

Objetivismo absoluto: una crítica empirista a la filosofía trascendental

Juan Antonio VALOR YÉBENES
(Universidad Europea CEES)

Resumen

En el presente trabajo analizamos las razones por las que Husserl no ha sido fiel al programa filosófico esbozado en la tercera investigación lógica. Asimismo, proponemos la continuación y el desarrollo de dicho programa, al que damos el nombre de *objetivismo absoluto*, y lo defendemos como una alternativa empirista a cualquier forma de filosofía trascendental.

Palabras clave: Empirismo, Filosofía trascendental, Objetivismo absoluto, Fenomenología.

Abstract

In this paper I try to explain why Husserl did not continue with the philosophical program of the Third Logical Investigation. I suggest to carry on with this program, that could be named “absolute objectivism”, as an empiricist alternative to transcendental philosophy.

Keywords: Empiricism, Transcendental Philosophy, Absolute Objectivism, Phaenomenology.

Análisis de los todos y las partes. Partes independientes y partes no-independientes

En 1900 publica Husserl el primer tomo de la primera edición de las

Investigaciones lógicas, lo cual se toma como punto de partida de la fenomenología. En la tercera investigación, titulada “Sobre la teoría de los todos y las partes”, critica el subjetivismo y argumenta a favor de la necesidad objetiva. Husserl comienza definiendo el término *parte* de la siguiente manera:

“Tomemos el concepto de *parte en el sentido más amplio*, que permite llamar parte a todo lo que pueda discernirse en un objeto o, hablando objetivamente, se halle “presente” en el objeto. Parte es todo lo que el objeto “tiene” en sentido real, en el sentido de algo que *efectivamente* lo constituye –y me refiero al objeto en y por sí, esto es, haciendo abstracción de todas las conexiones en que esté entretelado–. Según esto, todo predicado “real” que no sea de relación, señala una parte del objeto-sujeto. Así, por ejemplo, los predicados *rojo* y *redondo*; pero no los predicados *existente*, ni *algo*. Igualmente toda forma de enlance, que en el mismo sentido sea “real” –por ejemplo, el momento de la configuración espacial–, vale como parte propia del todo” (Husserl, 1985: 388).

En el texto se supone que existen unidades, todos, objetos identificables frente a otros una vez excluidas las relaciones que se dan entre ellos. Por ejemplo, un objeto es esta mesa, aprehensible como un todo distinto del todo que es esta silla, o este libro, etc., aunque la mesa esté al lado de, o debajo de, la silla o el libro. Esas unidades pueden formar parte de todos más amplios, por ejemplo, del todo que es esta habitación. También ocurre que las unidades pueden estar compuestas o contener unidades o todos. De la misma manera que esta habitación contiene esta mesa, esta silla, esta librería, etc., la mesa se compone de este tablero, estas patas, este color, esta forma, etc. Las unidades que encontramos en cada uno de los objetos decimos que son partes de dicho objeto.

El tablero, las patas, el color y la forma son partes de la mesa, pero es justo reconocer que el color y la forma son partes en un sentido distinto. Podemos decir, sin entrar en análisis más finos, que se trata en este caso de partes *abstractas*, para diferenciarlas de las otras, que son partes *concretas*.

Lo característico de la tercera investigación es que la pregunta acerca de lo necesario es formulada como una pregunta por la relación que guardan las partes del objeto entre sí. Husserl muestra que algunas partes del todo pueden ser pensadas separadamente de las demás y en cambio otras partes del todo, de conformidad con su naturaleza, no pueden ser pensadas separadamente las unas de las otras. Llama a aquellas *partes independientes* y a éstas *partes no-independientes*.

Por ejemplo, podemos representarnos “la cabeza de un caballo «separadamente» o «por sí»; es decir, podemos mantenerla en la fantasía, cambian-

do y haciendo desaparecer a voluntad las demás partes del caballo y todo el alrededor intuitivo” (Husserl, 1985: 390). En este caso tratamos con partes independientes. Sin embargo, si en un objeto distinguimos la cualidad del color de la extensión, vemos que hay una dependencia funcional entre ellas, porque no es posible pensar el color sin la extensión. Las dos partes son inseparables por naturaleza, se exigen mutuamente, de algún modo forman un contenido total del cual ambas tan sólo son contenidos parciales. De ello se sigue dos consecuencias: 1) ninguna parte puede ser modificada o suprimida sin que quede modificada o suprimida también la otra, y 2) ninguna parte puede existir en sí misma con independencia de la otra.

En la dependencia funcional entre las partes no-independientes de un todo Husserl reconoce una necesidad esencial. En la tercera investigación se aclara 1) cómo es posible el conocimiento de esta necesidad, y 2) cuál es la naturaleza de la necesidad misma.

En cuanto al primer punto, el acceso metódico a las partes no-independientes es la imposibilidad de pensar partes por sí solas con independencia de aquellas otras a las que se encuentran ligadas. Husserl subraya que con ello lo que se pone de manifiesto no es una imposibilidad de pensamiento, sino una imposibilidad de ser:

“Diferencias como esa: de que un objeto... pueda ser en y por sí, mientras el otro sólo pueda ser en o sobre otro, son diferencias que no se refieren a hechos de nuestro pensar subjetivo; son diferencias objetivas, que arraigan en el *puro* ser de las cosas, pero que, porque existen y sabemos de ellas, nos determinan a formular el enunciado siguiente: que es imposible un pensamiento distinto, o sea, que es erróneo un juicio distinto. Lo que no podemos pensar, no puede ser; lo que no puede ser, no podemos pensarlo; y esta equivalencia determina la diferencia entre el concepto riguroso de pensar y el representar y pensar tomados en sentido corriente y subjetivo” (Husserl, 1985: 395-396).

El texto dice que nuestro pensamiento no nos fuerza a ver necesidades allí donde de suyo no las hay. Si afirmamos que el pensamiento nos puede engañar al respecto es porque estamos suponiendo de antemano que hay una distancia entre el pensamiento y las cosas. Pero tal distancia no está justificada en el nivel descriptivo en el que se sitúa la tercera investigación. Por consiguiente, desde la descripción de lo presente tal como es presente lo único que podemos afirmar es que la necesidad no proviene de nuestro pensamiento, sino del objeto y sus partes. Y porque el objeto y sus partes son así resulta imposible pensarlos de otro modo.

Se trata, y con ello nos referimos al segundo punto, de una necesidad

objetiva, de una necesidad impuesta por lo que está dado como no pudiendo ser de otro modo. Si el conocimiento humano pretende un saber de lo que hay, y no un mero ejercicio de la imaginación o la fantasía, entonces sólo ha de limitarse a reconocer la necesidad presente. Además, este conocimiento es vivido con cierta especificidad frente al conocimiento, pongamos por caso, de lo contingente, o de lo posible. Por eso a la conciencia de lo necesario se refiere Husserl con el término *evidencia apodíctica*, según queda recogido en el siguiente texto:

“Cuando, pues, la palabra *poder* aparece en conexión con el término preciso de *pensar*, queda mentada no la necesidad subjetiva, es decir, la *incapacidad subjetiva* de no-poder-representar-de otro modo, sino la *necesidad objetiva ideal* del no-poder-ser-de otro modo. Ésta está dada, por esencia, en la conciencia de la *evidencia apodíctica*” (Husserl, 1985: 396).

En resumen, resulta que más allá de lo contingente existe lo necesario, de lo cual tenemos experiencia a través de la evidencia apodíctica. Veremos a continuación que la necesidad reconocida en algunas partes de lo fáctico respeta cierta legalidad objetiva.

Legalidad objetiva y regularización de lo fáctico

Entre lo fáctico, es decir, entre los objetos efectivamente existentes, no todo es de la misma índole. Podemos distinguir objetos no necesarios, compuestos de partes independientes, y objetos necesarios, compuestos de partes no-independientes. Aun entre los objetos no necesarios podemos distinguir aquellos cuyas partes se hallan unidas unas con otras de manera *accidental*, como puede ser este conjunto de libros amontonados sobre la mesa, y aquellos cuyas partes se hallan unidas unas con otras con arreglo a cierto *sentido*, pero sin el menor rastro de necesidad, tal y como ocurre con los libros clasificados de una biblioteca.

En el caso de objetos no necesarios se cumple que el hecho de que se encuentre en un segundo todo una parte que también se halla en cierto primer todo, no garantiza en el segundo la presencia de las partes que se encuentran unidas con aquélla en el primero. Sin embargo, cuando se trata del ámbito de lo necesario, podemos asegurar que las partes no-independientes de un todo que se encuentran en relación con una cierta parte no-independiente existen, y además se encuentran en la misma relación, en cualquier otro todo que contenga aquella determinada parte no-independiente.

Así pues, en el ámbito de lo no necesario la coincidencia entre objetos o partes es meramente accidental. Por consiguiente, si en un determinado número de casos observamos una relación entre las partes y afirmamos que la relación se mantiene para todos los casos que comparten alguna parte, para los ahora existentes y para cualesquiera otros que puedan existir, tal afirmación no puede entenderse como un auténtico conocimiento, sino tan sólo como una conjetura.

En cambio, en el ámbito de lo necesario la coincidencia entre objetos o partes es necesaria. De aquí se deduce que si un objeto necesario coincide con otro en una determinada parte, este segundo está obligado a poseer además el resto de partes que se hallan en el primero y en las mismas relaciones. Cabe también decir que el segundo objeto al que nos referimos pudiera no existir, pero si existe, entonces sus partes (no-independientes) sólo pueden tener el orden que de hecho presentan.

