

LA IDEA DE LA FENOMENOLOGIA (1907)*

Daniel Herrera

"An erster Stelle nenne ich die allgemeine Aufgabe, die ich fuer mich loesen muss, wenn ich mich soll einen Philosophen nennen koennen. Ich meine eine Kritik der Vernunft... Ohne in allgemeinen Zugen mir uber Sinn, Wesen, Nethoden, Hauptgesichtspunkte einer Kritik der Vernunft ins Klare zu kommen... kan ich wahr und wahrhaftig nich leben".

Husserl en su Diario del 25-IX-1906

I. INTRODUCCION

En el capítulo anterior hemos visto cómo los problemas surgidos a raíz de la publicación de las Investigaciones Lógicas colocaban a Husserl ante la necesidad de elaborar una nueva concepción de la filosofía como ciencia de los orígenes, ciencia capaz de explicitar cómo algo se convierte en objeto para la conciencia; ciencia que permitiera realizar efectivamente

*.- El presente estudio hace parte de una investigación sobre Los orígenes inmediatos de la Fenomenología como filosofía.

una convergencia de la conciencia y del mundo, superando así, la escisión tradicional entre las dos esferas de la inmanencia y de la trascendencia; ciencia, en fin, de la conciencia pre-científica capaz de racionalizar la experiencia efectivamente vivida.

Hemos mencionado, igualmente, el Diario de Husserl correspondiente a los años que siguieron a la publicación de Investigaciones Lógicas y el rechazo, por parte de la Universidad de Gottingen, a aceptarlo como profesor ordinario. De acuerdo a este Diario la realización de una Crítica de la Razón era considerada por Husserl como condición indispensable para poderse llamar filósofo, y queriéndolo ser, como condición de supervivencia. Husserl es consciente de las dificultades de un tal proyecto, no desconoce los fracasos que otros han experimentado, y, sobre todo, de los sacrificios que, humanamente, ello implicaba: "Desgraciadamente, escribe, mi personalidad no podrá ya llegar a ser algo pleno y perfecto. La unidad de la Weltanschauung, la unidad de una cultura que se desarrolla libremente, de una bella cultura orgánica y natural, no la podrá adquirir más... Por más difícil que sea el sacrificar la alegría de una unidad armónica y la libertad de una cultura naturalmente bella, es necesario que yo lo haga... Debo vivir, por consiguiente, mi deber y buscar en su solución mi valor y mi seguridad interior" (1).

Para superar esta crisis intelectual y personal, Husserl se entrega en estos años a la lectura de dos grandes clásicos: Kant y Descartes. El resultado de su profunda reflexión ha quedado plasmado en las cinco lecciones que el filósofo dictó en 1907 como introducción a su curso sobre "Puntos fundamentales de la fenomenología y de la Crítica de la razón", lecciones que los Archivos-Husserl publicaron con el título de La idea de la fenomenología (2). Esta serie de lecciones constituyen, precisamente, el ingreso de Husserl en el dominio universal de la filosofía, pues, a pesar del camino cartesiano seguido y de la terminología kantiana, el pensamiento Husserliano desborda aquí los cuadros del problema epistemológico. Es cierto que Husserl en todos sus escritos insistió en el carácter epistemológico de la fenomenología. Sin embargo, se hace necesaria una aclaración. El pensamiento de Husserl implica, esencialmente, una nueva concepción del ser y, por consiguiente, una nueva metafísica. La teoría de la intencionalidad, expuesta ya en la Investigaciones Lógicas, lo exigía: la conciencia en cuanto intencional invoca tanto la presencia del ser en su totalidad como la apertura de la misma conciencia hacia lo otro. Toda Cogitatio implica un Cogitatum y esta correlación constituye no sólo el estatuto de todo conocimiento sino también el estatuto ontológico de toda realidad.

Es necesario, igualmente, aclarar, desde ahora, que la comunidad de terminología no significa comunidad de pensamiento. En La Idea de la Fenomenología se da una terminología kantiana. Pero la posición del problema, el punto de partida, los medios de solución y la respuesta final, difieren fundamentalmente en las páginas de Husserl de lo que encontramos en la Crítica de Razón. Kant parte de las ciencias físico-matemáticas de cuya validez nunca dudó. Su problema radica en explicar la posibilidad de los juicios sintéticos a priori de la física de Newton, es decir, en justificar el conocimiento a priori. Para resolver este problema, Kant estudia al sujeto cognoscente mediante un análisis de las condiciones de posibilidad del objeto, a saber, las estructuras de espacio-temporalidad, cantidad y causalidad que son, en seguida, atribuidas al sujeto quien, finalmente, asegura su valor apriorístico. Por consiguiente, Kant no se propone tematizar y explicitar al sujeto en cuanto sujeto: su yo trascendental, simple condición formal, vacío en sí mismo, sólo tiene como contenido aquello que se desprende del análisis de la estructura del objeto. De esta manera Kant cree haber precisado el valor y los límites del conocimiento a priori, la posibilidad de una matemática y de una física puras y la imposibilidad de una metafísica.

La Crítica de la Razón resuelve la posibilidad de un determinado tipo de conocimiento, pero no resuelve el problema del conocimiento en sí mismo, no resuelve el problema del conocimiento real, concreto y pre-científico. De

aquí que para explicar las leyes particulares de la naturaleza, el conocimiento empírico tenga que recurrir en la Crítica del juicio al concepto de finalidad.

Si nosotros comparamos el esquema kantiano con el de Husserl, y esto sin salirnos de Die Idee der Phaenomenologie, veremos de inmediato diferencias esenciales. "La crítica del conocimiento..., dice Husserl, es una ciencia que busca esclarecer todos los modos y todas las formas del conocimiento" y para llevarlo a cabo "ella no puede hacer uso de ninguna de las ciencias originadas en el pensamiento natural". "Todas las ciencias son para ella sólo fenómenos-de-ciencias". "Yo sólo puedo disponer de todas las ciencias como fenómenos y no como sistemas de verdades válidas utilizables como puntos de partida a título de premisas o inclusive de hipótesis..." (p. 6). Por consiguiente, el problema para Husserl radica en la justificación y fundamentación de todo conocimiento y su punto de partida es la "inmanencia pura", la "esfera de la presencia absoluta" (p.14). Los medios serán la reducción y el análisis de la correlación entre el fenómeno del conocimiento y el objeto de este conocimiento (Cfr. p. 12), es decir, el análisis del sujeto que, en cuanto fenómeno puro, revela, con evidencia absoluta, el sentido del ser del conocimiento y del objeto que le es presente. Por otra parte, el sujeto husserliano no es una condición formal, sino un sujeto aprehendido como una realidad mediante la intuición inmediata, un sujeto de una experiencia real. Si Kant realiza una síntesis entre razón y experiencia,

Husserl realiza una racionalización de la experiencia. Si el a priori kantiano sólo es formal, el de Husserl es simultáneamente formal y material. Si Kant responde a su problema con una teoría epistemológica, Husserl, mediante su solución, llega a una teoría sobre la esencia de la conciencia y la esencia de la objetividad (Cfr. p. 23).

