

VERDAD Y EVIDENCIA EN HUSSERL

Aspectos Críticos

Los conceptos de verdad y de evidencia en Husserl dan margen a diferentes consideraciones críticas que, finalmente, dicen relación a las insuficiencias ontológicas del pensamiento husserliano, insuficiencias que, en buena parte, están en el origen del derrotero seguido por la reflexión filosófica de Heidegger.

I

A pesar de que Husserl no tuvo conciencia explícita de las ambigüedades y aporías de una concepción de la verdad como adecuación, su pensamiento, como lo veremos, se mueve dentro de dicha concepción al asumir la fórmula tradicional. El sentido y las consecuencias de la fórmula clásica fueron modificadas, sin embargo, profundamente.

Por otra parte, al fundamentar Husserl el juicio en una experiencia pre-predicativa dá bases para una solución de las aporías implícitas en la concepción tradicional.

Es necesario recordar que la fórmula fue elaborada dentro del clima de una filosofía del concepto que, entre otras cosas, implica un abismo entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual. A partir

de este abismo se le concedió la primacía al juicio, haciendo de éste el "lugar" de la verdad: el concepto sólo nos da un conocimiento en la medida en que, en cuanto predicado, sea referido el objeto. En esta operación de referencia consiste propiamente el juicio. De esta manera, dicha operación es también constitutiva de la verdad. Pero, ¿de qué manera el objeto real es introducido en el juicio? Por intermedio de otro concepto que lo representa más o menos adecuadamente. Todo el problema está en que la representación sólo es más o menos adecuada. Se dirá que el problema se resuelve recurriendo a otros juicios. El problema vuelve a aparecer, sin embargo, en relación con cada uno de ellos: yo hablo de "esta mesa" porque antes se habían dado otros juicios: "esta cosa" es "material", "sirve para escribir", "tiene una determinada forma", etc., predicados que legitimarían la atribución del predicado sintético "mesa". Pero, como decíamos, tendríamos entonces que comenzar de nuevo el análisis con "esta cosa". Si se afirma que "esta cosa" es una presencia puramente sensible, ¿cómo justificar que se le puedan atribuir *en verdad* predicados inteligibles? Si, por el contrario, se afirma que estos predicados le convienen *verdaderamente* porque le pertenecen, ¿cómo se puede decir que "esta cosa" sólo es un dato sensible?

Aquí es donde interviene Husserl. Para él el juicio define el orden de la predicación explícita, pero las raíces de ésta se encuentran en una *experiencia pre-predicativa*. Esta posición convierte el problema de la verdad en algo mucho más complejo, ya que la experiencia fenomenológica trasciende la distinción entre lo sensible y lo intelectual y, por otra parte, las nociones de *presencia* y *de evidencia*, aunque están esencialmente relacionadas, no constituyen, sin embargo, una *experiencia unívoca* ni una *percepción simplemente pasiva* (1).

Por consiguiente, la idea de evidencia, como también la idea de verdad, implican diferentes modalidades. El sentido y las consecuencias de todo esto sólo se le hicieron claras a Husserl tras un largo reflexionar. Detallemos un poco esta historia.

En 1900 se publican las *Investigación Lógicas*. En 1913 Husserl publica las *Ideas* y una nueva edición de las *Investigaciones*. En el prefacio se nos advierte que la publicación de *Ideas* con la tesis de la reducción implicaba modificar puntos de vista de las *Investigaciones*, cosa que nunca esperaba poder hacer más adelante, pero que en realidad nunca lo hizo. Expresamente se nos dice que la noción logicista de una *verdad en sí* (verdad de razón) es incompatible con los puntos de vista expuestos en *Ideas*

(1) Edmund Husserl. *Formale und Transzendente Logik*, Halle, M. Niemeyer, 1929, p. 144.

¿En qué consistía la noción logicista de *Investigaciones*? En el primer volumen se nos dice que el orden de las cosas y el orden de las verdades en sí son distintos pero correlativos. Sin embargo, el orden de las verdades —que se refiere al juicio— existe por sí mismo y es a partir de él que el orden de las cosas adquiere un valor objetivo. Husserl nos habla, por ejemplo, de las verdades eternas de la lógica que reinan en el reino intemporal de las ideas y que tienen valor aunque el hombre nunca las conozca. (2)

De esta manera el orden de las ideas domina y mide el orden de las cosas. En cuanto al valor objetivo del orden de las cosas, éste es establecido por la evidencia, es decir, cuando la verdad es reconocida en la presencia real del objeto. En este caso la verdad se hace actual, se encarna en la experiencia de un juicio evidente. Si realizamos luego sobre este juicio evidente una abstracción ideativa (*eine ideirende Abstraktion*) reencontraremos la verdad en sí. Esta verdad se convierte en nuestro objeto y en el correlato ideal de diversos juicios de hecho. Aún más, esta verdad sólo es un momento de la *Verdad* del sistema de todas las verdades (3).