Ciertamente, una determinada relación necesaria entre partes no-independientes sólo se puede conocer si un objeto provisto de la necesidad de que se trata está dado él mismo, digamos en persona. Pero una vez que éste es conocido, y con él el hecho de la relación, entonces sabemos que la conexión necesaria en que se presentan sus partes componentes no depende de la existencia de este objeto concreto, esto es, no depende de la presencia del objeto efectivamente existente con ocasión del cual sabemos de tal necesidad. Por ello la fórmula en la que se expresa la necesidad observada no puede ser una conjetura, sino una ley. Puesto que la relación necesaria requiere de la presencia de un objeto concreto efectivamente existente pero se puede atribuir de antemano a cualquier objeto (existente o no) coincidente con el anterior en alguna parte (no-independiente), diremos que la necesidad se expresa en una *ley a priori*.

Husserl se refiere a ello en el parágrafo 7 de la tercera investigación, cuando dice:

“... que a la esencia de esa necesidad objetiva pertenece correlativamente una legalidad pura determinada en cada caso. En primer lugar, es válido, con entera generalidad, que la necesidad objetiva equivale al *ser sobre la base de legalidad objetiva*. Una singularidad «por sí» es en su sentido mismo contingente. Si decimos: *es necesaria*, entonces es que está en conexión legal. Lo que impide el ser-otra-cosa, es precisamente la ley, que dice: esto es así, no sólo aquí ahora, sino en general, con generalidad legal. Ahora bien, hay que advertir que así como la necesidad –de que se trata *aquí*, en la dilucidación de los momentos «no-independientes»– tiene la significación de una necesidad ideal o apriorística fundada en la *esencia* de la cosa, así también, correlativamente, tiene la legalidad la sig-

nificación de una legalidad de esencia, esto es, de una legalidad no empírica, válida incondicionalmente, de un modo universal. Ninguna referencia a existencia empírica debe limitar la extensión del concepto de ley, ninguna posición empírica de existencia debe mezclarse en la conciencia de la ley, como es el caso en las reglas y leyes universales empíricas. Las «leyes naturales», las leyes en el sentido de las ciencias empíricas, no son leyes de esencia (leyes ideales, leyes *a priori*). La necesidad empírica no es necesidad de esencia” (Husserl, 1985: 396).

De la cita he de destacar mi desacuerdo con la afirmación que dice que las leyes de las ciencias empíricas no son leyes *a priori*. Mi tesis, defendida en otras ocasiones, es que precisamente el objetivo de la ciencia experimental consiste en descubrir las leyes *a priori* que regulan las partes no-independientes de los objetos de la naturaleza. El problema para el científico, según he mostrado para el caso de la mecánica cuántica, consiste en detectar las partes no-independientes de los objetos, así como las relaciones entre dichas partes. Por otro lado, es cierto que las leyes de las ciencias experimentales cambian, pero cambian sólo cuando cambia el objeto. El que no acepta esta concepción de la ciencia experimental es porque supone, como Popper, que el objeto de investigación es siempre el mismo, y que la ciencia proporciona un conocimiento cada vez más aproximado de la realidad del objeto en sí. Pero la estabilidad de lo fáctico es un prejuicio que, al hilo de la lectura de Kuhn y de la moderna sociología del conocimiento, hay que erradicar.

La fenomenología como psicología descriptiva

Con el lema “*zu den Sachen selbst*” la primera fenomenología de Husserl hacía explícito su interés por abandonar los análisis psicologistas de los programas filosóficos anteriores para volver a poner en el primer plano del pensamiento filosófico el mundo de lo dado, ya se tratara del mundo de los objetos en general, de los seres materiales, de lo psíquico, de los valores, de los objetos formales, etc. El objetivo último consistía en elaborar una geografía que permitiese delimitar en cada región de cosas lo necesario de lo contingente y detectar las leyes *a priori*.

Esta vuelta al reino de las cosas que Husserl proponía en tono renovador atrajo hacia Gotinga a una serie de estudiantes, especialmente munitenses, que pronto se reunieron en un grupo de discusión. Se trataba de lo que después fue conocido con el nombre de Círculo de Gotinga, que en 1910 adoptó la forma de una sociedad filosófica a la que pertenecían Adolf Reinach, Johannes Daubert, Moritz Geiger, Theodor Conrad, Dietrich von Hildebrand,

Hedwig Conrad-Martius, Alexander Koyré, Jean Hering, Roman Ingarden, Fritz Kaufmann, Edith Stein y Max Scheler. El Círculo tomó como referencia la primera edición de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, la cual comenzó a publicarse en 1900, y reconoció una sensibilidad filosófica común en la tercera investigación. Hay que añadir que no se trató nunca de una escuela con una posición compartida y que la obra posterior de sus miembros fue muy plural.

Sin embargo, Husserl buscaba en la primera edición de las *Investigaciones* elaborar una fenomenología de lo psíquico, porque entendía que la región de la subjetividad era, de alguna manera, prioritaria frente al resto de las regiones. Scheler, consciente de las intenciones de Husserl, lo criticó argumentando que la preferencia por lo psíquico no queda justificada en modo alguno cuando se acepta como punto de partida la vuelta a las cosas mismas. Ante tal crítica Husserl respondía que la pretensión del Círculo era la de hacer una fenomenología de libro de estampas.

La fenomenología de las *Investigaciones lógicas* se entiende a sí misma como una psicología descriptiva que tiene como objetivo el análisis de las partes de la conciencia y sus relaciones. Lo que se pretende es una investigación de las partes de lo psíquico que permita poner de manifiesto las leyes *a priori* que regulan este ámbito.

El todo más amplio es la conciencia, o yo, que se compone de múltiples partes o *contenidos*, también denominados *vivencias*. Hay que aclarar que el sentido normal de la palabra contenido “es un sentido relativo; alude, en general, a una unidad amplia, que posee su contenido en el conjunto de las partes correspondientes. Cuanto en un todo puede considerarse como parte que lo constituye realmente en verdad, pertenece al contenido del todo. En el usual término psicológico-descriptivo de contenido, el tácito punto de referencia, o sea, el todo correspondiente, es la unidad real de la conciencia. El contenido de ésta es el conjunto total de las «vivencias» presentes, y por contenidos en plural se entienden esas vivencias mismas, esto es, todo lo que constituye como parte real la respectiva corriente fenomenológica de la conciencia” (Husserl, 1985: 479-480).

Así, las vivencias son realidades psíquicas, esto es, partes reales de un todo real que es el yo. Aquí el yo es entendido como la corriente de vivencias hilvanadas unas con otras formando cierta unidad. Con toda propiedad puede decirse que el yo o la conciencia vive sus vivencias, entendiendo que no hay ninguna diferencia entre el contenido vivido o consciente y la vivencia misma.

Por otro lado, una vivencia está referida intencionalmente a un objeto, el

cual no es un contenido de la vivencia, no es vivido o consciente. Husserl ofrece en el párrafo segundo del capítulo primero de la quinta investigación dos argumentos para diferenciar vivencia y objeto:

“El color visto –esto es, el color que en la percepción visual aparece con y en el objeto aparente, como una cualidad de éste, y que es puesto en unidad con éste como existiendo actualmente–, si existe de algún modo, no existe ciertamente como una vivencia; pero le *corresponde* en la vivencia, esto es, en el fenómeno perceptivo, un elemento real. Le corresponde la *sensación de color*, el momento cromático fenomenológico, cualitativamente definido, que experimenta una «aprehensión» objetivadora en la percepción o en un componente de la misma que le pertenece privativamente («fenómeno de la coloración objetiva»). No raras veces se confunde ambas cosas, la sensación de color y el colorido objetivo del objeto. Justamente en nuestros días hay un modo muy corriente de exponer esto, que habla como si una y otra fuese la misma cosa, considerada tan sólo desde diversos punto de vista e intereses: considerada psicológica o subjetivamente, se llama sensación; considerada física u objetivamente, propiedad de la cosa exterior: pero en contra de esto basta señalar la diferencia fácilmente aprehensible entre el rojo de esta esfera, visto objetivamente como uniforme, y la gradación de las sensaciones cromáticas subjetivas, indudable y hasta necesaria justamente en la percepción misma; diferencia que se repite respecto de *todas* las clases de propiedades objetivas y las compleciones de sensaciones correspondientes a ellas” (Husserl, 1985: 477).

“... démonos clara cuenta de que la vivencia misma no es lo que está presente intencionalmente «en» ella; como cuando, por ejemplo, comprobamos que los predicados del fenómeno no son a la vez predicados de lo que aparece en él” (Husserl, 1985: 478).

Los argumentos son los siguientes. En primer lugar dice Husserl que el rojo de la esfera aparece como siendo uniforme y que, en cambio, en el lado de la subjetividad no hay uniformidad, sino una gradación de las sensaciones cromáticas que hacen aparecer el rojo uniforme. Por ello decimos que el rojo uniforme es una parte del objeto y que las sensaciones cromáticas son partes de la vivencia respectiva que se está llevando a cabo.

El segundo argumento es que las vivencias y los objetos pertenecen a dos regiones ópticas distintas porque no se puede atribuir los mismos predicados a unas y a otros. Por ejemplo, podemos decir que determinada esfera es pesada, pero la vivencia de la esfera no puede ser ni pesada, ni ligera, ni nada por el estilo. O bien puede ocurrir que la mesa que ahora percibo se esté quemando, pero la vivencia de la mesa no se quema.