Frente al pensar kantiano, motivado por la necesidad de un yo vacío que fundamentase las "condiciones de posibilidad" de las conciencias empíricas, Husserl erige un pensar que, motivado por el problema del conocimiento en su totalidad, busca su solución en una experiencia trascendental. Su guía será, entonces, el Cogito cartesiano pero purificado del carácter mundano que a última hora le otorgó Descartes.

Inspirado por la lectura de Descartes nuestro filósofo logra, en La Idea de la Fenomenología, conquistar dos puntos capitales para todo el desarrollo de su pensamiento, a saber, la reducción como vía de acceso a la inmanencia y la Cogitatio como la esfera de la donación absoluta. Con el correr de los años Husserl rendirá con mayor frecuencia un tributo de admiración a Descartes sin que esto le impida asumir una actitud crítica frente al filósofo francés. Nosotros podríamos resumir su actitud frente a Descartes en los siguientes puntos: son dignos de admiración : a) la exigencia cartesiana de que toda ciencia debe estar plenamente fundamentada, b) la búsqueda de un método adecuado para lograr esta fundamentación, c) la búsqueda, a partir de este método, de una ciencia universal, cuya unidad estaría asegurada por la

unidad de la razón, d) el descubrimiento del Cogito como fundamento de toda ciencia, e) la Selbstbessinnung (toma de conciencia) de la Primera Meditación, modelo para todos aquellos que busquen la "situación absoluta" necesaria en el punto de partida de la reflexión filosófica. Frente a estos puntos afirmativos, Husserl considerará siempre a la filosofía cartesiana como una verdad "in statu nascendi". Descartes no es lo suficientemente radical al identificar al Ego con el alma de un cuerpo, al considerar las Cogitationes como simples representaciones, al colocar en Dios la fuente última de la evidencia, al hacer del Cogito un principio de deducción. Husserl dirá que Descartes elaboró una "theologische Erkenntnistheorie" (teoría teológica del conocimiento) y una "metafísica de la reconciliación", reconciliación entre una interpretación causalista y naturalista del mundo con una concepción finalista y espiritualista, reconciliación entre la necesidad matemático-mecánica con la libertad divina y humana (3).

Pero de manera especial Husserl insistirá en el error que acompaña la afirmación del cogito cartesiano, precisamente de ese Cogito que tanto lo impresionó en la primera lectura que hiciera de Descartes y que le permitió escribir las páginas que queremos comentar, a saber, el que lo considerara, finalmente, como un objeto del mundo (sum res cogitans), Descartes cree salvar al Cogito de la duda, pero cae en una contradicción ya que el punto de partida había sido, precisamente, la afirmación de que todos los objetos mundanos pueden ser objeto de duda. Husserl tratará de presentarnos un Cogito como un

dominio original que escapa a todas las características propias del ser mundano. De esta manera, mientras Descartes se mueve a nivel de la existencia natural, Husserl lo hará a nivel de la existencia trascendental. Hay, pues, dos significaciones diferentes del ser: el ser como "ser-en-sí" (el cartesiano) y el "ser-para-mí" de las vivencias.

Y aunque Husserl no busca llegar a una certeza mundana como Descartes sino a encontrar y fundamentar el sentido de toda certeza, al hacerlo explicita tanto el conocimiento en todos sus modos como el Logos del ser, lo que quiere decir que su teoría será simultáneamente epistemología y metafísica del ser "en sentido absoluto".

II. CONTENIDO DEL INEDITO

Después de estas líneas introductorias veamos, sintéticamente, los temas fundamentales que encontramos en La Idea de la fenomenología.

A) "Actitud natural" y "actitud filosófica".

Frente a la realidad son posibles, según Husserl, dos actitudes que, a su vez, implican dos "dimensiones" diferentes del pensamiento.

La actitud natural del espíritu (natuerliche Geisteshaltung) tiene como dimensión el "pensamiento natural". En ella se origina la ciencia positiva.

Se caracteriza en el hecho de desarrollarse totalmente a nivel del objeto. El problema de la posibilidad del conocimiento no forma parte de sus investigaciones (4). La existencia del mundo, su donación, y comprensión son verdades admitidas sin ninguna discusión. El sabio está seguro de poseer la verdad objetiva y esto mediante métodos propios y válidos (5). Para él, el progreso continuo y los maravillosos resultados de la ciencia son suficientes para justificar la validez del conocimiento (6).

Es esta la actitud que encontramos en todas las ciencias de la naturaleza y del espíritu, ciencias que no se interrogan ni sobre la posibilidad del conocimiento ni sobre el sentido de la conciencia y de su objeto. La problemática se limita aquí a la extensión, contenido, elementos, relaciones y leyes de la realidad dada en la experiencia inmediata. Sin duda que se dan dificultades, equívocos, contradicciones. Pero esto no compromete la marcha continua de la ciencia, ya que la solución de todo ello es posible mediante el recurso a los principios fundamentales de la lógica, v.g. al principio de la no contradicción o mediante el recurso a las exigencias de la realidad estudiada.

A decir verdad, la ciencia positiva también estudia el conocimiento. Pero, ¿cómo? Dado que el conocimiento es un hecho, una realidad, una vivencia psicológica, él puede, igualmente, ser sometido a un análisis como lo son todos los hechos. Así es como nosotros tenemos una "psicología del conoci-

miento", una lógica pura y una lógica normativa que formula las leyes del buen pensar (7).

La Actitud filosófica es esencialmente diferente. Desde su punto de partida se interroga sobre la posibilidad del conocimiento (8) y esto, porque el conocimiento no es algo simple y comprensible de por sí como se piensa en la actitud natural. Si los actos del conocimiento son vivencias de un sujeto, ¿cómo puede éste salir de sí y encontrar una realidad cuya independencia ontológica no se puede poner en duda? ¿Cómo se puede saber que lo conocido "existe" y se convierte en "objeto" frente al conocimiento? ¿Cuál es el sentido y el valor del acto cognoscitivo? ¿Cuál es la significación de la objetividad? Si nosotros tomamos seriamente estos problemas, entonces la posibilidad del conocimiento se convierte en un enigma. Tomar posición frente a estos problemas significa filosofar, ¿Quiere decir esto que el problema crítico es el único problema filosófico?