"A las conexiones de *conocimiento* corresponden *idealiter* las *conexiones* de verdades. Justamente entendidas, éstas no son sólo complejos de verdades, sino verdades complejas, que se subordinan por ende al concepto de verdad. Entre ellas figuran también las *ciencias*, tomada la palabra objetivamente, o en el sentido de la verdad unificada. Dada la correlación general que existe entre verdad y objetividad, también corresponde a la unidad de la verdad en una misma ciencia una objetividad unitaria; es la unidad de la *esfera de la ciencia*" (4).

De acuerdo con lo anterior, vemos que Husserl habla de la verdad en sentidos diferentes. *Las verdades en sí* se refieren a las ideas: son las relaciones inteligibles tomadas en ellas mismas. Por otra parte, un acto de conocimiento es *verdadero* en la medida en que actualice aquellas relaciones inteligibles. Es aquí donde aparece el problema de la evidencia: ¿Cómo podemos saber si un acto de conocimiento es verdadero? No será por un criterio de coherencia interna o por cualquier criterio intrínseco, sino por la presencia en persona de la realidad.

Husserl no profesó el platonismo que separa lo real y lo ideal. Las verdades en sí pueden ser eternas e intemporales pero ellas no están

(2) Edmund Husserl. *Logische Untersuchungen*, Halle, m. Niemeyer, 1928, 1 págs. XII-XIII, 130, 159.

(3) *Ibid.*, 1, 258-259

(4) *Ibid.*

fuera de lo real: un conocimiento en la medida en que esté en contacto con la realidad que pretende mentar, encontrará las verdades en sí. Esta tesis puede dar ocasión a muchas objeciones. Nos interesa poner de presente cómo para Husserl la presencia de la verdad en sí puede ser verificada con ocasión de los actos cognoscitivos. La respuesta de Husserl será siempre la misma: hay evidencia cuando podemos constatar la adecuación entre el sentido del objeto o de la situación objetiva, mentado por el acto cognoscitivo, y el sentido que el objeto o la situación objetiva ofrece a la experiencia; en otros términos, cuando la experiencia realiza —llena— *completamente* el sentido mentado, lo que significa que nuestros actos cognoscitivos sólo son evidentes y verdaderos gracias a la presencia *efectiva* del objeto. Como el objeto no es necesariamente un objeto de percepción, la presencia efectiva no quiere decir siempre presencia percibida. Pero Husserl sostendrá siempre que todo objeto y toda significación reenvía finalmente a una realidad percibida. De aquí que toda presencia efectiva sólo puede realizar las menciones vacías mediante una referencia a una presencia efectivamente percibida. Esto significará para Husserl un obstáculo para la conquista plena de la verdad.

Distingamos un poco los elementos del mecanismo de adecuación, tal como aparecen en las *Investigaciones Lógicas* (5):

- Hay adecuación cuando el acto de mención es ‘llenado’ por la presencia del objeto.
- Hay evidencias parciales o graduales porque una mención intencional puede ser realizada sólo en parte, o puede permanecer en suspenso o puede ser contradicha.
- La evidencia es un *acto* sintético que pone una *síntesis de coincidencia*: al mismo tiempo que el objeto realiza o no la mención, yo constato que él la recubre total o parcialmente, que hay identidad entre uno y otro.
- El acto de identificación tiene un correlato objetivo: “este *correlato objetivo es el ser en sentido de verdad, es la Verdad*”.
- La verdad, en cuanto correlato de una síntesis de coincidencia, es una identidad y una relación objetiva (*Sachverhalt*), es relación y relación de identidad.
- Por consiguiente, no se puede limitar la experiencia de la evidencia a una simple vivencia, la idea de ‘constatar’ o verificar no es algo

(5) *Ibid*, 2, 445-447

puramente pasivo. La adecuación y la evidencia se pueden dar sin que se tenga *conciencia* de ello, pero la *conciencia de la verdad* está unida a un acto sintético o posicional.

Finalmente, la adecuación que se da en la evidencia no se confunde con la cópula del juicio. El 'es' de la cópula no expresa de ordinario una síntesis de coincidencia: ser mesa no se confunde con ser rectangular. La evidencia supone un acto relativo al juicio. Una realización de hecho, pero que no es reconocida, no es evidencia. Ahora bien, la cópula está presente en todo juicio. Por consiguiente, no es ella ni la síntesis que ella expresa, ni la síntesis en la cual se establece la adecuación que genera la evidencia. Esto significa que la simple conveniencia del predicado *no define la verdad del juicio*: la verdad se da en el hecho de que esta relación de conveniencia, tomada globalmente, es conforme con el objeto. Si esta conformidad es reconocida hay evidencia.

