



# **UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**Objetividad del Mundo e Intersubjetividad.  
Una aproximación fenomenológica**

**TESIS**

que para obtener el título de  
**Licenciado en Filosofía**

PRESENTA:  
**RIVERA OSORIO AXEL**

Asesor: Dr. Pedro Enrique García Ruiz



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 esta 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.

## **Agradecimientos**

A mis padres, quienes siempre me han apoyado en todas las decisiones que he tomado. Gracias por toda la libertad que me han dado y espero que sepan que sin ustedes esta tesis jamás podría haber sido realizada. No tengo palabras suficientes para poder agradecer todo lo que han hecho por mí.

A mis hermanos Juan Carlos, Audrey, Anet y Adriana que de alguna manera siempre han estado en los momentos importantes, justo cuando los he necesitado.

A la facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, porque gracias a ella he conocido un gran número de personas que me han ayudado en todos los ámbitos de mi existencia. Personas sin las que esta tesis tampoco hubiera sido posible. Gracias Rodrigo, Rafael y al otro Rafael, César, Ulises, Cecilia, Lilian, Janik, Mariana, Abraham, Susana, Gustavo, Esteban y Viviana (a quienes ya sólo puedo pensar en conjunto) y a muchas personas más que seguramente deberían estar en esta dedicatoria.

Quisiera también agradecer a los grandes maestros que he tenido a lo largo de la carrera, sin ellos nunca hubiera podido aprender el verdadero sentido de la filosofía, ellos me han enseñado que la filosofía debe ser una actitud frente al mundo, que lo que importa es la forma en la que uno vive. Especialmente debería agradecer al Dr. Enrique Hülsz y al Mtro. Ricardo Vázquez. También merece una mención especial mi asesor de tesis el Dr. Pedro Enrique García Ruiz, gracias a él conocí la fenomenología, que hasta ahora se ha convertido en mi pasión.

También quisiera agradecer mucho Luisa, gracias por tus comentarios y observaciones, siempre me hicieron pensar y reflexionar sobre lo que pensaba que tenía claro. Gran parte de este trabajo se debe a ti.

Porque el pensamiento nunca nace en soledad; a tu voz que me hace seguir  
adelante

Para Luisa

ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ

Πλάτων

Nihil est tam difficile et arduum quod non humana mens vincat

Σένεκα

# Índice

|   |     |
|---|-----|
| <b>1. Introducción.</b> .....   | 6   |
| <b>2. Capítulo I. El concepto natural de mundo, la actitud filosófica y fenomenológica.</b> .....         | 17  |
| <b>3. Capítulo II. La fenomenalidad del mundo.</b> .....  | 55  |
| <b>4. Capítulo III. La objetividad del mundo. Epojé, Reducción, Intencionalidad y Constitución.</b> ..... | 102 |
| <b>5. Conclusiones.</b> .....   | 176 |
| <b>6. Bibliografía.</b> .....   | 192 |

## Introducción

Dimidium facti qui coepit habet: sapere aude.

Horacio

Aunque muchas veces no estemos al tanto de la significación de nuestros actos, tenemos que afirmar que diariamente estamos inmersos en diversas actividades a partir de las cuales objetivamos la Realidad. Esto es evidente porque todos podemos juzgar acerca de la verdad o falsedad de los diferentes estados de cosas que se nos presentan en nuestra cotidianidad. Además la objetivación de la Realidad no es algo que hagamos sólo en ocasiones esporádicas sino que lo hacemos habitualmente cuando afirmamos que algún objeto es así y no de otra forma, cuando decimos que esta situación posee ciertas características, etcétera. Es decir, habitualmente objetivamos teóricamente la Realidad que se nos hace manifiesta cuando intentamos mostrar explícitamente la forma en la que ella se nos presenta, cuando intentamos decir cómo es que acontecen los diversos estados de cosas que se presentan en la Realidad. Sin embargo, ésta no es la única forma en la que podemos objetivar la Realidad, pues la objetivación de la Realidad no se agota en el ámbito teórico, sino que también se nos presenta a partir de un ámbito más fundamental como lo es la praxis, puesto que la Realidad también se nos da a partir de actos en los que la reflexividad no es lo primordial sino que estos actos son de un orden distinto al de los actos teóricos, ya que se dan a partir de nuestro modo de actuar o interactuar con la Realidad, por ejemplo, cuando empleamos un objeto para realizar una determinada tarea, aunque no sepamos qué es ese objeto que estamos empleando, en ese momento le estamos otorgando a ese objeto una cierta forma tácita de objetivación, ya que aunque no sepamos claramente lo que ese objeto sea, de igual forma lo estamos utilizando para la realización de nuestra tarea

y de esa manera lo determinamos como algo, pues esto se debe a que en el mismo momento en que ocupamos una “cosa” para realizar una tarea específica, entonces es por la forma de interacción con esa misma “cosa” que ya le estamos otorgando alguna forma de objetivación, la estamos determinando implícitamente como un algo que nos sirve para efectuar tal tarea, es decir, estamos encontrando en la utilidad del ente una forma mucho más originaria de la objetivación de la Realidad, pues antes que digamos teóricamente que este objeto posee tales características, que este “objeto” es esto, siempre estamos ya situados en un mundo en el que interactuamos con los objetos de nuestro mundo entorno<sup>1</sup>. A pesar de ello, en estas dos formas de objetivación no se agota la Realidad, sino que también es posible que la Realidad se nos presente a partir del ámbito estimativo, ya que, por ejemplo, por más que lo intentemos un objeto artístico no puede ser y nunca podrá ser determinado de la misma manera en que se determinaría cualquier otra clase de objetos, esto se debe a que los objetos artísticos no pueden ser sólo determinables a partir de su color, de su forma, etcétera, es decir, se nos hace evidente que la esencia de la obra de arte nunca podrá agotarse en la mera materialidad de la obra, no es el material del que esté hecha la obra lo primordial, su sentido verdadero se encuentra en otra parte. De tal manera, el hecho fundamental con este tipo de objetos, la obra de arte, es que siempre exceden una caracterización meramente material, por lo cual, no podemos decir que la obra de arte sea un simple objeto más, ya que eso no nos permitiría alcanzar su verdadera esencia. Sin embargo, si seguimos con nuestra indagación veremos que tampoco podemos determinar a la obra de arte solamente por una cierta actividad que nosotros tengamos frente a ella, la obra de arte no se agota en la mera interacción que tengamos con ella, no es un simple objeto que podamos emplear para algo, es decir, la obra de arte no es un

---

<sup>1</sup> Husserl ilustra bien este punto: “De este modo, lo en cada caso activamente consciente y, correlativamente, los activos contenidos de la consciencia, estar-orientada-a, estar-ocupado-con, están bañados por una atmósfera de valideces mudas, ocultas, pero co-funcionantes, están bañados por un *horizonte viviente* en el que el Yo actual también puede adentrarse cuando le plazca, reactivando antiguas adquisiciones, asiendo conscientemente sorprendentes ideas aperceptivas, moviéndose y caminando en intuiciones. Así pues, por mor de este carácter de horizonte que fluye constantemente, toda validez consumada lisa y llanamente en la vida natural en el mundo ya presupone siempre a un subfondo de valideces oscuras, pero eventualmente disponibles y reactivables, valideces que todas entre sí y junto con los actos auténticos constituyen un único e inquebrantable contexto vital.” (Husserl, 1991 a, 157)



útil, sino que su forma de objetivación es distinta, ya que predicar la belleza de un objeto implica una forma completamente distinta de objetivación de la Realidad; la obra de arte logra abrir un nuevo sentido al mundo, ya que la obra de arte nos permite acceder a distintas manifestaciones de la Realidad que no acontecen en la facticidad diaria, y sin embargo, la obra de arte sólo puede abrir estos nuevos ámbitos de la manifestación si hay alguien que esté dispuesto a ver, ya que la apreciación estética implica una forma distinta de apreciar lo que se encuentra frente a nosotros, ella necesita la sutileza del espectador para poder mostrarse en toda su posibilidad.

Sin embargo, lo único que hemos querido señalar hasta este momento es el hecho fundamental de que diariamente la Realidad siempre se nos presenta a partir de sus diversas modalidades o, mejor dicho, la Realidad siempre se nos presenta a partir de sus diversas formas de manifestación, unas más fundamentales que otras, pero lo que nunca podremos negar es la diversidad de estas formas de presentación de la Realidad. Este es el problema filosófico fundamental que se nos ofrece en este momento, ya que lo que nos importa filosóficamente es mostrar y hacer evidente cómo es posible que logremos articular todas estas diversas formas de presentación de la Realidad, ya que diariamente nosotros somos capaces de articular racionalmente cada una de estas formas en las que la Realidad se nos presenta y, sin embargo, estas diversas formas de objetivación, o lo que es más fundamental, estas diversas formas de existencia en las que se nos presenta la Realidad son las que pasan desapercibidas para la mayoría de las personas, la mayoría de las personas nunca se preguntan por el fundamento ontológico que permite la manifestación de la Realidad o tampoco se preguntan por lo que hace posible que podamos conocer estos diversos modos de la Realidad. El problema fundamental, por tanto, es que regularmente se elude el preguntar por lo que hace posible nuestra comprensión ordinaria de la Realidad, este es el hecho fundamental del que surge nuestra investigación, ya que es necesaria una investigación que nos haga clarificar los prejuicios que poseemos de manera tácita sobre la Realidad, es el ejercicio de reflexión el que nos impele a intentar hacer explícito lo que ya está dado en la manifestación misma de la Realidad. Por esto

