

11
2oj.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

DIVISION DEL SISTEMA UNIVERSIDAD ABIERTA

REFLEXIONES SOBRE EL METODO FENOMENOLOGICO

TESINA

Que para obtener el título de:

Licenciado en Filosofía.

Presenta:

Sabás López Martínez.



México, D. F.

1992

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

• I N T R O D U C C I O N

Para la búsqueda radical de la verdad y la aspiración a la sapiencia, la filosofía ha caminado por senderos a veces fugaces - y a veces más o menos prolongados. Desde que la filosofía es auténtica philo-sophía, amor a la verdad, han desfilado en su historia los más diversos caminos metodológicos que han pretendido ser modelo para el proceder del filósofo.

Desde el camino indicado por Parménides o la dialéctica platónica, pasando por el racionalismo cartesiano, los "ismos" del siglo XIX o la fenomenología de este siglo, han enfrentado en su momento y a su manera el problema de la metodología filosófica. En este trabajo vamos a tratar de precisar tres distintas maneras en las que se han presentado las diversas posibilidades metodológicas bajo el mismo nombre de fenomenología. Si la metodología es y ha sido la vocación de vivir explorando con el logos¹ bien vale la pena preguntarse cómo han procedido los filósofos al ofrecernos un modelo de método para filosofar. En esta tesina solamente trataremos de acercarnos a la comprensión de las tesis fundamentales que sostiene la fenomenología contemporánea en las investigaciones de Edmundo Husserl, Martín Heidegger y Eduardo Nicol.

Estos filósofos han influido notablemente dentro del campo de la filosofía y también en otros campos del saber humano. En el caso de Edmundo Husserl, habría que tener presente su influencia en la psicología y la lógica. Martín Heidegger ha influido en la ontología, la metafísica, la hermenéutica, la teología, la

psiquiatría, la lingüística, la crítica literaria. Eduardo Nicol ha querido llevar a cabo una revolución teórica al propiciar la restauración de la ciencia y la filosofía; a la ciencia le restablece su carácter filosófico, y a la filosofía le restaura su carácter científico. Y la influencia de su versión del método fenomenológico puede advertirse principalmente en la metafísica, como ciencia de los principios del ser y del conocer, en la teoría del hombre, la psicología y la filosofía de la historia. Tal vez si siguiéramos de cerca esas influencias en esos campos, pudiéramos comprender mejor su método. Pero las limitaciones de nuestro estudio nos obliga a restringirnos a unas cuantas obras de los autores seleccionados. Básicamente hemos revisado las siguientes publicaciones de Edmundo Husserl: Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Meditaciones cartesianas, Investigaciones lógicas, La filosofía como ciencia estricta, la Fenomenología de la ciencia del tiempo inmanente y la Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental; de Martín Heidegger hemos explorado el texto El ser y el tiempo; y de Eduardo Nicol hemos trabajado especialmente sus libros: La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica, Metafísica de la expresión y Los principios de la ciencia.

En el desarrollo de nuestra exploración podremos apreciar que las reflexiones que nos encaminan a la comprensión del método fenomenológico en la filosofía, se inicia con las confrontaciones entre los fundamentos dados por Edmundo Husserl y Martín Heidegger; razones que aquí reconoceremos como "Discurso del método" por tratarse de posibilidades propias de conducción por el camino de la

filosofía. Tendremos oportunidad de distinguir las convergencias y divergencias que de esta búsqueda resulten según las bases de cada pensador.

Otra alternativa de argumentación acerca del método para filosofar, pero ahora no como otra alternativa más, sino como la única posible, la encontraremos en los razonamientos de Eduardo Nicol y que precisamente será identificado como "Discurso sobre el método".

Nuestro esfuerzo por entender y explicar mejor las propuestas metodológicas planteadas por los tres filósofos aquí mencionados, aspira a clarificar en su significado específico cada una de esas tres formas de pensar que comparten el nombre de filosofía fenomenológica.

Deseo manifestar aquí mi agradecimiento a mis maestros y compañeros de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, por su contribución directa e indirecta en mi tarea.

I. EL DISCURSO DEL METODO

A). EDMUNDO HUSSERL

En el presente estudio vamos a hablar del método. Método es una palabra cuyo significado original en griego es "camino para llegar a un resultado" (Méthodos)¹. Ahora bien, el método es el camino por el cual la razón conoce lo que conoce.

Aquí vamos a entender por la expresión "discurso del método" las ideas que la razón se ha formado acerca de ese camino. Así podríamos considerar como "discurso del método": el método dialéctico, el método trascendental, el método intuitivo, el método fenomenológico; o aquellos que Juan David García Bacca² denominó modelos filosóficos: el de Platón, modelo trascendente simbólico; el de Aristóteles, analítico; el de Santo Tomás, teológico; el de Descartes, inmanente; el de Kant, trascendental; el de Husserl, fenomenológico; y el de Heidegger, existencial.

Por otra parte y a diferencia del "discurso del método" tendremos presente la expresión de Eduardo Nicol: "discurso sobre el método". Que para este autor significa el movimiento introspectivo que lleva a cabo la razón misma cuando examina cómo conoce los objetos de conocimiento. Esta reflexión sobre el método desemboca en el tema de la fenomenología, entendida como logos del fenómeno y comprendida no como el método mejor, sino como el único posible. Nicol piensa que osar a inventar un nuevo método fracasaría si tuviera éxito; pues no resolvería el problema de la unidad de

método y aumentar el número de los discursos sería agravar las perplejidades; piensa entonces que lo indicado es "superar la disputa del método con un discurso sobre el método, es decir, con un análisis de la metodología tradicional que nos diera la razón de fondo de la embarazosa pluralidad de métodos"³.

Pensar en un discurso del método con propósito universal (válido para fundamentar toda ciencia y toda filosofía), no sólo en el campo de la investigación filosófica, sino también en la indagación científica, llevan a Edmundo Husserl a buscar un método que cumpla con dos requisitos esenciales: a) método auténtico de la filosofía y, b) filosofía estricta.

Desde Platón hasta Husserl encontramos grandes sistemas filosóficos que, con un procedimiento sistemático, han llegado a ser auténticas metodologías⁴. En el caso de Husserl, él mismo lo ha llamado así: sistema fenomenológico

Todos los grandes pensadores han declarado la necesidad de que la filosofía tenga un sólo método. Husserl, por ejemplo, consideró que su fenomenología constituye el verdadero y definitivo método de una ciencia rigurosa.

En el "discurso del método" de Husserl cabe la exigencia más elevada y radical: la idea de una filosofía universal⁵. Filosofía que con el nombre de fenomenología⁶ "Aspira a encarnar la más completa claridad sobre su propia esencia y, por ende, sobre los principios de su método"⁷.

La idea de filosofía -dice Husserl- debe fundarse en la naturaleza de las cosas mismas; en donde cosa es entendida como lo que aparece a la conciencia⁸, esto es, el fenómeno⁹ (como el aparecer originario de la realidad de la ciencia). El método fenomenológico se preocupa por describir, por lograr una ciencia descriptiva de las experiencias trascendentalmente¹⁰ puras¹¹. La descripción de las experiencias puras posee un carácter metódico y va registrando las figuras esenciales captadas por la intuición¹².

En los albores de este siglo, aparece el pensamiento husserliano en su forma monumental como una de las fenomenologías más importantes hasta entonces, como método y doctrina. No perdamos de vista que otros revolucionarios del pensamiento, como lo fueron Kant y Hegel, ya se le habían adelantado a Husserl en pensar una fenomenología. La intención por parte del autor de las Meditaciones cartesianas de enfrentar a las ideas del psicologismo¹³ y del positivismo¹⁴ de su tiempo, moldean su proyecto filosófico, que aquí hemos identificado como "discurso del método".

El método nuevo de análisis fenomenológico, pretende ser un método de la reducción del pensamiento y sus productos a las vivencias¹⁵, aplicado a todos los aspectos de la realidad y también de la conciencia.

Edmundo Husserl nos dice en uno de sus textos que "La fenomenología trascendental o pura no es una ciencia de hechos ni de realidades, sino de esencias"¹⁶. Caracteriza a la fenomenología por estos dos rasgos: primero, es una ciencia eidética¹⁷ que emplea

como método la reducción eidética; y segundo, una ciencia de los fenómenos irreales, que emplea el método de la reducción trascendental¹⁸. El método fenomenológico husserliano en sentido amplio comprende dos aspectos: el método de la reducción eidética y el método de la reducción fenomenológica.

El punto de partida del método de la reducción eidética, es considerar que hay universalidades de esencias, es decir esencias a priori¹⁹ que tienen necesidad, que no tienen una mera consistencia fáctica como los hechos espacio-temporales, sino el carácter de necesidad de esencia. El sentido de todo lo contingente tiene una esencia y por consiguiente un puro eidós²⁰, que es la palabra griega que Husserl usa de preferencia a la palabra esencia. El eidós a su vez está bajo verdades esenciales de diversos grados de generalidad. La experiencia -dirá Husserl- nos muestra que un objeto individual no es sólo algo individual, sino que tiene su peculiaridad constituida de cierta manera, su consistencia en predicables esenciales que le deben corresponder para que le puedan corresponder otras determinaciones secundarias, relativas.

Todo lo que pertenece a la esencia de un individuo puede tenerlo también otro individuo. Y hay las universalidades de esencia superiores que limitan regiones o categorías de individuos. Esencia significa lo hallado como su qué en el ser propio de un individuo. Todo eso que lo constituye como tal puede ser "puesto en idea"; esto quiere decir que puede valer también para otro individuo.

Esto resulta de que la intuición individual puede cambiarse en

una intuición de esencia. Lo contemplado es entonces la esencia pura o eidós, sea la categoría superior o una particularización de ella. La esencia es una nueva esencia de objeto; de objeto²¹, no de cosa, es decir, todo aquello que puede ser sujeto de predicados verdaderos. Así como lo dado en la intuición individual es un objeto individual, así lo dado en la intuición esencial es una esencia pura. En la base de la intuición esencial hay siempre un trozo de intuición individual. No es posible que ninguna intuición esencial sin posibilidad de dirigirse a un individual correspondiente y, al revés, de toda intuición de algo individual se puede pasar a la intuición de una esencia. Pero la aprehensión de la esencia no implica nunca la posición de una existencia individual.

Las esencias significan solamente posibilidades con respecto a la realidad. Algo será o no real si tiene una constitución fundada en otra fuente de conocimiento. Las esencias son independientes de los hechos, pero por otro lado surgen de ellos constitutivamente. La intuición de la esencia es un modo de vivencia que se ejecuta análogamente a la mirada de la percepción sensible. Pero mientras la percepción de objetos individuales se realiza con lo que Husserl llama la receptividad pasiva, en lo que está dado y aparece así, la intuición de la esencia es ideación que se ha liberado del espacio y del tiempo. Es un acto de actividad libre, que constituye el eidós en una libre variación creadora. Por eso no es decisivo ya el vínculo con un objeto precisamente dado, como en la formación de la unidad del objeto real; y no se necesita recurrir a la experiencia anterior sino que un eidós puede formarse en la libre variación de la fantasía. Fantasía en el sentido de representación neutralizante, es decir,

una representación, de acuerdo con los términos de Husserl, en donde se ha neutralizado la tesis o la afirmación de la existencia, que siempre recibe su sentido de una presentación originaria. La intuición de la esencia es una síntesis activa que forma una unidad sintética con la pluralidad de variantes. El punto de partida de la intuición de la esencia es un objeto individual dado en experiencia originaria.

