

CRITICA HUSSERLIANA
AL NATURALISMO
FILOSOFICO EN GENERAL

CARLOS DEVANDAS

1. La filosofía como ciencia

Desde las primeras formulaciones, la filosofía ha intentado ser una explicación teórica del mundo en general. Esta explicación se caracterizó ayer, y hoy sigue caracterizándose así, por ser una explicación racional ¹. Esta racionalidad expresada en la búsqueda de causas o principios fundamentales y fundantes de las cosas intentaba, precisamente, encontrar la esencia de las cosas del mundo, es decir, los últimos supuestos.

No obstante tal intención, la suerte de la filosofía no ha sido la mejor. En ninguna época ha logrado desembarazarse de los prejuicios, a pesar del propio llamado de los filósofos ². (Recuérdese el caso expreso de Bacon). Nunca se ha erigido como verdadera ciencia. Con la invención del método científico por parte, principalmente, de Galileo Galilei, las ciencias naturales sufrieron un desarrollo vertiginoso. El espíritu científico caracterizado por la experimentación y la observación recorrió tales ciencias y pronto surtió efectos en la filosofía. No sólo ésta fue, poco a poco, desplazada de la investigación de la naturaleza, sino que, y por lo mismo, sus objetos de investigación se constriñeron, variando consecuentemente sus alcances y la metodología con que operaba.

El espíritu científico irrumpió en la filosofía, pero no surtió efectos directamente en ella. *“El único fruto maduro de este empeño fue la fundación y emancipación tanto de las ciencias estrictas de la naturaleza y del espíritu como de las nuevas disciplinas de la matemática pura”* ³.

El campo de acción de la filosofía se vio afectado, no obstante, por el espíritu científico. El método de las ciencias hizo ver la posibilidad de que por medio de él se obtuvieron resultados satisfactorios, probatorios y los filósofos intentaron también

encontrar un método que permitiera la exactitud de las ciencias naturales en la filosofía. Así Descartes inaugura una época nueva en la filosofía, tanto por sus preocupaciones metódicas, como por el campo de investigación en que encuentra los fundamentos de todo el método: la región de la conciencia. Y así, nuevamente, el ideal de la filosofía de ser ciencia estricta toma nuevas fuerzas. Pero tanto las ciencias de la naturaleza y la misma filosofía no aclararon nunca y no los han aclarado, sus supuestos.

Al carecer de esa aclaración de sus supuestos la filosofía no ha podido avanzar y a pesar, repetimos, de su ideal, no se ha convertido en ciencia verdadera, estricta. Este hecho ha imposibilitado, desde luego, la enseñanza de la filosofía. Aprehender no es nada más contentarse con contenidos que se nos entregan pasivamente. Al contrario, se requiere de una recreación y profundización de esos contenidos a la luz de los principios racionales en que se fundan. Aquí como en todo, racionalidad significa aclaración de supuestos o lo que es lo mismo, la presencia de “intuiciones racionales” en el fundamento de los conocimientos.

De esta suerte, la filosofía no es que es imperfecta, sino simplemente que no es aún ciencia. Pero tampoco debemos olvidarnos de aplicar esta necesidad de aclaración de los fundamentos a las ciencias exactas. Estas, como se verá más adelante, en virtud de la naturaleza de sus propios objetos y de la obscuridad que reina en sus fundamentos tampoco tienen el estatuto de ciencias estrictas.

Pero a pesar de los inconvenientes con que ha tropezado la filosofía en la mencionada aclaración de sus supuestos, no se debe desmayar en los propósitos de convertirla en ciencia estricta. A pesar de que las ciencias naturales y la misma filosofía no son ciencias estrictas, poseen intrínsecamente tal

ideal. Por lo mismo, este ideal debe continuarse. En el caso de la filosofía, lo que se requiere es un cambio de rumbo. Lo que se necesita es construir un verdadero sistema de doctrina filosófica. Pero aquí la palabra sistema no debe entenderse en el sentido de un conjunto de conocimientos que se fundan unos en otros y nada más. Al contrario, sistema significa básicamente partir de auténticos fundamentos, de principios originarios. Esta fundación de la filosofía como ciencia estricta requerirá según Husserl, de dos movimientos del espíritu:

*“Al principio, el pensamiento concentrará toda su energía para arrojar plena luz, por medio de un examen sistemático, sobre las condiciones de la ciencia estricta que habían sido ingenuamente descuidadas o desconocidas por la filosofía anterior. Tratará luego de configurar la doctrina filosófica sobre una nueva base”*⁴.

Y en toda auténtica revolución filosófica en la historia, este método, crítico en principio y constructivo después, ha estado presente. Por ejemplo en la revolución socrático-platónica, en la revolución cartesiana, en la kantiana, etc.⁵.

Sin embargo, también han existido y no pocos, los sistemas de filosofía que han dado al traste con este tipo de investigación que busca los verdaderos comienzos, la formulación precisa de los problemas, los métodos correctos, etc. Ese ha sido el caso de uno de los últimos sistemas más imponentes en filosofía: el sistema hegeliano. Este sistema tomó como punto de partida elementos no aclarados, planteando el conocimiento absoluto y relativizándolo en el proceso hacia ese conocimiento absoluto manifestado en la identificación de la idea absoluta con el espíritu absoluto. Como las ciencias de la naturaleza venían para esa época, desarrollándose con gran fuerza, el opacamiento que produjo tal filosofía, y la reacción correspondiente, no se hicieron esperar. Apareció el *“naturalismo con su escepticismo, que invalidaba toda idealidad y toda objetividad absoluta”*⁶.

Y también aparecieron la filosofía de la cosmovisión fundada en la idea de sistema y el historicismo, que hace pensar que la verdad es relativa a su época y que, desde luego, anula toda posibilidad de una filosofía absoluta.

El naturalismo en general y como reacción a la filosofía hegeliana pretendió erigirse en un sistema de filosofía rigurosa, basándose desde luego en

la observación de los hechos y en su experimentación. Por supuesto que uno de los representantes más eximios de este naturalismo fue Augusto Comte, quien refiriéndose al espíritu positivo dice: *“Desde ahora reconoce, como regla fundamental, que toda proposición que no puede reducirse estrictamente al mero enunciado de un hecho, particular o general, no puede ofrecer ningún sentido real e inteligible”*⁷. Esta vuelta a los hechos se refiere a hechos físicos, naturales, externos a la conciencia y al hombre como unidad psicofísica.

Pero además, el naturalismo pretendía establecer, en virtud precisamente de su punto de partida, que la verdad era asunto de cada época. Con esto hacía imposible, según Husserl, toda filosofía absoluta. Nosotros criticaremos esta, valga la redundancia, crítica hussertiana al naturalismo en su momento oportuno. Comte también expresa ese relativismo de la ciencia cuando dice que el estudio de los fenómenos *“...en lugar de poder llegar a ser, en modo alguno, absoluto, debe permanecer siempre relativo a nuestra organización y a nuestra situación”*⁸.

Las citas son claras en torno al positivismo o naturalismo y su concepto de origen y estado de la ciencia en todo momento. Esta concepción naturalista tiene antecedentes claros en el empirismo inglés que será también criticado por Husserl.

En resumen, desde las pretensiones de una filosofía absoluta, el naturalismo pretende ser la ciencia verdadera equivocando sus principios, y convirtiéndose por el escepticismo que comporta su no creencia y propugnación de una ciencia absoluta *“en un peligro para nuestra cultura”*⁹.

Hemos ordenado la crítica husserliana a estas tres concepciones comenzando por la crítica al naturalismo en general, luego al historicismo y por último al empirismo inglés. Aunque este último es antecedente de todo naturalismo consideramos examinarlo de último, en virtud de que ese orden permite ir apreciando el grado de complejidad en que avanza la crítica husserliana y que va mostrando sus puntos de origen.