A juicio de Husserl estos argumentos prueban que la relación entre la vivencia y el objeto no es la de un todo con sus partes. Ha de existir, sin embargo, cierto tipo de relación, porque la sucesión de vivencias en la corriente de la conciencia no se corresponde con una sucesión arbitraria de objetos, sino que hay cierta regularidad entre vivencias sucesivas y objetos sucesivamente manifiestos. Cada vivencia es vivencia precisamente de su objeto respectivo, y no de cualquier otro. Son muchas las expresiones habitualmente utilizadas para expresar esta idea: cada vivencia lo es de un objeto, cada vivencia está dirigida a o hacia un objeto, cada vivencia está referida intencionalmente a un objeto, etc. El nombre que se le da a esta relación, o a este rasgo propio de las vivencias, es el de *intencionalidad*.

Por consiguiente, el ámbito de lo psíquico ha de entenderse como una región óptica peculiar caracterizada por: 1) la relación que se da entre la conciencia y sus vivencias, que es la relación de un todo con sus partes concretas, 2) la relación que se da entre cada una de las vivencias y las partes que las integran, que es la relación de un todo con sus partes abstractas, y 3) la referencia intencional de las vivencias y sus objetos. El objeto no es un contenido de la vivencia, y por esta razón la intencionalidad no debe entenderse como una relación entre las partes del todo. Estrictamente no hay un todo ontológico, sino dos regiones de ser distintas, a saber, las vivencias de la conciencia y los objetos, y es la región de la conciencia la que queda caracterizada esencialmente por la intencionalidad. Ésta debe considerarse como el rasgo definitorio de lo psíquico, como aquello en lo que consiste, como su naturaleza o esencia.

Si el objeto no es parte de la conciencia, entonces consecuentemente la psicología descriptiva que se pretende elaborar ha de prescindir del objeto por completo y atender, utilizando como método la reflexión, a las vivencias vividas en primera persona. Husserl explica que el problema psicológico-descriptivo consiste en señalar y describir la totalidad de las vivencias parciales, y que para esta investigación fenomenológica el objeto mismo no es nada (Husserl, 1985: 521-522).

Análisis de las vivencias

Las partes que en un primer análisis podemos distinguir en las vivencias son la cualidad, la materia y los contenidos representantes. La cualidad da a la vivencia el carácter de meramente representativa o judicativa, afectiva, apetitiva, etc. La materia es definida de la siguiente manera:

“La *materia* debe ser para nosotros, pues, *aquello que hay en el acto que le presta la referencia al objeto con tan perfecta determinación, que no sólo queda determinado el objeto en general, que el acto mienta, sino también el modo en que lo mienta*. La *materia* –podemos seguir diciendo para aclarar este concepto– es aquella propiedad del acto incluida en el contenido fenomenológico del mismo, que no sólo determina que el acto aprehenda el objeto correspondiente, sino que también determina *como qué* lo aprehende, qué notas, relaciones, formas categoriales le atribuye el acto en sí mismo. En la *materia* del acto se funda que el objeto sea para el acto éste y no otro; ella es en cierto modo *el sentido de la aprehensión objetiva* (o más brevemente *el sentido de aprehensión*) que funda la cualidad, pero es indiferente a sus diferencias. *Materias iguales no pueden dar nunca una referencia objetiva distinta; pero materias distintas pueden dar igual referencia objetiva*” (Husserl, 1985: 523).

La definición estricta de *materia* está subrayada en la cita. La *materia* es la parte responsable de que la vivencia se dirija precisamente a este objeto, y además a este objeto concreto dado como siendo en tales y tales determinaciones. Por tanto, si dos *materias* son iguales, el objeto al que se dirigen las vivencias respectivas será el mismo, y si las *materias* son distintas puede ocurrir que los objetos correspondientes sean distintos, pero también puede ocurrir que se trate del mismo objeto dado como siendo en distintas determinaciones.

El análisis fenomenológico revela que la cualidad y la *materia* son contenidos que se exigen mutuamente, es decir, partes no-independientes. Estas dos partes no constituyen la vivencia por completo; sin embargo son componentes absolutamente esenciales de los que una vivencia no puede carecer nunca. Por esta razón Husserl propone denominar a la unidad de ambos, que sólo constituye una parte de la vivencia íntegra, *esencia intencional*.

La *esencia intencional* no agota fenomenológicamente el acto. Ocurre que “una representación de la fantasía, cualificada como mera imaginación, no se altera *esencialmente* en el aspecto considerado, cuando aumenta o disminuye la plenitud y la vivacidad de los contenidos sensibles que contribuyen a componerla; o refiriéndonos al objeto: cuando el objeto ya aparece con gran claridad y distinción, ya se disipa en una nebulosa confusión, palidece en sus colores, etc. Admítanse variaciones de intensidad, niéguese o no en principio la igualdad entre los fantasmas sensibles, que aparecen aquí, y las sensaciones que entran en la percepción; en todo caso importa poco las cualidades, formas, etc., absolutas, si permanece invariable la intención del acto, su *mención*, por decirlo así” (Husserl, 1985: 525-526). Sin embargo, en todas estas vivencias, aun manteniéndose fija la *esencia intencional*, algo diferen-

cia una vivencia de otra. O dicho de otro modo: aun manteniendo una misma referencia intencional, hay una diferencia descriptivamente clara entre una mera mención vacía y la plenitud intuitiva del acto de percepción, o entre la percepción y la imaginación, o entre la distinta vivacidad e intensidad dentro de la percepción o la imaginación. En estos casos decimos que la diferencia se debe a los *contenidos primarios, representantes o expositivos* (Husserl, 1985: 655).

Supuestos ontológicos de las *Investigaciones*

Lo interesante del asunto, más allá de las definiciones y las consecuencias que de ellas se puedan extraer, es el método que propone Husserl para sacar a la luz los contenidos de las vivencias. El método propuesto es la *reflexión*. Se trata de mirar a la vivencia que ahora estoy teniendo, pero no exactamente ahora, en este mismo instante en el que se ejecuta, sino un instante después, en el que una nueva vivencia objetiva la anterior, la pone delante y la mira analíticamente. El supuesto que regula este proceso es que la vivencia no se modifica esencialmente por el hecho de objetivarla reflexivamente, y por tanto, en la vivencia han de encontrarse los contenidos responsables de la referencia al objeto, así como las relaciones existentes entre ellos.

Sin embargo, cuando estudiamos detenidamente la argumentación que ofrecen las *Investigaciones* para explicitar las partes de las vivencias, vemos que Husserl no hace sin más un análisis reflexivo de las vivencias, sino que se detiene en un análisis del objeto y, en un momento posterior de la argumentación, sin ninguna justificación en la inmediatez de lo dado, postula en las vivencias contenidos responsables de las variaciones en los objetos. Así, por ejemplo, constata la diferencia existente entre un mismo objeto dado como deseado, preguntado, juzgado, etc., y postula en la vivencia una parte responsable de tal variación, a la que denomina cualidad. Del mismo modo, una vez que se fijan como invariables la cualidad y el objeto, Husserl constata una diferencia descriptiva entre el objeto dado por el enunciado “el triángulo equiángulo” y el mismo objeto dado ahora por el enunciado “el triángulo equilátero”; y consecuentemente postula un contenido en el acto responsable de tal variación, al que da el nombre de materia. El mismo argumento conduce hasta los contenidos representantes: si mantenemos fija la esencia intencional –tanto la materia como el acto–, hemos de admitir que hay una diferencia descriptiva entre el objeto dado como siendo en la percepción, como siendo en la imaginación, como siendo en el recuerdo, etc. Para expli-

car estas variaciones en el objeto de nuevo Husserl postula un contenido en el acto, al que da el nombre de sensaciones o contenidos representantes.

Por consiguiente, no se ven cumplidas las exigencias de la vuelta a las cosas mismas, esto es, no existe una justificación del análisis de las vivencias en la presencia inmediata de lo que en cada caso es presente. Y es que lo que se da a la vida consciente es, en primer lugar, un mundo de objetos manifiestamente en tales y tales partes. En este caso la pretensión de la fenomenología ha de ser la de describir dichas partes y sus relaciones, regionalizar los objetos con arreglo al sentido de la descripción y analizar las partes hasta alcanzar, en su caso, lo necesario. Este es el proyecto del Círculo de Gotinga, que Husserl no respeta en ningún momento. Si introducimos en la descripción de lo psíquico la esencia intencional y los contenidos representantes, nos estamos saliendo del marco propuesto, porque ni lo uno ni lo otro está justificado en una descripción de lo dado. En lo dado encontramos las partes de los objetos, pero no las partes de las vivencias. Por ello el análisis de Husserl sólo puede recurrir a los objetos.

Esta crítica se entiende mejor cuando nos dirigimos al núcleo del problema. Hay que preguntarse con toda radicalidad si aparecen las vivencias mismas –y, por extensión, eso a lo que hemos dado el nombre de yo fenomenológico–. Husserl comienza la quinta investigación argumentando a favor de la separación entre vivencias y objetos. Los dos argumentos que utiliza son repetidos aún hoy con absoluta convicción por numerosos fenomenólogos. Y sin embargo no prueban nada, sino que dan por supuesto lo que quieren probar.

El primer argumento decía que frente a la uniformidad de lo percibido sensiblemente hay que reconocer la gradación de las sensaciones respectivas. Se distingue así el ámbito de lo físico –por continuar con el ejemplo de Husserl– del ámbito de lo psíquico. Ahora bien: si nos atenemos, digamos ingenuamente, a lo presente, en un primer golpe de vista aparece una esfera uniformemente roja, y sólo un análisis ulterior de este objeto nos puede llevar a la conclusión de que el color no es uniforme, que la esfera tiene ciertas manchas, que hay cierto juego de luces y sombras, etc. Si permanecemos fieles a las cosas mismas todo eso hay que atribuírselo al objeto. Diremos que se trata de determinaciones del objeto de las que poco a poco tomamos conciencia, o bien que se trata de determinaciones cambiantes. Lo que no aparece nunca por ningún lado para el que está volcado viviendo en los objetos, volcado, por ejemplo, en la manipulación de esta esfera roja, es una gradación de sensaciones cromáticas subjetivas, ni aprehensiones objetivadoras, ni nada parecido.