La esencia es intemporal. La intemporalidad de las esencias, afirmada por Husserl, no quiere decir supratemporalidad, ni eternidad de las esencias. La intuición de la esencia, sea de la especie que fuere, posibilita entonces la descripción eidética. Toda esencia una vez intuita se puede describir. Así, sobre esta base, se forman las ontologías²² regionales o eidéticas. Pero por otra parte, no sólo las cosas, los entes, los entes mundanos, tienen una esencia, sino que también la abstracción ideatoria puede ejecutarse con respecto a las vivencias de la conciencia, e incluso, al ego²³ mismo individual; quedará entonces una esencia de la cual el ego no será más que un caso particular. Y es por este lado, por reducción eidética de la esfera de las vivencias y del ego mismo, que la reducción eidética se convierte en un momento del método fenomenológico.

Frente a la multiplicidad de disputas de las distintas escuelas filosóficas, Husserl quiso comenzar de nuevo la filosofía, quiso encontrar un punto de vista radical. De ese radicalismo filosófico resultará que, buscando fundamentos absolutos que no se basen en ningún supuesto, las evidencias últimas serán encontradas no en el

mundo sino en el sujeto mismo que filosofa. Husserl se propone no tomar en cuenta ninguna convicción, ninguna de las verdades de la ciencia positiva. Y sin embargo, lo guía la idea de una ciencia con fundamentos absolutamente ciertos, una ciencia universal; que finalmente viene siendo la filosofía fenomenológica. A él le resulta intolerable la filosofía no sólo reducida a los hechos, a imitación de la ciencia natural, sino también la filosofía como concepción del mundo, que, por consiguiente, admite el relativismo de una pluralidad de concepciones. La auténtica filosofía es ciencia universal, ciencia rigurosa.

La tesis de Edmund Husserl es que la única ciencia rigurosa es la filosofía, porque toda otra ciencia es segunda, porque posee o maneja supuestos que ella misma no ve, y que, justamente, la filosofía va a tratar de poner de manifiesto.

Independientemente de que el autor de la fenomenología eidética no toma en cuenta las convicciones de las ciencias existentes en su tiempo, acepta: que la ciencia existe como un hecho, como una tendencia. Y nadie puede impedir que se sigan y reproduzcan las tendencias que tienen las ciencias de los hombres de ciencia. Y de ahí resulta la idea de verdad científica concebida como un conjunto de relaciones predicativas, fundadas de un modo absoluto. La vida cotidiana puede contentarse con vivencias y con verdades relativas. Pero la conciencia quiere verdades válidas de una vez para siempre y para todos, partiendo de verificaciones nuevas y últimas. Aunque de hecho Husserl no lo alcance, ese es su fin. Por consiguiente, del punto de vista del fin, la idea de la ciencia y de la filosofía

implican un orden de conocimientos anteriores referidos a otros posteriores. Dicho de otro modo: hay ciertos conocimientos que son fundantes con respecto a otros que son fundados. Y con esta preparación ya puede fijar el primer principio metódico: como filósofo, que tiende hacia una ciencia verdadera, no puede admitir como válido ningún juicio si no lo ha tomado de la evidencia²⁴.

La evidencia es la fuente originaria de toda validez. Se trata de encontrar un punto de partida real, es decir, alcanzar las verdades primarias que sustentan todo el edificio de la ciencia. Alcanzar las evidencias primeras anteriores a toda otra evidencia imaginable, de tal modo que sea también evidente que son las primeras; de lo contrario habría una argumentación, una inferencia que tendría que fundarse en las leyes de la lógica. No basta que sean evidencias simplemente adecuadas. La percepción externa nos da evidencias, pero eso no impide que no puedan admitir rectificaciones. No se nos puede dar algo como evidente que, en definitiva, resulte ser una ilusión. En cambio, hay otras evidencias que no sólo son adecuadas, sino que son apodícticas²⁵: son de tal naturaleza que no sólo no puede darse la falla de la evidencia, sino que incluso es impensable la tesis contraria a la evidencia. Entonces surge una pregunta ¿es posible descubrir evidencias que tengan el carácter de ser apodícticas? A todos se les ocurre y no solamente a todos, sino también lo que todo hombre de ciencia postula, es que esa evidencia apodíctica la tiene la existencia del mundo. ¿No está ahí el mundo, no están ahí las cosas ante nosotros? Y sin embargo no es así: la experiencia en que nos es dado el mundo no es apodíctica pues es posible dudar de su existencia.

Para Edmundo Husserl el mundo no tiene una evidencia apodíctica. Si se quiere fundar la ciencia de un modo radical, no bastará suspender nuestra adhesión a la ciencia, sino que hay que quitarle también validez al terreno del cual la ciencia se alimenta: el mundo empírico. Pero si le quitamos validez a la tesis mundana ¿quedará algo? Sí, claro que sí, con la existencia del mundo está ya presupuesto un dominio del ser anterior en sí. Si volvemos con Descartes al ego cogito²⁶, ese es el dominio último y apodícticamente cierto sobre el cual debe fundarse toda filosofía radical.

Desde la perspectiva de Edmundo Husserl, hemos encontrado, pues, un punto de partida absolutamente cierto: el cogito. Y por consiguiente, no se podrá filosofar más que en primera persona, porque sólo el cogito es el que tiene un carácter de certeza apodíctica. Los otros hombres pertenecen también al mundo y por consiguiente; caen bajo la suspensión del juicio. Entonces no tenemos ni ciencia válida, ni mundo existente. El mundo no es más ahora que un fenómeno con pretensión de ser. Pero a pesar de ello, ese fenómeno en tanto nuestro no es una pura nada, por el hecho de que uno suspenda la validez de la tesis sobre el mundo, el mundo no desaparece, el mundo sigue ahí como correlato de nuestras vivencias. Y justamente porque está ahí hará posible una decisión con respecto a la existencia o mera apariencia. Y por otro lado, la misma abstención del juicio con respecto a la existencia del mundo es lo que es, es decir, está incluida en la corriente de la vida vivida. Y esa vida de conciencia está ahí continuamente para el sujeto.

Podemos siempre por medio de una reflexión dirigir la mirada

a una vida que fluye espontáneamente. Y en esa vida, el mundo sigue apareciendo como antes. Pero ya no se concede validez a la creencia en la realidad inherente a la experiencia del mundo. Es decir, no se afirma más que un objeto exista fuera del sujeto.

La diferencia parece pequeña y sin embargo es enorme, porque ahora ya no se anuncia un juicio sobre una trascendencia, sino sobre lo que se llama "objeto intencional" de la ciencia. Y por tanto esa abstención, esa inhibición, de todas las actitudes que podemos tomar frente al mundo objetivo, es el paso decisivo del método fenomenológico. Es lo que Husserl llama la "epojé"²⁷ fenomenológica o la "puesta entre paréntesis", expresión que quiere decir no que invertimos el juicio y negamos el mundo, sino justamente que suspendemos toda posición, toda tesis.

La epojé, por consiguiente, no nos pone frente a la pura nada; lo que permanece nuestro es nuestra vida para con sus vivencias y sus objetos que ahora son los fenómenos. Es decir la vida consciente. De manera que el sentido del mundo y su validez proviene de las cogitaciones. Este término cartesiano significa no sólo pensamiento en el sentido estricto de juicio, sino todo lo que constituye un acto de la conciencia. Si uno se abstiene, pues, de poner al mundo como existente, si se mira a esa vida como conciencia de ese mundo, entonces nos encontramos en tanto que ego puro con la corriente pura de nuestras cogitaciones. De eso, de nuestra corriente de vivencias y del ego mismo no se puede dudar. Y si dudamos, el resultado es exactamente el mismo. Así pues la existencia del mundo trascendente presupone la existencia de un ego y de sus cogitaciones. Ese dominio

del yo se llama trascendental²⁸ y el método de la epojé, "reducción fenomenológica trascendental".

Una vez hecha la epojé, lo que queda (yo y mi vida propia) ya no es parte del mundo. Lo que da validez al mundo no puede ser una parte del mundo.

Sólo que es muy preciso tener en cuenta que el cogito, es decir, el yo que está afirmando como indubitable, no soy yo en tanto que hombre, porque uno como hombre es naturalmente una parte del mundo, uno es parte de los temas de la ciencia, y por consiguiente sobre el yo como hombre debe ejecutarse también la puesta entre paréntesis. Lo que queda es la experiencia interna trascendental y fenomenológica, el yo puro trascendental y fenomenológico, es el yo reducido, aquello de lo cual no se puede dudar ni tiene ningún sentido de duda.

Si ese yo no es una parte del mundo, tampoco el mundo es trascendente al yo aun cuando reciba su sentido de mi experiencia, de mi evidencia y de mis actos. El yo que da unidad de sentido a ese mundo se llama "trascendental" y los problemas filosóficos que surgen de esa correlación, "problemas filosóficos transcendentales".

El descubrimiento del yo trascendental revela una idea nueva del fundamento del conocimiento. No sólo el pensamiento "Yo soy" tiene una evidencia absoluta, sino que ésta se extiende necesariamente a toda la variada experiencia de la vida trascendental y

de las propiedades habituales del yo. No es sólo evidente que yo pienso, sino que son para mí evidentes todos los contenidos de mi yo. Aunque incluso su validez pueda discutirse o negarse; pero nunca jamás las cogitaciones propias como tales.

Así pues, a través de todos los datos va surgiendo una estructura universal y apodíctica²⁹ de la experiencia del yo, una de cuyas leyes principales será la forma temporal que tiene toda esa vida. Resulta entonces que así va a fundarse una ciencia no solamente diferente, sino opuesta a todas las otras ciencias tales como se habrían concebido hasta Husserl. Pues toda ciencia tiene un objeto que está ahí y que se da a la conciencia como algo trascendente mientras que esa ciencia, que va a referirse a la vida pura del yo tiene una disposición una tendencia completamente opuesta, es una ciencia absolutamente subjetiva, cuyo objeto es la subjetividad trascendental del que filosofa, y por eso Husserl la llama no sólo fenomenología pura, sino tratado del Yo.

Ese Yo puede explicitarse, puede descubrirse a sí mismo de un modo infinito y sistemático. De manera que constituye un campo de investigación. Y hay ciertas cosas que se revelan ahí, que luego van a formar parte también de la estructura del método.

¿Qué hay, entonces, ahí? Las cogitaciones, es decir, la corriente de la conciencia que está formada por percepciones, juicios, valoraciones, deseos, decisiones, etc. Y el ego siempre puede fijarse en esos actos y describir su contenido.

Edmundo Husserl trata no sólo de describir los actos psíquicos,

sino de conectarlos con sus correlatos objetivos para fundar la validez. En todo caso, hay una cosa que la epojé no cambia, y es que las cogitaciones que se refieren al mundo tienen ellas mismas una referencia a las cosas, al mundo. Toda vivencia de la conciencia (vivencia es todo lo que forma realmente parte de ella) es siempre conciencia de algo, es decir mira a algo, apunta a algo.