2. Crítica al naturalismo

El naturalismo es la consecuencia de considerar a la naturaleza como expresión de lo espacio-temporal. Además de esto se supone que la naturaleza actúa conforme a leyes exactas. Desde esta perspectiva, el naturalismo analiza todos los fenó-

menos como hechos físicos. Dentro de estos hechos físicos deben considerarse tanto los objetos de investigación de las ciencias naturales (Química, Biología, Física, etc.), como aquellos otros que bien podría pensarse que poseían otro tipo de naturaleza, como son los fenómenos psíquicos. Desde este punto de vista, lo psíquico no sería nada más que una variante de lo físico y como esto último funciona según leyes exactas que permiten hablar de causalidad, etc., lo psíquico también funciona a través de leyes exactas, rígidas ¹⁰.

Ahora bien, considerar que lo psíquico es físico es sin más naturalizar la conciencia, y por lo mismo, a todos los datos intencionales inmanentes de la misma conciencia.

Pero esa naturalización de la conciencia también implicaría según Husserl, que las mismas ideas, los ideales y las normas quedarían reducidas a naturaleza física, y por lo tanto, comportándose como tal. Este hecho implica un contrasentido para el naturalismo. Una cosa es la génesis de la idea, del pensamiento, y otra muy distinta es la significación de la idea, su alcance, su connotación y su denotación.

“Los prejuicios ciegan, y al que no ve más que los hechos de experiencia y no reconoce valor intrínseco sino a la ciencia empírica, no lo molestarán las consecuencias absurdas que, en la experiencia misma, no pueden ser demostradas como contrarias a los hechos de la naturaleza. Las eliminaré como escolásticas” ¹¹.

A pesar, sin embargo, de las contradicciones que supone el naturalismo y que pronto desarrollaremos en detalle, parece fortalecerse y crecer. Este hecho proviene de que el naturalismo pretende el rigor científico y dedica todos sus esfuerzos a lograrlo. Pero no basta tener la confianza en la ciencia, si no se conocen, o no se tienen, o se tienen imperfectamente, los medios para constituir la auténtica ciencia. Desde luego que tal planteamiento husserliano supone un desdén por la experimentación y la observación, en una palabra, por el método experimental de las ciencias naturales.

A pesar de que el naturalismo pretende erigirse como la auténtica ciencia, razones fundamentales impiden darle crédito. No obstante, para que la idea de ciencia estricta, de filosofía como ciencia, no permanezca impotente, es necesario conservar el ideal de su consecución, para esto, es preciso aclarar los problemas, ahondar en su sentido para llegar

así a formular inteligiblemente los métodos adecuados a tales problemas ¹².

Como el naturalismo es una realidad y, sin embargo, no es ciencia estricta, se impone necesariamente una crítica de sus fundamentos. Ahora bien, estamos hablando de naturalismo en general, pero podemos hablar de la expresión más acabada del naturalismo haciéndose pasar por auténtica ciencia, a saber: la psicología experimental:

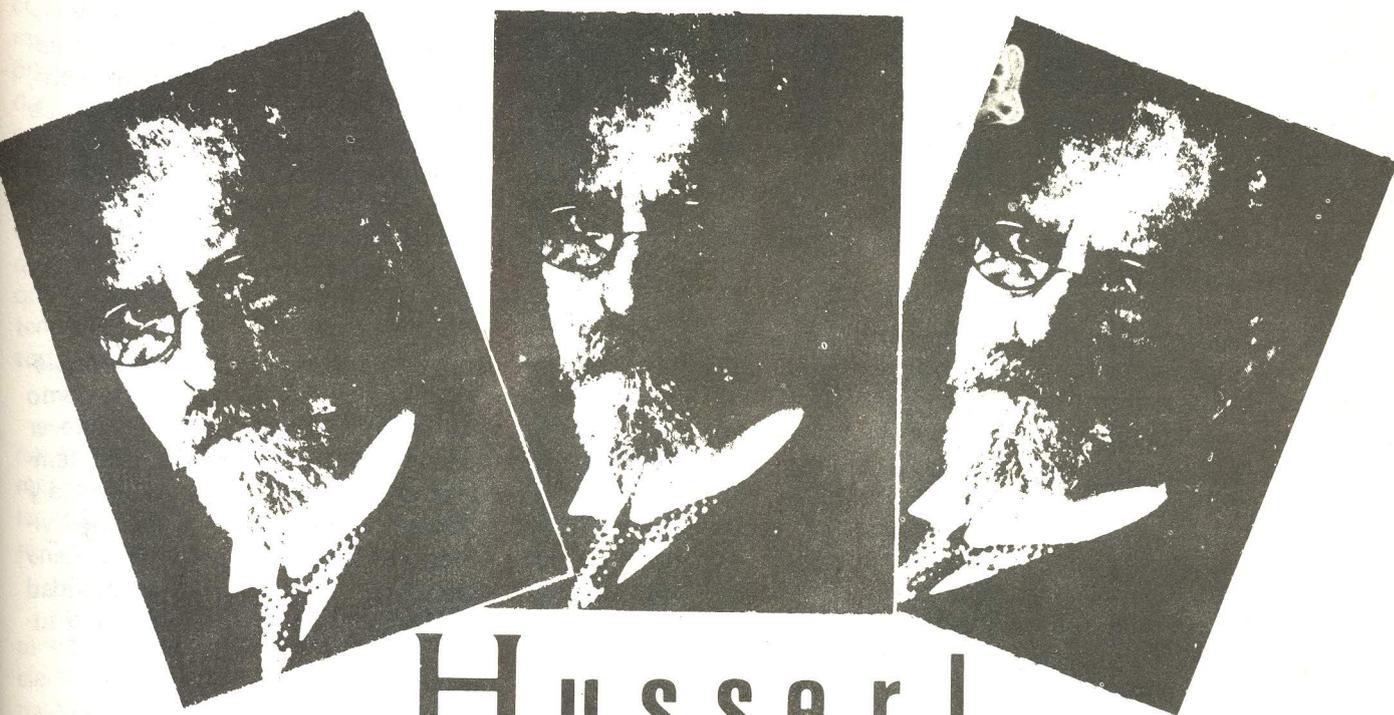
“Ella es, se dice, la psicología científica exacta buscada desde hace mucho tiempo y por fin realizada, gracias a ella, la lógica, la teoría del conocimiento, la estética, la ética y la pedagogía han adquirido por fin su fundamento científico y están en vías de convertirse en ciencias experimentales” ¹³.

Así, la psicología experimental vendría a ser el fundamento de todas las ciencias, incluidas las del espíritu y la metafísica misma.

3. Argumentos contra el naturalismo

La primera razón por la que la psicología experimental no puede ser considerada como ciencia es por su “ingenuidad”. Es decir, para ella las cosas del mundo están ahí, frente a nosotros, sin más ni más. Estando ahí los objetos de investigación, por decirlo así, a la mano, de lo que se trata entonces es de observarlos, describirlos y obtener de su comportamiento las leyes con que operan. De esta manera, obtenemos juicios, juicios que deben calificarse como de experiencia. ¿Cuál sería entonces el criterio de verdad? Pues el criterio de verdad sería la experiencia misma. Esto que hemos dicho es aplicable al naturalismo en general y por supuesto a la ciencia que lo representa: La psicología experimental. Para ella los fenómenos psíquicos son hechos, hechos que hay que observar y describir para luego obtener las leyes de su comportamiento. De esta suerte, el orden psíquico no sería algo distinto y peculiar, un mundo por principio cerrado en sí. El mundo en sí se da en el yo y como vivencia de ese yo. Desde ese punto de vista se presenta en la experiencia ligado a las cosas físicas que llamamos cuerpos, cuerpos humanos. Así, todo elemento psíquico es psicofísico y funciona como el resto de la naturaleza ¹⁴.

Es fundamental recordar, a propósito de esto último dicho, que todo juicio psicológico implícita o explícitamente, establece la posición existencial de la naturaleza física ¹⁵.