Vemos, pues, cómo aún en el período más logicista de Husserl encontramos la tesis de que el juicio se funda en la experiencia pre-predicativa, y, en segundo lugar, cómo el acto en el cual se establece la síntesis de coincidencia, no tiene siempre el carácter de un juicio. De esta manera la fórmula tradicional que define la verdad como una adecuación sufre una modificación fundamental: el juicio deja de ser el único 'locus veritatis'. El problema de la adecuación surge cuando un acto de mención, poco importa de que clase, puede ser o no 'llenado' por su objeto. Este objeto, por lo demás, no tiene que ser necesariamente una relación inteligible. La percepción, por ejemplo, implica una mención constante de significaciones no dadas que pueden ser o no confirmadas por la experiencia, sin que este proceso ponga en juego ningún juicio en sentido estricto. La percepción implica anticipaciones que no son juicios que se añaden a ella, pero que hacen aparecer el problema de la verdad: la percepción efectiva de lo anticipado *puede* no coincidir con lo esperado, por consiguiente, la percepción puede ser o no verdadera.

Lo expuesto hasta aquí nos permite ver cómo la doctrina husserliana de la verdad no es coherente y presenta una gran antinomia.

Se nos dice que la evidencia se mide por la presencia del objeto o de la situación objetiva (relación inteligible) y que la verdad es la adecuación entre el acto significativo y esta presencia. La verdad es *siempre* una relación, sea o no relacional el acto *verdadero*.

Pero, entonces ¿por qué se nos habla de un *orden de verdades en sí*? ¿Por qué Husserl admite en el seno de una teoría relacional de la verdad, una verdad en sí de las cosas o de relaciones entre cosas?

Creemos que la respuesta hay que buscarla en la formación matemática de Husserl. Hay un realismo matemático espontáneo, que a veces se encuentra inclusive en matemáticos que lo niegan desde el punto de vista doctrinal y que consiste en hipostasiar las relaciones; en considerar que el espíritu puede encontrar una realidad que existe en sí y que no se impone simplemente al matemático sino que se da perfectamente sin él. Sin embargo, no se puede hablar de platonismo, como lo hizo Natorp, ya que Husserl jamás admitió que el orden de las verdades en sí pudiese ser separado del orden real.

II

A primera vista la Teoría de la Verdad como adecuación y de la Evidencia como presencia parecen simples. En verdad no lo son.

Cuando se analiza la manera como un objeto se da en persona, descubrimos que no siempre es igual para todos los objetos. De manera especial cuando se trata de objetos de la percepción. Su presencia difícilmente puede dar lugar a una adecuación. Dicho de otra manera, para ciertos órdenes de la experiencia y especialmente para aquel de la percepción, la estructura de nuestras intencionalidades y el modo de aparición del objeto son de tal naturaleza, que no hay posibilidad de un recubrimiento total. De esta manera la Doctrina de la Verdad no hace fácil explicar la adquisición de conocimientos verdaderos.

¿En dónde se originan las dificultades? En primer lugar, el objeto percibido no se da *uno intuitu*: el se da mediante perfiles. Su aprehensión está acompañada de potencialidades y referencias. Toda percepción tiende, por consiguiente, a realizar estas potencialidades, a explicitar estas referencias. De aquí que toda percepción implique constitutivamente una invitación a percepciones ulteriores y una anticipación de estas percepciones. Por otra parte, "toda aprehensión conciente de un objeto se inscribe a priori en una serie infinita y abierta de modos posibles de la conciencia que yo puedo unir y componer sintéticamente como conciencia única del mismo objeto" (6).

La evidencia no puede escapar a estas visicitudes porque ellas son la contrapartida del modo de aparición del objeto que se hace evidente. Pero esto complica la aplicación de la doctrina. En particular no se comprende lo que Husserl entendió al escribir: "La evidencia tiene universalmente una estructura teleológica". Hay que explicar cómo la idea de presencia se puede conciliar con la idea de teleología. La presencia llena por definición un momento presente, mientras que una realidad o un tipo de ser dotado de una estructura teleológica está, por

(6) Edmund Husserl, *Formale und...*, p. 143.

esencia, orientada hacia el futuro. Por otra parte, el texto citado implica una referencia a una síntesis de reconocimiento.

