que ciencia pretende ser una ciencia de esencias y no una ciencia de hechos.¹³ En este sentido, es la reducción eidética la que permite pasar del hecho a la esencia. Pero, al mismo tiempo, la fenomenología pretende ser “no una ciencia eidética de fenómenos reales, sino de fenómenos trascendentalmente reducidos”.¹⁴ En este sentido, lo que permite pasar del fenómeno real al fenómeno trascendentalmente reducido es la “epoché” o reducción trascendental. Si no se llevase a cabo esta segunda reducción, pero sí la primera, obtendríamos, como resultado de una investigación, esencias de hechos o fenómenos reales —pero no de fenómenos trascendentalmente reducidos—; si no se llevase a cabo la primera reducción pero sí la segunda, obtendríamos, como resultado de ese llevar a cabo, fenómenos trascendentalmente reducidos —pero no esencias—. Si se llevan a cabo ambas reducciones se obtiene justamente lo que pretende la fenomenología: esencias de fenómenos trascendentalmente reducidos. Expuesto lo anterior, lo que conviene, pues, destacar aquí es la independencia que guardan entre sí las dos reducciones consideradas en sí, aunque se conecten dentro del campo de la fenomenología para lograr el propósito de ésta.

El campo de la conciencia trascendental es el campo propio de la fenomenología. La conciencia, sin embargo, puede también ser considerada desde el punto de vista de la actitud natural. En tanto que el punto de vista sea este último, la conciencia, patentemente, no aparecerá como conciencia trascendental. La conciencia trascendental sólo aparece en cuanto se haya llevado a cabo la “epoché”. Dentro del punto de vista de la actitud

¹² *Ibid.*, § 66, p. 149; (§ 66, p. 154, 13-16).

¹³ *Ibid.*, *Introducción*, p. 10 (EINLEITUNG, p. 6. 15-21).

¹⁴ *Ibidem.* (EINLEITUNG, p. 6, 32-33).

natural —que entraña, precisamente, lo distinto de la actitud fenomenológica— la conciencia aparece como algo natural. El “yo soy”, el “yo pienso” es un hecho natural dentro del punto de vista mencionado. Es el yo o la conciencia que estudia la psicología. Ahora bien, este fenómeno real que es la conciencia como cosa, ella misma, integrante del mundo natural, es susceptible de ser investigado desde un punto de vista eidético. Esto es, sobre la conciencia como hecho natural se puede llevar a cabo la reducción eidética. Investigaciones que sostengan este propósito, han de rendir, obviamente, como frutos, esencias y relaciones esenciales de un hecho natural. Justo porque es posible llevar a cabo una reducción eidética sin una previa reducción trascendental es por lo que es posible lo anterior. Al investigar la conciencia, como hecho natural, y dentro del punto de vista de la actitud natural, resultarán, si la investigación se mueve en el nivel eidético, esencias y relaciones esenciales de tal conciencia. Al hacer esto se sigue un principio de la fenomenología misma: “seguimos nuestro principio universal de que todo suceso individual tiene su esencia que es apresable en pureza eidética y en esta pureza no puede menos de pertenecer a un campo de posible investigación eidética”.¹⁵ Ahora bien, con tal tipo de investigaciones eidéticas comienza Husserl a hacer consideraciones acerca de la conciencia, aún sin practicar la reducción trascendental. Esto es, para principiar, se trataría de penetrar en el tema de la conciencia procurando ver lo que constituye el ser autárquico de ella ya que por “esencia”, se designa “lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo *lo que él es*”.¹⁶ En otras palabras, se buscaría introducirse en el tema de la conciencia tratando de responder a la pregunta que interrogaría por *lo que* la conciencia es, dado que ella es un suceso individual —aunque, por ahora, dentro del mundo natural—. Sin fatigarse con ninguna “epoché” fenomenológica,¹⁷ dice Husserl, “Nos sumimos, enteramente tal como haríamos si no hubiésemos oído nada de la nueva actitud, en la *esencia de la ‘conciencia de algo’*, en que tenemos conciencia, por ejemplo, de la existencia de cosas materiales, cuerpos vivos, hombres, de la existencia de obras técnicas y literarias, etc.”¹⁸

Se trata, pues, de sumirse en el tema “esencia de la ‘conciencia de algo’.” Fijémonos, ante todo, que con ello se ha introducido la característica de la “intencionalidad” en el tema. La esencia de la conciencia que se trata de investigar es la esencia de una conciencia que es “conciencia de...”, esto es, de la conciencia en tanto que ésta está referida a “algo”. Husserl entiende por

¹⁵ *Ibid.*, § 34, p. 77 (§ 34, p. 74, 19-22).

¹⁶ *Ibid.*, § 3, p. 20 (§ 3, p. 13, 19-20).

¹⁷ *Ibid.*, § 34, p. 77 (§ 34, p. 74, 8-10).

