



## Evidencia apodíctica y conciencia interna del tiempo en Husserl

Montes, Julia

### I. Reducción fenomenológica y evidencia apodíctica

En primer lugar, trataremos de clarificar el recorrido realizado por Husserl que nos lleva al concepto de evidencia apodíctica. El filósofo propone un movimiento cartesiano: refundar las bases del conocimiento para llegar a un suelo certero e indudable. Para ello realiza una ‘reducción fenomenológica’, donde debemos rechazar aquello de lo cual no pueda cerciorarse su verdad. Al hacerlo, encontraremos una certeza: mientras pienso, estoy segura de que pienso; mientras estoy teniendo una percepción, estoy segura de estar teniendo una percepción. Por supuesto, en esta instancia no estoy segura de que aquello que estoy percibiendo o pensando sea certero, pero sí puedo estar absolutamente segura del acto de la conciencia.

Tengo, entonces, certeza indudable –una evidencia apodíctica– del conocimiento que es inmanente a la conciencia, mientras que aquello trascendente a la conciencia debo tenerlo por dudoso. En su introducción a *La idea de la fenomenología*, Escudero afirma que “es posible dudar de la validez del conocimiento de objetos trascendentes a la conciencia” pero que “no tiene sentido dudar acerca de lo dado en la conciencia misma” (Husserl, 2011, p.17), porque ‘evidencia apodíctica’ significa *una evidencia tal que no puede pensarse su no-existencia*.

Para definir el término, Husserl (2011) afirma que “la evidencia es esta conciencia, una conciencia que efectivamente intuye, que aprehende su objeto mismo directa y adecuadamente (...) evidencia no significa otra cosa que autodonación adecuada” (p. 118). Con ‘autodonación’ queremos decir que la conciencia se ‘dona’ a sí misma el conocimiento. Con ‘adecuada’ nos referimos a la instancia en la cual la evidencia “designa el ideal de una perfecta síntesis de cumplimiento donde la cosa mentada está plenificada de manera adecuada por la percepción correspondiente” (p. 162). Esta definición será aclarada más adelante, cuando tratemos en profundidad en concepto de síntesis, pero en principio podemos entender adecuación como relación donde se condicen correctamente ‘la cosa mentada’ y ‘la percepción correspondiente’ (‘la silla’, como concepto mentado, y ‘la silla’ como percepción correspondiente de la silla).

No obstante, ¿cuán lejos puede llegar la apodicticidad de esta evidencia?, es decir, ¿qué puede construirse, con seguridad, sobre esta base? Una vez hecha la reducción tenemos dos problemas que deben evadirse. Por un lado, el solipsismo, en cuanto imposibilidad del *Ego* de salir del



interior de su conciencia, no poder decir nada acerca de elementos trascendentes a la conciencia<sup>1</sup>. Por otro lado, el problema de la perdurabilidad de la evidencia, es decir, cómo puedo tener evidencias por fuera del instante del presente, si nuestra certeza es ‘mientras pienso (ahora) estoy segura de que pienso (ahora)’. A partir de nuestra base, la evidencia apodíctica del conocimiento inmanente presente, trataremos de esbozar cómo la conciencia interna del tiempo puede darnos evidencias apodícticas acerca de elementos trascendentes a la conciencia. Distinguiendo inmanencia ingrediente de inmanencia intencional en el apartado II., intentaremos superar el problema del solipsismo.

## II. Inmanencia ingrediente e inmanencia intencional: diferencias en alcances y límites

Al realizar la reducción podemos ver que la evidencia apodíctica es, en primer lugar, inmanente. No obstante, la inmanencia tiene diferentes ‘tipos’: por un lado, lo inmanente en sentido ingrediente es evidente apodícticamente porque no va más allá de sí mismo: el objeto de la conciencia es ella misma. Cuando digo ‘estoy percibiendo un árbol’, el aspecto indudable de esta afirmación es que estoy percibiendo. De lo que tengo certeza es de la efectividad de la percepción, no del árbol percibido. Husserl (2011) afirma que es indudable porque “no presenta ninguna otra cosa, porque no «mienta nada más allá de sí mismo», porque, aquí, lo que se halla mentado, está también dado por sí mismo de una manera completa y totalmente adecuada” (p. 62). En el caso de esta inmanencia, su alcance, respecto a evidencias indudables, es aquello que la conciencia se da a sí misma, sin mentar nada más allá de sí misma. Sus límites son, obviamente, todo aquello mentado que esté por fuera de la conciencia, limitándose sólo a los elementos de la conciencia misma.