Podemos sacar una primera conclusión. La evidencia que puede ofrecer el objeto de percepción no alcanzará jamás a hacer ciertos tales objetos. La definición de evidencia que supone la presencia del objeto tal cual es y, de otra parte, la naturaleza “perspectivista” del objeto percibido, excluyen que esta evidencia pueda darnos la realidad tal como nosotros la entendemos en nuestra vida ordinaria. Para la experiencia cotidiana un objeto es real si él existe en sí, fuera de toda relación constitutiva a un sujeto humano.

El problema de la evidencia se convierte en el problema más difícil de los modos de la presencia. *En Lógica Formal y Transcendental* se reconoce expresamente: “Sin duda la doctrina de la evidencia se nos presenta espontáneamente y podemos hacer uso de ella sin conocer, inclusive, los presupuestos. Pero es necesario preguntarnos sobre los resultados que ella obtiene para saber lo que realmente se posee en una conciencia de presencia y cuáles son los horizontes que rodean una tal conciencia” (7).

Otra consecuencia es la de que el problema de la verdad trasciende la pura lógica e inclusive la teoría del conocimiento. La lógica sólo establece las reglas formales y generales que deciden acerca de la posibilidad de expresar una afirmación verdadera. Ella no realiza una crítica de la intencionalidad, es decir, una crítica de las modalidades de la presencia del objeto. Tampoco lo hace una teoría del conocimiento. La noción de presencia —que pone en juego a la vez el modo de ser de aquello que es presente y el modo de ser de aquel a quien es presente— no puede reducirse al conocimiento que sólo define una de las formas de esta noción.

A partir de la *Lógica Formal y Transcendental* el problema de la evidencia y de la verdad de nuestros juicios reenvía al problema de la evidencia no predicativa.

Todo juicio implica, según la tradición aristotélica, dos elementos constitutivos: el sujeto y el predicado. De aquí se sigue que todo juicio presupone necesariamente un objeto “pre-donado”. La verdad dependerá de la manera como este objeto es intencionado y de la manera como él se hace presente. Pero como ya lo hemos visto, el estudio del objeto pre-donado nos reenvía mediata o inmediatamente a un objeto individual de percepción. Si este objeto pre-donado es ideal, él es el resultado de una condensación de juicios anteriores que tienen un

(7) *Ibid.*, p. 177

objeto pre-donado. El análisis me colocará frente a un objeto de experiencia que deberá ser un objeto de percepción. Y en relación con este objeto surge la dificultad decisiva para la teoría de la evidencia y de la verdad. Nosotros podemos comenzar a ver el surgimiento de la tesis de Heidegger: la definición de verdad como adecuación del conocimiento y de la realidad no es absolutamente primera. Antes de enunciarla hay que tomar posición sobre la apertura de la conciencia frente a la realidad y sobre la posibilidad para la realidad de manifestarse tal cual ella es. Es necesario rechazar el primado del problema del conocimiento. La solución propuesta a este problema implica una concepción preontológica de la realidad.

Husserl no explicita esto. Pero el interés que presenta su posición está en que, asumiendo la definición clásica de verdad, se encuentra obligado a cuestionarla y a quitarle su carácter de fundamento último.

Hay en Husserl una verdadera transformación del concepto de verdad. Esta transformación tiene sus raíces en la nueva concepción de la conciencia que ha dejado de ser representativa y que, por consiguiente, ha dejado de lado el problema insoluble de la correspondencia de una representación puramente inminente con una realidad exterior. Aún más: el fenómeno primero de la verdad está constituido por la presencia de la conciencia a los objetos. Este fenómeno primero se diferencia a sí mismo según los modos de presencia del objeto y las maneras según las cuales este es intencionado o poseído, es decir, este fenómeno primero reenvía a una concepción ontológica de la realidad. La sensibilidad es susceptible de razón. La percepción inaugura un movimiento con el cual la conciencia se compromete con todas sus potencias. Las categorías generales que caracterizan la conciencia: intencionalidad, sentido, temporalidad, retención, protensión, etc., se manifiestan ya en la percepción y reciben en ella una primera concreción.

La presencia de la realidad no es, pues, un choque o una facticidad que viene a perturbar la vida interior de un pensamiento encerrado sobre sí mismo. Por el contrario, esta presencia alimenta un diálogo del cual la vida de la conciencia no se distingue. La presencia sólo es presencia al presentar un sentido y la razón no se ejercita sobre una realidad totalmente independiente. La razón se realiza en el objeto y sólo tiene sentido por él y, al menos de una cierta manera, para él. Aquí podemos comprender el alcance de la objeción que Husserl hace a Descartes: la crítica cartesiana de la experiencia externa manifiesta una debilidad en cuanto Descartes considera esta experiencia como acompañada de una posibilidad no superable de ilusión y de error. De esta manera no alcanza Descartes a revelar el alcance fundamental de la experiencia como presencia original.