¹⁸ *Ibidem.* (§ 34, p. 74, 13-19).

conciencia lo que se entiende por el *cogito* de Descartes: yo percibo, yo me acuerdo, yo quiero, yo juzgo, apetezco, etc. Esto es, entiende por conciencia, en este momento, el *cogito*, que abarca todas las distintas formas que el yo, que vive en ellas, asume. Pero, deja fuera de consideración, en este nivel, el problema del yo mismo al que están referidas todas aquellas formas.¹⁹ Esto es, el tema que se trata de investigar es el de las vivencias intencionales, dejando aparte el tema del yo como unidad a la que toda vivencia está referida —o como “polo idéntico de las vivencias”, como le llamaré en otro texto.²⁰

La vivencia intencional es, pues, el tema. Hay que apuntar, sin embargo, que aquí, como en las *Investigaciones lógicas*, Husserl no entiende por vivencia exclusivamente las intencionales, sino que señala que entiende por vivencia “no sólo las vivencias intencionales, las *cogitationes* actuales y potenciales, tomadas en su plena concreción, sino cuanto ingrediente encontremos en esta corriente y sus partes concretas”.²¹ Este sentido de vivencia abarca, pues, las intencionales, pero no se reduce a ellas. A todo lo en ese sentido comprendido —vivencias intencionales, ingredientes (que pueden ser no intencionales), partes concretas, etc.— se le entiende como vivencias, sólo que “vivencias en el sentido más amplio”²² (*Erlebnissen im weitesten Sinne*). Dentro de este sentido amplio del término vivencia entran, por ejemplo, los “datos de la sensación”, que no son intencionales.²³ Pasemos ahora a detallar más el tema, con vistas a considerar, en este terreno, algunos aspectos del valor y la valoración, que son los que en especial nos interesan.

Sigamos a Husserl en un ejemplo: el percibir un papel. La percepción, en tanto que es vivencia intencional, es percepción de... un percepto, en general; en especial, en el ejemplo, de un papel. El percibir el papel es una *cogitatio*, el papel mismo percibido es un *cogitatum*. En el caso de percibir el papel se da un estar vueltos hacia un objeto —el papel—. Pero el papel no se da aisladamente en la percepción, sino que se encuentra rodeada esa percepción de “un halo de intuiciones de fondo”,²⁴ como, en general, se encuentra toda percepción de cosas. Esto es, el papel en tanto que papel percibido, está rodeado por un halo de cosas —libros, lápices, tinteros— que también se presentan en la percepción, y justo —en el ejemplo— en la del papel. Los objetos que entran en ese halo están también percibidos, pero sólo “en cierto modo

¹⁹ *Ibid.*, § 34, p. 78 (§ 34, p. 75, 17-21).

²⁰ EDMUND HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, trad. de José Gaos, El Colegio de México, México, 1942, § 31, p. 118s (Edmund Husserl, *Cartesiansche Meditationen und pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, Haag, 1950, § 31, p. 100, 8-27).

²¹ *Ideas*, § 36, p. 82 (*Ideen*, § 36, p. 80, 34-39).

²² *Ibidem.* (§ 36, p. 80, 34).

²³ *Ibid.*, § 36, p. 83 (§ 36, p. 81, 1-7).

²⁴ *Ibid.*, § 35, p. 79 (§ 35, p. 77, 13-14).

también 'percibidos'.²⁵ Están percibidos en el sentido de que están presentes en la percepción, pero presentes de un modo diferente al modo como lo está el papel. En tanto que se percibe el papel, el papel es lo que se encuentra rodeado por un halo. El halo mismo es lo que rodea al papel. El papel percibido es el papel rodeado por el halo percibido que lo rodea. En este sentido, en tanto que se percibe el papel, se da un estar vuelto a él, pero no un estar vuelto a los objetos del halo —aunque éstos se encuentren también presentes—. El papel, en tanto que lo rodeado, es lo que se destaca. Se aprehende el papel en tanto que es lo destacado sobre el fondo. En cambio, los objetos del fondo están presentes, pero no se destacan. En este sentido, los objetos del halo no están aprehendidos por cuanto no se encuentran destacados. "El aprehender es un destacar",²⁶ (*Das Erfassen ist ein Herausfassen*), dice Husserl. Por otra parte, el halo de intuiciones de fondo son vivencias, igual que el percibir el papel, ya que estas intuiciones son intuiciones de . . . todo lo que hay en el fondo como *cogitatum*. Así, a la vivencia del percibir —*cogitatio*— el papel le corresponde el papel mismo percibido —*cogitatum*— como algo que se destaca y está, así, aprehendido; a la vivencia que percibe —*cogitatio*— el fondo le corresponde el fondo mismo objetivo —*cogitatum*—, pero que no está destacado y, por tanto, no aprehendido. Por lo antes expuesto, entendemos, pues, un sentido del aprehender: el de destacar, el de "estar vuelto a" o "dirigido a". Ahora bien, en el estar vuelto hacia algo —el papel, por ejemplo— se da un estar vuelto *actualmente*: la conciencia, la vivencia, posee el modo de la actualidad. Las vivencias intencionales que se dirigen al fondo, frente al modo anterior poseen el de la *inactualidad*. La actualidad está caracterizada, pues, por el "estar vuelto a" o "dirigido a". Y el estar "vuelto a" o "dirigido a" en el caso de las representaciones sensibles, *se identifica con el atender que apresa y destaca*. Pero esto último no vale para todo caso: "el 'estar dirigido a', el 'estar vuelto hacia', que distingue a la actualidad, no se identifica, como en los ejemplos de representaciones sensibles, preferidos por ser más simples, con el atender a los objetos que los *apresa* y destaca".²⁷ Por otra parte, cualesquiera que sean los tipos de vivencias, en general "la corriente de las vivencias no puede constar nunca de puras actualidades".²⁸ A tales actualidades se les reserva los términos *cogito* y *cogitaciones*, excepto que se indique una modificación, como "inactual", etc.²⁹

Expuesto lo anterior, es de observar todavía, que una actualidad puede.

²⁵ *Ibidem.* (§ 35, p. 77, 8-9).

²⁶ *Ibidem.* (§ 35, p. 77, 6-7).

²⁷ *Ibid.*, § 35, p. 81 (§ 35, p. 78, 35-39).