No obstante, el campo de lo evidente y de aquello que la fenomenología puede tomar como evidencia no se limita sólo a lo inmanente ingrediente. En *La idea de la fenomenología*, Husserl propone la existencia de “dos datos absolutos”, el del aparecer y el del objeto (p. 69). El dato absoluto del aparecer es inmanente en el sentido ingrediente; pero tenemos también el dato absoluto del objeto. Hay entonces una “aprehensión de la *evidencia absolutamente intuitiva, que aprehende su objeto en sí misma*” (p. 68. *Cursiva en el original*). Como dice aquí Husserl, lo evidente en la fenomenología no es sólo el contenido de la conciencia acerca de sí misma, sino que ésta también “aprehende su objeto *en sí misma*”, lo que no quiere decir que el

---

<sup>1</sup> Con ‘solipsismo’ no nos referimos en particular a la cuestión del Alter Ego sino a todo elemento trascendente a la conciencia.



contenido de este conocimiento trate acerca de ella misma, como en el caso de la inmanencia ingrediente. Las evidencias de cosas por fuera de la conciencia, es decir trascendencias, son inmanentes en sentido intencional<sup>2</sup>.

La inmanencia intencional se distingue de la ingrediente por ser “*inmanencia en el sentido de la autodonación que se constituye en la evidencia*” (p. 62. Cursiva en el original). Para entender por qué podemos tener evidencias *acerca de* objetos trascendentes a la conciencia, es decir, evidencias propias de la inmanencia intencional, primero trataremos el concepto de intencionalidad.

Pertenece a la esencia de las vivencias cognoscitivas tener una *intentio*: mientan algo; se refieren de un modo u otro a una objetualidad. El referirse a una objetualidad les pertenece, pero no el objeto. Y lo objetual puede aparecer, puede tener cierta donación en su aparecer, si bien no está como ingrediente en el fenómeno cognoscitivo ni existe como *cogitatio* (pp. 113-114)

En primer lugar, Husserl (1996) asimila «vivencias de la conciencia» con «vivencias intencionales» “a condición de que el término de intencionalidad no signifique otra cosa que esta propiedad fundamental y universal de la conciencia, consistente en ser ésta conciencia de algo, en llevar la conciencia en sí, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*” (pp. 79-80). En las *Meditaciones*, el estar «en la conciencia» es descrito por Husserl como

un estar dentro de ella completamente *sui generis*, a saber, no un estar dentro de ella como parte integrante real, sino un estar dentro de ella «idealmente», como algo intencional, como algo que aparece, o lo que quiere decir tanto, un estar dentro de ella como su «sentido objetivo» inmanente. El «objeto» de la conciencia, en su identidad «consigo mismo» a través de la corriente de las vivencias, no entra desde fuera en ella, sino que está encerrado en ella misma como sentido, y esto es, como la ‘obra intencional’ de la síntesis de la conciencia (p. 90)

Primero distinguimos entre estar dentro como “parte integrante real” y, por otro lado, estar dentro de la conciencia como el “sentido objetivo” inmanente de lo que aparece, que es lo mismo que estar dentro de ella ‘idealmente’, como algo intencional. Este segundo sentido describe al objeto que está en la conciencia -el *cogitatum* del *cogito*- como el sentido que da la conciencia o, lo que parece ser lo mismo, ‘su obra intencional’<sup>3</sup>. Las modificaciones

---

<sup>2</sup> “La investigación tiene que limitarse a la pura intuición, pero no por ello queda restringida a lo inmanente ingrediente. Es investigación en la esfera de la evidencia pura, a saber, investigación de esencias. También dijimos que su campo es *lo a priori dentro de la autodonación absoluta*” (Husserl, 2011, p. 67. Cursiva en el original)

<sup>3</sup> Aquí podemos seguir a Szilasi cuando afirma que “Husserl rechaza la determinación esencial cartesiana de la conciencia como *cogitatio*, con el argumento de que tal definición es incompleta, pues es preciso hacer visible la



intencionales de la conciencia interna del tiempo son, según entiendo, immanentes en este segundo sentido.

### III. Conciencia interna del tiempo y modificaciones intencionales

Primero deberíamos decir que el concepto de “conciencia inmanente del tiempo” presenta una serie de problemas, por lo que haremos algunas salvedades. ¿Es la conciencia inmanente la que constituye al tiempo? ¿la conciencia inmanente es el correlato de un ‘tiempo objetivo’? ¿Cómo se relacionan la conciencia inmanente del tiempo y la temporalidad inmanente? ¿La temporalidad inmanente no debería ser a su vez sintetizada, generando una regresión al infinito?<sup>4</sup>. Desanti (1970), en una de sus críticas a Husserl, presenta el problema de la constitución del tiempo:

¿Cómo puede el *Ego* estar presente como origen en el centro de aquello que lo constituye siempre como producto? Lo que hace insoluble el misterio es la circularidad del proceso, la cual no puede romperse so pena de romper la fenomenología misma: el *a priori* formal del *Ego* remite al *a priori* material de su constitución temporal (pasiva), la cual remite, a su vez, al *a priori* formal de la temporalización (p. 119)

Pero hablar de la constitución de un concepto como el ‘tiempo’ arrastra consigo el problema de que el tiempo es la condición de posibilidad de todo *suceso*. Según sus propias características, el tiempo no puede ‘comenzar’ si no hay ya tiempo antes. No obstante, esta crítica acerca de la relación genética *Ego*-tiempo es otra arista sumamente interesante que no trataremos en profundidad. Si nuestra intención en este trabajo es seguir el camino husserliano, para que hagan sentido las categorías presentadas debemos pensar en que las modificaciones intencionales propias de la conciencia inmanente del tiempo *hacen ser* a la conciencia inmanente del tiempo y a su temporalidad, que es la única temporalidad que concierne al *Ego*<sup>5</sup>.