Todo cogito lleva en sí como contenido su cogitatum y cada cogito a su modo: en la percepción hay algo parecido, en el desear hay algo desado, en el juicio hay algo juzgado, etc. Y son dos elementos distintos, el cogito o acto³⁰, y el cogitatum u objeto³¹. Ese carácter que tiene toda conciencia de ser conciencia de, de apuntar a un objeto, es lo que se llama -en el pensamiento husserliano- intencionalidad³².

Distingamos ahora la diferencia que existe en Edmundo Husserl entre la reflexión natural y la reflexión fenomenológica. La actitud natural de la conciencia humana no es una actitud reflexiva, sino que los actos espontáneos son actos de actitud directa, es decir, se percibe la cosa, se decide y juzga; en estos actos no se está dirigido a los actos sino juntamente a las cosas sobre las que ejerzo mi espontaneidad. En cambio la actitud reflexiva es una actitud oblicua, que consiste no en dirigirse al objeto, sino al acto. De manera que es una actitud de un orden completamente nuevo. En la reflexión natural, que es la que utiliza la vida corriente, estamos siempre bajo el supuesto del mundo existente. Mientras que la reflexión fenomenológica se caracteriza porque abandonamos el terreno del mundo, precisamente por medio de la epojé.

La dificultad de la reflexión fenomenológica consiste en que hay que tener en cuenta a la vez dos cosas: por un lado la actitud reflexiva, que es la actitud antinatural y, por otro lado, simultáneamente, ejecutar la puesta entre paréntesis de la tesis de la existencia del objeto. Así la experiencia trascendental consistirá en examinar el cogito y en describirlo. La reflexión tomará como objeto lo que antes era vivencia y no al objeto. Cuando uno percibe una cosa, se tiene frente al objeto percibido. Se está ejecutando un acto, una vivencia. Pero uno no es conciencia de la vivencia. Cuando se ejecuta, en cambio, la reflexión y se pone en claro y se devela el acto mismo de la percepción, entonces se hace de lo que era antes vivencia un objeto, y, naturalmente, eso sólo se puede hacer por medio de otra vivencia que ahora es actual, pero latente, porque no es objeto de un acto reflexivo, y así sucesivamente. De manera que la vida de la conciencia se descubre como una especie de pozo profundísimo, en donde parece surgir una riqueza que estaba escondida.

Así la esfera egológica³³ absoluta de las intenciones puras podrá ser siempre descrita en su totalidad y esas descripciones tienen que ejecutarse siempre correlativamente en dos direcciones. Hecha la epojé, en la conciencia siempre hay dos cosas: por un lado, el cogito o acto, o también con la palabra que emplea Husserl la noesis. Y por otro lado el objeto o cogitatum en el lenguaje cartesiano, o noema, usando una palabra griega. La descripción fenomenológica tiene que tomar en cuenta siempre los dos elementos: el objeto intencional, hacer una descripción noemática, y el acto,

hacer una descripción noética. Por consiguiente con la reducción fenomenológica nos queda lo noético, el campo de la vida pura de la conciencia, y como correlato noemático, el mundo mentado, es decir como objeto intencional. De donde la tarea formidable de la fenomenología es revelar la multiplicidad de las vivencias unas con otras, formando un todo complejo hasta llegar a la unidad del yo concreto.

Todos los objetos intencionales tienen que ser comprendidos como correlativos a los actos de un yo trascendental unitario y concreto. Por eso hay que empezar con el ego cogito.

En la descripción intervienen ciertas ideas directrices que tienen una importancia decisiva. Hay que destacar sobre todo, por un lado, el carácter bilateral de la investigación de la conciencia, que hay una correlación indisoluble entre una noesis y un noema, que a cada típica de actos corresponde una típica de objetos. Y segundo, el modo de conexión que une un acto a otro, es decir, la síntesis propia, peculiarísima y exclusiva de la conciencia. Sin síntesis³⁴ no habría vida psíquica ni conocimiento. La vida psíquica no es una serie de vivencias que se suceden unas al lado de las otras, unas pegadas a las otras, sino que hay una banda, un vínculo entre ellas, que es precisamente lo que constituye la síntesis.

La síntesis constituye la esencia misma de la conciencia. Y si es posible el conocimiento, es precisamente porque el objeto intencional puede mantenerse como una unidad idéntica a través de los cambios de las vivencias. En la conciencia hay que distinguir

la actualidad de la potencialidad.

La multiplicidad del cogito no se agota en las cogitaciones actuales, sino que en cada actualidad, cada vivencia actual tiene escondida una serie de potencialidades, potencialidades que no son arbitrarias, sino que están, retrasadas en su contenido y en su intención de la vivencia actual. Esto es lo que se llama horizonte³⁵ de la vivencia.

El método de la reflexión fenomenológica husserliana, es un camino para llegar a las evidencias apodícticas. Es el método filosófico, si la filosofía tiene su núcleo, primero, en la fenomenología pura. Segundo, la reducción fenomenológica está ligada indisolublemente a ciertos principios descubiertos por ella, pero que luego la integran como elementos del método mismo y tienen que servir con ella, como son la correlación, la síntesis, el principio de las habitualidades³⁶ y el descubrimiento de los horizontes.

El carácter general de la filosofía de Edmund Husserl, es el de ser una filosofía analítica, descriptiva, pero no descriptiva de los hechos contingentes, sino descriptiva de las esencias y de aquellas esencias que constituyen la vida intencional y que fundan precisamente toda la validez.

Fuera de las grandes obras sistemáticas de Edmund Husserl, encontramos también muy claramente sus tesis filosóficas que lo hicieron realmente un gigante del pensamiento, como por ejemplo el

fragmento siguiente: "En lugar de las cosas mismas, los valores, metas, acciones, etc., observamos las experiencias subjetivas en que aparecen. Estas 'apariciones' son fenómenos, cuya naturaleza es 'ser una conciencia de' su objeto".³⁷ Del fragmento anterior podemos desprender uno de los descubrimientos más grandes del filósofo, a saber, que la conciencia y la realidad son una unidad. No es nada la realidad sin la conciencia, no es nada la conciencia sin la realidad. La conciencia es conciencia de la realidad.

Si no hay algo de que uno se dé cuenta, no hay conciencia; ese algo son los fenómenos. La cosa que conocemos es cosa, es en tanto que cosa respecto a la cual la conciencia es "conciencia de", esto es el fenómeno. La conciencia es ser conciencia de una cosa que aparece. Lo que conocemos de las cosas es su aparecer.

La teoría del método de Edmund Husserl nos lleva a entender de una forma determinada la relación entre sujeto y objeto. En este caso, el contacto del sujeto y el objeto es unitario, pues siempre el objeto es objeto apareciente a un sujeto y el sujeto subjetivo es el sujeto del conocimiento que el filósofo llama "conciencia de"; que a su vez es cuando el sujeto tiene la experiencia subjetiva del objeto.

Ahora bien ¿sería posible pensar todavía con Husserl aquella idea de su fenomenología que exige ir "a las cosas mismas"?

La inquietud por precisar lo que son las "cosas en sí mismas" ya ha sido sembrada en nosotros por el autor de la Meditaciones

cartesianas, que justamente en este texto nos presenta un problema fenomenológico, no menos inquietante que el anterior: el de la soledad.

Dice Husserl en la obra citada en el párrafo anterior: "La idea directriz de nuestras meditaciones será, como para Descartes, la de una ciencia que hay que fundamentar con radical autenticidad, y últimamente la de una ciencia universal".³⁸ La fenomenología husserliana empezó a formularse en los términos en que el propio Descartes formuló la búsqueda de la ciencia primera, es decir, en los términos de la soledad. Descartes duda de todo y Husserl también.

La radicalidad de Edmundo Husserl al ir en búsqueda del principio de la ciencia, lo lleva a anular el diálogo natural que el pensamiento metódico lleva a cabo a través de su historia.

¿Es posible que una fenomenología tan exigente como la de Husserl pueda desarrollarse como tal? ¿No es acaso un solipsismo el "discurso del método" husserliano?

B) MARTIN HEIDEGGER

Toda investigación filosófica de alto rango puede garantizar-nos un cuidado severo en la presentación de los problemas ontológicos mayores. Martín Heidegger, filósofo de indiscutible rigurosidad en su labor de dar razón de las cosas "en sí mismas" no pudo descuidar el problema del método en la filosofía.

El examen del planteamiento heideggeriano en torno a la fenomenología, como camino del pensamiento, nos relaciona inevitablemente con otros filósofos como Descartes, Kant, Hegel y Husserl. La relación se entiende en el sentido de que todos ellos compartían la convicción de que la filosofía no puede tener sino sólo un método.

De Martín Heidegger podemos aprehender de inmediato que su análisis metódico acierta en considerar a la fenomenología como método natural de la filosofía. En sí esta idea no es nueva, ya Edmundo Husserl nos lo había indicado unos años antes. Justamente desde este punto hemos de considerar la relación existente entre estos dos maestros alemanes, pero también desde aquí hemos de distinguir sus discrepancias, en cuanto al método de búsqueda en filosofía.

La orientación que Heidegger da a su fenomenología es la búsqueda de un camino cierto que asegure la existencia de algo que indudablemente sea, sobre la base de que no contamos con ninguna certidumbre inmediata anterior al método. Aunque para los requerimientos de nuestro estudio, el problema del método juega el

papel central, no sería posible abordarlo si antes no tenemos en cuenta que la filosofía heideggeriana tiene como acometido fundamental el investigar la pregunta que interroga por el sentido del ser.

Para Heidegger, la pregunta fundamental es la pregunta por el ser, pero preguntar por el ser presupone preguntar por el que interroga por el ser. Según Heidegger: "Todo preguntar es un buscar. Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado. Preguntar es buscar conocer 'qué es' y 'cómo es' un ente... El preguntar mismo tiene, en cuanto conducta de un ente, de aquel que se pregunta, un peculiar 'carácter de ser'"³⁹. Sin embargo Martín Heidegger ha dicho que hemos olvidado hacer la pregunta que interroga por el ser. Nos ha hablado de tres prejuicios que han impedido reiterar la mencionada pregunta, a saber: 1) considerar al ser como el más universal de los conceptos, 2) creer que el concepto de ser es indefinible y 3) dar por cierto que el ser es el más comprensible de los conceptos. Del primer prejuicio que ha alimentado el olvido de la pregunta fundamental de la filosofía, Heidegger piensa que más bien el ser es un concepto obscuro; sobre el segundo prejuicio, dice que el hecho de ser indefinible el ser, no dispensa el hacer la pregunta fundamental; respecto al tercer prejuicio, dice que lo más incomprensible es que se considere al ser como lo más comprensible.

El autor de El ser y el tiempo considera necesario preguntar por el ser, porque el ser no está a la vista, ya que precisamente en su construcción teórica se desconoce el dato de la presencia de la realidad. Comienza por no reconocer la aprehensión inmediata y

común de la realidad. Entonces, desarrollar la pregunta fundamental de la metafísica (¿por qué hay en general ente y no más bien nada?) es prioritario a toda otra cosa, que la comprensión misma del método.

Aunque en el proyecto heideggeriano tiene como columna vertebral la pregunta que interroga por el sentido del ser, nosotros preguntaríamos si es posible llevar a cabo aquella pregunta fundamental de la filosofía sin método y más aún; ¿se podría prescindir de la fenomenología al plantear cualquier problema filosófico, incluida la pregunta por el ser?