Husserl distingue entre "metafísica", "crítica del conocimiento" (Erkenntniskritik) y "teoría del conocimiento" (Erkenntnistheorie). La ciencia del ser "en sentido absoluto", es decir, la metafísica, supone una crítica de las ciencias dadas en la actitud natural (Erkenntniskritik) y esta crítica supone, a su vez, una crítica general del conocimiento (allgemeine Erkenntnistheorie) (9).

La teoría del conocimiento constituye la primera y la más fundamental parte de la fenomenología. En efecto, ella estudia la esencia del conocimiento y de su objeto y la fenomenología es, precisamente, la ciencia universal de las esencias (10). Por consiguiente, la filosofía es esencialmente crítica, es decir, supone la solución del problema de la posibilidad del conocimiento, solución que es el fundamento para la elaboración de una metafísica, como "metafísica del ser en sentido absoluto", de la "metafísica de la naturaleza y de la metafísica de la vida total del espíritu" (11).

Esta distinción entre metafísica y teoría del conocimiento no la encontraremos en las obras posteriores de Husserl, pues el examen de los modos del conocimiento se convertirá en la revelación del Logos del ser en "sentido absoluto".

B) "Inmanencia" y "trascendencia".

El ser en el sentido absoluto de la metafísica no constituye un tema de investigación en La Idea de la Fenomenología. En esta obra Husserl trata de otro absoluto: el absoluto de la donación. El gran descubrimiento de Husserl en esta obra es el descubrimiento de la "esfera de la donación absoluta" (12), la esfera de la inmanencia pura, "el campo de los fenómenos absolutos" (13).

En búsqueda de un punto de partida seguro para la solución del problema crítico, Husserl toma el camino cartesiano de la duda y, al igual que Descartes, llega al Cogito como primera evidencia absoluta (14). Si mi reflexión

se dirige sobre los actos de la conciencia en el momento de su actualización, ellos se me dan de manera absoluta (15). Y esta presencia absoluta hace contradictoria toda posibilidad de duda. Yo me puedo interrogar sobre el ser del objeto presente a mi conciencia, sobre sus posibles relaciones con otros seres, inclusive, sobre el "sentido" último de esta presencia. Todas estas cuestiones se ponen, sin embargo, sobre terreno firme, a saber, en el de la evidencia absoluta: la presencia del objeto es un absoluto "con el cual yo puedo medir, como con una última medida, lo que significan 'ser' y 'ser-dado' (Sein und Gegebensein)" (16). De esta manera, la evidencia constituye una presencia que excluye toda duda seria: ella es un "ver" y un "saber", de manera absolutamente inmediata, la objetividad intencionada. En este sentido la evidencia constituye la medida de todo conocimiento (17).

Pero ¿por qué las cogitationes no pueden caer bajo la duda y por qué su presencia es absoluta? Husserl responde con Descartes: "porque el conocimiento intuitivo de la Cogitatio es inmanente". El conocimiento de las ciencias objetivas (de la naturaleza, del espíritu e, inclusive, de las matemáticas) es trascendente. Ahora bien, la trascendencia es, precisamente, la fuente de la duda o, mejor, aquello que justifica la duda. Pues en dichas ciencias se justifica la pregunta: ¿cómo el conocimiento sale de sí mismo, cómo puede alcanzar un ser que no se encuentra en la esfera de la conciencia? Esta

dificultad desaparece cuando se trata del conocimiento de la Cogitatio (18).

En verdad esto no constituye nada nuevo en Husserl. Pero lo que adquiere un sentido definitivo para la evolución de su pensamiento es el nuevo concepto de inmanencia elaborado a partir de la presencia de la Cogitatio. En las Investigaciones Lógicas el análisis y la descripción recaían sobre los contenidos reales de la conciencia, es decir, sobre aquello realmente inmanente a la conciencia. Por consiguiente, todos los objetos realmente trascendentes, incluyendo los "objetos intencionales" quedaban por fuera. Al hacerlo, Husserl aceptaba las nociones tradicionales de inmanencia y trascendencia. Según esta tradición la inmanencia es el carácter propio de ciertos objetos bien determinados, la trascendencia la de otros. En la nueva concepción husserliana estas nociones no dividen los objetos, no caracterizan los objetos en sí mismo, sino su donación. Todo objeto cuya presencia sea absoluta y auténtica, es inmanente; todos los otros que no gocen de esta presencia serán trascendentes.

Veamos más detenidamente esta nueva noción de inmanencia. En el seno de la "inmanencia general" (19), hay que distinguir la "inmanencia pura" (20) que define toda presencia absoluta y auténtica constituida de manera evidente (21) y la "inmanencia real" en el sentido tradicional (el yo y las vivencias psíquicas).

Esta distinción se justifica mediante una reflexión sobre la Cogitatio cartesiana. La existencia de la Cogitatio está garantizada por su presencia absoluta y auténtica (*absolute Selbstgegebenheit*), por su presencia en una evidencia pura. Por otra parte, su "esencia" nos es dada como presencia absoluta. Toda evidencia de la Cogitatio, dice Husserl, implica la evidencia de una nueva objetividad, de una "objetividad de esencia": la esencia misma del conocimiento, es decir, el hecho de que todo lo que es realmente inmanente a la conciencia se da en persona de manera absoluta e indudable (22). Si los actos lógicos que se expresan en el enunciado, al apoyarse sobre aquello que es intuitivo permanecen sin ser percibidos, se da "aquí al mismo tiempo el campo de los enunciados de esencia, es decir, contenidos generales dados en la intuición pura" (23). Ahora bien, si una tal objetividad esencial se puede dar de manera absoluta, entonces podemos decir, que dado de manera absoluta y realmente inmanente no son expresiones necesariamente sinónimas. En efecto, la objetividad esencial en cuanto universal es trascendente: supera la singularidad del acto realmente inmanente. Pero en cuanto dado de manera absoluta y auténtica en este acto, es inmanente (24). Nos encontramos frente al conocimiento absoluto de una realidad que no es realmente inmanente, pero que lo es intencionalmente.

Husserl considera este descubrimiento como poseyendo "un alcance decisivo para la posibilidad de una fenomenología" (25), pues se ha revelado el dominio del conocimiento absoluto, a saber, la esfera de la donación, de la presencia absoluta y auténtica, un dominio en el cual no sólo las singulari-

dades se dan, sino también "las generalidades, los objetos y los estados de cosas generales" (26); es el descubrimiento de la trascendencia en la inmanencia, o si se quiere, la reducción de la trascendencia a la inmanencia, sin que la trascendencia pierda su carácter de alteridad.