---

unidad de *cogito* y *cogitatum*. Esto quiere decir que la nota esencial de la conciencia no es el *cogito* sino la intencionalidad” (Szilasi, 1959, p. 41)

<sup>4</sup> “La *forma fundamental* de esta síntesis universal, que hace posible todas las restantes síntesis de la conciencia es la *conciencia interna del tiempo*, que lo abarca todo. Su correlato es la temporalidad inmanente misma, gracias a la cual cuantas vivencias del *ego* pueden encontrarse en la reflexión tienen que presentarse temporalmente ordenadas, empezando y acabando en el tiempo, simultánea y sucesivamente, dentro del horizonte constante e infinito ‘del’ tiempo inmanente” (Husserl, 1996, pp. 91-92)

<sup>5</sup> “Hay a quien puede interesar determinar el tiempo objetivo de una vivencia, incluido el de una vivencia que constituye tiempo. Puede incluso ser una investigación de interés el fijar cómo se relaciona el tiempo que una conciencia del tiempo pone como objetivo, como tiempo objetivo, con el tiempo objetivo real: si las estimaciones de los intervalos temporales corresponden a los intervalos de tiempo objetivamente reales, o si divergen de ellos, y cuánto. Pero éstas no son tareas de la fenomenología. De igual modo que la cosa real efectiva y el mundo real efectivo no son dato fenomenológico ninguno” (Husserl, 2002, p. 26)



Es claro que esta afirmación tiene numerosos problemas de base, pero vamos a tomarlo como premisa con el fin de entender en profundidad la estructura del planteo husserliano.

Con estas salvedades hechas, podemos describir la estructura de la conciencia inmanente del tiempo. Esta tiene sus tres “modificaciones intencionales”: 1. Presente viviente, también llamado ‘presente vivido’, donde ocurre la ‘presentación’, 2. retención y 3. protención. La forma en la que se conjugan formula la manera en la que las representaciones o evocaciones de la conciencia se refieren a los objetos trascendentes a ella -la ‘primera intencionalidad’<sup>6</sup>. Por un lado, tenemos la retención. En algunos pasajes Husserl la describe como pasado inmediato, mientras que a la memoria como pasado no-inmediato. La rememoración sería ‘traer’ ese pasado no-inmediato a conciencia; esto es, hacer presente *como* pasado el pasado. La retención, en cambio, no es hacer presente lo pasado en tanto pasado, sino lo retenido de las presentaciones. La retención es el *mantenimiento* del pasado en la conciencia actual. Es mantener las fases pasadas «todavía presentes»<sup>7</sup>.

Por su parte, la protención es traer al presente fases “que llegan”; es decir, le “imponen” al presente lo esperado. Las formas de la protención están signadas por la retención y la rememoración, ya que lo esperado está íntimamente relacionado con lo pasado. Husserl (2002) describe la relación de diversas maneras. En las *Lecciones* afirma que

Todo *recuerdo* contiene intenciones de *expectativa* cuyo cumplimiento conduce al *presente*. Todo proceso originariamente constituyente está animado por protenciones que constituyen vacíamente lo por venir como tal, y que lo atrapan, *lo traen a cumplimiento* (p. 73)

En la misma línea, en las *Meditaciones* Husserl (1996) sostiene que

*toda actualidad implica sus potencialidades*, que no son unas posibilidades vacías, sino posibilidades de un contenido e intención *predeterminados* en la propia vivencia actual correspondiente, y además revestidas del carácter de posibilidades *realizables por el yo* (p. 92. Cursiva en el original)

---

<sup>6</sup> Para Husserl (2002) hay dos ‘capas’ de intencionalidad (p. 73). La representación es una primera, que, por ser representación *de*, tiene una ‘segunda intencionalidad’. Esta segunda intencionalidad se opone a la *intencionalidad constituyente del tiempo*. Entiendo, entonces, que la primera intencionalidad (que parecería ser la intencionalidad entre representación – presentación; mientras que la segunda es la intencionalidad entre la representación – lo representado) es la intencionalidad constituyente del tiempo.