mismo será fundamental ir adelantando una dificultad que se haya implícita en nuestra forma de comprensión ordinaria de la Realidad, y que cotidianamente nos pasa inadvertida, a saber, uno de los problemas que se elude con mayor facilidad es el hecho de que toda objetivación de la Realidad se da siempre a partir de formas de constitución subjetivas. La Realidad siempre se nos hace presente a partir de los actos subjetivos en los cuales efectuamos las diversas formas de objetivación de ésta, lo cual, por supuesto, nunca querrá decir que la Realidad es una creación subjetiva, sino que lo es realmente importante y pasa desapercibido es el hecho de que ontológicamente la Realidad necesita de un correlato subjetivo para hacerse manifiesta, en su misma esencia se encuentra la necesidad de un correlato subjetivo. En nuestra cotidianidad solemos creer en una objetividad inherente a la Realidad, es decir que en nuestra comprensión ordinaria del mundo asumimos una ontología que asume que la objetividad es algo independiente de la subjetividad, ya que solemos pensar que el sentido de la subjetividad se reduce a un individuo concreto, solemos pensar como si la subjetividad significara el hecho de ser solamente yo, o cualquier otro individuo, sin embargo a lo largo de esta tesis quisiéramos mostrar que ésta es una forma de comprensión que limita lo que realmente debe entenderse como subjetividad, ya que la subjetividad originariamente es parte esencial de la estructura de la manifestación de la Realidad y, por ello mismo, debe mostrarse que la subjetividad es parte de la estructura trascendental de la Realidad misma. De esta manera, esta tesis tiene como propósito señalar e intentar hacer explícita la estructura misma de la fenomenalidad de la Realidad, la cual, como veremos más adelante, también implicará un análisis minucioso de lo que es la subjetividad. Este breve análisis nos lleva a afirmar que nuestra comprensión ordinaria de la Realidad se debe a que regularmente no nos preguntamos con verdadera seriedad sobre la objetividad de la Realidad, no preguntamos por cómo es posible que se den las diversas formas de objetivación de la Realidad, sino que simplemente nos basta con estar enfrentados a la Realidad de una forma a-problemática, es decir, nos basta comprender la Realidad tal como se nos ha dicho que es, a partir de nuestra tradición cultural específica que posee toda una visión de mundo y que nos informa sobre cómo debe de ser el sentido de la Realidad que se nos presenta. Sin embargo, el problema que

es filosóficamente relevante es que no podemos dar por supuesto el sentido de la Realidad, no podemos darnos el lujo de poseer tales prejuicios no aclarados. Esto se debe a que la esencia de la filosofía es la instauración de una nueva actitud que intenta ser crítica y, por lo mismo, que intenta encontrar el fundamento de lo que es. De esta manera, en filosofía lo que menos podemos dar por supuesto son los prejuicios que nos impelen a pensar la Realidad de una manera específica, lo que en verdad debe suceder es que intentemos hacer una investigación que nos permita mostrar cómo son posibles las diversas formas de objetivación de la Realidad y eso sólo podrá realizarse si nos enfocamos en la manifestación de la Realidad misma. Por ello mismo, al enfrentarnos con las diversas regiones ontológicas de la Realidad, lo que en verdad es filosóficamente fundamental es tratar de saber qué es lo que permite la objetivación en cada una de estas regiones tan diversas de la Realidad, necesitamos encontrar y explicitar el fundamento a partir del cual se nos presenta la Realidad. Lo cual significa que no sólo debemos explicitar las diversas formas de objetivación de la Realidad, sino que también debemos hacer evidente la estructura ontológica de la fenomenalidad de la Realidad misma, es decir, necesitamos indagar por las condiciones ontológicas y epistémicas que hacen posible nuestra comprensión de la Realidad, lo cual no significa otra cosa sino que necesitamos preguntar por la génesis del sentido.

Por esto mismo, el problema central de esta investigación consiste en analizar cómo es que se constituye la objetividad del mundo. Esto significa que a lo largo de la presente disertación intentaremos mostrar los elementos conceptuales necesarios para que pueda hablarse con sentido sobre la objetividad del mundo. De tal manera podemos decir que el problema por el cual surgió esta tesis es por la necesidad de clarificar lo que es la génesis del sentido, es decir, que esta tesis surge de la necesidad de hacer explícito el fundamento ontológico de la Realidad, lo cual, a nuestro juicio, ha sido el problema fundamental de la filosofía desde sus orígenes, porque ya desde la antigua Grecia la filosofía siempre ha intentado fundamentar el sentido de lo que es la Realidad y, a su vez, también ha intentado señalar cómo podemos obtener el conocimiento de ésta. Por ejemplo, cuando Platón postula su teoría de las ideas, lo hace porque quiere encontrar el fundamento ontológico que

permite que la objetividad de la Realidad se dé y, específicamente, lo hace porque sus diversas investigaciones sobre los diversos modos de ser y las diversas formas de presentación de la Realidad le han hecho manifiesto que ese fundamento ontológico nunca puede encontrarse en los entes particulares, pues es evidente que ningún ente específico puede ser capaz de dotar de sentido a todos los demás entes. De tal manera, el problema ontológico que se le hace manifiesto a la filosofía desde Platón es que la Realidad no puede pensarse como pura *res*, esto se hace manifiesto desde el momento en Platón mismo se da cuenta que la existencia nunca se reduce a la materialidad del ente, a su particularidad, la Realidad es mucho más que la totalidad de los entes existentes. Por ello mismo es que Platón está impelido a preguntar sobre el sentido de la existencia en general, porque él logra hacer evidente que la Realidad no se agota en la materialidad del ente, sino que también existen otras formas de existencia distintas a ésta, tal como el ámbito de las idealidades, existen también los conceptos abstractos, las leyes de la lógica, las leyes de la matemática, los sentimientos, el arte, los valores, etcétera; es decir, lo que se hace manifiesto desde Platón es que la existencia es siempre multívoca, tiene siempre una multiplicidad de sentidos y, por ello mismo, nunca podremos reducir el sentido de la existencia a una sola región de la Realidad sin cometer un error ontológico fundamental, porque lo que en verdad acontece en nuestra cotidianidad es la manifestación de la Realidad en sus diversas formas de existencia y esta manifestación es un hecho, es algo que se hace evidente de sí. Por ello mismo es que este es un momento importante para la filosofía, pues es aquí cuando la filosofía se hace consciente del hecho de que la multivocidad de la Realidad, es decir, es aquí cuando la filosofía se hace consciente de que la Realidad se manifiesta a partir de diferentes formas de aparición y, por ello mismo, es cuando la filosofía se da la tarea, en tanto que su actitud crítica le impele para preguntar por el fundamento de lo que *es*, de aclarar lo que significa la existencia en general. Por este motivo Platón tiene que preguntarse por la génesis del sentido del ente mismo, necesita hacer patente lo que permite que el ente sea, es decir, necesita aclarar lo que permite el sentido del ente y por esto mismo él tiene que postular la idea como el fundamento. La idea en Platón, por ende, nunca puede tomarse como si fuera un ente más, sino que ella debe tomarse como el fundamento del ente, es a

partir de ella es que el sentido de lo que es puede darse. En Platón las ideas son el fundamento ontológico de la Realidad; es decir, ellas son las que posibilitan todo sentido posible, son ellas la génesis del sentido. Este es el problema que nos ha sido legado desde Grecia y de los orígenes mismos de la filosofía, por lo cual, lo que se nos ha legado a sido un problema fundamental, pues necesitamos explicitar el sentido de la existencia. Sin embargo, eso no fue el único legado, sino que con la instauración de la filosofía también se nos ha heredado una nueva forma de habitar el mundo, se nos ha dado una actitud crítica que intenta aclarar y explicitar lo que permite que el ente se manifieste, esto es lo que también nos ha legado la filosofía desde su origen y lo cual es esencial en nuestra investigación.

De tal forma, lo único que hemos querido señalar hasta el momento es que la filosofía siempre ha tenido como su problema fundamental el intentar hacer patente el fundamento ontológico de la Realidad, por esto mismo creemos que es necesario realizar una investigación que nos permita mostrar las condiciones que hacen posible la objetividad del mundo. Hemos querido mostrar que éste ha sido desde siempre el problema fundamental de la filosofía, ya ella siempre se ha preguntado por la génesis del sentido y, por esto mismo, hemos querido señalar que la filosofía siempre se ha dado a sí misma la tarea de mostrar cómo es que se constituye la objetividad del mundo, su diferencia específica con las demás actividades humanas se constituye en la búsqueda desinteresada por el fundamento último de lo que es y aparece.

De tal forma se hace evidente que la filosofía es la que debe hacer manifiesto cuál es la génesis del sentido y solamente a partir de esta conquista es que será capaz de dar solución a sus problemas más importantes. Pues sólo con el esclarecimiento de la génesis del sentido, que a fin de cuentas es la que posibilita la constitución de la objetividad en sus niveles más originarios, es que podrán sentarse las bases para poder adoptar una ontología fundamental, dado que el análisis de lo que existe, el sentido de la Realidad, sólo puede hacérsenos evidente si logramos aclarar qué es lo que posibilita que el sentido se dé y si hemos señalado que ningún ente puede ser este fundamento que estamos buscando, eso significa

que por lo que necesitamos indagar es por las condiciones trascendentales que hacen posible que la Realidad se manifieste y también será uno de los propósitos de la tesis mostrar; es decir, necesitamos mostrar que el ámbito trascendental es necesario para una mejor comprensión del sentido de la Realidad.

La génesis del sentido, este es nuestro problema fundamental, y que en un primer momento puede verse como un problema meramente ontológico, pues estamos preguntando por el fundamento de lo que es, sin embargo, preguntar por la génesis del sentido no es un problema aislado sino que siempre viene aparejado con otro de los problemas fundamentales de la filosofía, el cual es hacer explícita una epistemología que logre hacer evidente cómo conocemos aquello que es, ya que preguntar por lo que es siempre implicara, por lo menos de forma indirecta, preguntar por cómo es posible que conozcamos eso que es. De tal forma, se nos hace evidente que también nuestra investigación nos guiará a preguntar por una epistemología que nos haga capaces de comprender qué es la Realidad, pues nunca podrá darse el caso en que preguntemos por el sentido de la existencia sin que al mismo tiempo tengamos que preguntar por cómo conocemos ese mismo sentido. A pesar de ello, queremos dejar claro que la pregunta por la epistemología sólo es posible si logramos clarificar primeramente el fundamento de la Realidad, pues si no hemos podido esclarecer qué es lo que significa la existencia, tampoco podremos preguntarnos con seriedad por lo que significará conocer eso que existe. Por lo cual, aunque nuestra investigación esté inmersa tanto en el ámbito ontológico como en el ámbito epistemológico siempre le daremos mayor prioridad al ámbito ontológico, ya que creemos el conocimiento del primero, es decir la investigación ontológica, determina siempre a la segunda, la investigación epistemológica, por ello mismo, también creemos que la epistemología debe estar fundada en el esclarecimiento ontológico de la génesis del sentido, por lo cual la tesis estará mayormente enfocada al ámbito ontológico.

La filosofía, como hemos mencionado, en su búsqueda de fundamentación, siempre debe indagar por la génesis del sentido, sin embargo, esto sólo podrá hacerlo si comienza preguntando por las formas de darse de los niveles más

originarios de la constitución de la objetividad, debe preguntar por las formas más originarias del darse de la Realidad, pues es ahí donde se nos puede hacer evidente la revelación de la génesis del sentido. Por ello mismo, debemos decir que la filosofía, por su esencia misma, nunca puede quedarse satisfecha con un fundamento no aclarado, sino que ella es la que tiene que esclarecer los ámbitos fundamentales de la constitución de la objetividad. Esto es así porque la filosofía no busca dar el fundamento de tal o cual ente, es decir, ella no intenta aclarar el nivel óntico de la Realidad, sino que su investigación está centrada en el ámbito ontológico de la Realidad; es decir, ella pregunta e indaga por lo que ontológicamente es constituyente. Este ha sido el problema que nos ha ocasionado realizar la presente investigación. Nuestro interés principal estará centrado, por tanto, en señalar las diversas condiciones trascendentales para que estos ámbitos originarios puedan hacerse manifiestos.