Husserl

Ahora bien, no debemos confundir la ingenuidad con que se enfrenta el naturalismo a las cosas, con la falta de criticidad al interior de sí mismo. El naturalismo es crítico al no aceptar, sin más, los datos sueltos, los hechos aislados y al reconocer el valor de la teoría y las leyes:

“En las leyes de los fenómenos es en lo que consiste, realmente, la ciencia, a la cual los hechos propiamente dichos, por exactos y numerosos que puedan ser, nunca procuran otra cosa que materiales indispensables”¹⁶.

Pero repetimos, a pesar de esta criticidad siempre mantiene el naturalismo su posición de ingenuidad respecto de la presencia de las cosas. Nunca aclara los complejos problemas que se presentan de que realidades que por principio son diversas, según Husserl, puedan combinarse, relacionarse:

“¿Cómo la experiencia en tanto acto de conciencia puede dar o encontrar su objeto? ¿Cómo pueden justificarse y rectificarse recíprocamente las experiencias por medio de experiencias y no invalidarse o confirmarse subjetivamente? ¿Cómo debe realizarse el juego de una conciencia cuya lógica es lógica de la experiencia, para formular enunciados válidos

objetivamente, válidos para cosas que son en sí y por sí? ¿Por qué las reglas del juego de la conciencia no pueden ser aplicadas, diríamos, a las cosas? ¿Cómo ha de tornarse absolutamente inteligible la ciencia de la naturaleza que es en sí —en sí frente al flujo subjetivo de la conciencia—? ¿Todas estas preguntas se transforman en enigmas en cuanto la reflexión se dirige seriamente hacia ellas”¹⁷.

Advirtamos que en tales preguntas y en lo dicho anteriormente, Husserl lleva hechas dos diferenciaciones de gran importancia. La primera es que el mundo de la conciencia es un mundo presumiblemente distinto, por principio, del mundo natural. Y, en segundo término, que los elementos que conforman el yo, la conciencia, las viviendas, las ideas, no pueden ser reducidas a meros hechos. Sólo desde esa perspectiva adquieren sentido las preguntas que se han formulado anteriormente. Si en efecto el mundo de la conciencia es por principio distinto del mundo natural, en el sentido de mundo físico, hay razones sobradas para cuestionarse cómo lo físico puede integrarse en la conciencia constituyendo lo psicofísico. Y salta a partir de aquí una diferencia que es fundamental. Se trata de los alcances, de las significaciones de las ideas y la relación que guardan con la génesis de esas ideas.

Aún siendo las ideas hechos naturales, es notorio que su significado excede al hecho particular mismo. ¿Cómo es esto posible? Al análisis de esta pregunta dedicaremos precisamente la crítica husserliana al empirismo inglés, básicamente en lo que concierne a la teoría de las ideas universales.

Tengamos presente lo anterior y continuemos con la crítica al naturalismo.

Se han formulado varias preguntas. La síntesis de tales argumentaciones es fundamentalmente la de que el naturalismo para abandonar su ingenuidad, su creencia por un lado en que las cosas se nos dan tal y como son, y segundo, su fe ciega en el método experimental, debe aclarar sus supuestos. El primero de tales elementos que debe ser aclarado es exactamente cómo es que la conciencia, como un acto psíquico, puede determinar las cosas físicas. En otros términos y con mayor precisión, cómo puede la conciencia, que ya se supone no material, captar lo material.

Y efectivamente, planteadas las cosas así, tenemos un gran problema al frente. Desde luego que esa diferencia entre conciencia y materia se hará más explícita conforme vayamos entrando más y más en la filosofía husserliana y será punto clave para demostrar nuestra hipótesis.

Por el momento y siguiendo la tónica de la crítica husserliana, debemos quedar claros en que la respuesta a las preguntas formuladas anteriormente no puede provenir de la ciencia natural misma, porque tal procedimiento nos encerraría en un círculo vicioso. Y aquí es donde irrumpe con toda su fuerza el punto de partida de la filosofía husserliana en general; su idealismo trascendental. Es la teoría del conocimiento la que debe aclarar esos enigmas a los que hacía referencia Husserl. La teoría del conocimiento debe empezar por estudiar aquello en donde se constituye todo conocimiento y esto no es otra cosa que la conciencia. El conocimiento en general es una correlación entre objeto en general y sujeto. Pero el conocimiento no reside en los objetos, reside en el sujeto, y la característica del sujeto cognoscente es precisamente tener conciencia, y es en ésta en donde el conocimiento se plasma, se constituye y adquiere su sentido. El ser es, en resumen, siempre correlato de la conciencia. De esta manera se debe estudiar la conciencia, las múltiples formas de la conciencia, su significado, los modos en que se refiere a lo objetivo como a lo real, a lo válido.

*“Todos los modos de conciencia —tal como se disponen entre sí, por así decirlo teleológicamente, bajo el título de conocimiento, y, puntualizando, tal como se agrupan de acuerdo a las distintas categorías de objetos (en cuanto grupos, especialmente correspondientes a ellos, de funciones de conocimiento)—, tienen que ser estudiados en su conexión esencial y en su relación recurrente con formas anteriores de la conciencia del dato”*¹⁸.

Por lo mismo, y dado que todo hecho requiere de una conciencia en la que se manifiesta como tal anteriormente a él, es consecuente establecer que las cuestiones de derecho, de validez, etc., también son funciones de la esencia de la conciencia y a ella deben referirse. Por lo tanto, toda objetividad, es decir, todo conocimiento verdadero, tiene sentido en la conciencia y por ella. La objetividad es propiedad de la conciencia y no de ninguna supuesta cosa física¹⁹.

Al estudio de los modos de darse las diferentes objetividades a la conciencia y los estudios de la conciencia y su esencia se denominan estudios fenomenológicos. Fenomenológicos por contraposición a “noumenológicos”, es decir, a supuestas “cosas en sí”. Fenómenos, o sea, resultantes del descubrimiento de que la verdad y toda objetividad sólo tienen sentido en la conciencia y por ella²⁰. El ser siempre se manifiesta como correlato de la conciencia. Todo ser es fenómeno en la conciencia. De esta forma ingresamos en una ciencia nueva, ciencia de la subjetividad trascendental “... como fuente de todo sentido y verificación del ser”²¹. Una ciencia que a pesar de ser una ciencia de la conciencia no es psicológica; es una fenomenología de la conciencia por oposición a una ciencia natural de la conciencia²². Ambas, la fenomenología y la psicología como hemos visto, estudian la conciencia, pero difieren totalmente por los principios y la actitud hacia la misma. La fenomenología toma a la conciencia como un reino “... sustantivo de experiencias trascendentales...”²³, mientras que la psicología “naturaliza” la conciencia.

*“Lo que queremos decir es que la psicología se ocupa de la ‘conciencia empírica’, de la conciencia en la actitud de la experiencia, como existente en el orden de la naturaleza, mientras que la fenomenología se ocupa de la conciencia ‘pura’, es decir, de la conciencia en la actitud fenomenológica”*²⁴.

En otros términos, esa “naturalización” de la

conciencia consiste en tomar los datos de ésta como datos psicofísicos a los que, por tanto, se les puede practicar el método experimental, observando así, sus regularidades por medio de conceptos como "*... percepción, visión de fantasía, enunciación, cálculo, error de cálculo, estimación de magnitudes, reconocimiento, expectación, retención, olvido, etc.*"²⁵. Pero es sólo en la fenomenología que se enfrenta directamente con la conciencia, que se pueden practicar análisis y descripciones sistemáticas y que entregan a las "cosas" tal como son.

El aparecer de los fenómenos de conciencia no es algo que brote por la introspección experimental. Lo fundamental, lo concreto, se entrega a las intuiciones y son éstas las que captan las "cosas" mismas.