La particularidad con que Martín Heidegger intenta resolver el problema metodológico aceptando la tarea del desocultamiento del ser, nos permite clasificar su propuesta metodológica como un "discurso del método" en donde -como ya se ha dicho- los fundamentos ontológicos del método quedan determinados a los específicos que sustenta la filosofía del propio pensador.

En su obra El ser y el tiempo, Martín Heidegger expone y fundamenta la fenomenología como la forma que permitiría investigar la pregunta fundamental de la filosofía en general.

La intención de Heidegger por eludir alguna posición o dirección filosófica que pudiera afiliar su metodología, lo lleva a presentarnos primeramente una fenomenología metodológica alejada de la idea de ser un artificio utilitario de las disciplinas teóricas.

El hilo conductor que orienta el esclarecimiento de esta

fenomenología heideggeriana consiste en analizar los conceptos: fenómeno, logos y fenomenología. Tarea que pretendería mostrar las razones de una filosofía fenomenológica.

Las reflexiones de Martín Heidegger respecto a su método fenomenológico, se caracterizan por indagar por el ser de los entes, es decir, investigar el sentido del ser en general; a cuya responsabilidad está la filosofía; que por este rasgo de investigación del ser, ha de identificarse como ontología; así también su método idóneo es la fenomenología en primera instancia, tan sólo por ser el camino que ha de seguir la averiguación del ser de los entes. Este método que en adelante va a hacer posible la investigación filosófica, ha de comprenderse -a decir de Heidegger- con lo que el concepto "fenomenología" indique en sus dos partes: fenómeno y logos, y lo que la expresión de fenomenología nos indique.

Heidegger nos hace ver que hay varios fenómenos designados con el concepto fenómeno, por ejemplo: "parecer ser", apariencia, simple apariencia y fenómeno en el sentido fenomenológico.

Nos explica que el término fenómeno se remonta al término griego fainómenon; término al que el filósofo le atribuye dos significados: en el sentido de "parecer ser" y en el sentido de lo que se muestra.

El significado de fenómeno como "parecer ser" correspondería a un significado primitivo, y con palabras de Heidegger sería: "que un ente se muestra como lo que no es en sí mismo"⁴⁰. El otro significado de fainómenon, es el que se entiende como lo que se

muestra en sí mismo; este último significado es el que más le va a interesar fijar al pensador, y lo iremos precisando más bajo.

Fenómeno como apariencia es "el anunciarse algo que no se muestra por medio de algo que se muestra"⁴¹.

Como simple apariencia, el fenómeno debe comprenderse como "una producción o un producto que no constituye el ser propio de lo productor"⁴².

Y finalmente, fenómeno en el sentido fenomenológico debe entenderse como lo "que se muestra en sí mismo"⁴³. En este sentido, el fenómeno no se opone a la cosa en sí: el fenómeno es el en sí de la cosa en su manifestarse y, por lo tanto, no constituye una apariencia de la cosa misma, sino una identificación de su ser.

El fenómeno, para Heidegger, es algo por alcanzar, el fenómeno se produce cuando el ser accede a la luz, cuando deja de estar oculto. Pero esto sólo es obra de un trabajo que consiste en preguntar por el ser, lo normal es el olvido. El fenómeno es el ser cuando aparece a la superficie. Y la fenomenología es el proceso por el cual aparece. El ser es fenómeno para Heidegger, y fenómeno quiere decir mostrarse. El ser es en sí mismo mostración.

Para Martín Heidegger el ser es fenómeno y por ello mismo, el ser es invisible y oculto, lo que significa que no es fenómeno en sentido estricto. Se requiere entonces, un método o camino de desvelamiento para poner a la luz el ser, el fenómeno. Es decisiva

entonces la idea de la ocultación del ser.

Analícemos lo que encontramos en El ser y el tiempo en torno al concepto de logos, que corresponde al vocablo griego: logos. Al filósofo alemán le parece que la significación fundamental de logos es habla, aunque habría que determinar qué quiere decir habla.

Logos en el sentido de habla quiere decir, en el pensamiento heideggeriano, hacer patente aquello de que se habla en el habla. El logos permite ver algo, y ese algo, es aquello de que se habla, y lo permite ver al que habla. "El habla 'permite ver' apo..., partiendo de aquello mismo de que se habla. En el habla (apófansis), si es genuina, debe sacarse lo que se habla de aquello de que se habla, de suerte que la comunicación por medio del habla hace en lo que dice patente así accesible al otro aquello de que habla. Tal es la estructura del logos como apofánsis."44.

La función del logos como apofánsis consiste en el permitir ver algo mostrándolo, y por eso puede tener el logos la forma estructural de síntesis. Sin -dice Heidegger- significa permitir ver algo como algo.

El maestro de la Selva Negra nos indica que la significación de logos en tanto que enunciado, fundamento de toda proposición o juicio, pero anteriores a ellos, es el dejar ver algo, el hacer patente aquello de que se habla. El modo de dejar de ver lo que se manifiesta es la voz, foné, y sólo a causa de este sentido primario, sobre el cual se monta la posibilidad de la verdad o falsedad como

descubrimiento • encubrimiento de un ente, puede entenderse por qué motivo logos puede significar asimismo razón. Tenemos entonces en el logos el significado del enunciado como acto de dejar ver algo patente como lo señalado en el enunciado y como la razón de ser de aquello que el enunciado enuncia.

Si seguimos atentos a las reflexiones de Heidegger, nos damos cuenta que aun con el concepto de logos, el ser de los entes permanece oculto, los fenómenos se ocultan; entonces sigue siendo necesaria la fenomenología como método para develar el ser de los entes.

Fieles a la exposición heideggeriana, apresemos el concepto de fenomenología según se desprende de los términos: fenómeno y logos. La relación interna indicada en aquellos términos permite formular la expresión fenomenología según el griego como: leguen tá fainómena. "Fenomenología" quiere decir entonces: "apofainesthai tá fainómena, permitir ver lo que se muestra tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo"⁴⁵. Este sentido formal de la disciplina, en la exposición de Heidegger, es congruente con la expresión que encierra la máxima: "a las cosas mismas".

Lo que debemos comprender con la palabra fenomenología como ciencia de los fenómenos, en el sentido heideggeriano, es "Tal forma de aprehender sus objetos, que todo cuanto esté a discusión sobre ellos tiene que tratarse mostrándolo directamente y demostrándolo directamente"⁴⁶.

Lo que quiere decir fenomenología para Heidegger es, dice, un

modo de mostrar y tratar lo que debe tratarse en esta ciencia. Fenomenología quiere decir mostrar, pero ¿qué hay que mostrar? Como fenomenología significa mostrar y mostrar es desocultar, entonces lo que hay que mostrar es lo que no se ha mostrado, lo que no se muestra por sí mismo. ¿"Qué es lo que la fenomenología debe 'permitir ver'?... Con evidencia, aquello que inmediata y regularmente justo no se muestra, aquello que, al contrario de lo que inmediata y regularmente se muestra, está oculto, pero que al par es algo que pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye un sentido y fundamento"⁴⁷. Ahora ¿qué sería esto que se oculta para Heidegger? Pues evidentemente el ser.

Heidegger considera que el ser de los entes permanece oculto, queda encubierto o incluso se muestra desfigurado. El ser de los entes puede estar encubierto hasta tal punto que se olvida y no se pregunta por él, ni por su sentido. La fenomenología es pues la forma de acceder al ser de los entes. Es decir, es el medio que nos permite interrogar por el ser en general cuyo acometido compete a la ontología. La ontología, por tanto, sólo es posible como fenomenología.

La fenomenología como ciencia del ser de los entes u ontología, tiene un sentido metódico que termina por ser una interpretación, una hermenéutica. La hermenéutica heideggeriana constituye una nueva orientación en el pensamiento, pues tiene bien claro su interés en las dimensiones ontológicas, a diferencia de otras hermenéuticas que se quedan con la idea de interpretación. Heidegger declara que la hermenéutica no es una dirección dentro de la fenomenología, ni

tampoco algo sobrepuesto a ella: es un modo de pensar originariamente la esencia de la fenomenología y en general un modo de pensar originariamente (mediante una teoría y una metodología) todo lo dicho en un decir; sería el desarrollo y la realización efectiva de la comprensión.

El camino de la hermenéutica ontológica trazado por Martín Heidegger, ha sido continuado por pensadores de la talla de Hans Georg Gadamer y Paul Ricoeur, entre otros. Es importante que comprendamos sus diferencias. Gadamer ha escrito en su Verdad y método que ha retenido el concepto de hermenéutica no en el sentido de una metodología, como Heidegger, "sino en el de una teoría de la experiencia real que es el pensar".⁴⁸

Las ideas de Gadamer no se centran, como ocurre con Heidegger, en la investigación del sentido del ser, sino, en la exploración hermenéutica del ser histórico, especialmente tal como se manifiesta en la tradición del lenguaje. Gadamer elabora lo que llama hermenéutica filosófica, encaminada a poner de relieve lo que podría llamarse el acontecer de la verdad y el método que debe seguirse para desvelar este acontecer; encuentra en el examen de los métodos de las disciplinas humanísticas e históricas y, en general, en las "ciencias del espíritu", diversos hilos conductores que le permiten rechazar tanto el subjetivismo como el objetivismo racionalista y positivista. La hermenéutica es, para Gadamer, un acontecer histórico, y especialmente un acontecer de la tradición. El círculo hermenéutico es para Gadamer una realidad y no una mera estructura lingüística. La realidad de que trata Gadamer es la realidad

histórica y lingüística en que vive el hombre como ser que se halla en una tradición y que es capaz de apropiarse esta tradición mediante un movimiento hermenéutico. La hermenéutica considera, pues, una relación; como esta relación se manifiesta en la forma de la transmisión de la tradición mediante el lenguaje, este último es fundamental para Gadamer, pero no como un objeto a comprender e interpretar, sino como un acontecimiento cuyo sentido se trata de penetrar.

Por su parte Paul Ricoeur, y en diálogo con Heidegger y Gadamer, ha explorado la condición ontológica de la comprensión. Según Ricoeur, la comprensión tiene lugar por la mediación de una interpretación: la fenomenología hermenéutica sustituye el mundo natural del cuerpo y de la cosa por el mundo cultural del símbolo y del sujeto, por un mundo del lenguaje; el mundo del lenguaje es el mundo de la vida cultural. Estima que la hermenéutica, lejos de estar únicamente allegada al método de comprensión, es capaz de poner en cuestión la dicotomía entre comprensión y explicación. Ricoeur ha tratado de deshacer la dicotomía entre comprensión y explicación dentro del cuadro de una hermenéutica en la cual comprensión y explicación son momentos relativos en el proceso de la interpretación.⁴⁹

De los problemas a que nos lleva la ontología o estudio del ser, surgió la necesidad -en la consideración de Heidegger- de una ontología fundamental que tenga por tema el 'ser ahí', es decir, el Dasein, que tenga que preguntar por el que pregunta por el ser; de tal manera que termina en el problema de la pregunta que interroga

por el sentido del ser en general, tarea que en el pensamiento heideggeriano le es reservada a la ontología general. De la investigación misma por la pregunta ontológica (por el ser) se obtendrá que "el sentido metódico de la descripción fenomenológica es una interpretación"⁵⁰. La fenomenología del 'ser ahí' es hermenéutica en el significado de interpretación.