El segundo argumento decía que los predicados que se atribuyen a los objetos no se pueden atribuir a las vivencias. Pero es que resulta que a las vivencias no se les puede atribuir predicado alguno sencillamente porque no aparecen en ninguna determinación, lo cual equivale a decir que no aparecen en absoluto. Y porque no aparecen Husserl se ve obligado a recurrir a los objetos y a postular en las vivencias los contenidos ingredientes correspondientes, obviando de esta manera la exigencia de atenerse a las cosas mismas.

En definitiva, el empirismo radical que consiste en atenerse a lo presente no es compatible con la defensa de las vivencias. Por ello, el que se declara empirista debe asumir los problemas, aunque sean de orden básico, que se puedan originar al prescindir de ellas.

Problemas de orden básico, por ejemplo, en el campo de la aritmética. Si decimos a alguien “dime el número de esto”, donde “esto” es un conjunto de cartas, la asignación del número requiere determinar previamente si lo que contamos son cartas individuales, cartas de cada palo, cartas de ases, etc. Es decir, el número depende de cómo hemos determinado previamente el “esto” al que nos referimos. Para explicar tal determinación y el hecho de que cada subjetividad pueda llegar a una determinación distinta del mismo esto, Husserl recurre a las vivencias, siendo ellas las responsables de perfilar, dar forma, ordenar, dar sentido, a cierto material bruto ya dado. Porque, ¿cómo explicar los diferentes perfiles, sentidos, las diferentes determinaciones o formas que atribuimos a una misma cosa si no es mediante la subjetividad?, ¿o es que a caso podemos afirmar con sensatez que las diferentes determinaciones pertenecen a la cosa misma —en cuyo caso tendríamos que admitir que los números también pertenecen a la cosa misma, y que a ella le podemos atribuir infinitos números—?

Pues bien: si somos empiristas radicales debemos afirmar que la pluralidad de determinaciones es responsabilidad de la cosa misma, y que la afirmación de las vivencias es un postulado, injustificado en la experiencia de lo presente, que depende de suponer previamente tanto la existencia de subjetividades que viven sus vivencias como la existencia de un polo objetivo, ya dado, que nos permite hablar de distintas determinaciones, constituidas por distintas subjetividades, de un mismo objeto.

¿Por qué razón, entonces, le ha sido imposible a Husserl permanecer fiel al lema “*zu den Sachen selbst*” aun después de haberlo depurado metodológicamente en la tercera investigación? A mi modo de ver, la razón es que ha defendido dogmáticamente una ontología que le ha impedido comprender el alcance de su propuesta. Husserl mantiene a lo largo de las *Investigaciones* dos tesis ontológicas que no revisa a la luz de lo conseguido en la discusión:

la primera es la afirmación de la vida psíquica como una región ontológica diferenciada que tiene como rasgo definitorio la intencionalidad; la segunda tesis es que la unidad objetiva pertenece a una región ontológica distinta.

La fenomenología trascendental

La fenomenología de las *Investigaciones lógicas* no puede ser completa si no se introduce en el análisis el objeto intencional. O dicho de otra manera, no es posible, según hemos visto, describir la conciencia en toda su integridad sin contar con aquello a lo que la conciencia en cada caso se refiere, que es su objeto respectivo. Esta nueva orientación es la que está presente en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, publicada en 1913, así como en la segunda edición de las *Investigaciones*, publicada también a partir de ese mismo año. Una nota en esta segunda edición pone de manifiesto lo que decimos:

“Pero al reflexionar repetidamente sobre las investigaciones llevadas a cabo y al considerar más profundamente los temas tratados –en especial a partir de aquí–, se hace cada vez más sensible que la descripción de los objetos intencionales como tales (tomados como son conscientes en la vida de acto concreta), representa otra dirección, la dirección de las descripciones puramente intuitivas y adecuadamente realizables, frente a la de los componentes reales de los actos. Siguiendo estas indicaciones metódicas, surgen muy importantes y necesarias aplicaciones de las esferas de problemas que se ofrecen aquí; y correcciones considerables, verificando con plena conciencia la descripción de las capas descriptivas” (Husserl, 1985: 511-512).

Este cambio acarrea consecuencias ontológicas que Husserl desarrolla a lo largo de *Ideas*. En concreto, si el objeto intencional del acto de conciencia también ha de ser considerado dentro del análisis fenomenológico, sin entender por ello que el objeto sea una parte de la vivencia, entonces resulta que la intencionalidad no puede afirmarse ya como una propiedad esencial de la región psíquica que distingue a ésta de la región de lo físico, sino como un ámbito en el que esencialmente aparecen correlacionados la vivencia y el objeto. Para evitar equívocos psicologistas hay que decir, con toda propiedad, que la intencionalidad es el suelo en el que surge la manifestación de esto o lo otro como siendo en sus determinaciones, sin que tenga sentido en este momento la distinción ontológica entre vivencia y objeto. Se trata de un todo, en el cual es posible diferenciar partes no-independientes: por un lado aque-

llo que hace aparecer, esto es, la *nóesis*; por otro lado aquello que efectivamente aparece, es decir, el *nóema*. La investigación fenomenológica ha de ser entendida desde este momento como una investigación acerca de las leyes *a priori* que regulan las partes no-independientes de un todo intencional, y en la medida en que la preocupación se dirige al ámbito de correlación *nóesis-nóema*, la fenomenología se entiende a sí misma como transcendental.

Con ello no hemos salido de la investigación acerca de lo necesario, pero el sentido mismo de lo necesario ha cambiado, lo cual, según veremos, nunca fue aceptado por el Círculo de Gotinga. Ahora la necesidad no se encuentra en el mundo de lo dado inmediatamente, ni tampoco en la región de lo psíquico, sino más acá de toda región particular, y en consecuencia más acá de la distinción entre lo físico y lo psíquico. Se trata de investigar no alguna necesidad óptica, y quizá derivada, sino la necesidad ontológica más originaria.

Puestas así las cosas quedan por solucionar algunos problemas. En primer lugar, si resulta que el ámbito de correlación noético-noemático no está inmediatamente dado, ¿cómo es posible conocer en este ámbito lo necesario? Si decimos, como Husserl, que el modo de acceso es la evidencia, hay que explicar, en segundo lugar, por qué la evidencia de lo ontológico es distinta a las evidencias vividas dentro de cada región óptica, si aquella es el fundamento de éstas y si el carácter de las evidencias de lo óptico es meramente derivado. En tercer lugar, hay que investigar la naturaleza de la necesidad en el ámbito de la intencionalidad. Esto es: ¿se trata de una necesidad objetiva o subjetiva?, ¿o es que acaso carece de sentido esta pregunta? Como veremos, el Círculo de Gotinga calificó esta necesidad de subjetiva, y consideró que toda la fenomenología transcendental era en definitiva una forma de idealismo subjetivo, a pesar de que el mismo Husserl se defendió de esta acusación en el parágrafo 55 de *Ideas* (cuyo título es: *Conclusión. Toda realidad en sentido estricto existe por obra de un «dar sentido». Nada de «idealismo subjetivo»*).

Comencemos por estudiar el modo de acceso al ámbito noético-noemático, que es la conocida *epojé* fenomenológico-transcendental. Se trata de dejar a un lado la tesis de la actitud natural, que mantiene a su vez tácitamente: 1) la convicción de que hay un mundo real independiente, ya se trate de un mundo físico o de un mundo psíquico, y 2) la convicción acerca de la validez en este mundo de las leyes necesarias referidas a existentes. Citamos dos textos en los que Husserl explica el sentido de la *epojé*:

“Ponemos de relieve, una vez aún, algo importantísimo, en las siguientes proposiciones: Yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacial y temporal una, a la que pertenezco yo mismo, con todos los demás hombres con que cabe encontrarse en ella y a ella están referidos de igual modo. La “realidad” la encuentro –es lo que quiere decir ya la palabra– *como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí*. Ningún dudar de datos del mundo natural, ni ningún rechazarlos, altera en nada la *tesis general de la actitud natural*. “El” mundo está siempre ahí como realidad, a lo sumo, es aquí o ahí “distinto” de lo que presumía yo; tal o cual cosa debe ser borrada *de él*, por decirlo así, a título de “apariencia”, “alucinación”, etc., de él, que es siempre –en el sentido de la tesis general– un mundo que está ahí. Conocerlo más completa, más segura, en todo respecto más perfectamente de lo que puede hacerlo la experiencia ingenua, resolver todos los problemas del conocimiento científico que se presentan sobre su suelo, tal es la meta de las *ciencias de la actitud natural ... Pues bien, en lugar de permanecer en esta actitud, vamos a cambiarla radicalmente*. Ahora se trata de convencerse de que este cambio es posible en principio...” (Husserl, 1993: 69).

“...*Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural*. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, *este mundo natural entero*, que está constantemente “para nosotros ahí delante”, y que seguirá estándolo permanentemente, como “realidad” de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocar-lo entre paréntesis.

Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, *no por ello niego* “este mundo”, como si yo fuera un sofista, *ni dudo de su existencia*, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la *epojé* “fenomenológica”, que me cierra *completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo...*” (Husserl, 1993: 73).