Pero, y este es un nuevo aspecto de la tesis de la intencionalidad, cada objeto sólo es accesible a un tipo determinado de conciencia. Sin embargo, como lo indica una observación de la *Lógica Formal y Trascendental*, si todo objeto tiene su modo propio de presencia, ningún dios podría hacer que “un sentimiento absoluto” de evidencia pueda acompañar a un objeto de posesión de tal manera que podamos hablar de una evidencia apodíctica y adecuada.

Si Dios percibiese, por ejemplo, las cosas del mundo exterior, lo tendría que hacer como lo hacemos nosotros, sintetizando los diversos aspectos sucesivos de las cosas.

La experiencia, en la medida en que es la presencia de un objeto, excluye toda posibilidad de error. Otra cuestión es la de decidir en que medida un objeto particular, un objeto de percepción, goza de una presencia original y, por consiguiente, de evidencia.

Veamos el problema de la verdad tal como se presenta en las *Meditaciones Cartesianas*. Husserl considera en esta obra que los motivos de su filosofía son los mismos de la de Descartes: se trata de darle al saber filosófico el carácter de una filosofía de la subjetividad. El problema está en comprender la verdadera naturaleza de la subjetividad. La manera como la comprende Husserl hace de la fenomenología una filosofía anticartesiana, al rechazar la idea de una conciencia cerrada sobre sí misma y definida por sus cogitaciones. Este rechazo significa, igualmente, el rechazo de las consecuencias implicadas en la tesis cartesiana: la afirmación del primado absoluto de la idea, de su capacidad para expresar exhaustivamente la conciencia, de la transparencia absoluta de la conciencia para ella misma.

Si seguimos a Descartes en su búsqueda de una evidencia absoluta, nos vemos obligados a suspender nuestra confianza en la existencia de las cosas.

Pero, tan pronto se llega a la subjetividad del cogito, constataremos que esta subjetividad no está libre de toda referencia al mundo, cuya realidad ha sido puesta en entredicho. El problema cartesiano de la evidencia apodíctica sufre de inmediato una completa transformación.

Las *Meditaciones Cartesianas* parten, igualmente, de la definición de la verdad como adecuación y de la evidencia como fundada en la presencia: un juicio es verdadero si se adecúa con la cosa que él enuncia: si la presencia de la cosa es verificada hay evidencia (8). Husserl añade que esta definición de verdad permite la unidad de la ciencia. La ciencia

(8) Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen* Den Haag, M. Nijhoff, 1950, p. 61

es una en la medida en que ella es posesión de una verdad evidente cuya definición es inmutable. O dicho de otra manera, la unidad de la ciencia se funda en la unidad de la experiencia a la cual reenvía la ciencia. Si decimos que esta unidad de la experiencia es pluralista habrá que decir lo mismo de la ciencia. Porque la experiencia se diferencia, en su definición general de referencia al objeto y de intencionalidad, por la pluralidad de tipos de objetos y, por consiguiente, de los modos de presencia en que se dan. La definición unitaria de la evidencia y de la verdad reenvía a una pluralidad de modos de saber, ya que una ciencia se caracteriza por la especificidad del método y éste por el modo de aparición de su objeto (9).

Pero lo anterior se refiere al ideal del saber. Ahora bien, este ideal no puede ser alcanzado de un solo golpe. De hecho las ciencias no proceden evolucionando de evidencia en evidencia: su progreso real se efectúa, frecuentemente, mediante juicios aún no evidentes o evidentes sólo parcialmente. De ordinario los filósofos rechazan la idea de grados de evidencia, pues consideran que estos grados contradicen la definición misma de la evidencia. Pero el hecho está en que existen objetos que por naturaleza se dan siempre en perspectiva.

Sería un error pensar que un juicio sobre un tal objeto no posea alguna evidencia. Un objeto de percepción, aunque sólo sea susceptible de una presencia perspectivista, permite, sin embargo, hacer una distinción entre lo presente y lo ausente en dicho objeto.

Lo anterior da margen a preguntar si la definición de una evidencia perfecta tenga un alcance real.