De esta manera, los psicólogos experimentales se equivocan al ignorar el carácter específico de ciertos análisis de conciencia, que deben ser previos para que sus conceptos experimentales valgan científicamente. Esa ignorancia del fundamento y esencia de las cosas lo lleva a creer que todo su conocimiento proviene de la experiencia, pero en realidad, para que sean y si son auténticos conocimientos científicos, deben su valor a las intuiciones primarias, básicas y directas aunque de esto no tengan conciencia. Por lo demás, el valor científico de los conceptos que usa el psicólogo experimental no puede provenir, o mejor, no puede existir desde un comienzo, y segundo, tampoco puede provenir de la acumulación de experiencias del sujeto y del experimentador mismo²⁶. De suerte que al fin y al cabo siempre requerirá del análisis fenomenológico de esencias. De esta forma, la psicología que pretende ser exacta, debe, por decirlo así, purificar los conceptos, encontrar su fundamento, para que puedan ser usados unívocamente. Del concepto confuso a su uso claro y distinto depende el rigor científico.

*"La cuestión de cómo la experiencia natural 'confusa' puede convertirse en experiencia científica, cómo puede llegar a formular juicios objetivamente válidos de la experiencia, es la cuestión metódica cardinal de toda ciencia de la experiencia"*²⁷.

Adviértase entonces el profundo sentido de la observación que hace Husserl. No se trata de acudir a la experiencia y al experimento para determinar la validez de un aserto cualquiera. La experiencia no está en condiciones más que de conducir a otras

experiencias, pero no de fundarlas. Y aunque el "ser" mismo esté dado en las experiencias, lo está de una manera confusa. De esta forma vemos imponerse las siguientes cuestiones: "*... ¿Cómo es en realidad el ser?, ¿cómo hay que determinarlo objetivamente?, ¿cómo, es decir, por medio de qué experiencias mejores?, ¿cómo mejorarlas, por medio de qué procedimientos?*"²⁸.

En resumen, se trata de que el ser psíquico tiene, en lugar de la presentación de una naturaleza, una "esencia" que es precisamente la que debe ser estudiada con todo rigor.

La causa de que el naturalismo, o mejor, la psicología empírica se haya desorientado desde sus inicios ha sido fundamentalmente la creencia en un método científico-natural inspirado en el modelo físico-químico²⁹. Pero como hemos visto anteriormente, el verdadero método es el que se adapta a la naturaleza de las cosas y no a ideas preconcebidas, o prejuicios de ninguna especie.

Es decir, la intuición de las cosas mismas no puede ser sustituida por los conceptos de esas cosas y mucho menos por verdades supuestas, obtenidas a partir de "experiencias" determinadas. La experiencia permite delucidar el uso del concepto, pero no el fundamento. Todo este embrollo en que en definitiva cayó la psicología empírica se debe, en lo fundamental, a darle a lo psíquico las características de naturaleza y, consecuente con ello, tratar de aplicarle métodos experimentales imitados de la física. Pero debemos recordar, dice Husserl, que sólo el mundo espacio-temporal de los cuerpos es naturaleza, en el sentido estricto de la palabra.

Ahora es cuando empezamos a aclarar las diferencias entre lo psíquico y lo natural. Lo natural se presenta individualmente y además sometido a leyes causales³⁰.

Así la realidad o "*—la cosa en la experiencia aparece constantemente como algo, como ente, como determinado y al mismo tiempo determinable, pero siempre distinto en la variedad de sus apariciones y de las circunstancias de aparición— necesariamente conduce a los nexos causales y termina en la determinación de las propiedades objetivas correspondientes sometidas a leyes*"³¹.

Podemos de esta forma establecer que lo real está sometido a tres principios básicos. El primero es que lo real es individual, el segundo es que está sometido a la causalidad y se presenta como la su-

ma de distintos momentos causales y el tercer principio es que lo real, lo individual, se entrega a la percepción en matices y escorzos.

Por el contrario, en el mundo de la conciencia las cosas son de otro modo. Para empezar, debemos establecer que lo psíquico no es algo que se experimente como un algo individual, no es un individuo³². En el plano de la conciencia, fenómeno y ser son lo mismo, y por lo tanto, no hay naturaleza que pudiera revelarse por debajo de lo que aparece en la intuición. Así, el fenómeno no es algo real, en el sentido natural; no está sometido a la causalidad, no tiene partes reales, etc.; y, entonces, tratar de que lo psíquico sea analizable con conceptos experimentales es un total contrasentido. Esta doctrina deberá aclararse y lo haremos más adelante.

La diferencia kantiana entre "cosa en sí" y fenómeno queda abolida en Husserl. Este considera que a las cosas de la naturaleza tal y como ella es corresponden los cambios, las modificaciones, las relaciones causales y no a los fenómenos. Los fenómenos, por tanto, son esenciales y, por lo mismo deberían ser inmutables. Decimos que "deberían", porque Husserl mismo tiene necesidad de volver a la tesis de que en el mundo de las esencias, las esencias individuales son cambiantes en virtud de las noesis que las constituyen. Con la afirmación de que la causalidad sólo se da en el mundo físico, deberíamos encontrarnos, en el mundo de las esencias, con formas de relación no causales y que de paso harían ver un cierto inmovilismo de las esencias. Por lo demás, si lo espacio-temporal es lo propio del ser de la naturaleza, entonces precisamente esa naturaleza es divisible. Así, por contraposición, si lo psíquico no es naturaleza, no deben ser sus componentes divisibles. Serían esencias fijas. Esto nos lleva a definir la filosofía de Husserl como de corte platónico, y lo importante de esto es que entonces valdrían, como en la antigüedad, los reproches aristotélicos. Pero no avancemos tan de prisa. Volvamos al hilo de nuestra exposición. Ya tendremos oportunidad de profundizar en las críticas de Husserl.

Habíamos visto que, por ejemplo, las cosas reales seguían tres principios básicos. Son individuales, están sometidas a la causalidad y se manifiestan a la percepción en perspectivas. A esto hay que agregar otro elemento que las diferencia de los fenómenos psíquicos y es que las cosas reales, de la naturaleza, poseen una identidad, algo que las hace ser las mismas a través de diferentes percepciones, inclusive las del sujeto mismo.

En cambio los fenómenos psíquicos aparecen y desaparecen, no conservan un ser permanente, idéntico³², que como tal pueda ser determinable objetivamente, divisible en componentes, analizable. Lo psíquico, pues no se escorza ni se matiza, se entrega de una vez y de diversas maneras, como lo presente, lo recordado, lo fantaseado, etc. Lo psíquico es una vivencia que se da en la reflexión.

Por lo anterior es que lo psíquico es a priori. A priori quiere decir aquí lo que está separado de la experiencia, lo que se comporta de distinta manera a lo real, a la naturaleza.

*"Todo lo psíquico así 'experimentado' está, pues, podríamos decir, con la misma evidencia, como comprendido en un vasto complejo, en una unidad 'monádica' de la conciencia, unidad que en sí no tiene nada que ver con el espacio, el tiempo, la sustancialidad y la causalidad, sino que tiene sus 'formas' absolutamente exclusivas"*³³.

No existe en el ámbito de lo psíquico algo así como la causalidad. Si no existe tal elemento para vincular a las vivencias, parece que nos vamos a encontrar con una yuxtaposición, nada más, de las vivencias. Sin embargo, hay un elemento que es absolutamente central en la fenomenología y que liga a las vivencias, ese elemento que las penetra a todas, porque es parte constitutiva de ellas y es lo que define al ego es la intencionalidad. Así, la intencionalidad ". . .es como si dijéramos el índice de la unidad que penetra en todo, es decir, la unidad del 'tiempo' inmanente, sin comienzo y sin fin, tiempo que no se mide con ningún cronómetro"³⁴. Este tiempo inmanente no se mide. Y no se mide justamente porque la intencionalidad, forma en la que se expresa, consiste esencialmente en ese dispararse, como si dijéramos, hacia las cosas, en estar siempre apuntado hacia algo que es definido como su sentido objetivo, su noema, y también, desde luego, y retroactivamente, apunta hacia otro algo del cual brota, el ego y su elemento activo, donador de sentido, la noesis.