Ontología y fenomenología -dice Heidegger- no son dos disciplinas distintas de la filosofía, sino son nombres que caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método. "La filosofía es la ontología universal y fenomenología que parte de la hermenéutica del 'ser ahí'"⁵¹. El nombre fenomenología quiere decir, para Heidegger: hacer o dejar que se muestre tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo lo que es susceptible de mostrarse así; es también, el nombre para un concepto metodológico que cumpla con el principio metodológico que exige ir a las cosas mismas. El nombre fenomenología tiene una semejanza aparente con nombres como: teología, biología, sociología. La semejanza aparente de composición y significación que presentan los últimos nombres, lo es en el sentido que éstos orientan los entes del logos, del mostrarse o dejar o hacer que se muestre: Dios, los fenómenos biológicos, los fenómenos sociales; sin embargo, el nombre fenomenología, se limita a mentar la manera de mostrarse o dejar o hacer que se muestre, lo que es; aunque lo cierto es que hay un fenómeno por excelencia, algo que por excelencia necesita, puede mostrarse tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo, que es precisamente el ser. El ser no se muestra tal como es en sí mismo y por sí mismo de buenas a primeras. Por no ser ningún ente, tampoco es ya simplemente accesible como

ninguno. El ser necesita especialmente mostrarse, o que se le haga o se le deje mostrar tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo. Pero el ser ha de poder, también especialmente, mostrarse o hacerse o dejarse mostrar tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo, si ha de ser posible la ontología.

La ontología tiene la condición de su posibilidad y la necesidad en la constitución existencial del 'ser ahí', en la comprensión preontológica del ser, que es un mostrarse el ser o hacer o dejar que se muestre tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo, aunque no sea todavía en forma que quepa ver a través de él plenamente. Se puede concluir entonces, que la ontología no es posible con otro método que el de la fenomenología, ni ésta tiene un objeto más propio que el de la ontología, y ambas, ontología y fenomenología, no son sino la filosofía misma definida respectivamente por su objeto y por su método.

Por su parte la analítica existencial⁵² tiene como método la hermenéutica. Hermenéutica quiere decir originalmente: interpretación o exégesis. La comprensión preontológica del ser, esencial al 'ser ahí', sería esencialmente en Heidegger, interpretativa. La analítica existencial que, en cuanto tiene por condición de su posibilidad tal comprensión, no hace en realidad sino desenvolver ésta hasta que quepa ver a través plenamente, es exegética. El distinguir entre aquella comprensión interpretativa y esta comprensión exegética responde a la distinción entre lo existencial⁵³ y lo existencial⁵⁴. El logos de la fenomenología del 'ser ahí' es un logos exegético o hermenéutico en este sentido

existenciario. •

Hemos encontrado que la fenomenología ontológica de Martín Heidegger sigue supeditada a la idea de la ocultación del ser, del ser de los entes; pero si en verdad el ser de los entes no aparece sino con la operación metódica de la fenomenología, nos quedan las siguientes preocupaciones: ¿a dónde se oculta el ser mientras tanto?, ¿en qué parte de la realidad permanece el 'ser ahí' mientras se desmantela el ser? Estas interrogantes son parte de la tarea que nos deja pendientes el propio Heidegger.

Ahora que nos hemos acercado a los problemas del método fenomenológico, tenemos que detenernos un instante para declarar que es sumamente complicado hablar bien de las cuestiones filosóficas. Y es difícil, no porque lo diga tal o cual filósofo, sino por la conexión que tienen entre sí las propias problemáticas; y a su vez esto sucede así porque la realidad siempre se nos presenta en su totalidad, sin separaciones. Decimos esto porque en el caso particular de la metodología heideggeriana, nos lleva a desmantelar el problema de la verdad, para seguir en el esfuerzo de acercarnos lo mejor posible a la fenomenología.

Se habla del método y de la verdad desde la filosofía, y sólo escuchando la filosofía se escucha hablar del método y de la verdad. Filosofar es hablar de la verdad. La filosofía es búsqueda de la verdad y teoría del método.

El tema de la verdad y su relación con el método, tiene que

plantearse radicalmente, es decir, tiene que plantearse de raíz desde la problemática del ser y del conocer.

Si la verdad es el descubrimiento de lo que son las cosas en sí mismas, ¿qué tiene que ver ese descubrimiento, ese hecho de la verdad, con la fenomenología?

Veamos cómo aborda Heidegger el problema de la verdad y cómo se relaciona con el método fenomenológico. Dice en su magna obra El ser y el tiempo: "Verdad es igual a ser verdadero y ser verdadero es igual a ser descubridor"⁵⁵. Para Heidegger la verdad no es una adecuación entre un ente, el logos y el objeto del conocimiento. La verdad es, por un lado, el hecho de ser descubridor y por otro, el estado de descubierto de lo que el descubridor descubre. Piensa que esta definición no es arbitraria y que más bien surge a raíz de una exposición (exégesis) de lo que la filosofía griega presintió y comprendió pre-fenomenológicamente. Aquí se dice pre-fenomenológicamente y pareciera que Heidegger inaugura la comprensión fenomenológica del hecho de la verdad.

Concentrémonos en la afirmación del significado fundamental de la verdad según Heidegger: "el ser verdadero del logos consiste en que éste es apófansis: mostración"⁵⁶.

El logos es apofántico. Apófansis en griego es mostrar. La virtud del logos es la de lo apofántico: muestra, pone a la luz. Poner a la luz es la misma raíz de fenómeno: hacer visible. Este es el significado que recupera Heidegger. Con el logos se da el conocer,

dando a conocer las cosas. Heidegger dice entonces que el logos es apófansis, en el modo de aletheia. Según esto, lo que Heidegger advierte, ayudado de Aristóteles y de Heráclito, es que la aletheia (verdad) es, a la vez, por lo mismo, pragma y phainómenon. Aletheia es una virtud que tiene el logos y un estado que tiene la cosa, por lo tanto, es apófansis (mostración del logos) y es la cosa misma.

Por parte del 'ser ahí' es descubrimiento, y por parte de la cosa es estado de descubierto. Aletheia quiere decir sin ocultación. Pero, ¿cómo es que la verdad son las cosas mismas? La verdad consiste en descubrir la cosa como tal.

Un análisis fenomenológico del concepto de logos y de fenómeno nos refiere que el verdadero significado de aletheia es el de ser verdadero como de ser descubridor y ser descubierto. Ese examen sólo se llevaría a cabo bajo las categorías de la fenomenología.

Qué quiere decir Heidegger con esta afirmación: "permitir ver un ente sacándole del estado de oculto en su estado de no oculto". ¿Qué es lo que se muestra en la mostración que llamamos verdad? La cosa misma, cuando la muestra el logos, muestra lo que la cosa es.

El término lantháno permite darnos cuenta del juego de posibilidades: estar oculto, pasar inadvertido; frente a la posibilidad de ser visto a la luz de ser mostrado, señalado como se veía en el phaino: dar a conocer. El fenómeno es lo que se da a conocer, pero la verdad hace que la cosa sea fenómeno porque la verdad ha sacado a la cosa del ocultamiento.

¿Qué cosas tienen que ver con esto? No decir la verdad es mentir, y mentir es ocultar. Las cosas ocultas en nuestra cabeza quedan olvidadas. Verdad, mentira, olvido, recuerdo, advertencia, falsedad, ocultación. Lo que dice Heráclito: los que están despiertos a la luz del día, esos entienden no lo que digo yo, sino lo que la razón dice. Entienden las razones de la razón. Los que están dormidos, cada uno está en su mundo particular, privado, único. Sólo en el mundo común entra la verdad. Lo oscuro es donde está lo oculto. Lo oculto tiene que quitarse de la vista. Las pasiones innombrables son las de la noche. Lo apolíneo es lo del día. Lo dionisiaco es lo instintivo. Lo claro es lo que está a la luz. Aclarar es poner a la luz. Ver claro es entender. Comprender es atrapar la verdad. Es apropiarse de las cosas habiéndolas librado de su estado de ocultación.

Hay pues, un ocultamiento que reina antes de la patencia. El cosmos en la ocultación de la noche queda iluminado con la luz de la verdad en el fenómeno de la comprensión. ¿De dónde proviene la luz? ¿Cuál es el origen de esas tinieblas previas que presiden ese total ocultamiento del ser? ¿Qué precede a la desocultación? ¿Qué lleva a cabo la comprensión? Todas estas interrogantes siguen inquietándonos todavía.

¿Desde dónde podemos hablar de lo oscuro, si no es desde la luz? Y el hombre, ¿no se dice que no ha estado aquí siempre? ¿No es desde el principio el verbo? Se puede decir que la palabra ilumina la oscuridad del ser como ilumina nuestra vida. La palabra de verdad, la palabra verdadera ¿no es acaso fundamento de nuestra existencia?

La palabra es luz que ilumina el ser.

• II. EL DISCURSO SOBRE EL METODO

A). EDUARDO NICOL

¿Qué pasa con la situación actual de la filosofía?, ¿quién podría hablar todavía de una filosofía fenomenológica y distinta de la de Kant, Hegel, Husserl o Heidegger?, ¿cuál es el método filosófico por excelencia? La sola dimensión de estas interrogantes paralizarían a cualquier pensador ordinario, sin embargo, los filósofos transitan irremediabilmente por esos senderos de las cuestiones más insospechadas. Estudiar filosofía es aprender a caminar por las vías por las que ha circulado el ímpetu de la vocación filosófica de aquellos cuya forma de vida fue, ha sido y será la de los buscadores desinteresados de la verdad. Hacer filosofía es descubrir el propio camino, aunque coincida con el de los demás, o a pesar de que no sea diferente del que ya fue descubierto por otro, pero que sea nuestro, porque auténticamente lo hayamos reconstruido repensándolo. Lo que ahora nos proponemos señalar, aunque sólo sea en términos de aproximación, es el camino por donde ha discurrido la exploración filosófica fenomenológica de Eduardo Nicol.

La fenomenología en la época actual es un aspecto fundamental en el mundo filosófico, ya sea que las intenciones sean metodológicas, científicas o filosóficas. Decimos "aspecto fundamental" porque aquélla representa, sin lugar a dudas, un momento prominente del curso de la filosofía; y quien lo desconozca, tal vez poco entienda de lo que sucede en ese quehacer tan peculiar que consiste en dar razones de lo real. Es ampliamente conocido que

importantes filósofos de nuestro siglo han transitado por el sendero de la fenomenología, citemos algunos: Jean-Paul Sartre, Mauricio Merleau-Ponty, Edith Stein, Roman Ingarden, Nicolai Harman, Gabriel Marcel, Jacques Derrida, Gilles Deleuze.

La presencia de la fenomenología husserliana en el pensamiento de lengua castellana, encuentra sus huellas en las preocupaciones de los hispanos: Xavier Zubiri, José Gaos, Juan David García Bacca, Joaquín Xirau; y también en los hispanoamericanos: Samuel Ramos, Carlos Astrada, Eduardo Nicol, entre otros. De este último puede decirse con toda propiedad, que ha desarrollado una radical filosofía fenomenológica; figura de nuestro tiempo que ha intentado dejar en claro que la filosofía sólo puede tener un método: el fenomenológico.