La nueva concepción va aún más lejos. El dominio de la inmanencia pura no se limita a la donación de la Cogitatio y de las idealidades que la aprehenden en su generalidad. Este dominio abraza todos los contenidos intencionales. Toda conciencia es conciencia-de, es conciencia intencional. Ahora bien, si la conciencia nos es dada de manera absoluta, el "de", el contenido intencional también se nos dará de la misma manera (27). En el fenómeno es necesario distinguir la apariencia (Erscheinung) y aquello que aparece (Erscheinendes). Sin duda que lo que aparece no es realmente inmanente: él no es una parte real de la aparición. Sin embargo, nos es dado de manera absoluta. De la misma manera que lo general (Allgemeine) se da con la Cogitatio, el sonido, v.g., como contenido intencional se da también en la "percepción" del sonido y su donación es absoluta (28). Tenemos no solamente una Cogitatio sino también un Cogito Cogitatum.

Esta concepción de la inmanencia implica, a su vez, una nueva concepción de la trascendencia. La "trascendencia en general" (29) se define como aquello que "no constituye una presencia evidente en el sentido auténtico", como aquello que "no es dado absolutamente en una intuición pura" (30), como aquello

que "no está realmente contenido en un acto cognoscitivo" (31). Brevemente, son trascendentes toda exterioridad y "todo conocimiento privado de evidencia, es decir, todo conocimiento que no alcanza la intuición auténtica del objeto intencionado o puesto" (32). El objeto (el contenido intencional) que, por no hacer parte de la inmanencia real y que, por consiguiente, es realmente trascendente pero que está "realmente contenido en un acto de la conciencia" (33), y que, por consiguiente, garantiza su existencia "por su presencia absoluta y auténtica", (34) constituye, según Husserl, una trascendencia de tipo especial, una trascendencia que participa de la inmanencia, es una inmanencia intencional, la inmanencia ideal del objeto del conocimiento (35).

C) La reducción

La filosofía, según Husserl, está llamada a ser un saber absoluto, es decir, un sistema de verdades absolutas. Para lograrlo es necesario un punto de partida absolutamente evidente y un camino de certeza absoluta. Ahora bien, si estas dos condiciones sólo se dan en la inmanencia pura, quiere decir que la filosofía, por esencia, tiene que ser reflexiva.

Es filósofo aquel que renuncia a un mirar orientado sobre el mundo de manera superficial e ingenua, para dirigirlo hacia su propia conciencia, la cual, en un trabajo silencioso y anónimo, realiza la constitución del universo. Pero, ¿cuál es el instrumento que le permite al filósofo alcanzar la conciencia? La reducción.

La reducción es el segundo descubrimiento de Husserl en *El inédito* que analizamos. Mediante la reducción se coloca entre paréntesis toda trascendencia, se excluye "toda posición trascendente" (36) de aquello que no constituye una "presencia en sentido auténtico y que, por consiguiente, no es absolutamente una presencia en una intuición pura" (37).

La conquista de la esfera absoluta de la inmanencia supone, por consiguiente, la exclusión de todo aquello que no es indudable, a saber, de todos los conocimientos de las ciencias objetivas (38) y de toda exterioridad. Pero esto no es todo. La filosofía tiene que ir más lejos: es necesario "reducir" a "fenómeno puro" la llamada inmanencia real, la cogitatio cartesiana, pues ésta supone la existencia del sujeto de la conciencia. Ahora bien, ni el ego como objeto, "como cosa entre las cosas", ni el ego como sujeto psicológico de vivencias nos es dado de manera absoluta y auténtica; él no está presente en la intuición pura. Por consiguiente, el filósofo debe reducir el cogito psicológico al fenómeno puro de la conciencia, a conciencia pura. Solamente como fenómeno puro está la conciencia más allá de toda duda (39). ¿Implica la reducción la pérdida del mundo? No, puesto que en la conciencia como fenómeno puro se encuentra no solamente el Cogito sino también el Cogitatum, no solamente un aparecer (*Erscheinung*) sino también un ser que aparece (*Erscheinen-des*). Gracias, precisamente, a la reducción podemos encontrar el mundo en su ser verdadero y absoluto.

La teoría de la reducción, el descubrimiento de la inmanencia pura y de la trascendencia en la inmanencia constituyen para Husserl el punto de partida para una solución radical del problema del conocimiento. La posibilidad de un contacto entre conciencia y objetividad deja de ser una enigma. Y siendo así que todo puede ser reducido a la inmanencia pura, se le abre a Husserl, a partir de esta fecha, el horizonte universal de la Filosofía, de una filosofía concebida como la ciencia del ser en cuanto presente de manera absoluta y auténtica en la intuición pura.

La reducción se convierte para Husserl en algo fundamental para la concepción de la filosofía como un saber absoluto, como saber que se da por tarea el recuperar totalmente en la experiencia trascendental, la experiencia efectivamente vivida.

Sin duda que con La Idea de la Fenomenología no llega a limitar plenamente y de una vez por todas su concepción de la filosofía. Pero en ella toma conciencia de la necesidad de proseguir su trabajo hasta alcanzar la clarificación total del sentido de la constitución del objeto, pues éste no se constituye de un solo golpe: "Es fácil hablar de la correlación en general (de la correlación entre fenómeno del conocimiento y objeto del conocimiento), pero es muy difícil esclarecer la manera como un objeto de conocimiento se constituye en el conocimiento" (40). La dificultad radica en la diversidad de formas fundamentales de objetos a las cuales corresponden otras tantas formas de

actos cognoscitivos. A lo que hay que añadir que "los actos del conocimiento, hablando más generalmente, los actos de pensamiento en general, no son actos singulares aislados, que van y vienen aisladamente en el flujo de la conciencia. Ellos presentan, unidos los unos a los otros de manera esencial, pertenencias teleológicas y conjuntos concatenados que les corresponden" (41). Clarificar estas pertenencias teleológicas del acto del conocimiento significa comprender al mismo tiempo lo que es el conocimiento en sí mismo (42), y al comprenderlo, comprender lo que es la filosofía como ciencia de los orígenes o, utilizando el lenguaje de Fink, como ciencia del origen del mundo (43).

III. COMENTARIOS

Después de la síntesis anterior que hemos hecho del inédito husserliano quisiéramos comentar algunos puntos que consideramos de importancia capital para el desarrollo posterior de la fenomenología.

A) Sobre la "actitud natural" y la "actitud filosófica".