La primera impresión que nos llega a la mente es la de que aquí hay una dualidad de mundos. Un mundo existente, real, natural, de cosas u objetos individuales, que se relacionan con o mediante causalidad, que se entregan a la percepción matizados y escorzados, y por otro lado, un mundo de esencias, que no son individuales, sino precisamente esenciales, que no obedecen a la causalidad como forma de relación, sino que son vinculadas por el

tiempo inmanente, que por cierto es sucesión de datos aquí, que además, tales vivencias se entregan a la intuición sin escorzo y sin matiz alguno.

Tendríamos entonces dos mundos, casi como en Descartes, y ya sabemos los inconvenientes de tal posición. Si tales mundos existieran en verdad, necesariamente, por razones teóricas, fundadas en la vida cotidiana del ser humano, debe procederse a una explicación de su relación.

El punto de arranque para una posible explicación de aquella dicotomía (mundo, naturaleza y esencias), debe ser necesariamente la conciencia, lo psíquico mismo. Y debe serlo en virtud de que es precisamente en la conciencia donde residen o moran los conocimientos y no en las cosas. Así, la pregunta por la relación mundo natural y mundo de esencias o psíquico se transforma en una pregunta de mayor importancia gnoseológica.

*“¿En qué medida es posible en esta esfera (se comprende que se habla de la esfera de lo psíquico) algo así como la investigación racional o la enunciación válida? ¿En qué medida son posibles siquiera esas enunciaciones que acabamos de llamar descripciones somerísimas (que prescinden de dimensiones enteras)?”*³⁵ En otras palabras, ¿cómo se constituye toda objetividad? Pero justamente si somos o estamos atentos al planteamiento que venimos desarrollando nos daremos cuenta que algo de suma gravedad ha sucedido. En efecto, qué significa dar respuesta a la pregunta por la supuesta relación entre lo natural y lo psíquico a partir de esto último. Aquí se ha eliminado el contenido existencial del mundo y esto no debe extrañarnos, pero sí nos debe poner en guardia respecto del tipo de concepción filosófica que subyace. Responder desde lo psíquico, que es esencial, a tal relación, es empezar a negar la existencia del mundo sí, y solo sí, si tales esencias, como hemos examinado, carecen del ser de lo natural, de lo material y se inscriben por decirlo así en un mundo “espiritual”. ¿En qué otra esfera podrían inscribirse? Lo psíquico por contraposición a lo material no funciona con causalidad alguna, no es individual o compuesto de individualidades, no tiene el modo de ser espacio temporal, y por tanto, no es divisible. Y aquí es necesario hacer una reflexión lo más seria posible de tipo filosófico. Solamente lo que es material es divisible. Y lo material se presenta siempre como individualidades. Por lo mismo, sólo lo que es individual es divisible. Ahora bien, lo que no es divisible no es individual y lo que tampoco es individual no es material. ¿Qué son pues, las esencias? ¿Qué ha pasado

con la existencia del mundo? ¿Cómo poder mentar lo que no es material? ¿Qué es lo que no es material? ¿Qué estatuto ontológico tiene? Precisamente, esta última pregunta nos hace, por decirlo así, poner los pies en la tierra. El mundo del ser humano no es sólo conocimiento. Si fuera sólo conocimiento, la gnoseología sería la disciplina que explicaría todo el funcionamiento de la conciencia y el mundo. Y ya en una perspectiva de esta índole poco importa que el mundo exista o no exista, que sea real o una pura fantasía, que sea producto de una explosión o una acción divina, que sea o no sea. La filosofía de Husserl, es nuestro criterio, se resuelve en pura gnoseología, pero precisamente entonces, todas las objeciones anteriores y las que en lo sucesivo formularemos le atañen.

Antes de seguir adelante con la crítica husserliana al naturalismo, tenemos que dejar planteada otra cuestión.

Hemos argumentado con necesaria lógica que lo material es divisible, que es individual y esto sin salirnos de la misma concepción que el propio Husserl, expresa de lo natural o material. La pregunta que nos hacemos ahora es la siguiente: ¿Qué estatuto ontológico tienen las esencias? Si examinamos nuestros conocimientos encontramos sin dificultad que hay elementos del conocimiento que podemos llamar vivencias y que las mismas exceden el origen suyo, su génesis, la exceden por su significación. Ahora bien, ¿son inmateriales o no lo son? y con esto debemos dejar planteada una segunda cuestión, ¿tiene sentido hablar de lo inmaterial, de lo espiritual en los términos de Husserl, o no? y por último, ¿qué debemos rescatar de la filosofía husserliana? Estas cuestiones las dejamos pendientes para próximos análisis pero deben estar presentes en cada momento. Volvamos ahora a la crítica husserliana al naturalismo.

El punto de partida de la explicación entre lo psíquico y lo natural es lo psíquico. En la vida de conciencia como habíamos visto o mejor, a la conciencia, como donadora de sentido sólo aparecen fenómenos. De esta suerte y siendo el punto de partida la conciencia misma, “...es preciso tomar los fenómenos tal como se dan, es decir, como un tener conciencia, un mentar o manifestarse fluyentes, o como un tener conciencia más o menos inmediato, en tener conciencia como presente o anterior a lo presente, como imaginado, significado o figurado, como intuitivo o de representación vacía, etc.”³⁶. Todos estos elementos se resumen en el tener “conciencia de”. Esta “conciencia de”, es

apuntar hacia algo que es "objetivo" y lo "objetivo" puede ser descrito sin importar si ese algo "objetivo" es "ficción" o "realidad". Ahora bien, ese algo "objetivo" es inmanente a la conciencia y puede ser considerado desde distintos "ángulos" del considerar mismo, del dar sentido.

Antes de proseguir llamemos la atención sobre un elemento que se presenta con gran importancia. Se trata del tiempo inmanente de la conciencia. Nosotros hemos visto que el tiempo inmanente de la conciencia tiene su índice o su expresión en la intencionalidad. Este tiempo inmanente posee una serie de características que le permiten ordenar las vivencias y no dejarlas flotar en un caos que no podría explicar la sistematicidad que tienen nuestras ideas, nuestros pensamientos. Pero Husserl ha advertido claramente que tal tiempo no se mide con cronómetro alguno. Pero si no se mide quiere decir que en el ámbito de las vivencias no importa el momento de la constitución de la objetividad. Si tal tiempo inmanente no se mide todo tiempo, es posible y ninguno. Es decir, no hay un momento determinado: pasado, presente y futuro serían una misma cosa. Y en efecto, aunque luego veremos entrar a Husserl en contradicciones consigo mismo, por ahora es necesario señalar que lo que queda de ese tiempo es únicamente ser ráfaga, momento, cualquier momento en que una noesis apunta a su noema. Momento en que la conciencia pone su objeto como su sentido objetivo únicamente.

Así, nuevamente, encontramos la senda auténtica por la que transita la fenomenología. Toda objetividad lo es en función de las vivencias. De esta suerte, es en la conciencia en donde se construye no sólo la relación, en donde adquiere sentido la relación, entre lo real y lo psíquico, sino que además es en la conciencia y desde la conciencia de donde brota toda objetividad.

De esta forma: *"Superamos con dificultad el*

*hábito originario de vivir y pensar en actitud naturalista y por lo mismo el hábito de falsear lo psíquico naturalizándolo"*³⁷.

Volvamos a nuestra pregunta anterior. ¿Qué sentido tiene hablar del mundo, de la naturaleza? ¿Qué es o qué papel juega el mundo, la realidad natural? Tal y como venimos exponiéndolo, no tiene sentido ontológico. Su función es la de ser correlato intencional de la conciencia. Correlato intencional, es decir, lugar al que apuntan las vivencias. ¿Y que hay del ser de lo psíquico?: *"...tendremos por respuesta: si los fenómenos no son naturaleza, tienen sin embargo una esencia captable, y adecuadamente captable, en la contemplación inmediata. Todos los enunciados que describen los fenómenos por medio de conceptos directos, lo hacen, cuando son válidos, mediante conceptos de esencia, o sea, por medio de significaciones conceptuales de palabras que pueden hacerse efectivas en la intuición de esencia"*³⁸.