Sin embargo, y como cuestión de principio, queremos señalar que nuestra investigación la haremos partiendo de la fenomenología, pues la fenomenología, a nuestro modo de ver, nos ha enseñado que lo verdaderamente característico de la filosofía no es poder manejar conceptos, tampoco es fundamental el conocimiento erudito de diversos filósofos importantes, sino que nos ha mostrado que lo que cobra mayor importancia para la filosofía siempre será describir las formas originarias en las que la Realidad puede manifestarse; es decir, estaremos intentando mostrar a lo largo de la tesis que la fenomenología es el intento de superar la terminología vacía que no nos conduce a ningún lado y por otra parte también será nuestra intención señalar que la investigación fenomenológica también significa superar la apelación a la autoridad, esto se debe a que en la filosofía existe un problema básico, el cual es que regularmente se asume lo que algún autor ha dicho y lo único que se intenta hacer es una apología de su pensamiento, por ello mismo, el problema de fondo es que se deja de lado a la Realidad misma, no se intenta explicarla, sino que nos contentamos con mostrar por qué alguien dijo tal cosa sobre un problema específico. La verdadera finalidad de la filosofía tiene como objetivo centrarnos en esclarecer las formas en que la Realidad se nos hace presente. Por tanto, cuando estemos investigando por la

génesis del sentido estaremos intentando que no sea un mero juego conceptual, sino que desearemos mostrar la forma en la que la génesis del sentido se nos presenta.

Intentar hacer explícita la génesis del sentido nos llevará por diversos caminos, ya que el primer problema que se nos presenta y el cual debemos abordar es que debemos identificar es cuál es la diferencia que existe entre la investigación filosófica y las demás investigaciones científicas. En este sentido lo que quisiéramos mostrar en un primer momento es saber cuál es la especificidad de la investigación filosófica con respecto a las diversas ciencias de la naturaleza. Y digámoslo de una vez, ella consiste en la búsqueda desinteresada por la Verdad, por el fundamento; esta finalidad no es algo que realicen las otras ciencias ya que ellas no se han dado a la tarea de mostrar los fundamentos sobre los que trabajan, y tal vez no sea su propósito, es decir, las ciencias empíricas nunca han intentado cuestionar sus presupuestos ontológicos y, por tanto, no pueden nunca hacer explícito cuál sería el fundamento de lo que es (este es el problema que abordaremos e intentaremos explicitar en el Capítulo Primero de esta tesis). Las demás ciencias nos permiten hacer explícitas ciertas capas de sentido sumamente complejas, nos logran poner de manifiesto ciertas formas en que la Realidad se manifiesta de una forma muy específica, sin embargo lo que buscamos explicitar es lo que permite que todos estos estratos de sentido puedan manifestarse, necesitamos hacer explícito los ámbitos originarios de la manifestación de la Realidad, y es en ellos donde podremos investigar realmente cómo se nos hace presente la génesis del sentido. Por eso mismo queremos mostrar que el conocimiento de las ciencias es un conocimiento fundado, es decir, que se basa en los datos empíricos, pero por ello mismo no logra hacer explícitos los ámbitos ontológicos fundamentales, de ahí que el interés de la filosofía sea hacer manifiesto el ámbito que logra fundamentar todo estrato subsiguiente; es decir, la filosofía tiene como propósito aclarar el ámbito trascendental. Esto nos lleva a otro de los puntos importantes de la tesis, pues intentaremos mostrar que la única forma para poder hacer explícita la génesis del sentido es a partir de una filosofía trascendental, por ello una parte de la tesis estará dedicada a mostrar qué es lo que queremos decir con trascendental, pues no



estaremos refiriéndonos exactamente al sentido que le da una filosofía del tipo kantiano, sino que la fenomenología hace mucho más amplio el concepto de lo trascendental (Esto será desarrollado en el Capítulo Segundo de la tesis). Este problema del ámbito trascendental nos llevará a mostrar cómo se manifiesta el ámbito trascendental, pues es necesario aclarar cómo se nos presenta y, por ello mismo, necesitamos hacer posible su explicitación y este será otro punto importante de lo que intentaremos investigar en esta tesis. Por último intentaremos hacer una descripción sobre la forma en que nos aparece la génesis del sentido, que como intentaremos mostrar en el último capítulo de la tesis es a partir de la fenomenalidad de la Realidad. La Realidad se manifiesta y es solamente en esta manifestación donde podremos hacer patente la génesis del sentido (esta será la finalidad del Tercer Capítulo).

## Capítulo I.

### **El concepto natural de mundo, la actitud filosófica y la actitud fenomenológica.**

“A qué aspiro bajo el título de filosofía, como meta y campo de mi trabajo, naturalmente lo sé. Y sin embargo no lo sé. ¿A qué pensador autónomo le ha bastado éste su ‘saber’? ¿Para cuál en su vida filosófica ha dejado de ser la ‘filosofía’ un misterio?”

Edmund Husserl

“Piense que mis escritos no aportan resultados que haya que aprender como fórmulas, sino fundamentos para construir uno mismo; métodos para trabajar uno mismo; problemas para resolver uno mismo. Este mismo es usted, si quiere ser filósofo. Más filósofo sólo se es en evolución y queriendo seguir evolucionando.”

Edmund Husserl

Etimológicamente la filosofía significa el amor por el saber. Sin embargo, ella no es cualquier amor, no se realiza en cualquier saber. Es por ello que tenemos que hacer evidente la especificidad de su investigación. El sentido originario de la filosofía primeramente debe entenderse como un cuestionamiento radical por los diversos modos de ser originarios en los que la Realidad se hace manifiesta, es decir, la tarea principal de la filosofía es preguntar por los elementos ontológicos constitutivos de la Realidad y a partir de ellos es que se podrá acceder a una subsecuente investigación de las diversas regiones ontológicas de la Realidad o, lo que sería lo mismo, a los diversos ámbitos del conocimiento; por ello mismo, el objeto fundamental de estudio de la filosofía son las causas o los orígenes primarios de la constitución de sentido del mundo. Por lo cual, filosofar significa dejar de lado la

visión ingenua que se tiene del mundo, desprenderse de las opiniones que están enraizadas en nuestra vida cotidiana y las cuales no hemos intentado justificar, las cuales hemos aceptado como válidas a partir de alguna tradición o alguna autoridad que nos ha sido impuesta. Filosofar, por ende, es un intento de autojustificar nuestro saber sin la necesidad de que haya una mediación epistémica, ontológica, o de cualquier otra índole entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido; es decir, la filosofía es el intento radical por la justificación racional de lo que el mundo, la Realidad o el Ser son. De esto se trata la investigación filosófica y esta es su característica más esencial. La filosofía ha nacido como un preguntar por lo que permite la constitución del sentido de la Realidad que nos es dada como lo más normal, como lo que está ahí y siempre parece ser lo más comprensible. La filosofía, por tanto, nace preguntando por el fundamento de lo que nos es más obvio, pues ¿qué es más accesible para nosotros sino la Realidad en la que siempre estamos inmersos? Y a pesar de ello también es la Realidad la que nos impele a preguntarnos por el origen o el fundamento de ella. La investigación filosófica es, por ende, una indagación por el fundamento y aclaración de lo que es y esto lo debe realizar el que filosofa sin que haya de por medio una mediación teórica que le haga creer que la realidad es tal o cual cosa; es decir, el que está dispuesto a filosofar debe hacerlo de forma radical, debe ser capaz de poner en duda los prejuicios que le han sido heredados<sup>1</sup>. La filosofía intenta constantemente desapegarse de cualquier supuesto o prejuicio y ser ella misma la que investigue y determine el ser de las cosas, sin que ello sea una muestra de soberbia por parte del filósofo, sino que es un acto de responsabilidad por decir lo que verdaderamente las cosas *son*. Filosofar no es el poder de imponer lo que alguien cree ni tampoco es la opinión sostenida por alguien sin fundamento alguno. Nada de eso, la filosofía no es y nunca podrá ser la mera opinión personal, sino que su esencia es y depende de que pueda hacer evidente la explicitación de los diversos ámbitos en los que la Realidad se nos presenta; es decir, que la filosofía tiene que

---

<sup>1</sup> Heidegger nos aclara bien este punto: “No una ausencia de prejuicios, que es una utopía. La creencia de no tener ningún prejuicio, es ella misma el mayor prejuicio. Dominio frente a cualquier posibilidad de que algo se muestre como prejuicio. *No libre de prejuicios, sino libre para la posibilidad de renunciar a un prejuicio en el momento decisivo a partir de la confrontación con la cosa.* Ésta es la forma de existencia del hombre de ciencia.” (Heidegger, 2008, 21. Énfasis mío.)

ser capaz de determinar las diversas regiones de la existencia y por tanto, tiene que ser capaz de establecer las diversas formas en las que un objeto, un ente, una actitud, una estructura, etcétera, se presentan. Es por ello que el que se dispone a filosofar nunca tiene la última palabra, nunca es él quien dice cómo es o debe de ser la Realidad, sino que es la manifestación de ésta la que toma la palabra<sup>2</sup>. La forma en la que la Realidad se presenta es el único parámetro que puede importarle a la filosofía. De tal forma, la manifestación de la Realidad es la que tiene la verdadera relevancia, pues en ella es que los objetos aparecen, es la auto-donación del mundo lo que importa, mientras que el filósofo es un intermediario para poder hacer explícito lo que se manifiesta y el cómo es posible esta manifestación. Es decir, que la manifestación de la Realidad es la fuente última de legitimidad, es a ella a la que se puede recurrir como elemento último de justificación de nuestro saber y de nuestros diversos ámbitos de conocimiento; mientras tanto, el filósofo sólo puede tomarla a la Realidad como punto de partida, el discurso filosófico siempre tiene que ser a partir de lo que se da, de lo que acontece. El saber del que filosofa nunca es arbitrario ni tampoco es meramente una creación de su pensamiento, pues hasta el mismo pensamiento siempre está ligado a la Realidad, nunca podemos ir más allá de lo real. Por esto mismo es que la empresa y la tarea de la filosofía sería regresar y explicitar lo que las cosas verdaderamente *son*; es decir, que la filosofía tiene como finalidad hacer evidente las diversas formas de existencia de la Realidad