Husserl distingue entre la evidencia perfecta y la evidencia apodíctica (10). La introducción de la evidencia apodíctica complica aún más las cosas. La evidencia apodíctica no se refiere a la relación de presencia del objeto a la conciencia, sino a la necesidad intrínseca de un objeto de ser puesto, pensado por una conciencia. Un objeto goza de evidencia apodíctica cuando su no existencia es impensable. Esta definición plantea un problema: aquel que opone a la contingencia de la experiencia una cierta necesidad lógica que se impone al pensamiento. Husserl agrava aún más las cosas cuando añade que la evidencia de los objetos necesarios, es decir, la evidencia apodíctica, es más grande que la de los objetos contingentes, en cuanto ella es válida para todos los tiempos. En realidad aquí se pasa del dominio de la evidencia propiamente dicha, al problema del estatuto del objeto para el pensamiento. Veamos el texto de Husserl:

(9) *Ibid.*, p. 55

(10) *Ibid.*

“En cada evidencia, el ser o la determinación de una cosa es aprehendida por el espíritu en él mismo, al modo de ‘la cosa en sí misma’ y con la certeza absoluta de que este ser existe, certeza que excluye toda posibilidad de duda. Sin embargo, la evidencia no excluye la posibilidad para su objeto de convertirse, en seguida, en objeto de una duda; el ser puede revelarse siendo una simple apariencia. La experiencia sensible nos ofrece múltiples ejemplos. Esta posibilidad de poder no ser —a pesar de la evidencia—, podemos preverla mediante una reflexión crítica. Una evidencia apodictica, por el contrario, tiene la particularidad de no ser solamente, de una manera general, certeza de la existencia de las cosas o hechos evidentes: su no existencia se revela al mismo tiempo a la reflexión crítica como absolutamente inconcebible y, por consiguiente, excluye de antemano toda duda imaginable como desprovista de sentido” (11).

Este texto coloca al intérprete ante un problema capital ya que, tomado fuera de su contexto, significaría la negación de la misma fenomenología en una de sus tesis esenciales. En efecto, la doctrina constante es la de que la posesión o presencia del objeto, excluye la duda y que el solo problema que se da es el de saber hasta qué punto la presencia es efectiva en un caso dado y en qué medida ella es realizable para cada clase de objetos. Ahora bien, qué hemos leído?. Que “el ser puede revelarse una simple apariencia; la experiencia sensible nos ofrece múltiples ejemplos”. Si tomamos el texto al pie de la letra habría que decir, que la presencia puede engañarnos al revelarse finalmente “ausencia”. En este caso toda verdad estaría condenada a la búsqueda de una confirmación ulterior, confirmación que, a la hora de la verdad, no tendría sentido, puesto que implicaría que a su vez fuese confirmada, y así indefinidamente.

El texto exige otra interpretación. El dice: “la evidencia no excluye la posibilidad para su objeto de convertirse en seguida en objeto de duda”, lo que quiere decir, no que la presencia engañe sino que ella es precaria. Esta consideración no se refiere propiamente al problema de la evidencia ni al objeto de la evidencia en cuanto tal, sino al objeto sobre el cual la evidencia ha sido alcanzada y a su ontología. Se podrá decir que el texto comienza hablando expresamente de la experiencia sensible, pero, ¿qué ejemplariza esta experiencia? ¿Que un objeto pierde su presencia y desaparece? Esto puede ser cierto, pero no se relaciona con el problema de la evidencia. ¿Que nosotros podamos ser víctimas de ilusiones tomando como presente un objeto que no lo es? En este caso no hay evidencia puesto que lo propio del análisis intencional consiste en revelar que la intención no es propiamente perspectivista y que el objeto no puede ser objeto de percepción. El análisis fenomenológico

(11) *Ibid.*, p. 56

permite distinguir, exactamente, entre objetos de alucinación y objetos de percepción.

Debemos preguntarnos qué es lo que hace que Husserl confunda el problema de la evidencia y el de la necesidad del objeto y por qué él añade que el sabio sólo conoce la ciencia fundada sobre principios apodícticos, aunque estos principios sólo gocen de una evidencia inadecuada. ¿Qué significa esta expresión? Aparentemente el que un objeto, cuya negación es inconcebible, puede sin embargo no existir. De aquí surgirá una nueva dificultad, ya que el precio dado a esta última clase de evidencia implica un primado del pensamiento sobre la experiencia. ¿Cómo explicar esta incoherencia? Parece surgir aquí el espíritu de las *Investigaciones Lógicas*. Si toda ciencia existe en el mundo, no podemos otorgar a sus principios una apodicticidad que hace falta a sus objetos, a no ser por una ilusión propia del matemático.

El primer paso en la investigación Husserliana de la evidencia apodíctica, nos expresa que la apodicticidad no puede ser otorgada de hecho al mundo ni a la ciencia. El argumento es cartesiano: todo aquello que nos aparece real puede ser el contenido de un sueño. Ninguna contradicción puede hacer imposible esta ficción. El argumento no tiene nada de original y él está pensado para conducirnos al cogito y, mediante el cogito, a la reducción. Sin embargo, el camino escogido presenta sus peligros ya que es impropio para hacer evidente la diferencia radical que separa al cogito de Husserl de aquel de Descartes.