Así nos encontramos con dos hechos fundamentales. El mundo real no es más que correlato intencional, y ser correlato intencional es ser fenómeno, y esto es lo mismo que ser constituido por la conciencia y en ella. De esta manera, el mundo natural, a pesar de todo intento por mantenerlo, no es nada. La conciencia lo es todo. Con estas consideraciones damos con un punto de la filosofía de Husserl que nosotros consideramos totalmente adecuado y es el de que esta filosofía es subjetivista, en el sentido en que es la subjetividad y sólo por ella que se constituye toda objetividad o realidad. Lo único cierto en principio es el "yo" pienso, el ego cogito que, como es notorio, fue también el punto de origen verdadero en la filosofía cartesiana³⁹.

Ahora bien, la actitud natural nos impide contemplar las "esencias", las "ideas", que sólo se entregan a una percepción pura, es decir, no naturalizada. Este tipo de percepción es sinónimo de contemplación intuitiva de las esencias. Así, cuando por ejemplo, traemos a plena claridad el rojo, lo

NATURALISMO

que tenemos a la "vista" es una esencia. No el rojo particular, sino el rojo esencial, la idea universal. Así el límite de la ideación, es decir, el acto de obtener ideas, esencias (eidos), está en el límite de nuestras percepciones. Y estas percepciones son adecuadas cuando son puras, o sea, cuando "...no toma ninguna co-significación transitiva. . .".

El primer requisito, por lo tanto, para la captación de tales esencias, es mantenerse en el plano fenomenológico, es decir, en el plano de lo inmanente-psíquico y ajustarse en las descripciones a lo que se entrega a la percepción. Estas esencias captadas pueden ser fijadas, determinadas y convertidas en parte de un discurso racional, de una teoría.

Ahora tenemos que las esencias pueden ser fijadas y descritas. Pero esas esencias tienen dos formas fundamentales. Por un lado, tenemos las esencias de los "contenidos" y de los fenómenos sensibles (cosas visibles, ilusiones, etc.) y por el otro, tenemos todas las situaciones del yo como un ejemplo, imaginación, recuerdo, sentimiento, juicio, etc.⁴⁰.

En otros términos, tenemos dos tipos de esencias, las sensibles volcadas sobre la realidad y las vivencias estrictamente del yo. A esta diferenciación corresponden dos órdenes de descripciones, la noemática y la noética.

*"Después de la descripción noemática de lo constituido, nos invita Husserl a una reflexión explícita sobre la constitución trascendental, después del cogitatum el cogito. Esta es la segunda manera de tematizar el Lebenswelt (Mundo de la Vida), la mirada teórica se retira del objeto 'mundo', dado noemáticamente, para dirigirse hacia la experiencia de éste, hacia los modos subjetivos de aparecer de este mismo mundo"*⁴¹.

Ahora, no debemos engañarnos sobre las descripciones, o mejor, sobre el sentido de las descripciones que versan sobre lo sensible y concretamente no debemos engañarnos sobre el significado sensible. No se trata de sensible en el sentido natural. No es cosa trascendental, individual, etc. ¡No! Se trata de esencias que en su contenido guardan relación con el mundo natural como, por ejemplo, la esencia "cosa visible" y, por el otro lado, se trata de esencias propias de los actos constituyentes, de la forma de esos actos. Esta doctrina será aclarada más adelante (Capítulo III).

De la misma manera y tal como hemos dicho, las esencias se entregan a una percepción. Pero esta percepción está fundada en una intuición de esencia. Esa intuición es radicalmente distinta de una percepción sensible, de un "conocimiento de matter of fact". Así, la intuición no es una generalización que presuponga seres individuales existentes.

*"La contemplación capta la esencia como ser esencial y en ningún modo postula la existencia"*⁴².

Ahora bien, el acto inicial de una intuición de esencia puede ser perfectamente una percepción de una percepción, o una captación de una fantasía, lo que demuestra que ningún ser individual existente entraría en ese juego intuitivo.

*"La captación efectiva de la esencia. . . es contempladora. . . y ello significa justamente ver de otro modo que ver por experiencia"*⁴³.

Hasta aquí ya podemos ir advirtiendo un rasgo importantísimo de la fenomenología. Este rasgo es que el origen de las esencias se da en dos planos. El primero de ellos es el mundo reducido fenomenológicamente. Es decir, aquí al mundo natural se le desconecta su sentido existencial. La percepción del mundo es la misma antes o después de practicada la Epojé⁴⁴. Lo único que varía es que no se pone existencialidad alguna. El segundo rasgo consiste en que podemos hablar de esencias absolutamente a priori, como por ejemplo, de las que proceden de la fantasía.

Es precisamente esa dualidad de origen la que da al concepto de lo "a priori" un sentido no unívoco en un aspecto y limitado en otro respecto. En efecto, esto lo podemos confirmar con algunas citas del propio Husserl.

*"Cuando dijimos que todo hecho podría bajo el punto de vista en su esencia peculiar ser de otra manera, dimos ya expresión a la tesis de que al sentido de lo contingente es inherente tener precisamente una esencia y por tanto un eidos que hay que aprehender en su pureza y este eidos se halla sujeto a verdades esenciales de diverso grado de universalidad"*⁴⁵.

Es decir, esencial quiere decir básicamente lo siguiente en este primer sentido: un hecho fáctico

es individual y es desde luego material; ello lo hace ser contingente, pero es de una manera determinada en tanto es, y eso significa que posee una peculiaridad que se funda en ciertos caracteres esenciales o como dice Husserl de "predicables esenciales". Estos predicables necesitan convenirle para que puedan convenirle otras determinaciones secundarias y relativas.

Pero también en el plano de la fantasía encontramos esencias y esas esencias no corresponden a nada real como tampoco dependen de la experiencia las verdades de razón, para usar un término leibniciano, como por ejemplo que $2 + 1 = 1 + 2$ y otras semejantes. Estos elementos hacen que haya cierta ambigüedad en el concepto, como dijimos, de lo a priori, porque por un lado el a priori se funda en lo a posteriori y por otro no depende en lo absoluto de la experiencia. Valga esta pequeña digresión para señalar que en principio no hay problema en admitir percepciones originales de hechos reales y percepciones de percepciones o de un mundo de la fantasía. En todo caso, queda claro que al mundo real corre paralelo, en una dimensión de la fenomenología, un mundo de posibilidades, de irrealidades, lo que de paso define a la fenomenología en esta misma dirección como una ciencia de "irrealidades". En la otra dirección habría que definir a la fenomenología como una ciencia a priori y exactamente a priori.

Sin embargo, y como lo demostraremos más adelante (ver Capítulo III), esta dualidad en el origen de las esencias se va perdiendo poco a poco hasta intentar Husserl establecer una ciencia totalmente esencial, a priori. Esto tiene gran relevancia, porque va constriñendo a la fenomenología al nivel de filosofía subjetiva y solipsista. Ya tendremos oportunidad de profundizar esto último, por ahora volvamos a la crítica al naturalismo por parte de Husserl.

Hemos visto que la forma en que se entregan las esencias es a través de percepciones, percepciones que se fundan en intuiciones, es decir, en visiones del espíritu mismo, al respecto de las "cosas". Sin embargo, el hecho de que sea a través de intuiciones que se entreguen las esencias no quiere decir que toda captación sea de ipso adecuada, puesto que las esencias pueden ser vagamente representadas. Aunque hayan esencias que son vagamente representadas pueden, sin embargo, ser reconducidas a la intuición de lo dado en la esencia confirmándose de esa forma.

Es también la hora aquí de señalar un problema muy serio que entraña la fenomenología al fundar la confirmación de las esencias, su verdad, en la intuición. Captar una esencia, digamos mal, es captarla vagamente, como envuelta en una neblina. Para confirmarla se requiere reconducirla a la intuición de esencia. ¿Pero quién o qué garantiza que esta intuición que yo tengo ahora es efectivamente cierta, confirmada o confirmable? Aunque, como lo veremos oportunamente, Husserl establezca criterios que definen la validez de una vivencia como objetiva, pensamos que en principio y así lo demostraremos, la intuición sólo garantiza al sujeto la existencia de algo fronterizo a lo que apunta la intuición como acto psíquico, pero no garantiza para nada la forma y el ser de esta u otra forma de lo intuito. Con esto llevamos a la fenomenología a la confesión de subjetivismo.