---

<sup>2</sup> Michel Henry aclara brevemente el concepto de manifestación que aquí se emplea. Aunque después lo exploraremos con mayor profundidad es bueno iniciar su explicitación desde ahora para que vaya quedando claro a qué nos referimos con este término: *“el concepto de verdad se desdobra, designando a la vez lo que se muestra y el hecho de mostrarse. Lo que se muestra es el cielo gris o la igualdad de los radios. Pero el hecho de mostrarse no tiene nada que ver con lo que se muestra, con el gris del cielo o con ciertas propiedades geométricas, les es incluso totalmente indiferente. Prueba de ello es que un cielo azul se nos muestra igual, del mismo modo que otras propiedades geométricas, otras figuras, o, incluso, el furor de los pueblos que se matan entre ellos, la belleza de un cuadro, la sonrisa de un niño. El hecho de mostrarse es tan indiferente a lo que se muestra como la luz a todo lo que ilumina, alumbrando, según la Escritura, tanto a justos como injustos. Pero el hecho de mostrarse no es indiferente a todo lo que se muestra sino porque difiere por naturaleza de todo aquello que se muestra, sea lo que sea. Nubes, propiedades geométricas, furor, una sonrisa. La esencia de la verdad está en el hecho de mostrarse, considerado en sí mismo y en calidad de tal. Puesto que ésta consiste en el puro hecho de mostrarse o incluso de aparecer, de manifestarse, de revelarse, también podemos llamar a la verdad «aparición», «manifestación», «revelación».”* (Henry, 2001, 22) Énfasis mío. Así, la manifestación no es sólo un ente del mundo, sino que es lo que posibilita la aparición de todo ente, su estatuto ontológico es distinto, por ello, quisiéramos llamarla una estructura ontológica primigenia, a partir de la cual los entes se manifiestan, sin embargo hacerlo nos trae problemas que analizaremos a lo largo de la tesis.

y la forma en la que conocemos estas diferentes regiones ontológicas. La filosofía, por tanto, necesita aclarar el sentido originario de la manifestación de los objetos y, sobre todo, ser capaz de evidenciar de forma específica qué es lo que posibilita que los objetos se manifiesten y también necesita describir claramente sus diversas formas de manifestación. Es por ello que Edmund Husserl afirma lo siguiente:

“no queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con meras «palabras», esto es, con una comprensión verbal meramente simbólica, como la que tenemos por de pronto en nuestras reflexiones acerca del sentido de las leyes establecidas en la lógica pura sobre «conceptos», «juicios», «verdades», etc., con sus múltiples particularizaciones. No pueden satisfacernos significaciones que toman vida – cuando la toman – de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las «cosas mismas». Sobre intuiciones plenamente desenvueltas queremos llegar a la evidencia de lo dado aquí, en abstracción actualmente llevada a cabo, es verdadera y realmente lo mentado por las significaciones de las palabras en la expresión de la ley; y en el sentido de la práctica del conocimiento, queremos despertar en nosotros la disposición para mantener las significaciones en su inquebrantable identidad, mediante mediciones suficientemente repetidas sobre la intuición reproducible (o sobre la realización intuitiva de la abstracción).” (Husserl, 1982, I, 218)<sup>3</sup>

Para Husserl, como para nosotros, hacer filosofía significa realizar una transformación en la forma de vivir del que filosofa. Filosofar sería un cambio radical de actitud frente al mundo, es decir, se trata de salir del estado de ingenuidad en el que originariamente nos encontramos sumergidos.

---

<sup>3</sup> Parece contradictorio decir que la filosofía debe ser una empresa autónoma, un intento de autojustificación, etc., y en un primer momento recurrir a un autor para aclarar ciertos problemas difíciles, o para solucionar alguna duda teórica, o simplemente como apoyo a lo que se intenta decir, sin embargo, la situación en este punto es más complicada de lo que parece en un primer momento, ya que recurrir a la tradición no necesariamente implica la asunción acrítica de lo que un autor dice, sino que es aceptar los análisis que ellos han hecho del mundo, de lo que es, y no aceptar solamente lo que dicen. Es reconocer que ellos han señalado la forma en que ciertos objetos se manifiestan, reconocer que sus intentos por decir verdad han rendido sus frutos y que han alcanzado su objetivo. Este punto es correctamente aclarado por Antonio Ziri6n: “Aceptamos, pues, a Husserl, o a cualquier otro fil6sofo, como maestro, como autoridad digna de estudio, s6lo si a 6l mismo le atribuimos esa voluntad de ir a las cosas mismas y si admitimos que tiene algo que decirnos acerca de ellas, si pensamos que en su palabra se escucha la de las cosas. Sería un dogmatismo –y un imperdonable antihusserlianismo – estudiar a Husserl sin tomar en cuenta que al estudiarlo no nos dirigimos nosotros a las cosas mismas, sino a las cosas tal como est6n mentadas por Husserl, tal como 6l decía que eran. Pero en cuanto a la f6rmula que dio para justificar de antemano todas las dimensiones de sus disc6pulos, aunque a 6l lo desconcertaran, creo que se puede ser husserliano al pie de la letra. Pues ser husserliano en este sentido quiere decir estar en disposici6n de no escuchar m6s que la palabra de las cosas, las inolvidables, y as6 mantenernos libres, nosotros los vivos, frente a Plat6n, frente a Arist6teles, frente a Agust6n, Tom6s, Spinoza, Hume, Kant, Hegel, Fichte, Nietzsche, Marx, Bergson, Sartre, Wittgenstein, Husserl, en fin, libres frente a los inolvidables.” (Ziri6n, 1989, 122-123)

De tal forma podemos decir que aquí nos encontramos con una distinción fundamental que permite distinguir el quehacer filosófico de aquel que no lo es. Por ello, primeramente debemos aclarar que la distinción entre lo que puede ser considerado como filosofía de lo que no, no se debe a que la filosofía estudie una región específica de la Realidad, como podría pensarse, sino que la verdadera distinción surge de la actitud que posee el que se dispone a filosofar. La filosofía antes de ser un método o un sistema de pensamiento es en su punto más originario una actitud que posee en su seno el espíritu de la crítica. Por ello mismo, podemos afirmar que la filosofía puede ser definida como una actitud crítica frente al mundo, y esto es lo más esencial en ella. Sin embargo, aquí se encuentra una de las primeras dificultades para poder realizar una verdadera empresa filosófica. En efecto, hay que estar atento con las distinciones teóricas que hagamos, pues en estas distinciones es donde se nos presenta uno de los primeros problemas fundamentales de la filosofía, a saber, que todo concepto, toda definición o toda distinción termina por ser reificada con el uso, con el paso del tiempo. El que filosofa trata de hacer explícita la Realidad que se manifiesta, sin embargo lo que está intentando transmitir es una actividad, está tratando de mostrar a partir del lenguaje la forma fundamental de la Realidad y esta forma es captada en la actividad del pensar. El problema, por ende, es que si no tomamos con seriedad la actitud que nos intenta mostrar el que filosofa terminaremos por tergiversar lo más fundamental de su pensamiento, ya que entonces estaremos lidiando con palabras y conceptos que han sido vaciados del contenido que el que filosofa nos está tratando de mostrar. Puede suceder que por una mala comprensión de la actitud filosófica, la propia filosofía termine contradiciendo su finalidad, pues es posible que en vez de filosofar terminemos aprendiendo doctrinas y conceptos de autores importantes para la historia de la filosofía, pero con ello sólo habremos perdido su enseñanza fundamental, a saber, que lo que debemos pensar con plena decisión es la Realidad que tenemos frente a nosotros. La actitud filosófica debe enseñarnos que lo más importante no está en el concepto, sino en lo que el concepto trata de comunicar, es decir, la experiencia que está en la base de ese concepto. Esto es lo que realmente importa, los conceptos y las distinciones teóricas son indicadores de

una experiencia, son formas que intentan aprehender las diversas formas en las que la Realidad se nos presenta, y de tal forma, los conceptos son la forma que el que filosofa ha empleado para señalar la manifestación de la Realidad. Así pues, podemos decir que lo más importante en filosofía no es aprender conceptos de memoria, sino que es de mucha mayor relevancia el aprehender el contenido que los conceptos están intentando reflejar, pues lo que realmente necesitamos es pensar lo que ha sido pensado a partir del concepto. De tal manera, la formación de conceptos se da porque intentamos clarificar las diversas formas de manifestación de la Realidad, por lo que si intentamos esclarecer lo que verdaderamente acontece, entonces necesitamos justificar las distinciones que hagamos, pues ahora podemos ver que toda distinción teórica va más allá de la simple distinción que ella misma realiza, la distinción es parte de una disposición que nos revela lo que es la Realidad, nos muestra las diferenciaciones necesarias que hay que establecer en tanto buscamos aclarar más de lo que sin ellas tendríamos. Toda distinción, todo concepto busca dilucidar algo. A pesar de ello, también el efectuar distinciones teóricas puede tener su aspecto negativo, pues como hemos dicho anteriormente puede tergiversarse la actitud que nos abre la posibilidad de investigar los diversos modos de la Realidad, y así puede caerse en una actitud que no busque realmente encontrar las formas en que se nos presenta la Realidad, sino en la que simplemente se dicen las cosas sin pensarlas. Por ello mismo, es necesario aclarar que no toda distinción teórica toma como base lo que en la Realidad se ofrece, sino que puede hacerse a partir de intereses, ideas, creencias que alguien puede tener, ya sea un individuo o una colectividad, es por ello que la arbitrariedad también juega un rol importante a la hora de efectuar distinciones teóricas, pues la diferenciación también puede servir para justificar, por ejemplo, una exclusión, ya que el momento mismo de la diferenciación implica también el momento de auto-justificación de una de sus partes, o por lo menos, nos lleva a asumir una postura frente al desdoblamiento que se nos presenta y que la diferenciación misma ha creado. La diferenciación no sólo crea una dualidad, sino que al mismo tiempo instaaura lo que puede ser determinado como verdadero a partir de ese desdoblamiento. Es decir, una distinción teórica implica también la formación de una estructura en la que se juega el ámbito de lo que puede ser definido como