²⁸ *Ibidem.* (§ 35, p. 79, 2-3).

²⁹ *Ibidem.* (§ 35, p. 79, 9-15).

pasar a inactualidad, y viceversa. Todo ello, por esencia. Esto es, que el estar "dirigido a" puede cambiar de dirección dejando de enfocar lo que en un momento dado se enfocaba —paso de actualidad a inactualidad—. Pero, igualmente, el estar "dirigido a" al cambiar de dirección va a enfocar lo antes no enfocado —paso de la inactualidad a actualidad—. Al pasar de la actualidad a inactualidad una vivencia, sufre una modificación.³⁰ Precisamente la que ese pasar le impone. Pero, de cualquier manera ambas vivencias, la modificada y la primitiva, tienen una comunidad esencial. "En general es inherente a la esencia de todo *cogito* actual ser conciencia *de* algo. Pero a su modo es también, según lo antes expuesto, *la cogitatio modificada igualmente conciencia, y de lo mismo que la correspondiente no modificada*".³¹ Encontramos, así, que podrían distinguirse dos tipos de inactualidad, aunque Husserl no los distingue expresamente. La inactualidad que es actualidad modificada, es decir, la inactualidad que fue actualidad, por una parte. Por otra, la inactualidad que puede llegar a ser actualidad, pero que no lo ha sido. Si, por nuestra parte, observamos el ejemplo del percibir un papel estando vueltos a él, lo anterior se puede poner en claro. En el percibir el papel, estando vueltos a él, se está en el modo de la actualidad con respecto a ese percibir. Pero en ese mismo percibir el papel hay un halo de intuiciones de fondo que se dirigen a un fondo sobre el cual se destaca el papel mismo. Esta vivencia del fondo, en cuanto no se está vuelto a él, posee el modo de la inactualidad. Observemos, pues, que la vivencia del fondo posee un modo de inactualidad que no ha pasado por actualidad alguna. Pero, si en un momento dado se deja de estar vueltos al papel, para volverse a alguno —o algunos— de los objetos del fondo, el percibir el papel pasa al modo de la inactualidad, precisamente debido a ese ya no estar vueltos a él. Sin embargo, este tipo de inactualidad es diferente del que señalamos antes, ya que el percibir el papel en el modo de la inactualidad fue precedido por un percibir el papel en el modo de la actualidad. Ahora bien, cualquiera que sea el tipo de inactualidad, una vivencia en ese modo es intencional. La de la inactualidad que no ha sido actualidad debido a que las intuiciones de fondo son intuiciones *del fondo*.³² La de la inactualidad que fue actualidad —inactualidad como actualidad modificada—, por la comunidad esencial ya mencionada.

Se ha visto que la intencionalidad de las vivencias consiste en que éstas tienen una referencia a algo. La percepción se refiere al percepto, el recordar a lo recordado, el querer a lo querido, etc. Ahora bien, una vivencia llevada a cabo en el modo del *cogito* —o sea, actualmente— está dirigida a un algo: la

³⁰ *Ibid.*, § 36, p. 82 (§ 36, p. 79, 27-29).

³¹ *Ibidem.* (§ 36, p. 79, 30-36).

³² *Ibid.*, § 35, p. 79 (§ 35, p. 77, 13-19).

vivencia intencional se dirige a su objeto intencional, el *cogito* a su *cogitatum*. El yo en sus vivencias se dirige a objetos intencionales. Pero, "es de observar que el objeto intencional de un acto de conciencia (tomado como es en cuanto pleno correlato de éste) no quiere decir en modo alguno lo mismo que objeto aprehendido".³³ Quiere esto decir que debemos distinguir más minuciosamente con respecto al aprehender. Notemos, por lo pronto, que objeto intencional (en cuanto pleno correlato de un acto, de un *cogito*), no quiere decir lo mismo que objeto aprehendido. Anteriormente se había visto que cuando se está vuelto a un objeto —precisamente por ese estar vuelto— el objeto se destaca y queda, inmediatamente, aprehendido, en el sentido de destacado. Pero ahora parece que es posible introducir un nuevo concepto de aprehensión. Para ver esto con detalle, observemos las distinciones que hace Husserl al respecto y tomando como base un acto valorativo.

En general, es válido que no se pueda estar vuelto a una *cosa* más que destacándola, aprehendiéndola. "A una cosa no podemos, sin duda, estar vueltos de otro modo que en el de la aprehensión, e igual a todas las *objetividades* 'simplemente representables': el volverse (aunque sólo sea en la ficción) es *eo ipso* 'aprehensión', 'atención'".³⁴ En el caso de la percepción del papel se está vuelto a éste que es el objeto intencional. Pero el papel, digamos, es una mera cosa, un sólo objeto intencional. Ahora bien, no en todos los actos sucede lo mismo que en el de la percepción. Un acto más complejo que el de la mera percepción, es, por ejemplo, el de la valoración. En el acto de la percepción, en el modo de la actualidad, el objeto intencional es un objeto intencional simple. En contraposición con esto, en los actos valorantes hay que distinguir un doble sentido de objeto intencional, como veremos más adelante. Observemos, por ahora, que "en el acto de valorar estamos vueltos al valor, en el acto de la alegría a lo que alegra, en el acto del amor a lo amado, en el obrar a la obra, *sin* aprehender nada de esto".³⁵ ¿En qué sentido, aquí, se habla de un estar vuelto, y sin embargo, de un no aprehender? Habíamos visto que el volverse era *eo ipso* aprehensión. Evidentemente que si todo volverse es *eo ipso* aprehensión y hay actos en los cuales se está vuelto, pero sin haber aprehensión, es porque en este último caso, en el del estar vuelto *sin* aprehender, el aprehender tiene otro sentido que el mero estar vuelto. Este sentido del aprehender, que se distingue con respecto al que se caracteriza por el estar vuelto, es un tipo especial de aprehender. Podría, así, asentarse que todo estar vuelto es *eo ipso* un aprehender —en un primer sentido—, pero que no todo estar vuelto es *eo ipso* un aprehender —en un segundo sentido—. De esta

³³ *Ibid.*, § 37, p. 83 (§ 37, p. 82, 1-4).