Las consideraciones de Husserl no son tan banales como a primera vista podrían parecer. Ellas ponen de manifiesto que la inquietud original de Husserl giraba en torno del problema del conocimiento en su totalidad: frente al problema de la trascendencia, se trataba de saber cómo la conciencia puede superarse a sí misma para alcanzar un valor de eternidad.

Simultáneamente encontramos un rechazo tanto del positivismo como del kantismo. Husserl rechaza la actitud positivista propia del pensar "natural", que había reducido las cosas a sensaciones, las sensaciones a contenidos de conciencia y la conciencia a un flujo de sensaciones asociadas en diversas formas. Mundo y sujeto afirmados en primaria instancia como simples "hechos", pierden a la hora de la verdad su consistencia y estatuto ontológicos. Una de las consecuencias inmediatas es la pérdida de dignidad teórica que sufren las ciencias: éstas se convierten en instrumentos de la "economía del pensamiento", en instrumentos que permiten a la vida adaptarse al caos que domina al mundo. "Saber para prever, prever, para poder" se oyó de Bacon en los albores de la modernidad. "Science, d'où prévision, prévision, d'où action" escribiría Comte siglos más adelante. El positivista sólo quiere reconocer sensaciones y formular las leyes de sus apariciones y desapariciones. Y la Filosofía? A ella le correspondería formular las leyes y los principios metodológicos que hacen posible la ciencia: si la ciencia supone una lógica, la filosofía tratará de formular con rigor los principios de esta lógica.

Proseguendo la tarea iniciada con Investigaciones Lógicas Husserl trata de demostrar que los principios lógicos no son sólo normas que indican cómo se debe pensar si se quiere pensar bien, sino principios que expresan las condiciones necesarias de una verdad válida para todos, por consiguiente, leyes que se refieren a la estructura esencial tanto del Cogito como de las Cogita-

tiones. Pero esto sólo es comprensible bajo la condición de que se pase de una "actitud natural" a la "actitud filosófica".

Husserl reacciona aquí, igualmente, contra concepciones como la kantiana que se limitan a reflexionar sobre "las condiciones de posibilidad" de un determinado conocimiento encerrándose dentro de un sistema de puras formas. Husserl se propone reflexionar sobre las vivencias concretas que recaen sobre objetos concretos. De esta manera ingresa de lleno a la filosofía superando el estrecho marco de los seres lógicos y matemáticos considerados en Investigaciones Lógicas.

Si la "actitud filosófica" implica un dominio diferente al de la "actitud natural", ello no significa que se trata de un dominio que esté fuera de nuestro mundo. La reflexión filosófica es la búsqueda del verdadero sentido de la realidad y, en cuanto tal, supone el dominio de la "actitud natural". Ya en la primera lección del inédito que analizamos aparece el tema que se constituirá en el objeto central de la reflexión del viejo Husserl: el mundo de la experiencia es analizado como mundo de la vida (Lebenswelt) y en este análisis dicho mundo aparece poseyendo una relación fundante respecto del mundo objetivo de la ciencia, mundo éste que sería imposible sin el darse previo de aquel mundo original. En este sentido ya desde esta primera lección comienzan a darse los elementos para una futura fenomenología de la experiencia y para una concepción de la filosofía como ciencia de los ori-

genes y ciencia de la correlación conciencia-mundo, vida científica y vida pre-científica, ser y sentido.

Y decimos que se dan los elementos para una futura fenomenología de la experiencia total porque, en verdad, Husserl permanece en La Idea de la Fenomenología condicionado por las exigencias de una teoría del conocimiento. El mundo de la experiencia no constituye aquí el verdadero y necesario punto de partida. El punto de partida es la evidencia del Cogito. Husserl contrapone la actitud filosófica a la actitud natural porque quiere demostrar cómo la interpretación positivista del conocimiento priva a éste de todo valor de verdad. Para hacerlo se coloca en un nivel discursivo a partir del cual puede probar que el concepto de conocimiento es incompatible con una interpretación naturalista. El análisis husserliano nos hace ver la necesidad de la reducción, de una "reducción propia a la teoría del conocimiento", como él mismo dice. Al moverse en el nivel analítico, conceptual, la reducción no descubre el Cogito en toda su riqueza.

El dominio de la subjetividad, descubierto en La Idea de la Fenomenología y que Husserl considera de "gran importancia para la elaboración de la fenomenología y de la fenomenología como ciencia", presupone como punto de partida necesario el mundo de la actitud natural y presupone, igualmente, que se muestre la necesidad fenomenológica de la reducción. Será algo que Husserl tratará de hacer en obras posteriores. A partir de Ideas Husserl

siempre presentará la fenomenología como una actitud "antinatural", lo que significa que la actitud natural sólo revela su verdadero significado una vez que se descubre la subjetividad. De aquí que en el escrito que estudiamos, el análisis de la actitud natural sólo ofrezca elementos para una futura fenomenología de la experiencia.

Podríamos decir que el trabajo de Husserl, a partir de este escrito de 1907 hasta el final de sus días constituyó fundamentalmente la búsqueda de diversas vías de acceso a la subjetividad. Una de estas vías fue la cartesiana utilizada por primera vez en La Idea de la Fenomenología, posteriormente en Ideas y de una manera mucho más exacta en Meditaciones Cartesianas. Ahora bien, el mismo Husserl en Krisis pone de manifiesto como debilidad de este punto de partida el llegar demasiado rápido y fácil al Ego: "En efecto, escribe, él llega, como de un sólo golpe al Ego Transcendental, pero por la ausencia de una explicación previa, este Ego aparece aquí como vacío de todo contenido. Por consiguiente, no se ve de inmediato aquello que puede ganarse con el descubrimiento de este Ego, y menos se ve cómo podría establecerse, a partir de allí, una ciencia fundamentalmente nueva, y de gran importancia para la filosofía. De aquí que fácilmente el filósofo se encuentra, y esto desde los primeros pasos, ante la tentación, siempre peligrosa, de recaer en la actitud natural e ingenua; el recibimiento reservado a mis Ideas lo han dejado ver muy bien" (44).

Para evitar el encuentro con una subjetividad vacía de todo contenido se impone, pues, partir del mundo de la vida. De lo contrario el filósofo se encontraría ante las siguientes consecuencias:

1a.) No se impondría la necesidad de la reducción y tendríamos, entonces, una simple "percepción inmanente". Esta percepción incluye 'realmente' a su objeto. El objeto pertenece al mismo flujo de la vivencia: "la conciencia y su objeto forman una unidad individual únicamente constituida por vivencias" (45). Tendríamos así unidad concreta de la reflexión y de su objeto, pero la trascendencia real no se descubriría con la misma evidencia. Por consiguiente no se daría la posibilidad de estudiar al mundo en su ser verdadero, como unidad intencional constituida por la conciencia.