Eduardo Nicol nos ha advertido que hoy en día estamos ante el peligro de muerte de la philo-sophía, del amor por el saber. La amenaza -dice-, se manifiesta en los siguientes hechos: la existencia de una diversidad de métodos en la investigación filosófica, la falta de grandes maestros del pensamiento, el imperio de la razón pragmática, la reducción de las vocaciones humanas, el afán de uniformidad del hombre del siglo XX, el agotamiento de la capacidad transformadora del hombre actual.

Para distinguir la fenomenología nicoliana de otras, y específicamente de la husserliana y heideggeriana, Nicol nos ha sugerido denominar "discurso del método" a cada uno de los caminos que ha producido la filosofía desde Tales de Mileto hasta Martín

Heidegger; y denominar "discurso sobre el método" al esfuerzo que ha hecho él mismo, para demostrar que la filosofía sólo ha caminado por una ruta.

Digamos directamente que el autor de la Metafísica de la expresión considera la necesidad de abolir la idea de "los métodos" de la filosofía, para convertirse ahora en "El método" de ella misma. Pero ¿cómo podríamos pensar en un método único de la filosofía?, ¿qué es lo que fundamenta tan atrevida idea?

El "discurso sobre el método" se sostiene desde varios argumentos, como por ejemplo que: la filosofía es ciencia de los fenómenos, fenómeno es ser, fenómeno es presencia real, el método de la filosofía es dialéctico y fenomenológico, la ciencia del ser (metafísica o filosofía) procede fenomenológicamente a partir de lo dado, partir de lo dado, atender a los fenómenos sin presupuestos teóricos, el ser está a la vista, no hay ignorancia de lo que es ser.

Antes de acercarnos a los fundamentos del discurso sobre el método, nos convendría precisar qué se entiende aquí por ser. El cambio, el devenir, es para Eduardo Nicol idéntico al ser, es el ser mismo. No hay más que un absoluto y éste es el ser, que no cambia en tanto que ser, aunque cambie todo cuanto es. La realidad, para el autor de la Crítica de la razón simbólica, en cuanto tal es eterna, y es a la vez temporal; es como para Heráclito, "este mundo, el mismo para todos" que "no lo hizo ninguno de los dioses ni de hombres, sino que ha sido y es y será, un fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas".¹

Si se reconoce la condición temporal o dinámica del ser, dice Eduardo Nicol, corresponde también la necesaria recuperación de la presencia o fenomenicidad del ser. Este no es sólo temporal, sino espacio temporal; de ahí que, para Nicol, el ser "está a la vista", sea objeto de una "experiencia sensible" e inmediato. El ser es presencia, el ser es fenómeno visible a simple vista, el ser se puede identificar plenamente con la realidad presente y cambiante. El ser se revela en la palabra, pues ésta primeramente aprehende y presenta el ser, y derivadamente lo explica, lo interroga, lo argumenta.

La construcción de un discurso sobre el método encuentra su justificación en el hecho de encontrarnos ante la ausencia de un método universalmente válido en el trabajo filosófico y desde una seguridad incommovible: reconocer que la experiencia primaria y común del ser es la evidencia apodíctica, la verdad primaria y absoluta sobre la cual se monta toda construcción humana. Eduardo Nicol encuentra que la evidencia apodíctica está en lo que en verdad es dado originariamente: la intuición primaria y común de la realidad. En ésta se produce la verdadera apófansis (declaración) y apódeixis (demostración) del ser, con carácter de certidumbre absoluta, pues es justo en el nivel pre-científico y premetodológico donde se produce la evidencia del ser. El ser en cuanto tal, dice Nicol, "está a la vista" porque disponemos de una visión originaria inmediata y común de él; porque la experiencia primaria de la realidad es, en efecto evidente, y absolutamente cierta.

El análisis fenomenológico nicoliano revela que el nivel verdaderamente primario y básico del conocimiento está en la

primigenia intuición apodíctica de lo real como real. Lo verdaderamente originario, para Nicol, es la simple y primaria aprehensión o intuición del hecho de ser: "no se requiere de método alguno para alcanzar el ser: el ser está a la vista".²

Lo fundamental de la fenomenología nicoliana es que ella se instaura sobre la base de que la realidad cambiante y visible, aparente, es el ser mismo, el absoluto: "en la apariencia está todo el ser".³ El ser no es algo aparte y separado de la existencia tangible, sino que está presente en esta misma realidad temporal. La realidad visible y cambiante no es la mera apariencia caótica, desprovista de orden, de unidad y consistencia intrínseca: "El ser es la realidad".⁴ Pero el ser, nos dirá Nicol, se distingue necesariamente del ente. El ente es relativo; el ser, absoluto; el ente, es limitado, finito, contingente; el ser es ilimitado, eterno, necesario. La distinción del ser respecto del ente, afirma Eduardo Nicol, no implica su separación, porque "¿en dónde está el ser sino en el ente?"⁵ El absoluto entonces está en el relativo, la unidad en la pluralidad, la permanencia en el cambio. Lo que no cambia es la presencia absoluta de la realidad cambiante, el ser permanente está presente en el movimiento.

La reflexión sobre el método en filosofía, el discurso sobre el método, desemboca entonces en el tema de la fenomenología. Si la fenomenología es, a la manera de Eduardo Nicol, el estudio de los fenómenos, de lo que todos vemos; deja de ser por eso, una doctrina inventada por alguien en particular y se convierte así en el método único posible de la filosofía; no se admite ya como creación teórica,

sino más bien como un dato de la realidad; y ahora sí podríamos decir con el autor de la Crítica de la razón simbólica que "todos somos fenomenólogos".

Pero ¿qué significa estrictamente fenomenología? Para no extraviarnos, sigamos a Eduardo Nicol que nos lleva a la raíz de la palabra y nos dice que: "se compone de dos términos griegos: phainómenon y logos. Phainómenon designa lo que aparece, y contiene la raíz de phaos, la luz, lo mismo que el verbo phaino, que quiere decir poner a la luz, mostrar, manifestar, exponer, etc. Las cosas se muestran a la luz: las cosas son fenómenos--... Logos es palabra, verbo, lenguaje humano. Todos hablamos de lo que vemos. Todos hacemos fenomenología".⁶ Debemos aclarar que para que se vean los fenómenos, implica otro ser capaz de verlas, y ese ser es el hombre que pone a la luz las cosas cuando habla de ellas.

De lo anterior podemos desprender que hablar del fenómeno sucede en la existencia humana como lo más natural. Eduardo Nicol nos diría que solamente hace falta que esa aprehensión de lo que es evidente y de lo inmediato del fenómeno, se eleve al rango de método para que así se pueda decir con auténtica propiedad que se es fenomenólogo. Y para que la filosofía sea en verdad "ciencia de los fenómenos" -dice también Nicol- tendría que reconocer de manera formal y definitiva, que siempre ha operado de hecho fenomenológicamente; al hablar solamente del ser, de lo que es, de la realidad.

Se ha escrito en la Crítica de la razón simbólica que la filosofía aparte de ser fenomenológica es dialéctica. La dialéctica

no se entiende como una especialidad o posición filosófica, se considera el método universal del logos. Esto quiere decir que el logos funciona dialécticamente. Cuando se dice que "La filosofía es dialéctica", se pretende recuperar la naturalidad de la filosofía, que consistiría en revelar que la razón es dialéctica por naturaleza.

La idea de que la filosofía es dialéctica no es una optativa teórica, en la consideración del autor de la Metafísica de la expresión, se sustenta más bien en que los hombres hablan dialécticamente y esa facultad se ejerce inicialmente en el acto de dar nombre a las cosas. Cuando los hombre nombran, distinguen cosas; y lo hacen en forma compartida, por lo que se lleva a cabo una operación dialéctica.

Eduardo Nicol nos hace ver que en el vocablo "dialéctica" se conjuntan la idea de transición o transmisión que contiene el prefijo diá y el verbo leguei, hablar. La función dialéctica es una función intermedia. "De hecho, el diá está ya implícito en el verbo leguei, que significa hablar. Es evidente que el habla presupone un destinatario. Así decimos todavía 'te estoy hablando' cuando podríamos decir 'estoy dialogando contigo'".⁷ Entendemos entonces que en la palabra "dialéctica" queda expuesta la correlatividad: el movimiento que va del uno al otro en la función del habla humana. A su vez hablar es conversar: dos sujetos diferentes versan con sus palabras sobre lo mismo. El prefijo con desempeña un papel análogo al que desempeña en griego la preposición diá: señala una dualidad, marca una distancia y establece una mediación; por esto la filosofía

es dialógica y por tanto dialéctica.

Por primera vez en toda la historia del pensamiento humano se ha dicho que la filosofía es fenomenológica y dialéctica al mismo tiempo. Piensa Eduardo Nicol que la teoría filosófica no ha aceptado esta consideración de la filosofía, porque los métodos tradicionales han coincidido en devaluar el fenómeno. Los creadores de esos métodos suponen que hay algo más allá de lo que aparece.

La filosofía en la propuesta nicoliana, podrá constituirse como auténtica ciencia fenoménica, sólo cuando restablezca en su principio la evidencia universal y común del ser; aceptando así que el ser es fenómeno, que el ser está a la vista; esto no como una concepción elaborada, sino como un hecho de experiencia.

CONCLUSIONES

1.- En los argumentos filosóficos de Edmundo Husserl, Martín Heidegger y Eduardo Nicol; se considera necesario un método para la filosofía, mismo que -según los tres- debe ser el fenomenológico.

2.- Consideran los filósofos: Husserl, Heidegger y Nicol; que la filosofía es ciencia de los fenómenos. Sólo que para Husserl, el fenómeno es un eidético¹; para Heidegger, el fenómeno se encuentra oculto; para Nicol, el fenómeno es la realidad captada con los ojos de la cara.

3.- La fenomenología husserliana y heideggeriana son identificadas como discursos del método, porque obedecen a la idea de concebirse como el método más ideal para la investigación filosófica; a diferencia de Nicol, en quien su fenomenología aparece como el método único posible para el ejercicio filosófico, designándolo discurso sobre el método.

4.- En la exposición de Husserl y Heidegger la fenomenología no es dialéctica, en tanto que en la de Nicol, la dialéctica le es constitutiva.

5.- Para la comprensión de la fenomenología Husserl no hace un análisis lingüístico del término. Heidegger sí lleva a cabo ese trabajo de análisis, sólo que no restaura el término; se queda con la definición que los términos griegos indican. Después de un análisis riguroso de la fenomenología, Nicol va más allá de lo

lingüístico y lo restaura asentando la presencia del ser, del fenómeno; que hasta entonces permanecía oculto.

6.- Con Husserl y Heidegger, fenomenólogo es aquel hombre que dotado de un método y en este caso fenomenológico, camina en busca de la verdad. Con Nicol, fenomenólogo es el hombre común, el artista, el filósofo; es decir es aquel que aprehende al ser al instante porque está ahí a la vista.

7.- El método es un instrumento técnico para el investigador, en el planteamiento de Husserl y Heidegger. En Eduardo Nicol el método es dos cosas: 1) instrumento técnico y 2) disposición para investigar (vocación).

8.- A pesar de las diferencias que pudieran encontrarse en las reflexiones en torno al método de Edmundo Husserl, Martín Heidegger y Eduardo Nicol; podemos atrevernos a decir que sus fundamentos se encuentran en el plano ontológico.