³⁴ *Ibid.*, § 37, p. 84 (§ 37, p. 82, 19-23).

³⁵ *Ibidem.* (§ 37, p. 82, 23-26).

suerte, podría haber aprehensión en el primer sentido, sin que lo hubiera *eo ipso* en el segundo. Este segundo sentido del aprehender, no caracterizado por el mero estar vuelto del primero, es, pues, algo *sui generis*. "Se trata, pues, con este *atender o aprehender no del modo del cogito en general*, del modo de la actualidad, sino vistas las cosas más exactamente, de un *modo especial de acto*, que puede adoptar toda conciencia o todo acto que no lo tenga todavía".³⁶ En este sentido del aprehender, en los actos del valorar se está vuelto al valor, pero sin aprehenderlo. Para aprehender este último se requeriría un modo especial de acto. Ello se debe a que en los actos del valorar hay, en rigor, un objeto intencional en un doble sentido y, paralelamente, una doble intención. Hay que distinguir, en estos actos, el pleno objeto intencional, por una parte, y, por otra, la mera cosa. "En los actos de la índole de los valorantes, tenemos, pues, un *objeto intencional en un doble sentido*: necesitamos distinguir entre la *mera 'cosa'* y el *pleno objeto intencional*, y paralelamente una *doble 'intentio'*, un doble estar vuelto".³⁷ Ahora bien, en el estar vuelto valorando una cosa la conciencia está dirigida a la cosa misma y, en este sentido, la cosa aparece como cosa aprehendida. La cosa, así, aparece como un objeto intencional y, además, como aprehendida. Pero si el acto se dirigiera exclusivamente a la mera cosa no sería un acto valorante. Es por ello que los actos de este tipo entrañan sin duda la cosa como objeto intencional, pero no como *pleno* objeto intencional. No es la mera cosa el objeto intencional pleno; ambos no coinciden. "En el estar vuelto valorando a una cosa está encerrada también, sin duda, la aprehensión de la cosa; pero no la *mera* cosa, sino la *cosa valiosa* o el *valor* es (de lo cual hablaremos aún más extensamente) el pleno correlato intencional del acto valorante".³⁸ La cosa está sin duda aprehendida puesto que se encuentra destacada. Pero, si el pleno correlato intencional del acto valorante no es la mera cosa, ello entraña que el aprehender o destacar la mera cosa no es inmediatamente un aprehender o destacar el pleno correlato intencional. Para que este último se torne un objeto aprehendido es menester un "peculiar volverse 'objetivante'".³⁹ El valor o la *cosa valiosa*, pleno correlato intencional del acto valorante, se torna objeto aprehendido en un peculiar volverse (objetivante) que no coincide con el mero estar vuelto. Asentaba Husserl que en los actos valorantes se está vuelto al valor *sin* aprehenderlo. Para aprehender el valor es menester, además

³⁶ *Ibidem.* (§ 37, p. 82, 12-17).

³⁷ *Ibidem.* (§ 37, p. 83, 1-6. En la edición alemana que consultamos dice Husserl, con respecto al "doble estar vuelto": "und eventuell ein zweifaches Zugewendetsein". La palabra "eventuell" introducida (en el ejemplar III) nos parece altamente aclaradora con respecto al problema que estamos tratando).

³⁸ *Ibidem.* (§ 37, p. 82, 30-35).

³⁹ *Ibidem.* (§ 37, p. 82, 29).

del simple estar vuelto, un peculiar volverse objetivante. Ahora bien, el estar vuelto hacia algo determinaba el modo de la actualidad de un acto. Así, en los actos valorantes ya se está vuelto al valor —aunque sin aprehenderlo—, y ello quiere decir que no sólo la aprehensión de la cosa que está encerrada en el acto presenta el modo de la actualidad, sino igualmente el valorar esa cosa. “No sólo el representarse cosas, sin también el *valorar cosas*, que lo abrazan, presenta el modo de la *actualidad*”.⁴⁰ Entendemos ahora por qué el estar vuelto a una cosa que es lo que distingue a la actualidad no coincide, sin más, con el apresar y destacar, con el aprehender. En los actos de la índole de los valorantes se está vuelto al valor (y por ello presentan el modo de la actualidad) *sin* aprehenderlo. Para aprehenderlo hace falta, además del estar vuelto del modo de la actualidad, un peculiar estar vuelto que objetive el valor o la cosa valiosa. “Así, pues, ‘estar *vuelto valorando* una cosa’ no quiere decir ya ‘*tener por objeto*’ el valor, en el sentido especial de objeto aprehendido”.⁴¹ Ahora bien, es posible que todo acto valorante además de estar vuelto al valor, aunque sin aprehenderlo, asuma en un momento dado el peculiar estar vuelto que lo objetive y, con ello, lo aprehenda.