En la primera cita se describe en qué consiste la actitud natural. En la actitud natural me aparecen los objetos como estando ahí delante de forma inmediata. Además Husserl añade que lo presente se extiende en el espacio y en el tiempo, es decir, los objetos aparecen como siendo delante de, o detrás de, o al lado de, etc., y también como siendo antes de o después de. Es posible que surja la duda a propósito de algunos o a propósito de algunas de sus determinaciones, es posible que la experiencia dilatada me lleve a corregir algún dato, y es posible incluso que lo presente se revele finalmente como siendo nada más que una mera apariencia. Diremos en tales casos que algunos objetos son dudosos, que algunos otros deben ser corregidos y que aquellos de más allá deben ser considerados como meras apariencias. Pero aunque esto ocurra los demás mantendrán su sentido, es decir, seguirán mani-

festándose en sus propias determinaciones, sean éstas cuales fueren. Y en cualquier caso, si no salgo de la actitud natural me veo obligado a reconocer que los objetos me hacen frente, se me imponen, no sólo en el modo de manifestación —es decir, como siendo dudados, afirmados, percibidos, imaginados, recordados, etc.—, sino también en las determinaciones en que se manifiestan. Es en esta resistencia de las cosas donde radica el sentido de realidad que tiene el mundo.

Si mi interpretación de *Ideas* es correcta, entonces cabe decir que no se comprende en absoluto esta descripción de la actitud natural si pensamos que el aparecer de los objetos es siempre un aparecer ante algo que puede ser denominado mente, conciencia, subjetividad o yo. Para la actitud natural —que es anterior a toda teoría, es decir, a cualesquiera opiniones preconcebidas de toda índole (Husserl, 1993: 68)— no existe aún esta distinción entre conciencia y objeto. Lo que hay es sencillamente un estar volcado entre las cosas a la vez que un reconocimiento de la propia presencia de los objetos en sus determinaciones. Nos salimos de la descripción al añadir que ser objeto consiste en ser objeto para una conciencia, porque esto es algo que no puede ser justificado en el marco de la actitud natural. Ciertamente también aquí se puede hablar de la subjetividad, pero la cita insiste en que para la actitud natural la subjetividad es un objeto más de la realidad.

Lo sorprendente es que, una vez descrito lo que puede entenderse como el mundo de las cosas mismas, Husserl propone abandonar la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural, esto es, propone despegarnos del sentido de realidad que tiene el mundo vivido cotidianamente. No se trata de negar la tesis o de sustituirla por otra, ni tampoco de ponerla en duda o de entenderla como una conjetura. Dice Husserl que nada de esto pertenece a nuestro libre albedrío, es decir, nada de ello está justificado en las cosas mismas mientras éstas no pierdan el sentido de realidad que en todo momento las acompaña. En cambio tenemos la libertad, a juicio de Husserl, de poner la tesis en suspenso, o dicho en los términos habituales, de ponerla fuera de juego, de desconectarla, de ponerla entre paréntesis.

Según la interpretación que defiendo, la referencia a la libertad no es más que una referencia a la posibilidad que guardan las cosas mismas de ser puestas en suspenso. Dicho de otro modo, a mi juicio Husserl no propone arbitrariamente —ni tampoco como un mero ejercicio metódico— dejar la realidad en suspenso, porque si así lo hiciera las conclusiones derivadas de esta propuesta serían igualmente arbitrarias. Por el contrario, resulta más interesante pensar que con su propuesta insiste en atenerse a las cosas mismas y en continuar con todo rigor la descripción de los objetos presentes en la actitud natural.

Cuando esto se hace encontramos un dato inesperado, un dato que por alguna extraña razón (que no he visto explicada suficientemente en los textos husserlianos) no se encuentra en la actitud natural. A saber, que todos los objetos acarrear la noticia de ser algo más que meramente reales, que todos ellos tienen un transfondo, un punto de fuga, sobre el que se dibuja el sentido de realidad característico de la actitud natural. Por consiguiente, la realidad del mundo no es lo que definitivamente se puede predicar acerca del mundo, es decir, estrictamente el mundo no consiste en ser real.

Husserl añade que esta afirmación no ha de confundirse con la del sofista, que niega el mundo, ni con la del escéptico, que duda de él, sino que se trata de un nuevo punto de vista. Efectivamente, si negamos el mundo o si dudamos de él lo estamos convirtiendo en algo que de suyo no es, lo cual invalida cualquier investigación posterior acerca del mundo. Pero, si estoy en lo cierto, la propuesta de Husserl consiste justamente en atenerse a lo presente en la actitud natural y, sin apartar la vista del objeto mismo, recorrerlo hasta encontrar su sentido definitivo. Por ello, abandonar la actitud natural no es abandonar las cosas mismas sino, por el contrario, atenerse con todo rigor a las cosas mismas. La posición alcanzada es el fin del camino, es el final del completo y exhaustivo recorrido por la cosa. Podemos decir ahora que ya no nos queda nada más por ver, que las cosas mismas se manifiestan en su totalidad y ya no guardan ninguna posibilidad más. Este movimiento, que conduce desde la actitud natural al sentido definitivo de las cosas, es denominado *epojé*.

Una vez practicada con todo rigor la *epojé* fenomenológica, ¿qué es lo que hay?, ¿cuál es la descripción definitiva?, “¿qué puede, en efecto, quedar, cuando se ha desconectado el mundo entero, contados nosotros mismos con todo *cogitare?* ...” (Husserl, 1993: 75). En definitiva, ¿cuál es el dato nuevo que no había sido posible reconocer en la actitud natural? La novedad es que lo presente no se agota en sí mismo, sino que en todo momento –independientemente del modo y las determinaciones en que aparece– conlleva la noticia de un venir a la luz, de un hacerse presente, de un llegar a ser en tales modos y determinaciones. El dato que debe hacer explícito la descripción es que la realidad del objeto se levanta sobre un previo hacer aparecer el objeto. En consecuencia, el sentido de realidad es meramente derivado.

Hemos encontrado, por tanto, una correlación esencial entre el aparecer y lo que aparece. A ello se refiere Husserl con los términos *nóesis* y *noéma* respectivamente. El ámbito de correlación noético-noemático también recibe el nombre de *conciencia*, y ésta queda caracterizada en el siguiente texto:

“... la conciencia debe comprenderse en una experiencia interna consecuente, ... (como) una esfera del ser abierta, infinita y, sin embargo, cerrada para sí, con sus propias formas de una temporalidad “inmanente”. Y habrá de mostrarse que justo esta esfera del ser no es tocada por la desconexión fenomenológica descrita más arriba.

Dicho en términos más precisos: por la realización del poner fuera de juego fenomenológico de la validez del ser del mundo objetivo, pierde esta esfera “inmanente” del ser el sentido de un estrato real perteneciente al mundo y una realidad –el hombre (o el animal)– que ya presupone al mundo. Pierde el sentido de la vida consciente humana, como puede comprenderlo cualquiera avanzando en una pura “experiencia interna”. Pero no se pierde sencillamente, sino que la posición modificada de aquella *epojé* obtiene el sentido de una esfera absoluta del ser, absolutamente independiente, que es en sí lo que es, sin preguntar por el ser o no-ser del mundo y sus hombres, bajo abstención de una toma de posición a este respecto... Así, la esfera pura de la conciencia permanece –junto con lo inseparable de ella (p. ej., el yo puro)– como “residuo fenomenológico”, como una región principal y peculiar del ser, que puede convertirse en el campo de una ciencia de la conciencia de un sentido correspondientemente nuevo –principalmente nuevo–: de la fenomenología” (Husserl, 1993: 453-454).

La primera característica de la conciencia es que tiene de suyo un ser propio, el cual no está ni puede estar en modo alguno afectado por la desconexión fenomenológica. Si la descripción se prolonga un poco más entonces podemos afirmar que se trata de una esfera del ser abierta, infinita y a la vez cerrada, en la medida en que tiene su propia temporalidad. Pero lo que interesa destacar aquí es que es absolutamente independiente, lo cual quiere decir que no puede ser considerada como una cosa entre las cosas del mundo –no es un objeto natural, ni una vivencia de la subjetividad humana, etc.–, sino que es precisamente la condición que hace posible la presencia de cualquier cosa en sus determinaciones. Por ello podemos darle el nombre de conciencia *pura*, o bien de conciencia *transcendental*.

Consiguientemente, la fenomenología trascendental tiene que ser definida como la ciencia que estudia las conexiones necesarias que se encuentran no en el mundo dado a la actitud natural, sino en la esfera pura de la conciencia.

Podemos responder ahora a la segunda pregunta planteada más arriba, la cual hacía referencia a la especificidad de la evidencia de lo ontológico frente a la evidencia de lo óptico. Husserl subraya que “en la esfera absoluta no hay espacio para la pugna, la falsa apariencia, el ser de otra manera. Es la esfera de la posición absoluta” (Husserl, 1993: 106). Por consiguiente, lo que se muestra tras la *epojé* aparece en la máxima evidencia, lo cual quiere decir:

no hay ninguna parte oculta en lo que ahora está presente ni sombras que dificulten una visión nítida; todo está dado justamente en el sentido que con propiedad le pertenece y no queda el mínimo resquicio para la duda o la decepción. La evidencia vivida tras la *epojé* se deriva del hecho de tener aquí y ahora, absolutamente y por completo, la esfera pura de la conciencia. Y es obvio que dicha evidencia ha de extenderse al análisis de las conexiones necesarias de la conciencia.