Ahora bien, no toda intuición lo es de "cosas", podemos intuir relaciones esenciales que se denominan juicios. Estos juicios en principio parece que no pueden ser refutados por la experiencia. El juicio esencial ". . . fija una 'relation of ideas', un a priori en el sentido auténtico. . ." ⁴⁶. Por ejemplo, que $2 + 1 = 1 + 2$ o que la suma de tres ángulos de un triángulo es igual a dos rectos, o que $2 + 1 = 3$. Incluso hay un momento en las Ideas en que Husserl advierte que ni Dios mismo podría hacer cambiar la certeza de tales juicios.

Para establecer este a priori ". . . basta abarcar en su designación todo lo que es inmanente a la conciencia o sea todo lo que atañe a la conciencia como tal y en todo sentido" ⁴⁷.

De esta suerte, los problemas del origen de las nociones, por ejemplo, de espacio, tiempo, número etc., se convierten en problemas fenomenológicos, es decir, en elementos que deben ser captados como fenómenos psíquicos independientes de todo lo empírico.

Es muy discutible este a priori esencial de la matemática en general, por ejemplo. No hay ninguna razón para que $2 + 1 = 3$, ni hay ninguna razón para que la suma de los ángulos de un triángulo sea igual a la de dos rectos. Si no se define que dos y que uno se forman en una escala decimal, y si no se define que representan objetos sólidos, no existe necesidad en las conclusiones. No vale hablar de números en sentido formal, esto carece de valor. Los números tienen valor por su representación o significación. Así, sin definir la representatividad de solidez de los números, perfectamente puedo

obtener de la suma de dos gotas de agua con otra de agua una sola de agua. Este ejemplo no es mío. Es de Piaget, pero es absolutamente justificado.

Por otro lado, yo puedo imaginar triángulos cuyos ángulos sumen más o menos de 180 grados. Puedo imaginariamente representármelos doblados, formando ondulaciones o bien dibujados idealmente sobre una esfera o por el contrario dibujados idealmente sobre una superficie cóncava. Las sumas de esos ángulos van más allá o más acá, según el caso, de 180 grados. ¿Qué queremos decir? Queremos decir que aún en el plano ideal se requieren definiciones que permitan juicios válidos en el sentido de la lógica.

Estos puntos serán examinados más a fondo al final de la crítica husserliana al empirismo inglés.

Resumen

Para Husserl, como vimos, la filosofía debe buscar convertirse en ciencia estricta, es decir, en una disciplina que aclare sus fundamentos y sirva de base indispensable para el conocimiento en general. La aclaración de los fundamentos sólo puede lograrse "apersonándose", por decirlo así, ante las cosas mismas. Ahora bien, estas "cosas" mismas no pueden ser las cosas de la realidad natural, las cosas o hechos que estudia la psicología experimental como representante del naturalismo en general. Los hechos que estudia el naturalismo son hechos contingentes y en virtud de esa contingencia impiden un conocimiento absoluto que es precisamente el que debe buscar la filosofía. Sin embargo, a los hechos que son individuales les es inherente poseer una serie de predicables esenciales, de características necesarias que los definen como a ese hecho individual y no a otro. Esos predicables esenciales, en la medida en que el objeto es, determina su "esencia". Esta es una vía de acceso a las esencias.

Pero también paralelo al mundo real natural corre un mundo de posibilidades de ser de las cosas. Posibilidades que tienen su fundamento en la capacidad que tiene la conciencia de operar sobre sus propios contenidos y darles la forma que desee, por ejemplo en la fantasía. Y los objetos de la fantasía pueden ser intuitos esencialmente, al igual que la esencia de los objetos naturales. Esta es una segunda vía de acceso a las esencias.

Así, tenemos que las cosas naturales como los objetos de la conciencia, de lo psíquico, son tomados en su esencialidad. Ahora bien, la constitución

de esas esencias objetivas, objetivas porque pueden ser descriptibles, es función de la conciencia misma. Y no sólo la constitución de las objetividades es función de la conciencia, también es función de ella determinar las normas de derecho, de validez de tales objetividades. Con estas razones damos con una filosofía totalmente subjetiva. Por último, y como culminación de esta afirmación de subjetivismo, tenemos que el criterio de verdad que define cuándo las cosas son verdaderas o válidas es la intuición. Pero precisamente la intuición no tiene un rango objetivo porque nada ni nadie garantiza que todos los investigadores tengan, no digamos la capacidad de intuir, sino que intuyen adecuadamente y, en última instancia, nadie puede convencer a nadie de que su intuición de tales esencias es la verdaderamente adecuada.

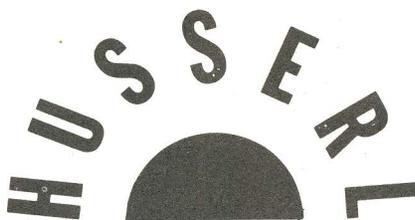
Hemos analizado la crítica al naturalismo por parte de Husserl sobre la base de una diferencia filosófica de fondo entre materia y espíritu que afirmamos subyace sin aclarar y diferenciarse en la filosofía husserliana. Para nosotros materia es la que puede ser definida como "algo" en general que se entrega a, o mejor, que puede ser perceptible. El espíritu es un concepto negativo que expresa la ausencia de toda materia. Por lo mismo, cualquier cosa, y ya en la misma frase está implícito, que sea algo, puede ser perceptible y por lo mismo es material. Husserl pretende una filosofía absoluta que provea de conocimientos necesarios y universales en el sentido del a priori absoluto. Nosotros hemos demostrado que tal cosa no es posible. Las esencias en Husserl asumen, como señalamos, la característica de ser inmateriales. Pero lo inmaterial no es captable, no es perceptible y, sin embargo, encontramos efectivamente esencialidades en las cosas. Aquí Husserl confunde, como vimos y como analizaremos en detalle más adelante (ver crítica al empirismo) la significación, que excede a la génesis de las ideas, con la universalidad y necesidad que provendría de lo a priori absoluto.

Por esa razón es que su crítica al naturalismo está matizada con la idea de la posibilidad de obtener tales esencias inmateriales (que no estén o están sujetas a lo contingente que es inherente a lo espacio-temporal), y la disciplina que se encargaría de tal obtención sería precisamente de la filosofía, convertida en virtud del idealismo trascendental subjetivo que es su supuesto filosófico general, en fenomenología; que puede así ser definida como ciencia de la conciencia que estudia los objetos que ella misma crea y el proceso de su creación.

Todo lo que hemos resumido se irá aclarando paulatinamente en el decurso de la investigación.

cismo que desarrolla Husserl, para por último, emprender el análisis de su crítica al empirismo inglés en el plano de las ideas generales.