2a.) Una otra grave consecuencia sería la tentación de permanecer a nivel de la actitud natural. Partir de la evidencia del Cogito como lo hace La Idea de la Fenomenología, es contentarse con un Ego vacío que no presenta de inmediato la riqueza del ser intencional y, que por consiguiente, no ofrece mayor materia para la elaboración de una filosofía. En este caso, lo único posible sería un análisis conceptual, como de hecho sucede en 1907, análisis que no pone al descubierto la vida de la conciencia. En La Idea de la Fenomenología Husserl sólo podrá hablarnos de una "esfera de donación absoluta" que permitiría la solución del problema del conocimiento, solución necesaria para poder establecer posteriormente una metafísica del ser abso-

luto. No se trata, pues, del Cogito de un Ego que posee una vida, del sujeto de una verdadera experiencia trascendental. Ello se debe al hecho de pasar directamente al Ego a partir de una motivación exclusivamente epistemológica: Husserl se encuentra bajo la amenaza del naturalismo y ante esta amenaza, le era necesario salvar a cualquier precio el valor de la verdad "en-sí", valor que, como hemos dicho, se hace ininteligible desde el mismo momento en que el acto del conocimiento sea considerado como un "hecho mundano". En su análisis conceptual del conocimiento, la suspensión de la tesis del mundo y de las ciencias elaboradas en la actitud natural se le imponía en nombre de una "reducción propia a la teoría del conocimiento" (46).

De esta manera Husserl realiza una "époje", pero no una verdadera reducción, y al hacerlo se encuentra ante un resultado negativo: se suspende la tesis del mundo y de sus ciencias pero no se revela ningún contenido, ningún "cogito de naturaleza viviente" (47), ninguna conciencia actual y constituyente. Ante la pobreza de un tal Cogito, surge la tentación de volver a la actitud natural, de permanecer en la "creencia" de que el mundo está allí delante de mí como un "en-sí", como un hecho bruto.

Husserl parece comprender¹⁵ ya que en la tercera lección, después de haber alcanzado la evidencia del Cogito introduce una nueva reducción - la verdadera reducción fenomenológica - tratando de evitar una interpretación psicoló-

gica de la Cogitatio, pero sin lograr hacernos ver que el mundo debe ser colocado 'entre paréntesis' no como resultado de un análisis conceptual del conocimiento sino como condición "sine quam non" para alcanzar la vivencia de una 'conversión' a la subjetividad trascendental con toda su riqueza.

La reducción debe ser motivada y debe serlo a partir de la actitud natural y de su mundo. Sólo de esta manera la reducción, en cuanto "conversión", nos permite comprender que nada se ha perdido con la suspensión de la 'tesis' del mundo sino que, por el contrario, se ha ganado al mundo en su ser absoluto y nos pone de manifiesto que el Ego trascendental es el mismo que anónimamente actúa en la Lebenswelt.

3a.) Finalmente, puede suceder que el descubrimiento de un Ego a través de una reducción que no tiene sus raíces en la actitud natural, tenga como consecuencia otro peligro grave para una filosofía que pretende estar plenamente justificada en cuanto fundada en la evidencia de su objeto. Pensamos en el Ego de Descartes concebido como punto de partida para la deducción del mundo, o en el "método regresivo" de los racionalistas cuyo origen lo encuentra Husserl en la ya mencionada "metafísica de la reconciliación" del mismo Descartes (48).

El método regresivo gira alrededor de dos presupuestos: la afirmación de aquello que se quiere explicar y la enunciación de las hipótesis (principios)

explicativos. A partir de las hipótesis se construye 'lógicamente' lo pretendidamente dado. El éxito en la operación significa la legitimación (verificación) de las hipótesis (49).

Husserl reconoce la necesidad de las hipótesis en el trabajo científico: "toda invención presupone una anticipación; nada se puede buscar ni ningún trabajo productivo se puede comenzar sin poseer de antemano una idea directriz de aquello que hay que buscar o de aquello que hay que producir" (50). Pero es aquí que comienza el verdadero trabajo: "hay que partir de fundamentos firmemente establecidos y pasar luego a aquello que puede ser fundamentado sobre aquellos de una manera progresiva" (51).

Desde el punto de vista fenomenológico el método regresivo presenta graves problemas. No solamente el punto de partida es dogmático sino que, ante la imposibilidad de una deducción exhaustiva, hay necesidad de limitarse a lo esencial. Pero cómo sabemos nosotros qué es esencial? Añádase a esto que los datos que deben ser reconstruidos son sometidos a modificaciones importantes necesariamente en lo largo del proceso.

Estas son, pues, las posibles consecuencias de un desconocimiento de la necesidad de partir de la actitud natural y de su mundo para llegar por medio de la reducción a la subjetividad trascendental. Husserl no ha logrado en La Idea de la Fenomenología mostrar esta necesidad. A pesar de ello ya se

dan los elementos necesarios para que en el proceso de su evolución intelectual la toma de conciencia de esta necesidad se haga más urgente.

B) Sobre la Reducción

El descubrimiento de la Reducción en La Idea de la Fenomenología constituyó algo definitivo para la elaboración posterior de la fenomenología. Gracias a ella se descubría el dominio de la subjetividad trascendental, dominio en el cual el filósofo podía contemplar la realidad dándose "en-persona". El lema enunciado en Investigaciones Lógicas de ir "hacia las cosas mismas" podía convertirse en una realidad.

Desde este año en adelante casi todas las energías intelectuales de Husserl se orientaron a fundamentar, explicitar y limitar esta idea de la reducción en cuanto eje central del método fenomenológico. Fueron muchos los escritos y cursos que el filósofo dedicó a este problema. Citemos exclusivamente los que se encuentran en los Archivos-Husserl anteriores a la publicación de la Ideas (1913):

Manuscrito B 11, 1 de septiembre de 1907; Manuscrito B 11, 2 de septiembre de 1908; Idea de la Fenomenología y de su Método lección de 1909 (F 1 17); Lección sobre la reducción ampliada de 1910 / 1911 (F 1 43); Lección sobre la reducción fenomenológica de 1912 (B 11 19).

Husserl es consciente desde el primer momento de los alcances de la Idea de la Reducción. En el manuscrito de septiembre de 1907, contemporáneo de las lecciones que venimos comentando, Husserl se refiere a la diferencia entre la fenomenología de las Investigaciones Lógicas y la fenomenología que se inicia con La Idea de la Fenomenología: la primera no pasa de ser una psicología descriptiva y, por consiguiente, una fenomenología empírica; la segunda, al orientarse hacia la conciencia en cuanto conciencia constituyente es una fenomenología trascendental.