<sup>7</sup> En una nota, Serrano de Haro llama la atención acerca del problema que ya planteamos: parece haber una regresión al infinito, o una suerte de circularidad irresoluble, donde los elementos de la síntesis deben ya haber sido sintetizados. “Vuelve a plantearse, sin entrar en precisiones, que el acto de recordar es un suceso que discurre en el tiempo interno y que como tal objeto en el tiempo exige también una síntesis intencional, una peculiar «objetivación» de su curso unitario conforme éste se despliega” (Husserl, 2002, p. 73)



Por su parte, Tran Duc Thao (1959) en *Fenomenología y materialismo dialéctico*, afirma:

La vivencia que dura en el tiempo inmanente es un "objeto inmanente" que se perfila (*sich abschattet*) en el flujo absoluto de la conciencia del tiempo; sus fases pasadas están "todavía presentes" en la retención, y sus fases "que llegan" (*da Kommende*) están "ya presentes" en la protención (p.125)

De esta serie de definiciones podemos interpretar que, por un lado, si bien hay un carácter gnoseológicamente prioritario en el presente, como ese presente está podríamos decir, relativamente compuesto de sus "fases pasadas" y sus "fases que llegan", la evidencia apodíctica que "hará estallar" mi anterior evidencia -cuando no la reafirme- se dará en la forma de lo entendible gracias al movimiento de la conciencia interna del tiempo. Por otro lado, debemos tener claro que 'expectativa' no es una suerte de 'predicción'. La protención va más allá de ello, porque *trae a cumplimiento* aquello esperado. Hace ser lo presente en su forma. Estas 'presentaciones' son el aparecer -presente- del objeto *inmanente*, el *objeto en el cómo*<sup>8</sup>, porque su *cómo* es traído a cumplimiento por la protención, signada, a su vez, por lo retenido. Tran Duc Thao (1959) lo describe como

(...) la actualidad siempre presente de un movimiento absoluto a través de la continuidad de las retenciones y protenciones que transcurren como modificaciones intencionales, presentes en sí mismas, del modo originario (presente). En ese movimiento que no está en el tiempo, se constituye el tiempo como forma *a priori* del "sentido íntimo", con la continuidad de las formas del ahora, de los pasados 'que acaban de pasar' y de los futuros 'que llegan' (p.127)

Al decir que el presente tiene un carácter gnoseológicamente prioritario<sup>9</sup>, referimos a que las evidencias apodícticas de la inmanencia ingrediente se mantienen siendo evidencias apodícticas sólo en el presente: *mientras* pienso, estoy segura de que pienso; *mientras* percibo estoy segura que percibo, etc. No obstante, si pensamos que la evidencia puede encontrarse sólo en el presente, no puede haber ninguna evidencia de un *eidós*: la percepción de esta silla sería apodícticamente evidente pero, como lo sería sólo en el presente, cada silla pasada es dudosa y cada silla presente absolutamente verdadera.

---

<sup>8</sup> "Distinguimos el objeto duradero, inmanente, y el objeto en el cómo (de su aparecer), que es consciente como actualmente presente o como pasado. (...) La «conciencia», la «vivencia» se refiere a su objeto por medio de un aparecer, en el cual se ofrece justo el «objeto en el cómo»" (Husserl, 2002, p. 49)

<sup>9</sup> "La evidencia como tal existe en un acto efectivo que se renueva a cada instante. Ese movimiento concede un privilegio absoluto a la actualidad presente sobre los resultados anteriormente adquiridos y el derecho de rectificarlos constantemente. La verdad se define por su *devenir*, entendiendo el devenir no como movimiento inteligible de las ideas, sino como temporalidad efectivamente vivida. (...) El error no es un obstáculo o un límite del conocimiento: resulta de la efectuación misma de su sentido de verdad" (Tran Duc Thao, 1959, p. 123)



Cuando decimos que la protención “trae a cumplimiento” aquellas expectativas en el presente, parece ser que la conciencia puede ‘inventarse’ sus propias evidencias, lo cual sería un problema gnoseológico. En el error o frustración de expectativas vemos lo contrario. Antes de abrir la puerta de mi casa, espero que todo esté, más o menos, de la misma manera que siempre. Pero las cosas pueden no estar como las esperaba. Entonces, hay algo que fricciona con mis expectativas, lo que quiere decir que hay algo por fuera de la conciencia que se le opone, que puede contrariar a las expectativas de la conciencia. En el error, vemos que hay algo allí que se le ‘impone’ a la conciencia, a lo cual la conciencia también le impone sus condiciones. Ello podemos verlo gracias a que el error nunca se presenta como error sin más, sino siempre como evidencia: como evidencia de lo que esperaba -cumplimiento de la expectativa-, o como evidencia de otra cosa -frustración de la expectativa-. Nunca se me niega la expectativa sin presentármese otra evidencia en su lugar, y aunque esta nueva cosa se me presentase como algo que nunca me había esperado, siempre es algo reconocible, es decir, pasible de ser entendido por la conciencia:

Todo lo que ya es conocido remite a un primitivo entrar en conocimiento de ello. Lo que llamamos desconocido tiene, sin embargo, una forma estructural de cosa ya conocida, la forma de objeto, o más especialmente, la forma de cosa espacial, de objeto de la cultura, de instrumento, etcétera. (Husserl, 1996, p. 136)