Ahora debemos seguir con la crítica al histori-



CITAS

1. Husserl, Edmundo. **La filosofía como ciencia estricta**. 3ª ed. Buenos Aires. Ed. Nova. 1973. p. 43.
2. **Ibíd.** p. 44.
3. Husserl. **Loc. cit.** p. 44.
4. **Ibíd.** p. 47.
5. **Ibíd.** p. 47.
6. **Ibíd.** p. 47.
7. Comte, Augusto. **Discurso sobre el espíritu positivo**. Alianza Editorial. Madrid. p. 28.
8. **Ibíd.** p. 29.
9. **Filosofía como ciencia estricta**. p. 48.
10. **Ibíd.** p. 50.
11. **Ibíd.** p. 51.
12. **Ibíd.** p. 53.
13. **Ibíd.** p. 54.
14. **Ibíd.** p. 55.
15. Husserl. **Loc. cit.**
16. Comte, Augusto. **Discurso sobre el espíritu positivo**. p. 31.
17. Husserl. **Filosofía como ciencia estricta**. p. 56.
18. **Ibíd.** p. 58.
19. Husserl. **Loc. cit.**
20. **Ideas**. Epílogo. p. 372.
21. **Ibíd.** p. 373.
22. Husserl. **Filosofía como ciencia estricta**. p. 59.
23. **Ideas**. Epílogo. p. 375.
24. Husserl. **Filosofía como ciencia estricta**. p. 59.
25. **Ibíd.** p. 60.
26. **Ibíd.** p. 65.
27. **Ibíd.** p. 66.
28. **Ibíd.** p. 68.
29. **Ibíd.** p. 69.
30. **Ibíd.** p. 70.
31. **Ibíd.** p. 71.
32. **Ibíd.** p. 72.
33. Husserl. **Loc. cit.**
34. **Ibíd.** p. 73.
35. **Ibíd.** p. 74.
36. Husserl. **Loc. cit.**
37. **Ibíd.** p. 75.
38. Husserl. **Loc. cit.** p. 75.
39. Husserl. **Meditaciones Cartesianas**. p. 33.
40. Husserl. **Filosofía como ciencia estricta**. p. 76.
41. De Muralet, André. **La idea de la fenomenología**. UNAM. Méjico. 1963. pp. 306 y 55.
42. **Ibíd.** p. 77.
43. Husserl. **Loc. cit.**
44. Husserl. **Meditaciones Cartesianas**. p. 36.
45. **Ideas**. pp. 19 y 55.
46. **Filosofía como ciencia estricta**. p. 77.
47. **Ibíd.** p. 79.

BIBLIOGRAFIA

A— FUENTES GENERALES

Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. México. Editorial Atlante, 1941.

B— FUENTES PARTICULARES (REVISTAS)

Abba, Boria. "La autoenajenación de la experiencia trascendental en la fenomenología de Husserl, como crítica humanizante". *Dianoia*, No. 17. V. 17. 1971. pp. 129-140.

Bexk, Maximilian. "La última fase de la fenomenología de Husserl". *Humanitas*. No. 7. V. 3—1956. pp. 135-157.

Cossio, Carlos. "La norma y el imperativo en Husserl; notas analíticas para su estudio". *Rev. brasileira de filosofía*. V. X. Rasc. 1 (Jan-Marc, 1960). pp. 43-90.

Costa, Margarita. "Husserl y la razón lógica". *Cuadernos de filosofía*. V. 8. No. 10. 1968. pp. 313-324.

Costa, Margarita. "El método fenomenológico". *Cuadernos de filosofía*. V. 12. No. 17. 1972. pp. 93-110.

Deresi, Octavio Nicolás. "El ámbito del objeto de la fenomenología en E. Husserl". *Sapientia* (abril/dic., 1971). 26/100/102: pp. 273-290.

Guandique, Joe Salvador. "De Husserl a Vierkhandt pasando por Heidegger". *Humanitas* (México, 1973). No. 14. pp. 261-278.

Lara Saborío, Luis. "Metafísica de las significaciones: en torno a Husserl". *Revista de filosofía de la UCR*. V. 8. No. 26. p. 151. 1970.

Láscaris Conmeno, Constantino. "Husserl y la fenomenología". *Revista de filosofía de la UCR*. No. 16 (enero, 1958). pp. 5-20.

Leiss, William. "Husserl y el dominio de la Naturaleza". *Diálogos*. V. 7. No. 19. pp. 31-52. 1970.

Pucciarelli, Eugenio. "La idea de filosofía en Husserl". *Humanitas*. V. 8. No. 113. pp. 29-35. 1960.

Rivano, Juan. "El principio de la Evidencia apodíctica en la filosofía de E. Husserl". *Revista de filosofía* (Chile). V. 6. No. 2/3. pp. 45-57. 1959.

Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo. "Introducción al concepto de verdad en la filosofía de Husserl". *Apropia*. V. 1. No. 3. pp. 205-251. 1964-1965.

Schwartzman, Felix. "Husserl y la ciencia moderna". *Revista de filosofía* (Chile). V. 6. No. 2/3. pp. 3-30. 1959.

C— FUENTES ESPECIALES

Fuentes primarias. Obras de Husserl y otros autores

Berkeley, George. *Principios del conocimiento humano*. Trad. Pablo Masa Aguilar. Argentina. Ed. Av. Córdoba, Biblioteca de iniciación filosófica.

Descartes, René. *Discurso del método, Meditaciones Metafísicas y Reglas para la dirección del Espíritu, Principios de filosofía*. 4ª. ed. Traduc. Francisco Larroyo. Argentina-México. Porrúa. 1976.

Husserl, Edmundo. *Investigaciones Lógicas*. Trad. por Manuel García Morente y José Gaos. Madrid. Revista de Occidente. 1929. Tomo primero.

Husserl, Edmundo. *Ideas: relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. 2ª. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

Husserl, Edmundo. *La filosofía como ciencia estricta*. 3ª. ed. Buenos Aires. Ed. Nova. 1973.

Husserl, Edmundo. *Meditaciones Cartesianas*. Trad. José Gaos. México. Colegio de México. 1942.

Kant, Manuel. *Crítica de la Razón Pura*. 4ª. ed. Trad. Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez. Argentina-México. Porrúa. 1977.

Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Trad. Luis Rodríguez Aranda. Buenos Aires. Aguilar. 1977.

Obras críticas. Fuentes secundarias

Adorno, Theodor. *Sobre la meta-crítica de la teoría del conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas*. Caracas. Monte Avila. 1970.

Astrada, Carlos. *Fenomenología y praxis*. Buenos Aires. Ed. Siglo Veinte. 1967.

Caso, Antonio. *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*. México. Porrúa. 1946.

Caso, Antonio. *La filosofía de Husserl*. México. Imprenta Mundial. 1934.

Celms, Theodor. *El idealismo fenomenológico de Husserl*. Trad. José Gaos. Madrid. Rev. de Occidente. 1931.

Daetigues, André. *La Fenomenología*. Barcelona. Harder. 1941.

Llambías de Azevedo, Juan. *La*

fenomenología como método de la filosofía. Brasil. Instituto de Filosofía de Universidade do Rio Grande de Soul. 1959.

Landgrebe, Luwing. *Fenomenología e Historia.* Caracas. Monte Avila. 1968.

Maiz Vallenilla, Ernesto. *Fenomenología del conocimiento.* Caracas. Facultad de Humanidades. 1956.

Millan Pnelles, Ernesto. *El problema del Ente Ideal.* Madrid. Instituto "Luis Vives" de Filosofía. 1947.

Muralt, Andrede. *La idea de la fenomenología.* México. UNAM. 1963.

Schere, René. *La fenomenología*

de las "Investigaciones lógicas" de Husserl. Madrid. Gredos. 1969.

Villoro, Luis. *Estudios sobre Husserl.* México. UNAM. 1975.

Fuentes terciarias

Bernal, John D. *Historia Social de la Ciencia.* 3ª. ed. Trad. Juan Ramón Capella. Barcelona. 1973.

Cimadevilla, Cándido. *Universo Antiguo y Mundo Moderno.* Madrid. Ed. Riop. 1964.

Hirschberger, Johannes. *Historia de la filosofía.* 7ª. ed. T. 11. Trad. Luis Martínez Gómez. Barcelona. Ed. Herder. 1962.

Marías, Julián. *Obras I Historia*

de la Filosofía. 4ª. ed. Madrid. Rev. de Occidente. 1967.

Messer, Augusto. *La filosofía actual.* Trad. Joaquín Xirau. 2ª. ed. Madrid. Rev. de Occidente. 1930.

Romero, Francisco. *La filosofía moderna.* 2ª. ed. México. Fondo de Cultura Económica. 1972.

Secco, Ellauri; Baridon, Pedro. *Historia Universal.* 10ª. ed. Buenos Aires. Kapeluz. 1959.

Vasconcelos, José. *Historia del pensamiento filosófico.* México. UNAM. 1937.

Walker, Marshall. *El pensamiento científico.* Trad. Madelene Sancho. México. Colección DINA. 1968.