Lo anterior nos lleva a hacer una observación y una pregunta. De ordinario se coloca la fecha de 1913 - año de la publicación de Ideas - como la fecha en la cual Husserl da el paso hacia una filosofía de tipo idealista. En verdad este paso es dado por Husserl en 1907. Pero surge entonces una pregunta: ¿cómo explicar la "rebelión" de los discípulos de Husserl, de la llamada Escuela de Goettingen al producirse la publicación de Ideas, negándose a continuar por el mismo camino del maestro, si la nueva posición de éste ya era conocida a través de los cursos desde aquel año de 1907? No creemos tener los elementos necesarios para responder a esta pregunta. No consideramos que sea explicación suficiente el suponer que los alumnos no habían logrado medir el alcance de las nuevas ideas de Husserl, si tenemos en cuenta la insistencia de Husserl en la idea de la reducción durante los años anteriores. Esto no significa que el filósofo tuviese perfecta claridad

sobre el significado y los alcances de la reducción al redactar las lecciones que comentamos. Entre otras cosas, como ya lo hemos dicho, Husserl no ha mostrado cómo la reducción debe partir necesariamente del mundo de la vida si no quería contentarse con la afirmación de un Cogito vacío. Por otra parte la necesidad de la reducción tampoco es aquí fundamentada. Pero a pesar de esto el pensamiento husserliano toma con La Idea de la fenomenología un rumbo definitivo. El camino ha sido elegido. El trabajo posterior será el de iluminarlo y afirmarlo más y más.

¿A dónde conduce este camino? A la subjetividad trascendental. No se trata de "abstraer" un elemento o una parte de la totalidad de la realidad para fijarlo como objeto. No se trata de dirigir nuestra mirada hacia la conciencia en cuanto región diferente de la región de las cosas espacio-temporales y de realizar de esta manera una división en la realidad entre el mundo de la trascendencia real y el mundo de la inmanencia real. La reducción "prescinde de poner la realidad tanto de las cosas 'externas' como de los actos de conciencia. Con ello desgaja a la conciencia, justamente con su objeto 'trascendente' de su inserción en un lugar del todo espacio-temporal unitario. El corte de la épojé no escinde verticalmente el mundo para separar los 'contenidos' de conciencia de los entes que los trascienden; transcurre, por decirlo así, horizontalmente por todos los entes y actos, tanto por el sujeto

como por sus objetos, para cortarles su dimensión de realidad. La relación entre el sujeto y su objeto trascendente queda levantada a otro nivel. De modo que el conocimiento ya no aparece como una relación exterior entre dos cosas localizadas en distintos lugares del espacio-tiempo mundano, sino como una estructura de referencia que comprende acto y objeto, en la cual ninguno de los términos es cosa, y, por tanto, no se encuentra externamente separado dentro del mundo. La relación de conocimiento ya no se ve desde el mundo real sino desde la estructura de la intencionalidad" (52).

Sin vivir dentro de la fenomenología, es difícil comprender el sentido de la reducción. Ante todo, es preciso comprender que la époje, aspecto negativo de la reducción, no significa hacer desaparecer al mundo, renunciar a él para reflexionar en el vacío. La époje recae solamente sobre la tesis de la actitud natural, sobre la posición del mundo como estando-allí delante de la conciencia, como hecho bruto anterior e independiente del sujeto y la posición del sujeto como una cosa entre las cosas. Es la supresión de la creencia para llegar a 'ver' exactamente cómo el mundo se hace presente a la conciencia, el mundo entero con sus cosas, sus valores, los hombres, los animales, las formaciones culturales, las ciencias. Nada queda fuera de la reflexión filosófica. Se trata de comprender el sentido de todo ente ya sea en sí mismo antes de toda actividad científica, ya sea en cuanto 'retra-

bajado' durante varios siglos de pensamiento.

El mundo se nos presenta recubierto con un manto de ideas, herencia de varios siglos de actividad cultural. La reducción debe retirar todas estas significaciones que ha recibido el mundo. Pero este 'retirar' implica que comprendamos simultáneamente cómo el mundo las ha recibido, es decir, que comprendamos el sentido de la actividad científica. Pero todo esto es sólo un momento del proceso. Es necesario llegar al mundo tal como él es antes de toda actividad científica, al mundo de la vida diaria. Al llegar aquí se iniciará un nuevo movimiento, movimiento hacia la Selbstbesinnung. Suspendida la tesis de la actitud natural y tomando al mundo como fenómeno puro, como unidad intencional, como polo de las vivencias intencionales, se trata de ver y describir cómo esta 'unidad' de sentido ha sido constituida en la subjetividad trascendental: "el punto de partida es necesariamente el objeto cada vez dado simplemente y a partir del cual la reflexión pasa a los modos correspondientes de conciencia, luego a los modos potenciales de conciencia comprendidos en los anteriores como horizontes, y, finalmente, a aquellos modos en los cuales el objeto podría aún hacerse presente a la conciencia, como el mismo, en la unidad de una vida posible de la conciencia" (53). De esta manera la tarea de la filosofía se hace infinita ya que no se trata simplemente de analizar

los modos actuales, en los cuales el objeto que se ha hecho presente ha sido constituido, es decir, que no se trata simplemente de reconstruir el 'saber actual', la constitución de la objetividad presente a la conciencia. Se trata también de continuar la constitución llenando las intenciones vacías que constituyen el horizonte tanto de los objetos como de la conciencia. Aún más, es necesario analizar y describir todos los modos posibles de conciencia en los cuales el objeto se podría dar de manera auténtica.

Pero el proceso de la reducción no termina aquí. Ella debe llegar hasta la subjetividad trascendental para convertirla en 'tema', pues es en la actividad trascendental de la conciencia que se encuentra el fundamento último de todo ser y de toda verdad, en donde se revelará el grado de evidencia y el sentido-de-ser pre-indicados esencialmente para cada objetividad.