Verdad. Por ello mismo, el primer problema que se nos plantea de una manera radical al intentar mostrar que hay una diferencia efectiva entre una actitud filosófica y una actitud que no lo es, y a la que llamaremos actitud natural, es que al tratar de ofrecer la justificación de esta distinción tenemos que hacer patente que no es una decisión arbitraria, sino que en la diferenciación se nos revela algo que en verdad acontece en la Realidad, que la distinción nos revela dos modos distintos del ser del hombre y no sólo eso, sino que también debemos mostrar y hacer explícita la forma en la que acontece el nuevo modo de ser del hombre a partir de la filosofía. Por ello, queremos mostrar que no debe tomarse la distinción entre actitud natural y actitud filosófica como si fuera parte de una exclusión en la que la filosofía llevaría la voz cantante y trataría de establecerse como el criterio y la norma de toda Verdad. No, este no es el caso, aunque también es cierto que algunos podrían objetar esto y decir que la filosofía instauro un cierto tipo de exclusión, o por lo menos cierta degradación epistémica frente a lo que no es filosofía, pues al diferenciarse y auto-justificarse crea una discordancia específica, ya que su auto-diferenciación implica, de hecho, una exclusión del ámbito de la verdad para aquello que no se encuentra del lado de la filosofía, sin embargo esto lo discutiremos un poco más adelante e intentaremos mostrar que este no es el caso. De tal manera, la división entre una actitud filosófica y una actitud natural es el primer presupuesto que realmente debemos esclarecer, por lo menos para que la división empleada pueda tener un fundamento, pues como hemos visto es necesaria la explicitación de esta distinción para que pueda ser realizada y no se tome como si fuese una decisión arbitraria, o como una imposición teórica, sino que queremos hacer evidente que es algo que realmente acontece. Necesitamos mostrar que esta distinción entre una actitud natural y la actitud filosófica es una necesidad teórica, es decir, que ésta es un elemento relevante que sirve para una mejor descripción de cómo son las relaciones que se establecen con la Realidad y por tanto que no sólo una arbitrariedad teórica. De tal forma, para lograr nuestro cometido hay que hacer explícito el carácter que conforma lo que la filosofía realmente es, necesitamos explicar cuáles son sus diversas formas de presentación, sus formas de efectuación, para así, aclarar lo que se denominaría su esencia, y con ello podremos ver con claridad si es necesaria tal distinción o si lo único que se ha



intentado hasta el momento es justificar un tipo de relación que no tiene fundamento real en lo que acontece en la Realidad. Aclaremos pues ¿qué significa que la filosofía es una nueva actitud frente al mundo?

Comencemos dándonos una licencia teórica para llamar “actitud natural” a lo que queremos distinguir de lo que será una actitud filosófica. Pero la pregunta que inmediatamente puede hacérsenos es: ¿por qué le llamamos así a la actitud que se distingue de la actitud filosófica? Esto podemos justificarlo apelando a que la filosofía es un cambio de actitud, lo cual significa que el filosofar es una transformación en el modo de actuar natural o normal del hombre, filosofar es efectuar un cambio en su relación que el hombre tiene con el mundo, en su relación con la verdad, etcétera. Todos estos ámbitos y sus formas de relacionarse serían diferentes a partir de la instauración de la filosofía; por ello mismo, la filosofía sería algo no natural. La filosofía surge con una actitud que le es extraña al hombre, o por lo menos que no le es dada inmediatamente. De tal manera, podemos decir que la filosofía fue algo que tuvo que acontecer en algún momento del tiempo y no algo que estuviera presente desde el origen del mundo, porque la filosofía surge con una espontaneidad crítica frente a las creencias que comúnmente se asumen, frente a los juicios de valor y los juicios éticos que no han sido aclarados de manera específica; pongámoslo claro, la filosofía no es algo inherente al ser humano, aunque es posible que todo ser humano pueda filosofar. Esto es así porque se puede vivir sin filosofía, como puede comprobarse mirando cómo se vive en la actualidad, pues las personas no tienden a preocuparse realmente por lo que acontece, no se preocupan por los problemas relacionados con las formas de existencia de los diversos entes, sino que simplemente llevan una vida en la que se asumen ciertos principios de acción, ciertos parámetros de verdad y ciertos criterios estéticos. Por ello mismo, decimos que la filosofía es un agregado al mundo que surge como la instauración de una nueva actitud, es un nuevo modo de ser del hombre. No es algo que tuviera que ocurrir en algún momento concreto de la historia de forma necesaria, bien pudo no haber existido la filosofía. De este modo podemos ver que la filosofía no sería algo ineludible, nada a lo que tuvimos que llegar de manera forzosa, sino que parece que la filosofía surge por un acto de

libertad humana, por la posibilidad de poder poner en cuestión lo que se nos ha enseñado como verdad, lo que se nos ha dicho que es así y no de otra forma. Este acto de libertad que nos permite cuestionar las verdades que hemos heredado es lo que se quiere decir cuando se afirma que la filosofía sería un cambio de actitud frente al mundo. Sin embargo, y por ello mismo, el hecho de que la filosofía sea un cambio de actitud también significa que debe haber una actitud que realmente sea esencial al ser humano, debe haber una actitud originaria a partir de la cual proviene la filosofía y de la que la filosofía misma se distingue, y por ello mismo es en esta actitud originaria donde se encuentra anclado el fundamento de la filosofía, pues debe haber alguna actitud que sí sea indispensable en el actuar del ser humano, una actitud que no es filosófica, y, además, debe ser la actitud primigenia o primordial del hombre, una actitud de la cual la filosofía se distancia y distingue, debe haber una actitud en la que naturalmente estamos inmersos, una actitud que no puede no existir mientras exista lo humano, sería, pues, la actitud en la que todos nos encontramos en principio, sería lo más natural en nosotros; de ahí que la filosofía, y en especial la fenomenología husserliana, haya denominado a esta actitud como la “actitud natural”. Esta actitud que se distingue de la actitud filosófica; no implica, como puede verse, ningún aspecto peyorativo, ya que es una actitud en la que todo mundo se encuentra la mayor parte del tiempo, pues por más que nos esforcemos en pensar los problemas de la Realidad, los problemas fundamentales, siempre será el caso que nuestra mayor parte del tiempo estemos en una actitud no teórica, sino que estamos a la expectativa del mundo, en la que asumimos y damos por hecho gran parte de lo que se nos dice. Sin embargo, cabe señalar que sí hay una diferencia específica en estas dos actitudes y esto es lo que se busca mostrar, pues cada una de estas actitudes nos enfrenta con un modo diferente del ser del hombre y, por tanto, lo que esto nos muestra es que debemos poner en claro estas diversas *formas de ser* de lo humano, señalar su diversidad y su especificidad.

A pesar de estas primeras consideraciones podemos ver que todavía no hemos aclarado de forma positiva lo que es la actitud natural, sino que nos hemos limitado a señalar algunas de sus características pero siempre en contraposición

con la actitud filosófica; es decir, hemos empleado una vía negativa para empezar a definir la actitud natural. Hemos dicho que la actitud filosófica es una actitud crítica, una actitud que pregunta por el fundamento de las cosas, etcétera, y por tanto lo que no entra en esta descripción es lo que hemos denominado como la actitud natural, sin embargo lo que ahora debemos explicitar es lo que hace que dicha actitud sea “natural”, es decir, ahora debemos describir explícitamente las características y las formas de presentación de la actitud natural. De manera negativa hemos dicho que la filosofía es la salida de una actitud ingenua, pero ahora hay que aclarar a qué nos estamos refiriendo con tal clase de ingenuidad, pues si ésta se entiende como una actitud común o una disposición que el ser humano tiene frente al mundo de manera inmediata, entonces dicha ingenuidad sería una ingenuidad muy específica y, además, una característica de la que no estamos exentos ninguno de nosotros. Para ello, empezamos tratando de caracterizar, a grandes rasgos, la actitud natural diciendo que en la actitud natural “la ‘realidad’ la encuentro –es lo que quiere decir 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 siempre –en sentido general- un mundo que está ahí.” (Husserl, 1993, 69) Es decir, en la actitud natural se toma el mundo como estando siempre presente, lo cual significa que tomamos a la Realidad como lo que nos está dado de manera inmediata, y sin embargo, lo que regularmente pasa desapercibido es que esa presencia o ese sentido de lo que habitualmente tomamos como la Realidad queda reducido al sentido que de antemano tenemos establecido o estipulado. Esto tiene consecuencias fundamentales, pues ontológicamente esto significa que asumimos una forma específica de la existencia, es decir, significa que asumimos una ontología que no hemos cuestionado, sino que simplemente tomamos como existente lo que nos ha sido otorgado por nuestra tradición. La existencia de la Realidad nunca se nos ha presentado como un verdadero problema sino que en la actitud natural simplemente asumimos que tenemos una Realidad en la cual actuamos y en la que

estamos inmersos. En la actitud natural nunca hay un cuestionamiento de ello, por eso, el hecho relevante para el análisis de la actitud natural se encuentra en qué significa ontológicamente que el mundo *esté ahí*, que el mundo nos sea dado de manera incuestionable, pues en principio es evidente que para todos pasaría como una obviedad decir que el mundo realmente está ahí y a pesar de ello esto tiene consecuencias ontológicas que no hemos vislumbrado, pues dada su obviedad nos han pasado desapercibidas. Por ello mismo, comencemos preguntando ¿qué significa que el mundo *esté ahí*? ¿Cuáles son las consecuencias ontológicas y epistémicas que están encubiertas en esta asunción? Contestar estas preguntas sería lo relevante filosóficamente hablando.

El mundo *está ahí*, este es nuestro punto de partida. Esto en principio significa que podemos dudar de lo que nosotros decimos acerca del mundo, de lo que otros pueden opinar, pero parece poco probable que alguien dude de que el mundo esté. Esto significa que en la actitud natural nunca ponemos en cuestión la existencia del mundo, sino que simplemente la damos por hecho, lo que ocurre en esta actitud cuando intentamos ser críticos es que solamente cuestionamos ciertas opiniones que se tienen sobre la Realidad, sobre los estados de cosas que acontecen en ella, y sin embargo nunca nos pasa preguntarnos verdaderamente por los modos de existencia que acontecen en la Realidad, no preguntamos de forma radical lo que significa el existir, no preguntamos por la multivocidad de la existencia, sino que simplemente hemos dado por cierto lo que comúnmente se comprende como tal; es decir, en la actitud natural hemos asumido una ontología que no hemos siquiera intentado esclarecer y a partir de la cual pasamos a ontificar a la misma Realidad, ya que en la actitud natural asumimos que la Realidad es un conjunto de cosas, de objetos, de valores, etcétera; es decir, en la actitud natural nos dejamos llevar por una comprensión que termina determinando la existencia a partir de la objetualidad de ésta, ya que la Realidad se reduce a ser un conjunto de objetos, de entes y por tanto hemos olvidado la diferencia ontológica entre lo que es el ente y lo que posibilita la determinación del ente, hemos olvidado, o ni siquiera hemos vislumbrado, el ámbito trascendental que posibilita la aparición del ente mismo, simplemente pensamos en la actitud natural que la Realidad se agota en el

conjunto de entes u objetos que se nos presentan y esta determinación de la Realidad a partir de la objetualidad, a partir del ente ya tiene repercusiones ontológicas importantes, pues hemos reducido la Realidad a una mera región. Esto lo aclara acertadamente Miguel García-Baró:

“(En la actitud natural) el horizonte abierto se ha interpretado, no ya sólo abusivamente, sino *contra sentido*, como un ente; se ha olvidado, pues, la capital diferencia ontológica entre ámbito y cosa, entre horizonte y cosa, o –también podemos decirlo así– entre horizonte y totalidad. Cuando en verdad hay una distancia insalvable entre estas dos últimas nociones: una distancia mucho mayor que la que existe entre la parte –sea de cualquier especie que sea– y el todo. En resumen: la tesis de la fenomenología (y es por ella por donde más se acerca a merecer la clasificación de *idealismo* trascendental) es que la *actitud natural* vive de la ilusión básica que consiste en la *ontificación* de lo que de suyo sólo puede ser, si es que es algo, *horizonte*, ámbito abierto, y, por lo mismo, con todas las reservas que haya que tomarse en este punto tan delicado para una filosofía trascendental, *condición de posibilidad*, a lo sumo, pero nunca *ente condicionado y determinado*.” (García-Baró, 1999, 210).