Ahora bien, la *intentio* que se dirige al pleno objeto intencional es una *intentio* fundada en la *intentio* que se dirige a la mera cosa. La *intentio* que muestra el momento del valorar es un *intentio* en que se *toma posición* con respecto a la cosa y no se reduce a ser mera conciencia de cosa. El acto donde se toma posición respecto a alguna cosa requiere, evidentemente, del acto que se dirige a la cosa. Pero siempre hay que distinguir entre ambos. El acto que se dirige a la cosa presenta a ésta como su objeto intencional. El acto fundado en el anterior tiene como correlato no la mera cosa, sino el pleno objeto intencional: “*siempre que el acto no sea un acto de simple conciencia de cosas, siempre que en semejante forma de la conciencia se funde otra en que ‘se tome posición’ relativamente a la cosa, se separan la cosa y el pleno objeto intencional* (por ejemplo, la ‘cosa’ y el ‘valor’)”.⁴² Hay, pues, una doble intención y un doble tipo de objeto en los actos del tipo de los valorantes. Naturalmente que el que se distinga, a los fines de la descripción, entre ambas intenciones no significa que estas se presenten separadamente, más bien, ambas se encuentran unidas en la unidad de un *cogito* (*in der Einheit eines cogito ist intentional verflochten ein doppeltes cogito*).⁴³ El acto fundado que se dirige al pleno objeto intencional tiene la posibilidad esencial de modificarse de tal suerte que su objeto se torne objeto aprehendido. Para ello debe asumirse el modo

⁴⁰ *Ibidem.* (§ 37, p. 83, 11-23).

⁴¹ *Ibidem.* (§ 37, p. 82, 35-38).

⁴² *Ibid.*, § 37, p. 85 (§ 37, p. 83, 27-32).

⁴³ No aparece en el texto español (§ 37, p. 83, 6-7).

peculiar del estar vuelto objetivante, del que ya hemos hablado. Pues bien, “gracias a esta objetivación, estamos, en la actitud natural, no frente a meras cosas naturales, sino a valores y objetos prácticos de toda índole”.⁴⁴ Es, pues, la objetivación, en el sentido antes expuesto, la que permite que quien vive en el mundo natural en actitud natural se encuentre con horizontes, no sólo de cosas y de procesos naturales, sino también con horizontes del valor y lo práctico. Las objetividades del valor y lo práctico —que son objetividades fundadas, al igual que son fundadas las intenciones que a ellas se dirigen, sólo que estas últimas por el lado de las *cogitationes* y aquella por el de los *cogitata*— pueden, por medio del cambio de actitud que consiste en pasar de un mero vuelto a ellas en el modo de la actualidad a un estar vuelto objetivante, ser transportadas de una originaria actitud valorativa o práctica a una teórica que los tome como temas de un explicitar, experimentar, etc.⁴⁵ Sobre todo, porque para predicar algo de un objeto —en este caso del pleno correlato intencional— es necesario tenerlo aprehendido.⁴⁶ Todo ello dentro de la actitud natural.

Las distinciones que hasta aquí se han logrado, como lo señalamos, se han obtenido sin llevar a cabo ninguna “epoché” fenomenológica, sino, simplemente, practicando la reducción eidética. Lo que se va a exponer en el siguiente párrafo se encuentra en idénticas circunstancias.

3. REFLEXIÓN. LO INMANENTE Y LO TRASCENDENTE

Al hacerse la distinción entre *cogitatio* y *cogitatum* se vio que, en el ejemplo aducido, la percepción del papel caía del lado de la primera, mientras que el papel mismo percibido caía del lado del segundo. El *cogitatum* es el algo al que se dirige la *cogitatio*. Evidentemente, el papel mismo, como percepto, no es una vivencia. Sin embargo, esto no quiere decir que una vivencia no pueda ser percepto, si bien en el caso del papel el percepto no es una vivencia. Si la vivencia de percepción es una *cogitatio*, ella misma puede llegar a ser percepto o *cogitatum*. En general, “puede un percepto ser perfectamente él

⁴⁴ *Ibid.*, § 37, p. 85 (§ 37, p. 83s, 39-3).

⁴⁵ No aparece en el texto español (§ 37, p. 84, 20-28). “Dazu kommen aber auch wesensmäßig mögliche Einstellungsunterschiede (immer im Gesamtrahmen der natürlichen Einstellung), nämlich sofern alle wie immer hoch fundierten Objektivitäten, etwa aus ursprünglich wertenden oder praktischen Einstellung, übergeführt werden in die theoretisch erfassende und so zu Themen vorübergehenden oder konsequenten ‘Vorstellens’, im besonderen eines Erfahrens, Explizierens, Produzierens usw. werden können” —añadido en el ejemplar III).

⁴⁶ *Ibid.*, § 37, p. 84 (§ 37, p. 82, 38-39).

mismo una vivencia de conciencia".⁴⁷ ¿En qué caso podría una vivencia —*cogitatio*— ser considerada como percepto-*cogitatum*? Es claro que en el caso de la reflexión.