Nunca se presenta, en el presente, el error, sino otra evidencia que “se estrella” con la anterior (Husserl, 1962, p. 164). Entonces tenemos una fricción del lado de la trascendencia cuando el mundo tiene la posibilidad de frustrar mis expectativas. Pero lo que me presenta en lugar de lo esperado es siempre reconocible por mí. En *Lecciones*, Husserl (2002) afirma que

Estas reflexiones [acerca del objeto] tienen lugar en la unidad de una conciencia del tiempo; lo captado de nuevas *estaba ya ahí* — así se expresa dicha conciencia— , pertenecía como fondo a lo previamente captado, etc. Todo «cambio de la atención» trae consigo una continuidad de intenciones, y en esta continuidad, por otra parte, es captable una unidad, una unidad constituida: unidad del mismo objeto, que se limita a exponerse en distintos cambios de la atención, y del cual «van atendiéndose», «van saliendo a la luz» distintos momentos o partes (p. 155. Cursiva propia.)

La posibilidad de este reconocimiento siempre posible está dada gracias a que lo que se presenta se reconoce en la forma realizada por las modificaciones intencionales de la conciencia, la forma de la temporalidad: esto que se me presenta frustra mis expectativas, no obstante, realiza otros elementos antes retenidos y, en cada nueva presentación -en el Presente Viviente- los enriquece. No parece ser un circuito cerrado, donde la conciencia sólo puede



reconocer aquello que ya había captado; existe la posibilidad de la novedad, pero que siempre va a aparecer en la forma de, podríamos decir, lo ‘entendible’.

El objeto se pone según la manera en que es dado: representado con un mismo contenido de determinaciones puede ser aprehendido en una intuición más o menos oscura o también de manera perfectamente vacía. Pero yo aprehendo efectivamente algunos aspectos: dicho con más precisión, yo tengo en mí un conjunto de datos sensoriales que animados por el sentido de mi *mención* me *representan* un árbol (Tran Duc Thao, 1959, pp. 129-130)

Una evidencia apodíctica puede ser “estallada” o “estrellada” por otra evidencia de las mismas características gracias a que la evidencia apodíctica tiene un carácter móvil. Como pudimos comenzar a ver, esta movilidad que parece ser la causa de nuestros errores, es, además, lo que permite tener evidencias. Por ello, la forma de la temporalidad es condición de posibilidad de la movilidad de la evidencia y esta movilidad *constituye* lo evidente. Thao (1959) afirma al respecto que

La conciencia constituyente es un Presente viviente que transcurre constantemente y en cada momento adquiere a su vez el privilegio de la actualidad. (...) *El presente pasa continuamente al pasado y guarda su valor y su sentido en la medida que concuerda con el nuevo presente.* Así pues, la posibilidad del error está implicada en el movimiento de la conciencia en que se constituye la verdad. El sentido de la evidencia, como aprehensión de la cosa misma, implica que la actualidad presente tiene el derecho absoluto de *corregir* los resultados adquiridos en las evidencias *pasadas*. El error no es un obstáculo o un límite del conocimiento: resulta de la efectuación misma de su sentido de verdad. (...) Cada uno entiende por verdad lo que se la impone como presentación. Pero el presente sigue siendo presente, deviniendo siempre otro. La verdad no se podrá entonces definir por el absoluto de un en sí inmutable: sino que ella es absoluta, en tanto se constituye en el devenir eterno del Presente Viviente (p. 123. *Cursiva propia.*)

En el presente se nos ‘presentan’ las evidencias, que, como dijimos, se ven más claramente en el error. Yo tenía unas expectativas, que una evidencia en el presente hizo estallar. Así, el presente permite una suerte de enriquecimiento que permite formular nuevas expectativas pero, a su vez, eso nuevo del presente está siendo evocado con una *intentio*. El presente está constituido y constituye al pasado -retención- y al futuro -protención-. La relación del presente con estos elementos otorga la ‘evidencialidad’ del presente al pasado y al futuro.

#### IV. La identificación de la síntesis de la conciencia inmanente del tiempo



En este apartado vamos a tratar de la síntesis realizada por la conciencia inmanente del tiempo con el objetivo de terminar de resolver las preguntas que estructuran este trabajo: ¿cómo una evidencia puede tratar de lo trascendente? ¿cómo perdura una evidencia? Ambos problemas requieren para su solución lo que Husserl llama «identificación», producto de la síntesis de la conciencia inmanente del tiempo.