De tal manera, en la actitud natural anteponemos una pre-comprensión general de lo que es el mundo y de esta pre-comprensión partimos para determinar los modos de darse de la Realidad (habrá que preguntar después si esta pre-comprensión es realmente el sentido originario que el mundo manifiesta). En la actitud natural suponemos y damos por hecho que ahí se encuentra dado el mundo de forma inmediata y también suponemos que nosotros estamos inmersos en él, que somos parte de él, pues, lo vivenciamos a diario a través de sus distintas manifestaciones, como cuando percibimos el texto que tenemos frente a nosotros, cuando salimos y vemos casas, autos, edificios, el atardecer, una obra de arte, cuando escuchamos nuestra música preferida, cuando vemos a un amigo, etcétera, todo esto se da como estando dentro del mundo. En la actitud natural el mundo se presenta como algo patente e indubitable, y por ello podemos decir que es este el presupuesto básico que la caracteriza, en esta actitud, el mundo es un *factum*, o, más claramente, podríamos decir que el sentido del mundo es un hecho del que no podemos sino partir<sup>4</sup>. Por ello mismo, Husserl afirma acerca de la actitud natural:

---

<sup>4</sup> Robert Sokolowski hace una buena aclaración sobre el concepto de mundo en la actitud natural: “What is “the World”? Ordinary experience presents the World as extended indefinitely in time and space; I do not and cannot encounter spatial or temporal borders to the World I experience. The

“De este modo me encuentro en todo momento de la vigilia, y sin poder evitarlo, en relación consciente al uno y mismo mundo, bien que cambiante de contenido. Este mundo está persistentemente para mí “ahí adelante”, yo mismo soy miembro de él, pero no está para mí ahí como un mero *mundo de cosas*, sino, en la misma forma inmediata, como un *mundo de valores y de bienes*, un *mundo práctico*. Sin necesidad de más, encuentro las cosas ante mí pertrechadas, así como cualidades de cosa, también con caracteres de valor, encontrándolas bellas y feas, gratas e ingratas, agraciadas y desgraciadas, agradables y desagradables, etc. También estos caracteres de valor y estos caracteres prácticos son inherentes *constitutivamente a los objetos que “están” “ahí adelante” en cuanto tales*, vuélvame o no a ellos y a los objetos en general. [Yo y los hombres en general estamos, pues, ahí delante como cosas del mundo.] Lo mismo vale, naturalmente, así como para las meras cosas, también para los hombres y animales de mi contorno [bajo el punto de vista de su carácter social].” (Husserl, 1993, 69)

Con la actitud natural y la asunción de que el mundo está ahí se da por sentado el sentido de la Realidad, en principio porque lo que nunca se cuestiona es el ser de ese sentido, nunca parece necesario preguntar por su origen, pues el mundo está ahí delante, es como si fuera algo completamente patente y evidente para el que se disponga a interrogarlo. Este es el hecho fundamental de la actitud natural: el mundo se nos presenta como un acontecimiento de sentido, el cual podemos percibir, valorar, apreciar, recordar, etcétera; es decir, el mundo se nos manifiesta como una cotidianidad. En la actitud natural el *sentido del mundo* se nos da como lo más claro que puede haber, se piensa que el mundo es una evidencia y de ello dependen nuestras relaciones prácticas más inmediatas con el mundo y no sólo eso, sino que de este hecho es que también partimos para constituir las diversas ciencias empíricas, pues estas nunca se han verdaderamente preguntado, ni es su objetivo, por los fundamentos ontológicos que hacen posibles sus investigaciones, nunca han preguntado por la diversidad de la existencia, simplemente asumen que hay ciertos objetos que son constatables y ese es su criterio de existencia, simplemente asumen este criterio ontológico sin el más

---

world includes many objects and many different kinds of objects: inorganic things, plants, animals, men, and other sort of things as well, some hard to classify. It includes things directly present to me, but also things marginally present or totally absent. It even includes things that will always be absent, in fact, from me and from all men. Within the world it is possible for me to move my focus from certain things which are present to others which are only marginal or are totally absent; when this happens the things originally present become marginal or absent. This world also includes values, goods, instruments of use, friends and enemies, ugly and beautiful things.” (Sokolowski, 1974, 169-170.)

mínimo reparo, lo dan como un hecho y de esta misma manera es que podemos ver que esta misma asunción acrítica que poseen las ciencias es porque parten de la actitud natural y por ello mismo de la incuestionabilidad del sentido del mundo, de su absolutez en tanto dato de la experiencia. Es decir, en la actitud natural podemos dudar acerca de lo que yo u otros dicen del mundo, pero esto sólo es posible dentro de un contexto más general que es la incuestionabilidad del mundo, de su presuposición<sup>5</sup>. De tal manera, se hace evidente que la indubitabilidad del acontecer del mundo es la condición necesaria que se da en la actitud natural para poder enunciar los diversos estados de cosas que nos aparecen, pues sólo a partir de la presuposición del *ser del mundo* como algo que está ahí es que podemos decir que algo existe en él. Y entendamos bien el significado de esta presuposición, pues ésta significa una aceptación general de lo que acontece en el mundo, y por ende, significa aceptar todo lo que se nos ofrece como mundo; es decir, el aceptar el ser del mundo no implica solamente la admisión de lo que podríamos considerar como verdades indubitables o las verdades que nos ofrecen las diversas ciencias, sino que esta presuposición es mucho más abarcante, ya que incluye lo que se nos presenta como lo erróneo, o las diversas formas de presentación de la Realidad que no pueden darse en una intuición efectiva, tal como las alucinaciones, las ilusiones, las fantasías, etc. El estar ahí del mundo logra incluir todas estas formas de manifestación, pues también son modalidades del mundo y por ello mismo parte de este mundo, ya que todas ellas se nos manifiestan como siendo parte de él, y esta asunción y aceptación de toda esta amplitud de modalidades de la manifestación de la Realidad es lo que podríamos denominar como la tesis general del mundo<sup>6</sup>. Es decir, esta tesis general del mundo que no es otra cosa sino una estructura ontológica que está como fundamento de la actitud natural, es la asunción de que el mundo siempre está ya dado ahí.

---

<sup>5</sup> “El individuo aislado cree en sus experiencias con los estados de cosas fácticos; pero lo que él cree que existe como trama de los hechos que piensa que es, claro está, la realidad misma plena y absoluta, válida para él como para cualquiera, en cualesquiera circunstancias. Si uno cree en su mundo de otra manera, es que no está en él, que no se interpreta a sí mismo a la luz de la verdad que domina en ese mundo. (...) Se cree en el mundo de uno en la medida en que se cree en su absoluta y universal vigencia.” (García-Baró, 1999, 109)

<sup>6</sup>Cf. Husserl, 1993, Segunda Sección.

Lo que debemos enfatizar en este momento es que la actitud natural es principalmente una actitud práctica frente al mundo<sup>7</sup>, puesto que en la actividad diaria de nuestra vida sólo en pocas ocasiones nos encontramos realizando actividades teóricas, la mayor parte de nuestra vida estamos inmersos en la espontaneidad del mundo. Es por ello que la actitud natural principalmente debe entenderse como una actitud práctica, es la que nos permite interactuar con el mundo, pues si es cierto que en esta actitud asumimos ciertos criterios de verdad, de belleza, de moralidad es porque nos permiten interactuar de una forma práctica con el mundo y esta es la finalidad implícita de la actitud natural. Lo que está implícito, por tanto, es que toda teoría está antecedida por la praxis, la ontología fundamental no puede encontrarse en los actos teóricos, pues ellos son fundados a partir de un ámbito práctico mucho más originario. Sin embargo, en este momento debemos aclarar que no hay una ruptura tajante entre la ontología asumida en la actitud natural y la que existe en varias de las ciencias empíricas, pues estas ciencias asumen implícitamente los criterios de existencia que se dan en la actitud natural, es a partir de ella se fundan las demás actividades teóricas.

El problema que se nos presenta ahora es preguntar por qué esta actitud sería una actitud ingenua. Necesitamos saber por qué podemos afirmar esto último si gran parte de nuestro saber actual se fundamenta en esta actitud. Seamos directos, el problema real con la actitud natural es que se conforma con poder establecer una ontología que sea capaz de hacer nuestra vida accesible, una ontología que nos permita vivir sin tener muchos problemas al enfrentarnos con el mundo. Sin embargo, si somos sinceros debemos afirmar que la actitud natural nunca buscará preguntar por lo que la posibilita a ella, nunca intentará realizar una investigación que pregunte por las diversas modalidades fundamentales de la Realidad. Ella se conforma con permitir que el mundo aparezca como a-problemático, es por ello que en la actitud natural su propia ontología queda incuestionada, debido al hecho de que lo que nos importa en nuestra vida diaria es nuestra interacción con el mundo, no el conocimiento exacto de éste. Mientras se

---

<sup>7</sup>Cf. Franco Volpi, 1988.



dé una interacción efectiva con el mundo siempre quedará de impensada la tesis natural del mundo, simplemente asumiremos que así son las cosas, ya que no estaremos enfrentados con algún problema real, sino que estaremos inmersos en un sentido estipulado y aceptado de lo que es el mundo. Por esto mismo cuando en la actitud natural decimos que esto o aquello es verdad, en tanto que podemos enunciar verdad o falsedad de algo es porque suponemos ya que ese algo está ahí, que se presenta en tanto existente, éste es nuestro trasfondo. Tácitamente el sentido del mundo está ahí siempre para nosotros, esta asunción sería nuestro referente primario y del cual partimos para decir que las cosas son. Sin ello, no tendríamos posibilidad de legitimar en la actitud natural lo que el mundo es. La tesis general del mundo, por tanto, es el presupuesto ontológico que posee la actitud natural.