La reflexión sería un acto que pondría como objeto intencional a una *cogitatio*, convirtiéndola, de esta suerte, en *cogitatum* de ese acto. Y, así como se encuentra que el papel, como *cogitatum*, es un ente (*Seindes*) que posee una forma de ser distinta de la que posee la percepción que a él se dirige, en el caso de la reflexión tanto la *cogitatio* —acto de reflexión— como el *cogitatum* —vivencia a la que se dirige la reflexión— tienen la misma forma de ser, ambos son vivencias. Una *cogitatio*, pues, puede llegar a convertirse en percepto de una reflexión, la que, a su vez, es ella misma una *cogitatio*. Por otra parte, es comprensible que cuando no aparece el acto de reflexión no se tiene a la *cogitatio* como objeto intencional, aunque, como asienta Husserl, en todo momento puede convertirse en tal: "viviendo con el *cogito*, no tenemos conciencia de la *cogitatio* misma como objeto intencional; pero en todo momento puede convertirse en tal, siendo inherente a su esencia la posibilidad en principio de una *vuelta 'reflexiva' de la mirada*, naturalmente en la forma de una nueva *cogitatio* que se dirige a ella en el modo de una simple aprehensión".⁴⁸ La *cogitatio* que ha sido aprehendida por medio de un acto de reflexión queda puesta, así, como objeto de "la llamada 'percepción interna'".⁴⁹ Correlativamente podría hablarse también de una percepción externa. Por ejemplo, en el caso de la percepción del papel. Sin embargo, dice Husserl, que hay que evitar expresiones tales como percepción externa y percepción interna, ya que a esa manera de hablar se oponen serios reparos.⁵⁰ Antes bien, se preferirán los términos de "inmanente" y "trascendente", y se hablara, así, de percepciones o actos en general trascendentes e inmanentes, teniendo siempre que distinguir unos de otros. Ya anotamos, más arriba, que en el caso de la reflexión dirigida a una vivencia, tanto esta última como la vivencia de reflexión presentaban la misma forma de ser. Esto es, tanto el acto intencional como el objeto intencional son vivencias, y de la misma corriente. Otra cosa es lo que sucede en los actos trascendentes cuyo objeto intencional o no es vivencia —como en el caso del papel— o es vivencia de un otro yo, diferente al que lleva a cabo el acto. Puede decirse, así, que:

a) "Por *actos de dirección inmanente*, o tomadas las cosas más en general, por *vivencias intencionales de referencia inmanente*, entendemos aquellas a

⁴⁷ *Ibid.*, § 35, p. 79 (§ 37, p. 76, 32-33).

⁴⁸ *Ibid.*, § 38, p. 85 (§ 38, p. 84, 29-34).

⁴⁹ *Ibidem.* (§ 38, p. 84, 35-36).

⁵⁰ *Ibid.*, § 38, p. 86 (§ 38, p. 85, 16-17).

cuya *esencia* es inherente que sus objetos intencionales, si es que existen, pertenecen a la propia corriente de vivencias que ellas mismas".⁵¹

b) "De *dirección trascendente* son las vivencias intencionales en las que esto (lo anterior) no tiene lugar; como, por ejemplo, todos los actos dirigidos a esencias o vivencias intencionales de otros yos, de yos con otras corrientes de vivencias; asimismo todos los actos dirigidos a cosas, a realidades en sentido estricto, pero en general".⁵²

En los actos de dirección inmanente ocurre que el acto de percepción dirigido a una vivencia es un acto fundado en tal vivencia. Esto quiere decir que el acto de reflexión es esencialmente dependiente (*wesentlich unselbständiges Moment*) y, por igual, sólo es separable de su objeto por abstracción.⁵³ Por otra parte, en esta ensambladura de vivencias, la más alta (*das höhere*), o sea, la vivencia de reflexión no sólo está fundada en la más baja (*in dem tieferen fundiert*), o sea, en la vivencia a la cual la reflexión se dirige, sino que, al mismo tiempo, está vuelta intencionalmente a esta última.

Hay que notar, también, que el modo como se da el percepto trascendente es totalmente distinto al modo de darse del percepto inmanente. Una cosa —del tipo del papel— siempre se da en meros modos de aparecer. Una cosa percibida en series de matices o escorzos (*Abschattungen*) va presentando lados. Esto es, nunca se da acabadamente, absolutamente. Lo realmente exhibido de la cosa se encuentra rodeado por lo todavía no exhibido, al mismo tiempo que con la exhibición de nuevos lados, los anteriores exhibidos pasan, con esto, otra vez a la forma de lo no exhibido. Esto nos muestra que en una cosa que se da en la percepción "necesariamente hay un *núcleo de algo 'realmente exhibido'*, rodeado, por obra de percepciones, *de un horizonte de algo 'co-dado' impropia*mente y más o menos vagamente *indeterminado*".⁵⁴ También, veíamos, el percepto se destaca sobre un fondo. Esto es, en la percepción de cosas se da el percepto a la vez que por lados, sobre un fondo. Por ello Husserl observa que en la percepción de cosas hay un doble tipo de horizonte espacial: aquel que funciona como fondo y aquel que se refiere a lo "co-dado". Uno es un horizonte que "rodea", el otro es uno que "cruza". "Lo actualmente percibido, lo más o menos copresente y determinado (determinado hasta cierto punto, al menos), está en parte cruzado, en parte rodeado por un *horizonte*

⁵¹ *Ibidem.* (§ 38, p. 85, 19-25).

⁵² *Ibidem.* (§ 38, p. 85, 30-34). En la traducción española aparece la expresión "realidad en sentido estricto" donde en alemán dice Husserl "Realität", que tiene el sentido de lo real fáctico —que incluye a las vivencias no reducidas trascendentalmente.

⁵³ *Ibidem.* (§ 38, p. 86, 1-3).