La Idea de la Fenomenología no recoge toda esta temática. Pero con la idea de la reducción le ha abierto el camino a Husserl para la elaboración de todo su pensamiento posterior. Deberíamos decir, inclusive, que aunque Husserl recorrió a lo largo de su vida el dominio de la experiencia trascendental, no logró él realizar la última etapa que suponía la reducción: una crítica de esta experiencia trascendental y del alcance de sus principios

apodícticos, una crítica de la evidencia de esta experiencia, a pesar de que él mismo consideró que las evidencias alcanzadas por el fenomenólogo permanecen en un nivel primitivo e ingenuo hasta tanto no se realizara una crítica de la evidencia como forma estructural a priori de la conciencia y como operación constitutiva de la subjetividad:

"demasiado tarde reconocí que toda crítica de las evidencias... debe no solamente ser realizada dentro del marco de la fenomenología sino que toda crítica conduce a una crítica última bajo la forma de una crítica de estas evidencias que realiza de manera inmediata la fenomenología en su primer nivel, nivel todavía ingenuo. Esto significa que: la crítica primera en sí, del conocimiento, en la cual toda crítica tiene su raíz, es la auto-crítica del mismo conocimiento fenomenológico" (54).

NOTAS .

- 1.- Persoenliche Aufzeichnungen von 25 sept. 1906 publicados por W. BIEMEL en Philosophische Studien Jhrg., 1950 / 51, pp. 306 ss.
- 2.- Die Idee der Phaenomenologie, Husserliana 11, La Haya, 1950.
- 3.- Cfr. HERRERA R., Daniel, Husserl crítico de Descartes en Praxis Filosófica, No. 1, 1977, pp. 37-48. HUSSERL, Krisis, La Haya, 1954, pp. 392-431.
- 4.- Cfr. Die Idee der Phaenomenologie, pp. 17-19.
- 5.- Ibid., p. 21.
- 6.- Ibid., p. 19.
- 7.- Ibid., p. 19.
- 8.- Ibid., pp. 20-22-25.
- 9.- "Es bedarf einer Wissenschaft vom Seinden in absoluten Sinn; diese Wissenschaft, die wir Metaphysik nennen, erwachst aus einer Kritik der natuerlichen Erkenntnis in den einzelnen Wissenschaften auf Grund der in der allgemeinen Erkenntniskritik gewonnen Einsicht in das Wesen der Erkenntnis und der Erkenntnisgegenstaendlichkeit..." p. 23.
- 10.- "Sehen mir von der metaphysischen Abzweckungen der Erkenntniskritik ab, halten wir uns rein an ihre Ausgabe, das Wesen der Erkenntnis und Erkenntnisgegenstaendlichkeit aufzuklaeren, so ist sie Phaenomenologie der Erkenntnis und Erkenntnisgegenstaendlichkeit und bildet das erste und Grundstueck der Phaenomenologie ueberhaupt". p. 23.
- 11.- "Was aber neben der Kritik der Vernunft im echten Sinne noch Philosophie heisst, ist durchaus auf diese zu beziehen: also Metaphysik der Natur und Metaphysik des gesamten Geisteslebens und so Metaphysik ueberhaupt im weitsten Verstanden". p. 58.

- 12.- Ibid., p. 14.
- 13.- Ibid., p. 18.
- 14.- Ibid., pp. 29 ss:
- 15.- "Jedes intellektive Erlebnis und jedes Erlebnis überhaupt, in dem es vollzogen wird kann zum Gegenstand eines reinen Schauens und Fassens gemacht werden, und in diesen Schauen ist es absolute Gegenbenheit. Es ist gegeben als ein Seiendes als ein Dies-da, dessen Sein zu bezweifeln gar keinen Sinn gilt", p. 31.
- 16.- Ibid., p. 31.
- 17.- Ibid., p. 35.
- 18.- Ibid., pp. 4-5.
- 19.- Ibid., p. 9.
- 20.- Ibid., p. 57.
- 21.- Ibid., p. 5
- 22.- "Die 'Existenz' der Cogitatio ist gewahrleistet durch ihre absolute Selbstgegebenheit, durch ihre Gegebenheit in reiner Evidenz. Wo immer reine Evidenz haben, reines Schauens und Fassens einer Objektivitaet, direkt und selbst, da haben wir dieselben Rechte, dieselben Unfraglichkeiten. Dieser Schrift ergab uns eine neue Objektivitaet als absolute Gegebenheit, odie Wesensobjektivitaet...". Ibid.
- 23.- Ibid., p. 8.
- 24.- "Es ist nun nicht mehr selbstverstaendlich und unbesehen einerlei: absolut gegeben und reel inmanent; denn das Allgemeine ist absolut gegeben und nicht reel inmanent. Die Erkenntnis des Allgemeinen ist etwas Singulaeres, ist jeweils ein Moment im Strome des Bewusstseins; das Allgemeine selbst, das darin gegeben ist in Evidenz, ist aber kein Singulaeres sondern eben ein Allgemeines, somit im reellen Sinne transzedent"Ibid., p. 9.
- 25.- Ibid., p. 51.
- 26.- Ibid., p. 51.

- 27.- Ibid., p. 55.
- 28.- Cfr. Ibid., pp. 10-11.
- 29.- Cfr. Ibid., p. 9.
- 30.- Ibid., p. 9.
- 31.- Ibid., p. 25.
- 32.- Ibid., p. 35.
- 33.- Ibid., p. 35.
- 34.- Ibid., p. 8.
- 35.- Cfr. Ibid., pp. 55 y 35.
- 36.- Ibid., p. 5.
- 37.- Ibid., p. 9.
- 38.- Cfr. Ibid., pp. 4-5.
- 39.- Cfr. Ibid., pp. 7, 44.
- 40.- Ibid., pp. 12-13.
- 41.- Ibid., p. 75.
- 42.- Ibid., pp. 57-58.
- 43.- Cfr. FINK, E., Die phaenomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwaertigen Kritik, Kantstudien, XXXVIII, 1933, p. 319 ss. En este artículo de Fink que lleva una nota aprobatoria de Husserl, el autor nos dice que el problema fundamental de la fenomenología no es la determinación de las condiciones a priori del objeto como en el kantismo, sino el problema del origen del mundo, es decir, el mismo problema ante el cual se han encontrado las religiones y las metafísicas. Husserl busca el origen del mundo para poder explicar todo conocimiento y lo logra al encontrar un conocimiento que trasciende el mundo, el conocimiento trascendental.

- 44.- KRISIS, pp. 157-158.
- 45.- Cfr. Ideen, p. 68.
- 46.- Die Idee..., p. 43.
- 47.- Ideen, p. 51.
- 48.- Cfr. Erste Philosophie, Husserliana VII, pp. 188-190.
- 49.- Cfr. Ibid., p. 191.
- 50.- Ibid., p. 191.
- 51.- Ibid., p. 191.
- 52.- VILLORO, L., Estudios sobre Husserl, UNAM, México, 1975, p. 82.
- 53.- Cartesianische Meditationen, Husserliana 1, La Haya, 1950, p. 87.
- 54.- Formale und Transzendente Logik, Halle, 1929, p. 255.