NOTAS Y REFERENCIAS A LA INTRODUCCION

1 Logos es entendido aquí como razón, cfr. Juan Corominas, Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana, Gredos, tercera reimpresión, t. 3 (Biblioteca romántica-hispánica, 5, Diccionarios etimológicos), Madrid, 1976; p. 2028.

Para comprender a la metodología como vocación, cfr. Eduardo Nicol, "Fenomenología y dialéctica", en Diánoia, Anuario de filosofía, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Fondo de Cultura Económica, México, 1973; p. 47.

-NOTAS Y REFERENCIAS AL CAPITULO I

- 1 Cfr. Corominas, Juan. Diccionario crítico... t. 2; p. 309
- 2 Cfr. García Bacca, Juan David. Siete modelos de filosofar. Universidad central, Facultad de Filosofía y Letras, Caracas, 1950, 168 pp.
- 3 Cfr. Nicol, Eduardo. "Discurso sobre el método" en Ideas de variolinaje, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1990, pp. 267-268.

También puede consultarse del mismo autor, La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica. Fondo de Cultura Económica, México 1982, pp. 153-154.
- 4 Entendido como las maneras de proceder eficazmente en la -- filosofía. Cfr. Nicola Abagnano, Diccionario de filosofía. Trad., Alfredo N. Galletti, México, Fondo de Cultura Económica, cuarta reimpresión, 1985, p. 309
- 5 Filosofía universal capaz de revisar todas las ciencias, cfr. Edmundo Husserl, "Fenomenología" en Enciclopedia Británica, v. 17, 4a. Ed., Trad. Antonio Ziri6n, 1929; p.2.
- 6 Como ciencia de los fenómenos, cfr. Edmundo Husserl, Ideas -- relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, 3a. Ed., Trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1986; p. 7.

7 Ibidem, p. 146

8 La conciencia es una relación con el objeto y precisamente una relación en la cual la exterioridad del objeto es aprehendida como tal. Cfr. Husserl, Ideas..., pp. 77-79.

9 Fenómeno sería para Husserl lo que se manifiesta al hombre en condiciones particulares (aparecer) y lo que se manifiesta en sí mismo (irreal) para la fenomenología. Cfr. Husserl, Ideas..., p. 10.

10 Trascendente en el sentido de lo que está más allá de un límite determinado es según Husserl, la percepción de las cosas, en oposición a la percepción que la conciencia tiene de sí misma (que es percepción inmanente). Cfr. Husserl, Ideas..., pp. 104-109.

11 Como la purificación de la falibilidad. Cfr. Edmundo Husserl, Meditaciones cartesianas, 2a. Ed., Trad, José Gaos y Miguel García-Baró, Fondo de Cultura Económica, México, 1986; p. 23.

12 Intuición significa ante todo conciencia inmanente. Cfr. Husserl, Ideas..., p. 21.

13 Se ha dado el nombre de psicologismo a la tendencia a reducir la lógica y la teoría del conocimiento a la psicología.

Se han considerado como psicologistas a varios autores, principalmente de fines del siglo XIX para quienes el estudio de la relación del sujeto que conoce y el objeto conocido se lleva a

cabo por medio de nociones psicológicas.

Husserl consideró que el psicologismo es una forma de relativismo. Cfr. José Ferrater Mora, Diccionario de filosofía, V. 3 pp- 2 741-2 742.

14 Puede llamarse positivismo a toda doctrina que se atiene a la importancia de lo positivo, esto es, de lo que es cierto, efectivo, verdadero, etc.

Edmundo Husserl ha usado el término positivo como "positivismo total" en donde ha estimado que si hay que ser positivista hay que serlo de manera radical y no parcial. Cfr. José Ferrater Mora, Diccionario..., V. 3. pp. 2639-2640

15 Las vivencias son todos los fenómenos psíquicos y físicos. Todo auténtico fenómeno psíquico es un acto intencional. Cfr. Husserl, Ideas..., p. 82.

16 Ibidem, p. 10

17 Con este término Husserl se refiere a las esencias, que son el objeto de la investigación fenomenológica. La reducción eidética es aquella "que conduce del fenómeno psicológico a la pura 'esencia', o bien en el pensamiento que se encarna en juicios, desde la universalidad fáctica ('empírica') hasta la universalidad 'esencial'". Ibidem, p. 10.

18 Husserl denomina trascendental a la experiencia fenomenológica o a la reflexión que la encabeza. Cfr. Husserl, Meditaciones...

pp. 80-85. •

19 El dominio de lo a priori incluye verdades formales y verdades materiales. Cfr. Husserl, Ideas..., p. 44.

20 Eidos o esencia. Por esencia Husserl entiende "Lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo lo que él es", Husserl Ideas..., p. 20

21 Todo lo que puede ser sujeto de un juicio. Puede ser real o ideal. Cfr. Husserl, Ideas..., pp. 83-85.

22 Husserl considera a la ontología como una ciencia de esencias, la ontología puede ser formal o material. La ontología formal trata de las esencias formales, o sea de aquellas esencias que convienen a todas las demás esencias. La ontología material trata de las esencias materiales y, por consiguiente, constituye un conjunto de ontología regionales. Ahora bien, la subordinación de lo material a lo formal hace, según Husserl, que la ontología formal implique al mismo tiempo las formas de todas las ontologías posibles. La ontología formal sería el fundamento de las ciencias; lo material sería el fundamento de las ciencias de hechos, pero como todo hecho participa de una esencia, toda ontología material estaría a su vez fundada en la ontología formal. Cfr. Husserl, Ideas..., pp. 30-35.

23 El ego como yo puro representa una trascendencia peculiar, una trascendencia en la inmanencia y en última instancia en ser sujeto

histórico. Cfr. Husserl, Ideas..., p. 133.

24 Husserl define a la evidencia como un llenarse la intención. Esto significa que se tiene la evidencia cuando la intención, dirigida a un objeto, se llena por las determinaciones por las cuales el objeto mismo se individualiza, se define y por último, aparece presente a la conciencia misma en propia persona. Cfr. Edmundo Husserl, Investigaciones lógicas V. II, 2a. Ed., Traduc. José Gaos y M.G. Morente, Alianza Editorial, Madrid, 1985; p. 686 y del mismo autor Ideas..., pp. 344-348.

25 Husserl ha usado el término apodíctico como necesario al hablar de "evidencias apodícticas" (Ideas..., pp. 328-329) y de la apodicticidad como de la autocomprensión o autojustificación (Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental pp. 267-268).

26 Edmundo utiliza el cogito como punto de partida de su filosofía y recurre a él de cotidiano en el curso de su análisis, considerándolo como la estructura misma de la vivencia o conciencia. Cfr. Husserl, Ideas..., pp. 104-107 y Meditaciones..., pp. 37-39.

27 La epojé fenomenológica significa en Husserl, el cambio radical de la "tesis natural". En la "tesis natural" la conciencia está situada frente al mundo en tanto que realidad que existe siempre o está siempre "Ahí". Al cambiarse esta tesis se produce la suspensión o colocación entre paréntesis no solamente de las

doctrinas acerca de la realidad, y de la acción sobre la realidad, sino de la propia realidad. Ahora bien, estas no quedan eliminadas, sino alteradas por la suspensión. Por tanto, el modo natural, no queda negado ni se duda de su existencia. Cfr. Husserl, Ideas..., pp. 69-74.

28 Vid. Supra. Nota 17.

29 Vid. Supra. Nota 24.

30 Como acto fundamentador es comprendido por Husserl para indicar el procedimiento que permite garantizar la validez de una ciencia. Cfr. Husserl Ideas..., pp. 27-29.

31 Vid. Supra. Nota 20.

32 Ha hablado Husserl de intencionalidad como la definición de la misma relación entre el sujeto y el objeto del conocimiento en general y no como señal de los fenómenos psíquicos entendidos como un grupo de fenómenos que coexisten junto con otros fenómenos denominados físicos. Cfr. Husserl, Ideas..., pp. 198-202.

33 Según Husserl, la esfera propia del ego, obtenida mediante la epojé egológica, que se abstrae de todo lo que pertenece a otros yoes, en el campo de la propia experiencia fenomenológica. Cfr. Husserl, Medit..., pp. 153-160.

34 Husserl considera que todo objeto de conciencia en general es una

"unidad sintética", o sea una síntesis de conciencia. Cfr. Husserl, Ideas..., pp. 207-209.

35 Edmundo comprendió al horizonte como "Todo el campo temporal y fenomenológico del yo puro, que éste puede recorrer partiendo de cualquiera de 'sus' vivencias en las tres dimensiones del antes, el después y lo simultáneo". Ideas..., p. 195.

36 Cuando Husserl habla de habitualidades, realmente se refiere a los hábitos que van constituyendo el yo como un substrato subyacente de sus propiedades. Con ello adquiere el yo un carácter personal. Cfr. Husserl, Medit..., pp. 120-122.

37 Husserl, Edmundo. "Fenomenología", en Enciclopedia Británica, 1929, 14a. Ed., Trad. Antonio Ziri6n, V. 17, pp. 699-702. Editado en M6xico con el t6tulo: "'Fenomenolog6a' El articulo de la Enciclopedia Brit6nica (1929)", en Contrafuente, Revista estudiantil de la Facultad de Filosof6a y Letras, UNAM, No. 3, Diciembre de 1984, p. 3.

38 Husserl, Edmundo, Meditaciones cartesianas, 2a. Ed., Trad. Jos6 Gaos y Miguel Garc6a-Bar6, Fondo de Cultura Econ6mica, M6xico, 1986, p. 47.

39 Heidegger, Mart6n. El ser y el tiempo, Trad. Jos6 Gaos, Fondo de Cultura Econ6mica, Tercera reimpresi6n, M6xico, 1983; p. 14.

40 Ibidem, p. 39.

41 Ibidem, p. 40.

42 Ibidem, p. 41.

43 Ibidem, p. 42.

44 Ibidem, p. 43.

45 Ibidem, p. 45.

46 Ibidem, p. 45.

47 Ibidem, p. 46

48 Gadamer, Hans-Geor. Verdad y método. Trad. Ana Agud Aparicio y Refael de Agapito, Sígueme, Salamanca, España, 1984, p. 19

49 Cfr. Ferrater Mora, José. "Ricoeur, Paul" en Diccionario de filosofía, Madrid, 1981, Tercera edición, Alianza Ed., V 4, pp. 2870-2871

50 Heidegger, Martín. "El ser y ..." p. 48.

51 Ibidem, p. 49

52 Existenciario es un término que ha usado Heidegger en el sentido de una determinación constitutiva de la existencia, un rasgo o un carácter esencial de ella (que corresponde a lo que respecto

a las cosas es una categoría) y cuya determinación es tarea de la ontología. La analítica existencial de Heidegger es tal justo por dirigirse a hallar los rasgos esenciales y característicos de la existencia, o sea, a construir una ontología que tenga por objeto el ser de la existencia. Cfr. El ser y el tiempo, párrafos 4 y 9 de la traducción española.

53 Existencial es un término que Martín Heidegger utilizó para designar la comprensión que todo individuo tiene de su propia existencia, en cuanto decide acerca de las posibilidades que la constituyen o elige entre ellos. Cfr. Parágrafos 4 y 9 de El ser y el tiempo de Heidegger, en la traducción española.