Desanti (1970) afirma que

El fundamento último no debe buscarse en una "mirada primera" que revelaría el mundo en su verdad. La verdad del conocimiento reside en el movimiento mismo que explícita sus momentos. No es la "conciencia" la que funda, en su dato de evidencia originaria, la verdad del concepto, sino el movimiento del concepto el que, arrancando esta conciencia de la inmediatez, *lleva hacia* su verdad las experiencias de la cual ella es el "sujeto" (p. 74)

Si, como afirma Thao, “La evidencia como tal existe en un acto efectivo que se renueva a cada instante”, volvemos a nuestro problema acerca de la perdurabilidad de esta evidencia. La conciencia del tiempo tiene una ‘dualidad’: constituye la temporalidad y, a su vez, es constituida en el tiempo. Para entender su funcionamiento dentro de la estructura husserliana, podemos ver primero que, en las *Meditaciones*, Husserl (1996) afirma: “Todos [los hechos] pueden ser designados como *hechos de la estructura sintética* que dan unidad noético-noemática a las distintas *cogitaciones*” (p. 89. Cursiva en el original). La forma fundamental de la síntesis, como anticipa el título del párrafo 18, es la «identificación». Es fundamental en el sentido de que “lo domina todo”, no obstante, transcurre pasivamente “bajo la forma de la *continua conciencia interior del tiempo*” (*ídem*). Aquí se ve a la “conciencia interior del tiempo” como una forma que parece ser donde ocurre o se manifiesta la síntesis de identificación. Las diferentes “presentaciones” en la corriente de las vivencias conforman una unidad: en el presente se sintetizan las protenciones que traen al presente su objeto, las cuales están conformadas por las retenciones que son constituidas por lo presentado, -y así sucesivamente. Esta unidad es *unidad de la síntesis*; la cual no es “un enlace continuo de *cogitaciones* (... un extrínseco estar pegadas las unas a las otras), sino *un enlace en «una» conciencia*, en la cual se «constituye» la unidad de un objeto intencional como el mismo de las diversas variantes fenoménicas” (p. 90. Cursiva en el original).

Dentro de la ‘temporalidad vivencial’, que toda vivencia tiene, hay que distinguir entre temporalidad objetiva *que se presenta* y la temporalidad interna *del presentarse* (*ídem*). La temporalidad objetiva es la *del* objeto -por ejemplo, la temporalidad que tiene este árbol-, y la



temporalidad interna es la de la *percepción* de tal objeto -la temporalidad de mi percepción del árbol- (*ídem*). Dentro de ese flujo, hay algo ‘identificado’; es decir, de los diferentes lados de este árbol que veo, entiendo a las diferentes percepciones como ‘aspectos’ de una misma cosa identificada. No pienso que es una silla distinta de cada lado, así como no pienso que es una silla distinta en cada percepción presente. Este segundo aspecto es el que nos interesa particularmente. Pongamos, entonces, un ejemplo de un objeto cuya existencia es esencialmente temporal, como el ejemplo de la melodía, dado por Husserl en las *Lecciones*. La melodía, estrictamente hablando, no existe por fuera de la conciencia, pero esto no quiere decir que la melodía sea una ‘ficción’, ‘ilusión’, ‘alucinación’ de la conciencia. Los sonidos que componen a la melodía<sup>10</sup> serían estas ‘presentaciones’ en la ‘corriente de la vivencia’. Están realmente allí, pero una melodía es otra cosa. Y eso que es una melodía es obra intencional de la conciencia. Entonces, ‘melodía’ es, en este sentido, donación de la conciencia; por lo tanto, el conocimiento acerca de la melodía es, al menos en parte, *autodonación* de la conciencia. Gracias a ser autodonación es que podemos obtener evidencias apodícticas. Por ejemplo, si me pregunto ¿es esto una melodía? Puedo afirmar que es una melodía de manera indudable, ya que: oigo sonidos, sé qué es una melodía -teniendo en cuenta que es la conciencia misma la cual determina qué es una melodía-, por lo tanto esto es, de manera indudable, una melodía. La pregunta acerca de, por ejemplo, si los sonidos están “realmente” allí, no viene al caso. Indudablemente oigo una melodía. “Yo oigo” es una evidencia apodíctica inmanente en sentido ingrediente. Pero ahora podemos decir que no solo la parte de “yo oigo” es evidente, sino también la parte de “una melodía”, porque es la conciencia misma la que hace a la melodía -de la manera recién explicitada-, a pesar de que esta esté conformada por ‘elementos’ (los “sonidos”, en nuestro ejemplo) trascendentes.

Es por ello que la investigación en la esfera de la evidencia pura es, para Husserl, investigación de esencias (Husserl, 2011, p. 67). Para Husserl, los *eidos*, son casos de donación universal: “casos en que una conciencia puramente inmanente de lo universal se constituye sobre la base de algo singular intuido y dado en sí mismo”. Traigamos el ejemplo que da Husserl (2011) de ‘rojo’:

---

<sup>10</sup> Estrictamente hablando, los sonidos, como la melodía, también son “hechos de la estructura sintética”, pero me parece que el ejemplo es una buena manera de ilustrar la relación entre lo presentado en la corriente de las vivencias [sonidos] – el resultado de la síntesis [melodía]; aunque realmente -y este es el punto de Husserl- no existe -para la conciencia- un “por fuera” de la síntesis. Por lo tanto, estrictamente hablando, nunca podríamos nombrar algo como ‘la rojez’, ‘el sonido’.