⁵⁴ *Ibid.*, § 44, p. 99 (§ 44, p. 100, 14-18).

oscuramente consciente de realidad indeterminada".⁵⁵ Pero es debido, precisamente, al horizonte que cruza, al horizonte, dijéramos, interno, el que una cosa en la percepción trascendente sólo pueda mostrarse imperfectamente. Siempre habrá lados de la cosa efectivamente exhibidos, pero también otros necesariamente no exhibidos. Por grande que sea el número de percepciones actuales en el que se vaya exhibiendo la cosa y, por ende, determinando, siempre quedará *por principio* un horizonte de indeterminación.⁵⁶ Quiere decir esto que dado que las cosas en la percepción de ellas se muestran sólo por medio de apariencias que las van exhibiendo por lados, nunca se dan acabadamente. Todas las apariencias exhiben a la cosa, pero ninguna es una apariencia absoluta de ella. Y esto que vale para el modo de darse de las cosas, vale también, por esencia, para todo ser trascendente, de cualquier género que sea.⁵⁷ Todo ser trascendente se da por medio de apariencias, por medio de escorzos o matices. Pero ningún ser trascendente se da como absoluto. En contraste con esto, en la percepción inmanente se tiene siempre un absoluto. La percepción inmanente es aquella que se dirige a las propias vivencias. En el caso de un ser trascendente, éste se escorza o matiza, se da por medio de apariencias. Una nota de violín, por ejemplo, se da por medio de un matiz y en cambiantes modos de aparecer. Pero una vivencia, en la percepción de ella, ni se escorza ni se matiza ni se da por lados. Se da como un absoluto. La vivencia no se exhibe: "Esto implica que la percepción de vivencias es un simple intuir algo que *se da* (o puede darse) en la percepción como 'absoluto'".⁵⁸ Si esto sucede en general, puede entonces asentarse que también en el caso de la percepción de vivencias valorantes se capta un absoluto. Cuando un acto de reflexión se dirige a una vivencia valorante se dirige a algo que no se muestra, ni puede mostrarse, por esencia, tan pronto de una manera tan pronto de otra.

Los dos modos de darse, el de lo trascendente y el de lo inmanente, conducen a Husserl a afirmar el carácter de existencia dubitable de los trascendente frente al carácter de existencia necesaria de lo inmanente. Esto lo pondremos en claro retrotrayéndonos al ejemplo de los actos o vivencias valorantes. En el valorar una cosa, veíamos, estaba encerrada la aprehensión de la cosa. Por otra parte, la mera cosa no era el pleno objeto intencional. Había, así, que distinguir un doble *cogito* —el que no obstante, se presentaba como una unidad— y también un doble objeto intencional. De esta suerte, al estar dirigida la conciencia al pleno objeto intencional "cosa valiosa" está dirigida a una trascendencia, concedido que lo que se entiende por "cosa" es un ente

⁵⁵ *Ibid.*, § 27, p. 64 (§ 27, p. 58, 25-29).

⁵⁶ *Ibid.*, § 44, p. 100 (§ 44, p. 101, 10-14).

⁵⁷ *Ibidem.* (§ 44, p. 101, 17-21).

⁵⁸ *Ibidem.* (§ 44, p. 101, 31-34).

con una forma de ser distinta a la de las vivencias. En este sentido, la percepción trascendente que se dirige a tal objeto trascendente no garantiza necesariamente la existencia de éste. Tal existencia no está necesariamente asegurada. "Ley esencial es la que dice: *la existencia de una cosa no es nunca una existencia requerida como necesaria por su darse*, sino siempre *contingente* en cierta forma. Lo que quiere decir: siempre puede ser que el curso ulterior de la experiencia fuerce a abandonar lo ya afirmado con *derecho empírico*. Era, se dice después, mera ilusión, alucinación, un mero sueño coherente, etc."⁵⁹ Ahora bien, la posibilidad de la no existencia del mundo es, simplemente, una posibilidad *de principio*, en el sentido de que siempre es concebible una duda, lo cual no significa que haya motivo racional alguno que entre en juego contra la fuerza de la experiencia coherente del mundo.⁶⁰ Sin embargo, jamás queda excluida la posibilidad de la no existencia. Por otra parte, el mundo no se reducía a ser un mundo de meras cosas, sino que era, igualmente, un mundo de valores y un mundo práctico. Al no estar garantizada, así, de un modo necesario la existencia del mundo, no está garantizada tampoco la existencia de los momentos de valor que aparecen en él. Esto puede desprenderse con relativa facilidad, aunque no sea expreso en el propio Husserl. Sobre todo, ya que el pleno objeto intencional "cosa valiosa" es trascendente, pues ni la mera cosa ni lo valioso son, en modo alguno vivencias. Todo lo contrario sucede con el doble *cogito* —que, entretejido en una unidad, se encuentra dirigido al pleno objeto intencional mencionado— cuando una reflexión lo toma por objeto. Si la percepción trascendente no puede garantizar necesariamente su objeto, absolutamente lo contrario sucede con la percepción inmanente. Ya en el carácter mismo de dependencia, antes señalado, propio de los actos de reflexión se puede observar esto. El acto de reflexión depende, en efecto, de la verdadera existencia de la vivencia sobre la cual reflexiona. En el caso del valorar, cuando la reflexión se dirige a tal vivencia aprehende un absoluto. "Cuando la reflexión se dirige a mi vivencia y la aprehende, aprehendo algo que es ello mismo un absoluto y cuyo estar ahí no es, por principio, negable, es decir, la evidencia intelectual de que no esté ahí es, por principio, imposible; sería un contrasentido tener por posible que una vivencia *así dada*, en verdad *no existiese*".⁶¹ Un reparo posible a esto sería pensar que la corriente de las vivencias se compusiera sólo de intuiciones fingidoras, esto es, de ficciones de *cogitationes*. Pero esta posibilidad de ningún modo destruye lo asentado acerca de la percepción inmanente. Si las vivencias son fingidoras, si la conciencia es fingidora, ella o ellas mismas no son fingidas. En tanto que

⁵⁹ *Ibid.*, § 46, p. 106 (§ 46, p. 108, 8-17).