Por ello mismo, la tesis general del mundo no nos señala primeramente cómo conocemos el mundo sino cómo nos relacionamos con él; por tanto, lo que esencialmente muestra esta presuposición del mundo es la *actitud* más básica que poseemos y de la cual partimos para cualquier análisis que podamos realizar acerca de lo que es el mundo, muestra que asumimos tácitamente un sentido práctico frente al mundo, pues a partir de esta presuposición es que adoptamos cierto comportamiento frente al mundo, nos relacionamos de cierta manera, interactuamos con él. Así, el concepto de mundo que podamos tener en un primer instante, tal vez el mundo como la totalidad de los entes<sup>8</sup>, por ejemplo, viene dado y validado sólo porque suponemos que el mundo está ahí, es esta actitud la que está en la base de cualquier concepción de mundo que tengamos<sup>9</sup>. Por ende,

---

<sup>8</sup> Vale la pena aclarar que en la actitud natural hay problemas acerca de lo que consideramos como *el mundo*, pues no tenemos claro lo que realmente este concepto implica, no vemos toda su multivocidad, y en principio ni siquiera su alcance ontológico. Por ello mismo Miguel García-Baró afirma: “la *actitud natural* vive de la ilusión básica que consiste en la *ontificación* de lo que de suyo sólo puede ser, si es que es algo, *horizonte*, ámbito abierto [...] Cabe, por cierto, decir que la actitud natural vive del olvido de la *diferencia ontológica* entre mundo y cosa.” (García-Baró, 1999, 210) Regresaremos a este problema más adelante.

<sup>9</sup> El concepto de mundo es uno de los más importantes que utilizaremos en esta tesis, por ello, es necesario ir aclarando lo que significa, pues mundo, como vimos en la nota anterior no puede ser la totalidad de los entes, ni tampoco podemos identificarlo con un concepto astronómico que lo definiría como el Planeta Tierra, nuestro mundo, pues ello sólo ontificaría el concepto. Mundo debe entenderse como un horizonte trascendental que posibilita el darse de los entes; todo ente se da a

podemos decir que la actitud natural envuelve una convicción peculiar hacia el mundo, implica suponerlo, asumirlo como estando ahí. Así, la actitud natural, en tanto que en ella damos por hecho el ser del mundo, es la que primeramente determina nuestro actuar y, por tanto, queremos dejar claro que ésta es la ingenuidad específica de la que hablábamos, no es una ingenuidad cualquiera, sino una a partir de la cual surgen las demás, es la actitud originaria frente al mundo y, además, de la que nadie está exento, es una praxis con el mundo en la que lo suponemos como estando ahí. Así, parece que podemos cuestionar cualquier estado de cosas que acontece en el mundo mientras no inhabilitemos este presupuesto básico: *el mundo es*.

Sin embargo, lo que necesitamos aclarar es por qué asumimos ese sentido que se nos da, cuál es la razón por la que nuestra actitud depende de la asunción del mundo. Por ello, habría que recordar una afirmación de Heidegger: “lo ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica.” (Heidegger, 2003, 69) Heidegger, con esto, señala un principio ontológico fundamental, a saber, que los fenómenos que se nos presentan de manera más inmediata, como si éstos fueran un dato incuestionable son aquellos por los que no nos preguntamos más, su estructura ontológica permanecería en una cierta invisibilidad debido a la inmediatez con la que nos encontraríamos con ellos. Parecería que su proximidad nos hace limitarnos en nuestra búsqueda, porque parece que su fundamento está dado allí mismo, en esa fenomenalidad que se nos hace tan evidente y por ello parece que explicitarlo resulta redundante. Sin embargo, la explicación nunca es redundancia sino que siempre es decir *algo más o*

---

partir del mundo. Por ello, R. Sokolowski aclara: “The world is more like a context, a setting, a background, or a horizon for all the things there are, all the things that can be intended and given to us; the world is not another thing competing with them. It is a whole for them all, not the sum of them all, and it is given to us as a special kind of identity. We could never have the world given to us as one item among many, nor even as a single item: it is given only as encompassing all the items. It contains everything, but not like any worldly container. The term “world” is a *singulare tantum*; there could only be one of them. There may be many galaxies, there may be many home planets for conscious beings (although there is only one for us), but there is only one world. “The world” is not an astronomical concept; it is a concept related to our immediate experience. The world is the ultimate setting for ourselves and for all the things we experience. The world is the concrete and actual whole for experience.” (Sokolowski, 2007, 43-44.)

hacer patente lo que estaba ya dado pero de manera latente. La explicación podría verse, si se quiere, como una aclaración analítica, usando terminología kantiana, de lo que ya estaba ahí, pero una vez “aclarado” se nos revela, algo que antes no se encontraba “visible” en la misma manifestación<sup>10</sup>. Explicitar, hacer visible lo que no estaba patente en un primer momento es ver más de lo que en un primer momento nos parecía evidente por sí mismo, significa reconducir la mirada, lo cual es necesario para explicitar detalladamente los fenómenos<sup>11</sup> que se manifiestan. Por ello mismo, aunque la actitud natural se nos presente con suma naturalidad, como si ella fuera lo más evidente, eso nunca nos exentará de realizar una indagación que intente aclararnos más de este fenómeno. Lo que nos interesa explicitar, por tanto, es la presuposición de la existencia del mundo, necesitamos aclarar el por qué de su indubitabilidad, debemos ir a sus elementos ontológicos originarios y ver lo que la hace posible. Comencemos, por ello, con la descripción de cómo se nos presenta esta presuposición, pues es solamente allí donde podremos encontrar su esencia, nuestro objetivo no es inventar nada, pues no debemos crear elementos que no se encuentren dados en la propia fenomenalidad de la actitud natural, sino sólo hacer explícito lo que se encuentra allí implícito. Así pues, es cierto que para nosotros en un primer momento en la actitud natural el sentido del mundo es un *factum*, y, sin embargo, la significación de este sentido dista de estar clara, puesto que todavía es un presupuesto, no algo que hemos explicitado de forma prístina. El problema, como hemos visto, no viene dado en un nivel práctico de la vida, pues podemos vivir así, sin necesidad de aclarar este presupuesto. Sin embargo, realmente comienza a manifestarse como problema cuando intentamos justificarlo, cuando preguntamos con seriedad por su ser, por el qué del mundo, por lo que

---

<sup>10</sup> Cf. E. Husserl, 1982, II, Investigación Tercera, la cual se titula “Sobre la teoría de los Todo y las Partes”, donde hace las distinciones formales necesarias para poder distinguir con claridad acerca de las diversas formas de la ausencia y la presencia de los objetos. Pues no toda ausencia ni presencia significan lo mismo.

<sup>11</sup> “«Fenómeno», *phainomenon*, viene del verbo *phainesthai*, que lleva en sí la raíz *pha-*, *phôs*, que significa la luz. Luego «fenómeno» quiere decir: lo que se muestra viniendo a la luz, saliendo a la luz del día. La luz a la que salen las cosas para mostrarse como fenómenos es la luz del mundo. El mundo no es el conjunto de las cosas, de los entes, sino el horizonte de luz en el que las cosas se muestran como fenómenos [...] Los fenómenos del mundo son las cosas en cuanto se muestran en el mundo, que es su propia «mostración», su aparición, su manifestación, su revelación.” (M. Henry, 2001, 23.) Por esto es que todo lo que se manifiesta es un fenómeno, no importa si es un ente, una actitud, un deseo, un presupuesto; todos ellos tienen que manifestarse y en tanto lo hacen son fenómenos.

ontológicamente lo hace ser así. Por ello, el primer problema con el que nos enfrentamos es saber qué es un *factum*, pues nos damos cuenta que el problema no es sólo que ahí esté el mundo, sino que lo damos por hecho. Este es un problema principal porque nos revelará la relación existente entre nuestra actitud originaria frente al mundo y la asunción de lo que consideramos como verdadero, como algo que de *hecho* ocurre. Pero para que esto sea posible, primero hay que aclarar qué es lo que queremos decir con *hecho*, o mejor dicho, qué es lo que implica que demos algo por hecho en la actitud natural. Así, hay que iniciar señalando que cuando algo es tomado como un *factum* lo aceptamos sin cuestionarnos acerca de su origen, simplemente lo damos por consabido, como si todos dijeran lo mismo acerca de eso. Nos parece que su ser está ya explicitado, o por lo menos que es algo evidente, aunque sin serlo realmente, nos parece que nadie podría decir algo distinto a lo que está establecido. En eso consiste la manifestación del *hecho* en la actitud natural, es decir, que es la asunción veritativa de algo que no ha sido constatado realmente por uno mismo, sino que se asume como cierto. De tal forma, en un primer momento, necesitaríamos señalar o hacer manifiesta la limitación justificativa de lo que significa un *hecho* en la actitud natural, pues no es algo que haya sido aclarado realmente, no es nuestra evidencia la que nos impele a decir que ese hecho es cierto, sino que son ciertas estipulaciones sociales, o cualquier otro tipo de justificación, las que nos obligan a decir que eso es de tal forma, la justificación que tenemos no es algo que venga del hecho mismo, pues asumimos como verdadero lo que se cree en general y no vamos más allá. Este es el primer problema que hay que señalar con la actitud natural, y seguramente es el problema fundamental, pero todavía falta hacer una mejor aclaración de esto, pues necesitamos señalar lo que queda asumido en esta descripción. El problema básico es que en la actitud natural se da una dependencia del *hecho* a la *actitud*, es decir, el problema se halla en que en la actitud natural la verdad de nuestros juicios sobre el mundo se da por una asunción acrítica y no realmente porque el fenómeno que estamos analizando o que simplemente se nos presente sea de tal forma, es decir, en la actitud natural no atendemos a la fenomenalidad en la que la Realidad se nos presenta, sino que simplemente damos por hecho lo que se tiene como consabido. Por ello mismo, debemos darnos cuenta de algo fundamental, a saber, que toda actitud siempre