(...) si tenemos dadas, por ejemplo, dos especies de rojo, dos matices de rojo, ¿no podemos juzgar que son semejantes, no estos fenómenos individuales y singulares de rojo, sino las especies, los matices como tales? ¿No es aquí la relación de semejanza una donación genérica absoluta? Así, también esa donación es un dato puramente inmanente; no inmanente en el sentido falso, a saber, existiendo en la esfera de la conciencia individual. No estamos hablando de los actos de abstracción en el sujeto psicológico ni de las condiciones psicológicas en las que esta se ejecuta. Estamos hablando de la esencia genérica rojo o del sentido rojo y de su donación en la intuición genérica (p. 116)

Entonces, podemos ver que en todos los casos las evidencias apodícticas se dan en la autodonación. En el caso del color ‘rojo’, la ‘rojez’ no es parte de la conciencia, no es un acto de la conciencia como el percibir o pensar. Vemos dos objetos rojos y, con ello, damos cuenta de la ‘esencia’ del ‘rojo’, que no está allí de manera trascendente sino que es un “dato puramente inmanente”. Este es el método de la «descripción eidética», que describe Desanti (1970) como consistiendo

en *pasar* de la experiencia de los hechos al conocimiento de la esencia invariable a la cual dichos hechos remiten. (...) La esencia (*eidós*) no es el residuo separable que permanece después de la "variación" (un sujeto "permanente" de "las cualidades variables"). La esencia es aquello que es *visto y verificado* en una evidencia específica como el núcleo *invariante y presente* en toda verificación efectuada. (...) está presente y visible, a través de todas las libres variaciones que podemos efectuar a partir de eso dado—allí, como el tipo ideal al que todas esas variantes se conforman (pp. 97-99)

La apodicticidad, siguiendo la propuesta husserliana, está dada gracias a que son los conceptos inmanentes a la conciencia quienes trazan estos límites: que esta silla continúe siendo esta silla en el instante siguiente; que este color que es un poco diferente a este otro también sea ‘rojo’, que este, que es un poco diferente, ya no sea ‘rojo’, etc. Gracias a que es la conciencia la que ‘identifica’ -otorga identidad-, en la síntesis de la conciencia interna del tiempo, es que podemos tener evidencias apodícticas acerca de estos objetos trascendentales<sup>11</sup>.

Volvamos a la distinción que hicimos entre las inmanencias. Habíamos distinguido entre inmanencia ingrediente e inmanencia intencional. Luego de la reducción tenemos la evidencia de lo inmanente, pero el objeto que se aparece “es en cuanto tal continuamente «inmanente» a la corriente de la conciencia, está *descriptivamente «en» ella*, como también descriptivamente

---

<sup>11</sup> Es claro que las diferencias en la conformación efectiva de estos conceptos -por ejemplo, por qué ‘light blue’ en inglés es parte del *eidós* ‘blue’, y en español ‘celeste’ sería un *eidós* distinto a ‘azul’- no es trabajo de una conciencia individual y subjetiva; aunque no profundizaremos en este aspecto.



es en ella el *uno y mismo*.” El objeto obtiene identidad ‘consigo mismo’ -es decir, *eidos*-, al ser ‘identificado’ por la síntesis.

(...) la *inmanencia ingrediente* (y, respectivamente, la trascendencia) es solo un caso especial del *concepto más extenso de la inmanencia en cuanto tal*. Ya no nos resulta tan obvio e incontestable el hecho de que lo *absolutamente dado* y lo *inmanente ingrediente* sean lo mismo; pues lo universal está absolutamente dado y no es inmanente como ingrediente. El *conocimiento* de lo universal es algo singular, es siempre un momento en la corriente de la conciencia; por otra parte, *lo universal mismo*, que en ello está dado en evidencia, no es algo singular, **sino justamente algo universal y, por tanto, algo trascendente en el sentido de ingrediente** (Husserl, 2011, p. 67. Cursiva en el original, negrita propia)

Tanto lo universal como lo general, como las ‘esencias genéricas’ son “trascendentes en el sentido ingrediente”. Hay dos tipos de trascendencias que se oponen a los dos tipos de inmanencia: para la *inmanencia ingrediente*, la trascendencia como lo que no-es-ingrediente. Si digo que, de “percibo un árbol”, lo evidente apodícticamente es la percepción, inmanente en sentido ingrediente, entonces “un árbol” se identifica como trascendencia porque es aquello-no-inmanente-ingrediente; en este caso, es trascendente como no-ingrediente. Lo trascendente en sentido “ingrediente”, entiendo, se contrapone a lo inmanente intencional: si “veo una silla que es roja” es evidente, lo trascendente en este caso sería algo así como la ‘rojez’. Algo así como el reverso de aquello que podemos asegurar -algo como lo invisible de lo visible-, de manera análoga a cómo lo trascendente en el segundo sentido es evidente porque se traslada la evidencialidad de las estructuras inmanentes hacia lo estructurado -trascendente- en esas estructuras. Es decir, si estoy segura de que ‘esto que veo es rojo’, estoy segura de que esta ‘rojez’ -‘objeto’ trascendente- es ‘roja’ -concepto inmanente-. Obviamente, de lo que no estoy segura es de si hay realmente allí fuera algo ‘rojo’.