54 Vid. Supra. Nota 50.

55 Heidegger, Martín. El ser..., p. 248.

56 Ibidem, p. 239

NOTAS Y COMENTARIOS AL CAPITULO II

- 1 Heráclito. Fragmentos. Versión española de José Gaos, Edición crítica de Enrique, Hülsz, Cuadernos de Apoyo a la Docencia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1989, B 30, p. 5.
- 2 Nicol, Eduardo. Metafísica de la expresión, nueva versión, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 102.
- 3 Nicol, Eduardo. Los principios de la ciencia. Fondo de Cultura Económica, México 1982, Segunda reimpresión, p. 321.
- 4 Ibidem, p. 363.
- 5 Nicol, Eduardo, Metafísica..., p. 23.
- 6 Nicol, Eduardo, "Discurso sobre el Método" en Ideas de vario linaje, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1990, p. 267.
- 7 Nicol, Eduardo. La revolución en filosofía. Crítica de la razón simbólica. Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 192.

NOTAS Y COMENTARIOS A LAS CONCLUSIONES

1. Eidético se refiere a la esencia, en el pensamiento de Husserl.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, NICOLA. Diccionario de filosofía. Trad., Alfredo N. Galletti, México, Fondo de Cultura Económica, cuarta reimpresión, 1985, 1206 pp.
- ASTRADA, CARLOS. Fenomenología y praxis. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1967, 117pp.
- BOCHENSKI, I.M. "Edmundo Husserl", en La filosofía actual, Décima reimpresión, Trad., Eugenio Imaz, México, 1983, pp. 151-160. (Breviarios, No. 16).
- "Martín Heidegger", en La filosofía actual, Décima reimpresión, Trad., Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, (Breviarios, No. 16), México, 1983, p. 180-191.
- CABRERA, MANUEL. Los supuestos del idealismo fenomenológico, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1979, 73 pp.
- CARVEZ, MAURICE. La filosofía de Heidegger, Trad., Agustín Ezcurdia Hajar, Fondo de Cultura Económica, (Breviarios, No. 211), México, 1981. 136 pp.
- COROMINAS, JOAN. Breve diccionarios etimológico de la lengua castellana, Madrid, Gredos, cuarta reimpresión, 1987, (Biblioteca romántica hispánica, v. diccionarios, 2), 627 pp.

COROMINAS, JUAN. Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana, Madrid, Gredos, tercera reimposición, 1876, 4 v., v. (Biblioteca romántica-hispánica, 5, Diccionarios etimológicos).

DASTUR, FRANCOISE. "Heidegger". en Historia de la filosofía. La filosofía del siglo XX, v. 10, Trad., Caratina Gallego, México, Siglo XXI editores, 1981, p. 151-177.

FERRATER MORA, JOSE. Diccionario de filosofía, 4 v., Madrid, 1981, tercera edición, Alianza Editorial.

FUNKE, GERHARD. Fenomenología: ¿metafísica o método?, Trad. Mario Caimi, Monte Avila Editores, Caracas, 1991, 224 pp.

GADAMER, HANS-GEOR. Verdad y método, Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, España, 1984, 331 pp.

GARCIA BACCA, JUAN DAVID. "Conferencia Sexta. Husserl, modelo del método fenomenológico de filosofar", en Siete modelos de filosofar, Universidad Central, Facultad de Filosofía y Letras, Caracas, 1950, p. 115-136.

----- "Conferencia Séptima. Heidegger o el modelo existencial de filosofar", en Siete modelos de filosofar, Universidad Central, Facultad de Filosofía y Letras, Caracas, 1950, p. 139-168.

GAOS, JOSE. Introducción a la fenomenología; seguida de la crítica del psicologismo en Husserl, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 1960. (Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, No. 5), 188 pp.

----- Introducción a El Ser y el Tiempo. Fondo de Cultura Económica, México, 1986, Segunda reimpresión, 151 pp.

GARCIA-BARO, MIGUEL. "La filosofía primera de Edmundo Husserl en torno a 1900", en Diánoia, Anuario de Filosofía, No. 32, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pp. 41-69.

GONZALEZ, JULIANA. La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1981, 316 pp.

----- "La Tarea Filosófica de Eduardo Nicol" en Exilio español y la UNAM (Coloquio), Centro de Estudio sobre la Universidad, UNAM, 1987, pp. 65-71

----- "La fenomenología" en Las Humanidades en el siglo XX pp. 85-104.

GONZALEZ, JULIANA Y SAGOLS, LIZBET, EDS. El ser de la expresión Homenaje a Eduardo Nicol, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1990, 193 pp.

HEIDEGGER, MARTIN. El ser y el tiempo, Trad., José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Tercera reimpresión, México, 1983, 478 pp.

HUSSERL, EDMUNDO. Investigaciones lógicas, 2 vols., 2a. Ed., Trad. José Gaos y M.G. Morente, Alianza Editorial, Madrid, 1985, 777 pp.

----- Meditaciones cartesianas, 2a. Ed., Trad. José Gaos y Miguel García-Baró, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, 236 pp.

----- Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, 3a. Ed., Trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, 528 pp.

----- La filosofía como ciencia estricta, Trad. Elsa Taberning, Nova, Buenos Aires, 1972, 142 pp.

----- Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, Trad. Hugo Steinberg, Folios Ediciones, México, 1984, 268 pp.

----- Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente, Trad. Otto E. Langfelder, Nova, Buenos Aires, 1959, 209 pp.

----- "Fenomenología", en Enciclopedia Británica, 1929, 14a. Ed., Trad. Antonio Zirión, v. 17, pp. 299-702. Editado en México con el título: "Fenomenología" El artículo de la Enciclopedia Británica (1929)", en Contrafuerte, Revista

estudiantil de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Número 3, Diciembre de 1984, pp. 2-10.

----- El artículo de la Encyclopaedia Britannica, Trad. Antonio Ziri6n, Instituto de Investigaciones Filos6ficas, UNAM, 1990, 183 pp.

LLAMBIAS DE AZEVEDO, JUAN. "La fenomenología como método de la - filosofía", en Diánia, Anuario de Filosofía, No. 19. Instituto de Investigaciones Filos6ficas, UNAM, Fondo de Cultura Econ6mica, México, 1973, p. 199-212.

MERLEAU-PONTY, MAURICE. Fenomenología de la percepci6n, Trad. Emilio Uranga, Fondo de Cultura Econ6mica, México, 1957, Introducci6n pp.3-69

NICOL, EDUARDO. La revoluci6n en la filosofía. Crítica de la raz6n simb6lica, Fondo de Cultura Econ6mica, México, 1982, 280 pp.

----- Metafísica de la expresi6n, nueva versi6n, Fondo de Cultura Econ6mica, México, 1974, 285 pp.

----- Los principios de la ciencia. Fondo de Cultura Econ6mica, Segunda reimpresi6n, México, 1984, 510 pp.

----- "Fenomenología y dialéctica". En Diánoia, Anuaría de - Filosofía, Instituto de Investigaciones Filos6ficas, UNAM, Fondo de Cultura Econ6mica, Méjxico, 1973, p. 40-63.

estudiantil de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Número 3, Diciembre de 1984, pp. 2-10.

----- El artículo de la Encyclopaedia Britannica, Trad. Antonio Ziri6n, Instituto de Investigaciones Filos6ficas, UNAM, 1990, 183 pp.

LLAMBIAS DE AZEVEDO, JUAN. "La fenomenologfa como m6todo de la filosoffa", en Di6nia, Anuario de Filosoffa, No. 19. Instituto de Investigaciones Filos6ficas, UNAM, Fondo de Cultura Econ6mica, M6xico, 1973, p. 199-212.

MERLEAU-PONTY, MAURICE. Fenomenologfa de la percepci6n, Trad. Emilio Uranga, Fondo de Cultura Econ6mica, M6xico, 1957, Introducci6n pp.3-69

NICOL, EDUARDO. La revoluci6n en la filosoffa. Crftica de la raz6n simb6lica, Fondo de Cultura Econ6mica, M6xico, 1982, 280 pp.

----- Metaffsica de la expresi6n, nueva versi6n, Fondo de Cultura Econ6mica, M6xico, 1974, 285 pp.

----- Los principios de la ciencia. Fondo de Cultura Econ6mica, Segunda reimpresi6n, M6xico, 1984, 510 pp.

----- "Fenomenologfa y dial6ctica". En Di6noia, Anuarfa de Filosoffa, Instituto de Investigaciones Filos6ficas, UNAM, Fondo de Cultura Econ6mica, M6jxico, 1973, p. 40-63.

----- "Discurso sobre el método", texto de la conferencia inaugural del Segundo Congreso Nacional de Filosofía, organizada por la Asociación Filosófica Mexicana, en el mes de diciembre de 1983.

----- "Ontología y existencia. Heidegger", en Historicismo y Existencialismo, 3a. edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 380-422.

----- Ideas de vario linaje. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1990, 446 pp.

PÖGgeler, OTTO, El camino del pensar de Martín Heidegger, Trad. Félix Duque Pajuelo, Alianza Editorial, Madrid, 1986, 407 pp.

SANCHEZ MACGREGOR, JOAQUIN. Acoso a Heidegger, Ed. Cajica, Puebla, Pue., México, 1969, 394 pp.

SCHERER, RENE. "Husserl", en Historia de la Filosofía. La - Filosofía del siglo XX, v. 10, Trad. Catalina Gallego, México, Siglo XXI editores, 1981, p. 53-84.

SILVA CAMARENA, JUAN MANUEL. "Eduardo Nicol: explorador de los caminos del pensamiento", en Revista de Filosofía, No. 60, Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana, Septiembre-Diciembre, México, 1987, p. 416-437.

----- Actas del seminario de Antropología filosófica, verano de

1990, XII sesiones, mecanograma, Universidad Iberoamericana, México, D.F.

----- "A propósito de Heidegger: ¿Polémica o diálogo?", en --
Revista de Filosofía, No. 56, Departamento de Filosofía,
Universidad Iberoamericana, Mayo-Agosto, México, 1986, p.
243-264.

VATTIMO, GIANNI. Introducción a Heidegger, Trad. Alfredo Baíz,
Gedisa, México, 1991, 183 pp.

XIRAU, JOAQUIN. La filosofía de Husserl. Una introducción a la
fenomenología, Losada, Buenos Aires, 1941, 249 pp.

XIRAU, RAMON. Introducción a la filosofía. UNAM, Sexta edición,
1977, México, Cuarta parte, capítulos IV y V.

ZIRION, ANTONIO (COMPILADOR). Actualidades de Husserl, Alianza
Editorial Mexicana, México 1990, 176 pp.

ZUBIRI, XAVIER. "Lección V. Husserl", en Cinco lecciones de -
filosofía, 3a. ed., Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 205-
271.

INDICE

INTRODUCCION	1
CAPITULO I. EL DISCURSO DEL METODO	
A). EDMUNDO HUSSERL	4
B). MARTIN HEIDEGGER	22
CAPITULO II. EL DISCURSO SOBRE EL METODO	
A). EDUARDO NICOL	39
CONCLUSIONES	47
NOTAS Y REFERENCIAS A LA INTRODUCCION	49
NOTAS Y REFERENCIAS AL CAPITULO I	50
NOTAS Y COMENTARIOS AL CAPITULO II	59
NOTAS Y COMENTARIOS A LAS CONCLUSIONES	60
BIBLIOGRAFIA	61