Frente a esta vivencia de lo absoluto la vida habitual de la actitud natural aparece empobrecida, debilitada. Estrictamente hablando, el mundo de la actitud natural no es evidente en ninguna de sus partes, o bien podemos considerar que hay grados de evidencia, en cuyo caso diremos que sólo a la posición absoluta le corresponde la evidencia máxima y que ésta no se alcanza en ningún caso cuando permanecemos en la actitud natural. La razón es que las cosas de este mundo conllevan siempre un sentido oculto más allá del sentido de realidad.

Finalmente cabe decir, como respuesta a la tercera pregunta que dejamos planteada, que la necesidad que aparece en la esfera pura de la conciencia pertenece a lo presente (que es el ámbito de correlación *nóesis-nóema*) y en lo presente se reconoce. Se trata, por tanto, de una necesidad objetiva. No se puede afirmar que la necesidad sea subjetiva en un sentido psicológico, porque la subjetividad considerada como entidad real sólo aparece en la actitud natural. Pero tampoco se puede decir que sea subjetiva en un sentido idealista berkeleyano, porque la conciencia absoluta no es lo que hay detrás de un mundo que se considera aparente, sino –según la interpretación que vengo dando– el sentido último del mundo real, sentido que se encuentra en las cosas mismas cuando se prolonga la descripción de la realidad vivida en la actitud natural.

Crítica de la fenomenología trascendental

El Círculo de Gotinga califica el pensamiento de *Ideas* como idealista subjetivo. El idealista defiende la primacía de la subjetividad en muchos sentidos, y uno de ellos tiene especial relevancia: el idealista afirma que el mundo de las cosas está constituido por, o mediante, o en, la subjetividad. Aquí vamos a despreciar el matiz (más o menos importante) que aporta cada una de estas expresiones para destacar que, en cualquier caso, se trata de un mundo constituido, y que aquello que lo constituye es precisamente la subjetividad.

Puestas así las cosas podemos preguntar si Husserl es o no un idealista. La primacía que atribuye a la subjetividad (transcendental) se aprecia en textos como el siguiente:

“Así resulta perfectamente claro que todo cuanto en el mundo de las cosas está ahí para mí, es por principio *sólo una presunta realidad*; que, en cambio, *yo mismo*, para quien ese mundo está ahí (con exclusión de aquello que es añadido al mundo de las cosas “por mí”), o que la esfera de actualidad de mis vivencias es una realidad *absoluta*, dada por obra de una posición incondicionada, absolutamente incontrastable” (Husserl, 1993: 106).

La cita dice que el mundo es una presunta realidad frente a la realidad absoluta, que es la esfera de actualidad de mis vivencias. Esta esfera es primera (o absoluta) porque está incondicionada; lo condicionado es el mundo de las cosas con su sentido de realidad. Existe, por tanto, una dependencia del mundo respecto de la subjetividad consistente en que ésta constituye el sentido de aquél. Así lo expresa Husserl al comienzo del párrafo 55 de *Ideas*.

“...«todas las unidades reales en sentido estricto son “unidades de sentido”». Las unidades de sentido presuponen (advierto repetidamente: no porque deduzcamos de ningunos postulados metafísicos, sino porque podemos demostrarlo con un proceder intuitivo, completamente indubitable) una *conciencia que dé sentido*, que por su parte sea absoluta y no exista por obra de un dar sentido. Si se saca el concepto de la realidad en sentido estricto de las realidades *naturales*, de las unidades de la experiencia posible, entonces vale tanto sin duda “mundo”, “naturaleza”, como universo de las realidades; pero identificarlo con el universo del *ser*, haciéndolo absoluto, es un contrasentido. Una *realidad en sentido estricto y absoluta es exactamente lo mismo que un cuadrado redondo*. Realidad y mundo son, justo, aquí rótulos para ciertas *unidades de sentido* válidas, unidades de “sentido” referidas a ciertos complejos de la conciencia pura o absoluta que por su *esencia* dan sentido y comprueban la validez de todo sentido justamente en determinada forma y no en otra” (Husserl, 1993: 129).

En el texto leemos que la dependencia del mundo consiste en que su realidad no es más que un sentido que presupone una subjetividad (o una conciencia) que dé sentido. Por su parte la subjetividad conlleva, por así decir, un sentido definitivo, absoluto, que no puede ser en modo alguno derivado, sino que le pertenece en sí misma. Y ya sabemos que de todo esto adquirimos un conocimiento indudable cuando nos atenemos a lo intuitivo (esto es, a lo manifiesto inmediatamente) una vez practicada con todo rigor la *epojé*.

Por consiguiente, parece claro que se puede calificar la posición de

Husserl como idealista. Sin embargo, en el mismo párrafo 55 de *Ideas* se niega esta posibilidad:

“A quien, en vista de nuestras discusiones objete que esto significa convertir todo el mundo en una falsa apariencia subjetiva, echándose en los brazos de un “idealismo berkeleyano”, sólo podemos replicarle que no ha entendido el *sentido* de estas discusiones. Al ser plenario del mundo como universo de las realidades en sentido estricto nada se le ha quitado, como tampoco se le quita al ser geométrico plenario del cuadrado porque se le niegue el ser redondo (lo que en este caso es, sin duda, una simple trivialidad). No se “interpreta”, ni menos se niega, la realidad en sentido estricto, sino que se desecha una interpretación de ella que entraña un contrasentido o que contradice su *propio* sentido aclarado con evidencia intelectual” (Husserl, 1993: 129-130).

Lo que Husserl critica es que el mundo vivido habitualmente se entienda como una apariencia subjetiva frente a la realidad de la conciencia, cosa que hace, a su juicio, Berkeley. Si decimos que el mundo de la actitud natural es apariencia entonces estamos pasando por alto el sentido de realidad que lo acompaña. Asimismo, si decimos que la subjetividad o la conciencia es lo efectivamente real entonces la estamos convirtiendo en algo que no es, en una cosa más del mundo de la actitud natural. Tras la *epojé* no podemos afirmar ni lo uno ni lo otro, sino algo distinto, a saber, que más allá del sentido de realidad que tienen las cosas hay un hacer aparecer las cosas precisamente en este sentido. O dicho de otro modo: el sentido del mundo presupone definitivamente un cierto campo del dar sentido, al cual damos el nombre de conciencia absoluta. Husserl lo explica en estos términos:

“... no se nota que el mundo mismo tiene todo su ser como un cierto “sentido” que presupone la conciencia absoluta como un campo del dar sentido; y cuando a una con esto no se nota que este campo, *esta esfera del ser de orígenes absolutos, es accesible a la investigación intuitiva*, con una infinita abundancia de conocimientos intelectualmente evidentes de la más alta dignidad científica” (Husserl, 1993: 130).

Pero es que esto justamente es lo que más arriba hemos identificado como idealismo subjetivo, aunque no se trate de idealismo berkeleyano. En conclusión, entendida la subjetividad como conciencia pura, absoluta o trascendental, tiene razón el Círculo de Gotinga cuando declara que la fenomenología trascendental no es más que una forma de idealismo subjetivo.

En el fondo de esta crítica lo que subyace es –tal y como expone Hedwig Conrad-Martius en su artículo “Phänomenologie und Spekulation”– una crí-

tica más radical al pensamiento de Husserl por no atenerse a las cosas mismas, es decir, por no atenerse a la pretensión de ser que lo dado tiene en cada caso. Hildebrand se refiere a ello cuando afirma:

“La expresión «fenomenología» se ha convertido ya hoy en equívoca. Husserl ha ido dando un giro cada vez más marcado hacia el idealismo de impronta kantiana. Con este giro ha abandonado el territorio de la fenomenología tal como se halla representada en la primera edición de las *Investigaciones lógicas*”. (Hildebrand, 1950: 90).

La cuestión, más allá del debate meramente terminológico, es si Husserl se detiene, como él mismo dice, en la abstención de la tesis general propia de la actitud natural, o llega, al menos implícitamente, hasta la negación de su validez. El argumento de Conrad-Martius, defendido por buena parte de los integrantes del Círculo, es que si se tiene en cuenta que pertenece a la naturaleza de lo presente en cada caso el tener una pretensión de ser, bien de ser una ilusión, bien de ser una existencia autónoma, etc., prescindir de la pretensión de ser, tal y como propone la *epojé*, no deja lo presente sin alteración, sino que en efecto se ejecuta una modificación de lo dado como dado. Consiguientemente, tras la *epojé* no quedan intactos los fenómenos en cuanto tales, sino que se modifican esencialmente, atribuyéndoles una naturaleza noemática de la que por sí mismos carecen.

Pero esta crítica no es correcta cuando se toma al pie de la letra. No lo es porque Husserl insiste, tal como hemos visto, en que la abstención, desconexión o puesta entre paréntesis de la tesis de realidad no implica, ni tampoco supone, prescindir de la pretensión de ser del mundo. Lo que vengo defendiendo es que Husserl se atiene en todo momento a las cosas mismas –a lo presente tal como es presente, ya sea en la actitud natural, ya sea tras la *epojé*– para justificar sus afirmaciones, y si esto es así no puede prescindir de un dato tan inmediato como es el sentido de realidad del mundo vivido habitualmente. Husserl no prescinde de este dato, pero lo considera insuficiente, porque hay más que decir acerca del mundo. Si nos preguntan en qué consiste el mundo y respondemos que consiste en ser real nos estamos quedando cortos; debíamos responder que consiste en ser constituido como real. Tal respuesta no prescinde de la pretensión de ser del mundo, sino que la completa.