VI. Conclusiones: ¿A qué evidencias apodícticas podemos arribar gracias a la conciencia interna del tiempo?

La conclusión a la cual nos proponíamos arribar era poder identificar de qué tratan las evidencias apodícticas a las cuales se puede arribar, dentro de la estructura de la fenomenología husserliana, si seguimos las definiciones y caracterizaciones dadas principalmente en *La idea de la fenomenología*, *Meditaciones cartesianas* y *Lecciones de fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo*.



Como preámbulo, explicitamos el recorrido de la reducción fenomenológica. Luego, definimos brevemente trascendencia e inmanencia. Vimos que las evidencias apodícticas sólo pueden tenerse cuando son inmanentes a la conciencia y que las evidencias apodícticas se caracterizan por ser *autodonación* de la conciencia. Entonces, distinguimos dos tipos de inmanencia: inmanencia ingrediente e inmanencia intencional. La inmanencia ingrediente trata acerca de las evidencias apodícticas que, en primer lugar son *autodonación*, pero también tiene la característica de que el contenido de esa evidencia trata *acerca de* algo propio de la conciencia. Si es autodonación adecuada, entonces será evidencia apodíctica. La forma fundamental de la síntesis, según Husserl (1996), es la conciencia interna del tiempo, “que lo abarca todo”, al hacer “posible todas las restantes síntesis de la conciencia” (pp. 91-92). Vemos entonces que es gracias a esta síntesis que los objetos se le presentan a la conciencia como ‘identificados’. En la conjunción de las modificaciones intencionales se sintetiza una identidad conformada por las expectativas arrojadas, constituidas a partir de las retenciones y actualizadas, enriquecidas y ‘corregidas’, por las ‘presentificaciones’ o las presentaciones dadas en el Presente Viviente. Estas últimas, siempre signadas por lo esperado de ellas, se conforman por las protenciones y retenciones, pero nunca completamente. Nunca completamente, justamente porque se da el error; pero, como dijimos, nunca se presenta como ausencia de evidencia, sino que se presenta ‘el error’ respecto a esta evidencia cuando se hace presente otra evidencia diferente. Esta nueva ‘evidencia’ es también conformada por las modificaciones intencionales de la conciencia inmanente del tiempo. En esta conjugación se configuran y reconfiguran las modificaciones intencionales, lo que permite la existencia de las evidencias apodícticas *acerca de* objetos trascendentes, gracias a las «identificaciones» de la síntesis, condición de posibilidad de las evidencias apodícticas acerca de objetos trascendentes a la conciencia.

Por ejemplo, “pienso” -mientras pienso- es una evidencia apodíctica inmanente del tipo ingrediente. Ahora, para que “eso que veo es rojo” sea una evidencia apodíctica, debería ser autodonación de la conciencia, por lo tanto, inmanente, pero no ingrediente sino *intencional*. La inmanencia intencional habla acerca de objetos trascendentes, aunque lo evidente acerca de estos objetos es lo que la conciencia ‘pone’ en ellos. La ‘rojez’ es algo que existe por fuera de la conciencia; es decir, es trascendente. Las tonalidades rojas existen por fuera de la conciencia, pero la distinción entre, por ejemplo, esta tonalidad de rojo anaranjado y naranja rojizo, no existe de manera independiente de la conciencia. La reducción eidética no identifica esencias, en el sentido por el cual las esencias están allí y, mediante la reducción, la conciencia las ‘descubre’. Es la conciencia, mediante la «identificación» de la síntesis de la conciencia



inmanente del tiempo la que constituye estas esencias, gracias a lo cual puedo tener evidencias apodícticas acerca de las mismas.



## BIBLIOGRAFÍA

Desanti, J. T. (1970) *Fenomenología y praxis*, Buenos Aires: Caldén. Trad. Alberto Drazul.

Husserl, E. (2011) *La idea de la fenomenología*, Barcelona: Herder. Introducción, traducción y notas de Jesús Adrián Escudero.

Husserl, E. (2002) *Lecciones de fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo*, Madrid: Trotta. Introducción, traducción y notas de Agustín Serrano de Haro.

Husserl, E. (1962) *Lógica formal y lógica trascendental*, México: Centro de Estudios Filosóficos, UNAM. Trad. Luis Villoro.

Husserl, E. (1996) *Meditaciones cartesianas*, México: Fondo de Cultura Económica, trad. José Gaos

Szilasi, W. (1959) *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Buenos Aires: Amorrortu. Trad. Ricardo Maliandi.

Tran Duc Thao (1959) *Fenomenología y materialismo dialéctico*, Argentina: Lautaro. Trad. Raúl Sciarretta.