Husserl nos dice que el mundo al no gozar de evidencia apodíctica, deber ser sometido a la reducción: hay que suspender todo juicio de existencia y alcanzar mediante el camino descubierto por Descartes el cogito, el cual sí goza de una evidencia apodíctica aunque inadecuada. Pero mientras se opera la reducción, yo conservo el mundo con su pretensión de ser, a título de correlato permanente, descriptible y necesario del cogito. El que yo me abstenga de afirmar algo a propósito del mundo, no significa que él desaparezca del campo de mi experiencia (12). Por el contrario, él permanece como fenómeno puro y se convierte así en un mundo para mí. El elemento decisivo de esa descripción, que no tiene nada de cartesiano, consiste en que el yo no es concebible en este mundo para mí, sin la cogitatio implicada en este último.

Cogitatio y mundo presentan la misma apodicticidad; no porque presenten un determinado contenido concreto, sino en el sentido de que un contenido que se refiera a un ser real es necesario al cogito. La dificultad está en determinar con exactitud hasta qué punto el yo y el mundo participan de la apodicticidad. El principio es claro: el mundo

(12) *Ibid*, p. 60

como mundo y la subjetividad como subjetividad gozan de la apodicticidad. Todos los objetos, todas las cogitaciones particulares son excluidas. Aquí podemos ver un cambio de sentido. En el punto de partida el mundo natural no gozaba de apodicticidad: mundo natural designaba simplemente la suma de los entes tomados uno a uno. Al final, el mundo es apodíctico y significa la objetividad o la necesidad de objetividad y no una suma de objetos.

La conclusión de este examen es la de que los puntos de vista de Descartes y Husserl son incompatibles. El recurso de Husserl a la apodicticidad implica el rechazo del primado de la experiencia puramente interior. En realidad, cuando la fenomenología resuelve fundamentarse sobre la idea de que el ser se manifiesta tal cual él es, sobre la presencia como la medida absoluta de la evidencia y sobre la idea de la intencionalidad de la conciencia, desde este momento el primado de la experiencia interior es rechazado y sólo se atiende a la evidencia apodíctica porque el definirla como la imposibilidad de un pensamiento contrario, restablece el primado del pensamiento tomado en él mismo y para él mismo. El cogito cartesiano sirve para resolver los problemas de una concepción no intencional de la conciencia y de la soledad de ésta. Esto no se da en Husserl. Al reclamar una evidencia apodíctica y al colocarla en primer lugar, Husserl socaba su propio edificio, ya que introduce una noción de la conciencia que la fenomenología comienza por contradecir totalmente.

Al terminar Husserl su introducción a las *Meditaciones*, el pensamiento de nuestro filósofo gira alrededor de una teoría de la evidencia, en los términos que ya la conocíamos. "Evidencia designa, en un sentido amplio, un fenómeno general y último de la vida intencional. Ella se opone a aquello que se entiende ordinariamente por 'tener conciencia de algo', esta conciencia pudiendo ser a priori vacía, puramente abstracta, simbólica, indirecta, no expresada. La evidencia es un modo de conciencia de un carácter particular. En ella una cosa, un estado de cosas, una generalidad, un valor, etc. se presentan ellos mismos, se ofrecen y se dan en persona. En este modo final la cosa es presente 'ella misma', dada en la intuición inmediata" (13).

Encontramos aquí pues la tésis ordinaria. Sin duda alguna, hay numerosos modos de presencia y a cada uno de ellos corresponde un modo particular de evidencia, pero estos poseen una estructura común que permite definirlos idénticamente: la evidencia es medida por la presencia, ella es experiencia y sólo experiencia. Husserl continúa insistiendo en que la idea de una conciencia reducida a ella misma y a margen de lo real no tiene sentido. Si la evidencia alcanzada sólo es un

(13) *Ibid*, p. 92

hecho excepcional en la historia de la conciencia, ésta estará dominada, a cada instante, por el deseo de conquistar dicha evidencia. En todo momento la conciencia puede y debe preguntarse sobre la evidencia.

Husserl añade una observación que merece ser tenida en cuenta, ya que ella parece ofrecernos una base para consideraciones diferentes a las que lo condujeron a la idea de una evidencia apodíctica: una evidencia obtenida, tal como se le ha definido, no puede ser considerada como un momento real del sentimiento vivido, del estado de conciencia dado en el instante en que ella se nos impone. La evidencia no es prisionera de la vivencia que la acompaña y, por consiguiente, no tiene por que sufrir la suerte de esta vivencia. Ella se convierte en mí en una unidad estable: “toda evidencia funda para mí una posesión durable” (14). No en el sentido de que el objeto, sobre el cual ella recae, será de ahora en adelante estable; sino en el sentido de que la evidencia es una posesión durable ya que por la naturaleza de la temporalidad propia del sujeto cognoscente, ella puede ser evidentemente restituída. El objeto de la nueva evidencia alcanzada de esta manera será la evidencia primitiva.