Por consiguiente, la crítica del Círculo tomada literalmente no se puede aceptar. Sin embargo puede ser matizada, y en tal caso sí que resulta muy pertinente. A mi modo de ver la crítica al idealismo subjetivo de Husserl apunta a una pregunta central, de cuya respuesta depende la aceptación o no de la

fenomenología trascendental (y diría que de cualquier forma de filosofía trascendental). La pregunta es: ¿queda justificada en las cosas mismas la afirmación de que el mundo tiene un sentido más allá del sentido de realidad? También se puede formular de otras maneras: ¿remite la realidad presente a un hacer aparecer lo presente?; o mejor: ¿acarrea el mundo vivido habitualmente la noticia de un venir a la luz, de un hacerse presente, de un emerger, en el sentido, modo y determinaciones en que lo hace?

Los límites de lo dado

Pienso que esta pregunta tiene capital importancia en filosofía, de tal manera que se podría hacer una clasificación de las distintas corrientes de pensamiento en función de la respuesta que cada una de ellas ofrece. Buena parte del Círculo de Gotinga responde negativamente, y también la respuesta del empirismo (tanto del empirismo clásico como del empirismo lógico) es negativa. En cambio, Descartes o Kant responden afirmativamente, y Husserl también.

Mi respuesta es negativa. Si permanecemos fieles a las cosas mismas, entonces no podemos defender que su sentido está constituido por, o en, una instancia a la que denominamos conciencia pura o trascendental. El núcleo del argumento es el siguiente. La realidad es en primer lugar presencia de lo que en cada caso es presente en el modo y las determinaciones en que lo es. Por ejemplo, si digo que la mesa es real lo que quiero decir en principio es que percibo un objeto de madera, de cierta longitud, cierta altura, con una superficie rectangular, etc. En este caso el objeto es dado como siendo percibido, y además dado en las determinaciones mencionadas. El sentido de realidad consiste justamente en el estar dados los objetos, en su momento de donación, de resistencia. A ello se refiere Husserl cuando dice: “Yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacial y temporal una, a la que pertenezco yo mismo, con todos los demás hombres con que cabe encontrarse en ella y a ella están referidos de igual modo. La “realidad” la encuentro –es lo que quiere decir ya la palabra– *como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí*” (Husserl, 1993: 69).

El final de la cita pone de manifiesto que la realidad no se da sin más, sino que siempre se da determinada. Es decir, los objetos se presentan en ciertos modos (como siendo percibidos, como siendo recordados, como siendo dudados, etc.) y en ciertas determinaciones (como siendo en tal color, tal

forma, tal lugar, tal tiempo, tal circunstancia, etc). Pero lo que aquí queremos destacar es el momento de donación que tienen los objetos que calificamos como reales. No están creados, como los personajes de una novela, ni dependen, como ellos, de nuestra voluntad, sino que se presentan impertinente-mente tal y como son.

La descripción de lo dado cotidianamente, de lo vivido en la actitud natural, debe quedarse aquí para no salir del marco metodológico propuesto por la primera fenomenología. Sin embargo Husserl ha dado un paso más, y por ello considero, al igual que buena parte de los integrantes del Círculo de Gotinga, que al practicar la *epoché* no nos atenemos a lo dado tal como es dado. Husserl reconoce y describe magistralmente el momento de donación de lo real, que está justificado en las cosas mismas, pero añade que este momento consiste en un venir a la luz, en un hacerse presente, en un llegar a ser los objetos en el sentido, modo y determinaciones correspondientes. No sólo reconoce que lo presente es dado, sino que interpreta que lo dado conlleva la noticia de un hacer aparecer eso que es dado. Aquí radica la confusión, es éste el paso injustificado, porque efectivamente los objetos están dados, pero no hay un hacer aparecer los objetos. El momento de donación no se caracteriza por un hacer aparecer lo dado, y tampoco se puede argumentar, cuando la única herramienta disponible es la descripción de las cosas mismas, que necesariamente tiene que haber un hacer aparecer que sea condición de posibilidad de lo dado.

La filosofía como estudio de lo necesario

La tarea de la filosofía no puede ser en tal caso la que atribuye Husserl a la fenomenología trascendental, que es la del estudio de las conexiones necesarias que se encuentran en la esfera pura de la conciencia. La tarea resulta más limitada; se trata de investigar las conexiones que se dan entre las partes de lo presente. Con ello se abandona explícitamente la tradición filosófica que arranca en la modernidad y su preocupación por la subjetividad trascendental. Ahora el interés del filósofo se centra exclusivamente en el estudio del objeto, de sus partes integrantes y de las relaciones que guardan las partes (y los objetos) entre sí. A lo cual hay que añadir que el objeto no es para, o de, o en, una subjetividad, sino sencillamente un objeto dado en sus determinaciones correspondientes, vengan éstas de donde vengan. A esta posición filosófica le hemos dado en otros lugares el nombre de *objetivismo absoluto*.

El sentido de una filosofía que se atiene a lo dado, a los objetos presentes, a las cosas mismas, es aclarado en la tercera investigación lógica y desarrollado al menos parcialmente por el Círculo de Gotinga. Tomando estas referencias vamos a esbozar brevemente en lo que queda de trabajo el camino que debe seguir el programa filosófico que defendemos.

La tercera investigación comenzaba por el reconocimiento de que la totalidad de lo dado no es homogénea, no tiene la misma naturaleza. Hay objetos no necesarios, constituidos por partes relacionadas accidentalmente o bien atendiendo a cierto sentido, y hay también lo necesario. Tanto Reinach, en su artículo “Introducción a la fenomenología”, como Hildebrand, en su obra *Der Sinn philosophischen Fragens und Erhennens*, entienden por fenomenología el estudio de las esencias necesarias:

“Cuando hablamos aquí de «fenomenología» lo hacemos tan sólo en el sentido de análisis intuitivo de esencias” (Hildebrand, 1950: 90).

Continuando la investigación de lo dado y al hilo de las distinciones hechas por Husserl, Hildebrand (1950: 51-57) distingue entre esencias accidentales, esencias dotadas de sentido y esencias necesarias. Tomemos como ejemplo los escombros de un muro derribado (Wenisch, 1987: 48). Justamente se trata de un todo real en el sentido que venimos considerando. Las partes del todo guardan unas con otras cierta relación que se puede caracterizar de la siguiente manera: es de tal índole que aun cambiando sus partes, e incluso eliminando por completo alguna de ellas (haciendo desaparecer algún trozo de muro) el sentido del todo se mantiene, esto es, el montón de escombros sigue siendo un montón de escombros. Da igual que las partes estén justo en la relación en que de hecho están o en otra diferente. La esencia del objeto, aquello que hace que el objeto sea lo que es y no otra cosa, se mantiene, porque no depende exactamente del número de partes componentes ni de la relación que guardan entre sí. Para esta especie de esencias vamos a usar, con Hildebrand, la expresión *esencia accidental*. Llamamos explícitamente la atención sobre el hecho de que con este ejemplo sólo se trata de comprender qué es una esencia accidental. En efecto, puede decirse, desde otro punto de vista, que hay necesidad cuando, pongamos por caso, atendemos a cómo se ha producido el montón de escombros. Quizá alguien que hubiese conocido todas las variables físicas pudiera dar cuenta de la relación (necesaria) que guardan las partes caídas del muro. Pero ahora no tratamos de este asunto.

Analicemos las esencias dotadas de sentido. Tomemos como ejemplo el

todo real que es un organismo (Wenisch, 1987: 49-50). Sus partes no están accidentalmente unas junto a otras, porque si alteramos las relaciones que guardan entre sí alteramos el objeto. En cambio, tal y como ocurre con el montón de escombros, si eliminamos una parte del organismo éste se mantiene, continúa siendo lo que es (mientras no se trate de una parte vital, pero incluso en este caso pensamos que su sustitución es posible). Cuando el objeto cumple estas condiciones decimos que su esencia no es accidental, sino una *esencia dotada de sentido*.

Para entender lo que es una esencia necesaria frecuentemente se recurre al ejemplo de la duda (Wenisch, 1987: 51-52). Podemos distinguir en ella cuatro aspectos. En primer lugar, el sujeto considera posiblemente verdaderas al menos dos respuestas que se le ofrecen como solución de una cuestión determinada o de un problema determinado. En segundo lugar, el sujeto vacila entre las posibles respuestas y no sabe con cuál de ellas quedarse. En tercer lugar, el sujeto tiene el deseo no satisfecho de estar seguro. Finalmente, un cuarto aspecto es que el sujeto tiene la convicción de que, en el asunto del que se trata, él no debe dar prematuramente su asentimiento.

Lo relevante aquí es que estos cuatro aspectos están unos con otros en tal relación que suprimiendo tan sólo uno de ellos necesariamente dejaría de existir el objeto que consta de los cuatro. Dicho de otro modo: es imposible pensar la supresión de uno sólo de estos aspectos sin tener que pensar por ello en la supresión del todo.

Consiguientemente, decimos que la esencia de un objeto es *necesaria* cuando sus partes se exigen mutuamente, de tal manera que ninguna de ellas puede ser suprimida o modificada sin suprimir o modificar también las restantes y ninguna puede existir sin las otras.

Es importante tener en cuenta que “esta especie de necesidad no es necesidad de existir. No es necesario que el ser en cuestión esté realizado en concreto en este o aquel caso. La realización concreta en casos singulares sólo puede ser accidental o dotada de sentido, pero jamás necesaria. Una cosa, en cambio, sí es necesaria: que si el ser en cuestión viene a la realidad, sólo puede hacerlo con *todos* los aspectos que se hallan vinculados entre sí...” (Wenisch, 1987: 53).