⁶⁰ *Ibid.*, § 46, p. 107 (§ 46, p. 109, 19-29).

⁶¹ *Ibid.*, § 46, p. 104s (§ 46, p. 106, 16-21).

fingidoras pueden ser aprehendidas de un modo absoluto, que garantiza su existencia, por medio de un volverse reflexivo. En suma que toda percepción inmanente entraña por necesidad la existencia de su objeto; en cambio, por principio esto no sucede en la percepción trascendente. Evidentemente que, con esto, Husserl descubre a la conciencia como la región del ser absoluto, ya que sea lo que fuere de la existencia del mundo y de toda trascendencia, la región de la conciencia se presenta, a la mirada reflexiva de ella misma, como absolutamente indubitable. Cuando se está dirigido a una cosa valiosa percibiéndola, la existencia de la cosa valiosa no queda por ello asegurada; en cambio, si se torna el percibir un percibir no la cosa valiosa, sino la vivencia valorante, se aprehende en ello una existencia absoluta e indubitable. Igual para todo tipo de vivencias.

La reflexión de la que se ha tratado ha sido entendida, hasta aquí, como un acto que meramente refleja la vivencia a la que se dirige. Dicho en otros términos, un acto de simple aprehensión de la vivencia a la que se dirige. Pero los actos reflexivos pueden, en general, presentar una mayor complejidad. De la misma manera que en los actos de dirección trascendente sobre la simple conciencia de cosas pueden fundarse otras formas de conciencia que "tomen posición" con respecto a la cosa (Cfr. nota 42), en los actos de dirección inmanente, en los actos de reflexión, puede suceder lo mismo. Un acto de reflexión puede perfectamente dirigirse a su objeto —vivencia— aprehendiéndolo exclusivamente. Pero también puede presentarse con una toma de posición con respecto a la vivencia. En este caso, la reflexión no es un acto simple: "toda cogitatio puede convertirse en objeto de la llamada 'percepción interna', y ulteriormente en objeto de una valoración *reflexiva*, de una aprobación, etc."⁶² Es claro que la valoración reflexiva se dirigirá, en este caso, a un objeto intencional que no es una simple vivencia como objeto de simple aprehensión. Antes bien, se dirigirá a un pleno objeto intencional en el cual tiene que aparecer, por otra parte, el objeto vivencia; pero, de tal suerte que la mera vivencia y el pleno objeto intencional no coinciden. El pleno objeto intencional será la vivencia valiosa, y no la simple vivencia. La toma de posición será, así, un acto fundado en el acto de reflexión aprehensora. La expresión "ulteriormente" (*in weiterer Folge*), empleada por Husserl, revela el carácter de dependencia del acto fundado. En los actos de reflexión pueden, en efecto, aparecer "actos en que tomamos posición fundados en los anteriores"⁶³. Pero como el acto en que se toma posición —dijéramos, el valorante— es un acto "fundado", por ello ha de requerir un previo acto sobre el cual se funde: el de la reflexión que se dirige a la vivencia aprehendiéndola.

⁶² *Ibid.*, § 38, p. 85 (§ 38, p. 84s, 35-2).

⁶³ *Ibid.*, § 38, p. 86 (§38, p. 85, 10-11).

Husserl habla de un percibir los actos, en general, por medio de la reflexión. Ello implica que los actos de cualquier tipo pueden llegar a ser objetos intencionales de los reflexivos. En esto, con respecto a los actos valorantes, entraría el que una valoración reflexiva estuviera dirigida a un acto de valoración él mismo. Pero Husserl no se ocupa, expresamente, del análisis de estas situaciones más complicadas.

Con las consideraciones que se acaban de exponer, llevadas a cabo por Husserl, se accede a la idea de que el ser de la conciencia es independiente de la existencia de un mundo y, en general, de la existencia de cualquier tipo de trascendencias. La tesis natural sostiene que el mundo es existente por sí mismo. Esta tesis no se niega, esto es, no es sostenida su contraria. Simplemente se pone fuera de juego, entre paréntesis. Quien pone fuera de juego, quien coloca entre paréntesis, concebido como hombre, como realidad humana en sentido estricto queda, él mismo, fuera de juego, colocado entre paréntesis. Y, sin embargo, siempre quedará la región del ser absoluto de la conciencia, queda la conciencia pura en su absoluto ser propio. Este es el campo propio de la fenomenología. "En otras palabras: en lugar de *llevar a cabo* de un modo ingenuo los actos inherentes a la conciencia constituyente de la naturaleza, con sus tesis trascendentes, y de dejarnos determinar a tesis trascendentes siempre nuevas por las motivaciones implícitas en esos actos —ponemos todas esas tesis 'fuera de juego', no las hacemos con lo demás; dirigimos la mirada de nuestra aprehensión e indagación teórica a la *conciencia pura en su absoluto ser propio*. Así, pues, esto es lo que queda como el 'residuo fenomenológico' buscado, lo que queda a pesar de que hemos 'desconectado' el mundo entero con todas sus cosas, seres vivos, hombres, comprendidos nosotros mismos"⁶⁴. Esta región, la de la conciencia pura, será el campo en donde se desarrollará la descripción de las ideas axiológicas una vez llevadas a cabo las dos reducciones: la trascendental y la eidética. Lo hasta aquí expuesto, apuntamos, surgió de una reducción eidética, meramente, que enfocó a los fenómenos de la conciencia considerando a ésta como una realidad en sentido estricto.

⁶⁴ *Ibid.*, § 50, p. 115 (§ 50, p. 118s, 23-1).