Lo anterior no contradice la afirmación según la cual “la evidencia de un acto singular no es suficiente para crear un ser durable” (15). En efecto, nosotros podemos perfectamente tener la evidencia de un objeto sin que este objeto se confunda con un objeto durable o necesario. Esto sucede para todo objeto de percepción, el cual aunque se dé mediante “perfiles”, puede darse de manera evidente aunque necesariamente implique la adquisición futura de nuevas evidencias. Estos objetos no pueden darse de otra manera. Esta característica define precisamente la experiencia externa, ya que los objetos de la experiencia interna no poseen esta característica: su presencia es por naturaleza exhaustiva: un dolor, por ejemplo, puede dar lugar a análisis intelectuales difíciles, pero todo lo que nosotros podemos decir está allí presente, de un sólo golpe, desde el momento en que experimentemos el dolor. Quizás tengamos que hacer un esfuerzo extraordinario para comprenderlo, para convertirlo en saber explícito, pero el progreso o el fracaso estarán fundados por necesidad sobre la plenitud de una experiencia única. Por el contrario, la presencia de una mesa no será jamás exhaustiva. Inclusive, hay que agregar la circunstancia agravante de que el carácter parcial de esta presencia unida a la intención del objeto total real, nos obliga a anticipaciones que no son justificadas por esta presencia parcial y que mezclan así lo no evidente con lo evidente: la experiencia ulterior y la presencia que ella pueda aportar pueden desmentir estas anticipaciones.

(14) *Ibid*, p. 95

(15) *Ibid*, p. 96

El objeto total o real intencionado a través de los perfiles está, por consiguiente, contaminado de una precariedad no solamente en sí, sino también en relación a la evidencia que nosotros podemos alcanzar. Es posible un progreso, pero sin que se llegue a una evidencia adecuada de la cosa real. De aquí que Husserl considere que la idea de mundo debe ser concebida como el correlato del conjunto de las experiencias verificadas de todos los objetos posibles, es decir, ella debe ser definida como una idea infinita (16). Esta idea es en cierta forma doblemente infinita: infinita relativamente a las experiencias de las cuales ella es el correlato y relativamente a los objetos que ella contiene. Es necesario admitir que si la idea de mundo dice relación a una totalidad real, ella sólo podrá gozar de una evidencia presuntiva, ya que tal es el caso de los objetos de los cuales ella constituye el conjunto.

La definición del mundo real es muy diferente de la que encontraremos en Heidegger, quien rechaza la idea de mundo como suma de objetos; aún más, sólo se puede hablar del conjunto de los objetos a partir de la idea de mundo (17). El mundo es la condición a priori que permite a cada objeto aparecer en cuanto tal. Para Heidegger, el mundo es la unidad intencional de nuestra experiencia, unidad que no puede ser concebida como un priori lógico, sino como un a priori de proyección constitutivo de toda objetividad y fundado sobre la pre-comprensión del ser característica de todo hombre.

Lo anterior nos prepara para comprender la evolución de la idea de mundo en el mismo Husserl quien no permanecerá apegado a la concepción del mundo como simple suma de cosas. De hecho, muy pronto se orienta hacia una noción más cercana a la de Heidegger, noción que es más conforme con todo el pensamiento fenomenológico.

¿Por qué es difícil de aceptar que la idea de mundo sólo goza de una evidencia presuntiva?

La definición de la conciencia como intencionalidad implica lo que Sartre ha llamado la prueba ontológica: la conciencia reenvía necesariamente a la existencia de algo real.

Husserl también nos presenta este punto de vista cuando él nos muestra que toda experiencia implica una "doxa" pasiva y originaria que nos obliga a darle fe a la realidad (18). La certeza de la conciencia implica la certeza de una realidad que se encuentra en el horizonte de

(16) *Ibid*, p. 97

(17) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Halle, Max Niemeyer, p. 64, 72, 83.

(18) Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*. Hamburg, Claassen Verlag, 1954, p. 23.

toda realidad percibida. Este correlato necesario de toda conciencia puede ser llamado mundo. El mundo no es de ninguna manera presuntivo. Lo que es presuntivo es el mundo real entendido como suma de objetos.

La distinción anterior la encontraremos determinada más explícitamente en las últimas obras de Husserl y, de manera particular, en *Experiencias y Juicio*.