Leyes a priori

El objetivismo que proponemos comienza distinguiendo regiones en el campo de lo dado: hemos localizado y descrito la región de lo accidental, la

región de lo dado con cierto sentido y la región de lo necesario. Si nos situamos dentro de cada una de ellas veremos nuevas características, las cuales se detallan a continuación (Wenisch, 1987: 67-70).

Comencemos por las esencias accidentales. Es posible que una parte se halle unida accidentalmente a otras, y que veamos que aquella parte también se halla en otra esencia accidental. Diremos entonces que se trata de una *coincidencia accidental*. El hecho de que una parte que se encuentra en el primer todo, en unión accidental con el resto de las partes, se repita también en un segundo todo, no garantiza de antemano que en éste también se encuentre el resto de las partes.

Lo mismo ocurre en el caso de las esencias dotadas de sentido: dada una parte *a* de un todo *A*, dotado de sentido, la cual se encuentra en unión accidental con otras partes *b*, *c*, *d*, ..., el hecho de que *a* sea parte de otro todo *B* dotado de sentido no garantiza que *b*, *c*, *d*, ..., sean partes de *B*.

Sin embargo, si una parte *a*, en conexión necesaria con otras partes *b*, *c*, *d*, ..., de un todo *A*, se halla también en otro todo *B*, entonces también se hallan en *B* los elementos *b*, *c*, *d*, ..., que se encuentran conectados necesariamente con *a*. Para referirnos a ello empleamos el término *coincidencia necesaria*. En este caso, dado un objeto, con que posea una única parte está obligado a poseer todas las demás.

La ley anterior es *a priori*, es decir, se cumple independientemente de que existan objetos singulares con esencia necesaria. Éstos pueden no existir, pero si existen, entonces respetan dicha regularidad. Que esto es así resulta claro cuando caemos en la cuenta de que la demostración de la proposición no requiere atender a la coincidencia necesaria entre dos objetos efectivamente existentes dotados de esencia necesaria, sino atender tan sólo al fenómeno de la esencia necesaria con independencia de su fáctico estar realizado.

El hombre sólo puede conocer las esencias necesarias cuando éstas lo son de objetos efectivamente existentes. Pero una vez que la esencia es conocida, la relación que guardan sus partes es independiente de su fáctico estar realizado. De tal manera que, aunque a partir de cierto momento dejaran de existir objetos con una determinada esencia necesaria, si volviesen a existir necesariamente sus partes guardarían las mismas relaciones. Porque estas leyes de la esencia necesaria no obtienen su validez de lo existente real concreto, sino que valen con independencia de ello, decimos que son *leyes a priori de la esencia necesaria*.

Hildebrand se refiere a esta caracterización de las esencias necesarias en los siguientes textos:

“Finalmente, le es esencial a esta especie de unidad que, en su caso, tenemos que vérnoslas con una esencia tan “poderosa”, que es completamente independiente en su contenido y que, incluso en el supuesto de que no hubiera ningún objeto real, no dejaría por ello de permanecer siendo un objeto de nuestro conocimiento del todo serio. Estas unidades necesarias y clásicas son tan “poderosas” que las “hay”, en un sentido determinado, aun cuando no se hallara ningún ejemplo real de ellas” (Hildebrand, 1950: 57).

“Tan poderosas en su ser-así que no necesitan el respaldo de la realidad para diferenciarse de las meras “invenciones”, estas esencias poseen un “dominio” peculiar sobre la realidad, y su relación con lo efectivamente real va mucho más allá de lo meramente posible” (Hildebrand, 1950: 58).

Una vez más hay que hacer notar que estas leyes no tienen nada que ver con una necesidad del pensar o de la subjetividad. La afirmación contraria sólo se puede hacer cuando se supone de antemano un pensamiento o una subjetividad constituyente, lo cual no está justificado en las cosas mismas. Para el que evita toda forma de idealismo y se atiene en todo momento a lo dado, se trata de una necesidad objetiva, de una necesidad en la que se manifiestan los objetos y de la cual el filósofo simplemente toma nota. Por esta razón las relaciones entre objetos o partes deben entenderse como determinaciones de lo presente y, si se trata de leyes *a priori*, entonces han de entenderse como determinaciones constitutivas o estructurales. Con ello queda excluida la posibilidad de considerarlas como meras conjeturas, ficciones o ilusiones (Hildebrand, 2000: 116).

Conclusión

El trabajo aquí esbozado siguiendo las indicaciones del Husserl de la tercera investigación lógica es el trabajo que debe ocupar a la filosofía cuando se mantiene consecuentemente en el compromiso de atenerse a las cosas mismas. En definitiva se trata de esclarecer las determinaciones más generales de lo presente, de clasificarlo siguiendo la trayectoria marcada por sus propias determinaciones y de hallar las leyes *aprióricas* que lo regulan. Éste debe ser el objetivo de una posición filosófica a la que damos el nombre de *objetivismo absoluto*, la cual intenta llevar hasta el final las intenciones de la primera fenomenología.

A modo de conclusión conviene resaltar que este objetivismo se puede entender como una radicalización del empirismo. La razón es que en todo

momento se mantiene la exigencia de justificar cualquier juicio en lo dado. Existen, sin embargo, claras diferencias con el empirismo clásico o con el empirismo lógico, que surgen de la incapacidad que éstos han mostrado para reconocer la complejidad de lo presente. Su error consiste en reducir lo dado a datos sensibles, lo cual lleva a considerar las leyes *a priori* como meros productos de la subjetividad. Por ello Hilbert afirma que los axiomas de la matemática no son más que construcciones mentales y Popper insiste en que las hipótesis de las ciencias experimentales no son más que arriesgadas conjeturas. El objetivismo absoluto posee las herramientas conceptuales suficientes para mostrar, tal y como he hecho en otros lugares, que tanto en un caso como en otro tratamos con leyes *a priori*, justificables en la medida en que se refieren a determinaciones –generalísimas– de lo presente.

Como a cualquier forma de empirismo, al objetivismo absoluto se le puede criticar argumentando que lo dado no es algo que se encuentre definitivamente ahí así para todos. Kuhn, Hanson, Feyerabend y los posteriores desarrollos de la sociología del conocimiento científico se han referido a ello diciendo que no hay hechos empíricos desnudos; por el contrario, argumentan, lo dado está revestido de creencias y teorías que lo determinan en cada caso. Se habla, consecuentemente, de una construcción social de la realidad, e incluso de una construcción lingüística. Parece que el papel que la modernidad había asignado a la subjetividad la postmodernidad se lo atribuye al contexto social y al lenguaje. Con ello reaparecen de nuevo los problemas en torno a la objetividad y la validez del conocimiento.

Sin embargo, y aunque a primera vista la impresión sea la contraria, el objetivismo absoluto no es incompatible con las tesis de la sociología del conocimiento o del giro lingüístico. La razón es que se atiene a lo presente tal y como es presente, venga de donde venga. Es decir: independientemente de la explicación que se dé a propósito de la construcción de lo dado, el hecho es que ello mismo aparece, se manifiesta, en ciertas determinaciones y relaciones necesarias, las cuales deben ser, tal y como he intentado mostrar, el objeto de estudio de la filosofía. Cuando caemos en la cuenta de que estas determinaciones y relaciones son propiedades de lo presente, entonces pierden todo su sentido los problemas que acerca de la objetividad formulan aquellas filosofías.

Bibliografía

CELMs, Th. (1932): *El idealismo fenomenológico de Husserl*, Revista de Occidente, Madrid.

Revista de Filosofía
Vol. 27 Núm. 1 (2002): 191-221

- CONRAD-MARTIUS, H. (1965): “Phänomenologie und Spekulation”, en: 1963s.
- CONRAD-MARTIUS, H. (1963s): *Schriften zur Philosophie*, München, 3 Bände.
- DIEMER, A.: 1965, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, 2. verbesserte Aufl., Meinsenheim.
- GAN, J.: 1960, *Introducción a la fenomenología*, Univ. de Veracruz.
- HOERES, W. (1969): *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*, Stuttgart.
- GARCÍA-BARÓ, M. (1997): *Edmund Husserl: 1859-1938*, Ediciones del Orto, Madrid.
- HILDEBRAND, D. (1950): *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*, Bonn.
- HILDEBRAND, D. (1976 ss.): *Gesammelte Werke*, Regensburg, Stuttgart, 10 Bände.
- HILDEBRAND, D. (2000): *¿Qué es Filosofía?*, Encuentro, Madrid.
- HUSSERL, E. (1985): *Investigaciones lógicas*, Alianza Editorial, Madrid.
- HUSSERL, E. (1993): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, Madrid.
- LANDGREBE, L. (1966): *El camino de la fenomenología*, Sudamericana, Buenos Aires.
- PFÄNDER, A. (1931): *Lógica*, Revista de Occidente, Madrid.
- REINACH, A. (1986): *Introducción a la fenomenología*, Ediciones Encuentro, Madrid.
- SANMARTÍN, J. (1986): *La estructura del método fenomenológico*, UNED, Madrid.
- SCHELER, M. (1958): *La esencia de la filosofía*, Nova, Buenos Aires.
- SCHELER, M. (2001): *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós, Madrid.
- SCHERER, R. (1967): *La fenomenología de las “Investigaciones lógicas” de Husserl*, Gredos, Madrid.
- SEIFERT, J. (1970): *Wahrheit, Wert und Sein*, Regensburg.
- SZILASI, W. (1967): *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Amorrortu, Buenos Aires.
- WENISCH, F. (1987): *La filosofía y su método*, FCE, Madrid.
- XIRAU, J. (1966): *La filosofía de Husserl*, Troquel, Buenos Aires.