tiene una referencia subjetiva, pues es el sujeto el que permite toda actitud se dé. Cualquier actitud sólo aparece si hay una subjetividad que realice esta actitud, por ello mismo, el problema fundamental de la actitud natural es que la Verdad, el conocimiento de la realidad, etcétera, quedan eclipsados por una actitud acrítica por parte del sujeto, es decir, el problema de la justificación racional de la manifestación de lo real queda eclipsado por la simple asunción de lo que se dice, de lo que se tiene por verdadero. Es esto lo que queremos decir cuando afirmamos que hay una dependencia del hecho a la actitud. Si no hubiera una subjetividad que en su cotidianidad estuviera en una actitud práctica frente al mundo, la actitud natural no podría darse. Por lo cual, lo que ahora se nos hace evidente es que si en verdad queremos describir con mayor profundidad la forma en la que la actitud natural se encuentra, entonces también debemos describir la forma en la que ella misma se presenta, es decir, que ahora debemos describirla a partir de la propia actividad subjetiva que le da vida a esta actitud. Así, lo que ahora nos interesa es preguntar por el cómo es que se está en actitud natural. Preguntémonos entonces ¿cómo se da la actitud en la naturalidad del mundo? Se está en actitud natural porque el mundo entorno (*Umwelt*) se nos presenta a-problemático, es decir, no se nos presenta como algo incomprensible, sino todo lo contrario, con una significación inteligible y bastante accesible para nosotros, el mundo se presenta como teniendo un sentido definido. A pesar de ello, hay que remarcar que es esa significación del mundo la que todavía no ha sido aclarada, nuestro problema viene dado en este punto, pues para continuar con nuestra investigación debemos darnos cuenta que hasta el momento hemos preguntado por el *qué* de la actitud natural, es decir, por la mera formalidad de ésta, hemos indagado por su estructura formal, pero todavía no hemos señalado cómo es que ésta se hace posible. Por ello mismo, lo que ahora necesitamos es preguntar por el *cómo* de la significación de la actitud natural, debemos preguntar por el qué es lo que la hace darse de esta manera, necesitamos poner en claro el contenido de esta estructura, y esto significa que necesitamos hacer explícito el cómo es que el mundo se manifiesta como una naturalidad tal. Lo que queremos decir es que hasta aquí hemos intentado mostrar *qué es* la actitud natural, hemos intentado mostrar lo que la constituye, lo que la hace ser así, y, a pesar de ello, todavía parece insuficiente esta aclaración, pues

todavía hace falta aclarar el *cómo* y el *por qué* de la actitud natural, es decir, necesitamos hacer explícito su modo de manifestación, y por esto mismo es que necesitamos poner en claro su modo de darse, ya que no tendremos una comprensión real hasta no ver también el por qué es que esa actitud se nos presenta como natural. No sólo debe bastarnos saber que esta actitud se da por sentada la tesis natural del mundo, ya que esto es sólo su estructura general, y hasta cierto punto es una mera formalidad ontológica. Necesitamos aclarar, sobre todo, el por qué de este presupuesto, debemos ir más profundo y darle contenido a la forma. Por tanto, necesitamos aclarar el motivo de nuestra ingenuidad en esta actitud, y ello sólo se revelará a partir de un análisis de cómo es que esta actitud se da; es decir, necesitamos preguntar por la forma en que la subjetividad vive en actitud natural, el contenido de esta estructura sólo puede ser aclarado por la forma en que la subjetividad vive esta actitud.

Nuestro comienzo de la investigación sigue siendo claro: el mundo *es, está ahí*. Este siempre será el punto de partida de la actitud natural, por ello mismo, también es su forma de manifestarse, sin embargo, en vez de decir que la actitud natural se da a partir de la revelación y asunción del sentido del mundo; ahora la pregunta tiene que especificarse todavía más y estar mejor dirigida, pues no queremos preguntar nuevamente sobre el *qué* del aparecer, sino por el *cómo aparece*, debemos hacer un desdoblamiento en el mismo hecho de que el mundo es, para ya no aclarar lo que lo hace ser tal, sino para preguntar y explicitar las causas que lo hacen aparecer de esta manera; es decir, debemos preguntar por el contenido de esta afirmación, debemos explicitar el cómo es posible que se manifieste esta manera, sus condiciones de posibilidad y como hemos visto, esto significa preguntar por el modo del aparecer subjetivo de la actitud natural. Por lo tanto, las preguntas que han de guiarnos son estas: ¿Por qué el mundo se nos aparece como algo natural? Y también debemos preguntarnos sobre ¿Qué hace posible esta manifestación? En principio tendríamos dos posibilidades, la primera sería afirmar que existe una limitación humana, y si nosotros poseemos una gran disposición a creer en ciertas cosas que nos permitan vivir tranquilamente nuestra vida y a partir de ello, deberíamos decir que limitación o finitud humana es la que

origina la actitud natural; o por otra parte también podríamos pensar que hay un rasgo netamente ontológico e indispensable en la manifestación de la Realidad para que la actitud natural sea tal, para que la actitud natural se presente de esta manera. La respuesta a estas interrogantes, según lo que vislumbramos, no puede ser sólo una de estas posibilidades, sino que debe darse una correlación entre ambas, pues el sentido del mundo siempre es una correlación entre la subjetividad y la Realidad, esta es la estructura esencial de la fenomenalidad. Por ello mismo, nuestra investigación debe encaminarse a explicitar esta correlación, ya que la actitud natural se manifiesta como un modo originario del ser humano, pero que se presenta sólo en tanto que hay una manifestación del mundo, es decir, en la fenomenalidad originaria nos encontramos inmediatamente con esta correlación esencial. La Realidad se nos manifiesta y ésta siempre posee ya un sentido para nosotros. Lo que queremos decir con esto no significa que sólo tengamos una disposición para asumir ciertas cosas acerca de la Realidad, sino que también nos hallamos siempre en una comprensión de lo que es la Realidad, por ello mismo no podemos decir que la actitud natural sea algo meramente inherente a lo humano, sino que depende también de la “donación de la Realidad”<sup>12</sup>. Es en esta correlación donde se nos ofrece la forma en que la actitud natural se nos manifiesta. Este es el problema de la intencionalidad, el cual quiere decir que todo acto subjetivo se tiene una correlación con alguna forma de manifestación de la Realidad, no puede existir el uno sin el otro, no es posible separar por una parte al sujeto y por otra parte la Realidad. No, siempre se establece y existe una correlación intencional, por ello mismo es que en la actitud natural también tenemos que tomar en cuenta la intencionalidad, debemos mostrar la forma o estructura subjetiva en la que se presenta, pues sólo así tendremos un panorama completo del problema. El problema de la intencionalidad, por tanto, es fundamental ya que de él dependen todos los modos de presentación de la Realidad, de tal manera también podemos afirmar que la intencionalidad debe hacerse presente en cualquier clase de fenómeno, por eso mismo para intentar una primera aproximación nos

---

<sup>12</sup> Por el momento, y dado que todavía no tenemos las herramientas conceptuales suficientes, no hablaremos sino de la donación del mundo, aunque más tarde habrá que hacer la distinción entre la donación del mundo y su pre-donación, ya que de ella dependerá la aclaración de los problemas más interesantes de esta tesis.

detendremos en un ejemplo concreto. A modo de ejemplo señalemos un caso antropológico. Es un hecho que por lo general las antiguas culturas fueron politeístas y cada una podía tener la cantidad de dioses que le fueran necesarios. No podemos, sin embargo, decir que estos dioses fueran meras invenciones humanas, sino que cada uno provenía de un cierto tipo de manifestación que acontecía en el mundo. La lluvia se manifestaba, este es un fenómeno que también se nos hace presente ahora y que se les manifestaba de igual forma a las antiguas culturas, y de ahí, de la aparición de este fenómeno se pensaba en la posibilidad de que un ente, un dios, fuera el que la originara. El rayo se manifestaba retumbando y sólo después apareció Zeus; es decir, la constitución que tenemos de sentido del mundo no es sólo a partir de algo inherente a nosotros, el sentido del mundo no es sólo una creación humana, sino una correlación del darse del mundo y lo que nosotros ponemos<sup>13</sup>. Así, ontológicamente debe haber una donación originaria de la Realidad que sea la base de la cual tomemos y complejicemos el sentido que se nos presenta, pero también debemos tomar en cuenta que el sentido no sería posible sin que nosotros, una subjetividad, lo pudiéramos hacer patente. Por ello mismo, podemos decir que la Realidad tiene en como fundamento ontológico una correlación intencional entre la subjetividad y la Realidad.

Por ello mismo, podemos decir que el mundo es un pre-juicio, entendiendo por esto que él es la base sobre la cual se emite cualquier juicio o sobre la cual toda experiencia judicial es formada; toda experiencia lo toma como punto de referencia y esto es así porque como hemos visto su manifestación es necesaria para poder desplegar el juicio mismo, el mundo es lo que antecede, lo que dota de sentido al contenido del juicio. Al respecto comenta Javier San Martín:

“Ahora bien, ¿qué tipo de pre-juicio es la experiencia del mundo? ¿Es un prejuicio como lo son las diversas opiniones de acuerdo a las cuales juzgamos u opinamos sobre las situaciones normales de la vida y que frecuentemente se manifiestan como variables bien porque otros hombres muestren otras opiniones diferentes de las nuestras o también porque yo mismo he pensado de modo distinto en otros momentos de mi vida? ¿Son como estos «juicios alejados de las cosas (opiniones

---

<sup>13</sup> Cf. Zambrano, 2002, 28-29, Cf. también Jaeger, 2001 y Nicol, 2003, Especialmente los capítulos 2 y 3.



sobre el ser)» de los que generalmente somos conscientes, pues «en la conciencia judicial está implícita también para el que juzga el saber sobre el grado de cumplimiento del juicio»? No ocurre así en el caso del mundo. Pues un rasgo permanente de la experiencia es el discurrir en una estructura de preconocimiento: «Los objetos, dice Fink, no sólo nos están actualmente dados, sino también pre-dados en su típica» Tenemos de antemano un preconocimiento «de la distribución del mundo en ámbitos generales de ser»; cada ser que entra en nuestra experiencia «tiene una estructura universal de preconocimiento: la pre-dación». Pero justamente esto significa para Fink que la pre-dación no se refiere sólo a objetos, «sino que la pre-dación es una estructura general del mundo».” (San Martín, 1994, 268)

Así, el mundo se da a partir de sus diversas modalidades, es en él donde se despliegan los diversos ámbitos de lo real, sin embargo, debemos tomar en cuenta que este mundo se nos abre a partir de nuestra actitud natural y hay que señalar que en esta apertura, en su modo de darse viene también consigo su historicidad<sup>14</sup>; su donación no es una abstracción, no es una mera formalidad, sino que es lo más cercano y concreto que nosotros tenemos. Cualquier juicio, valoración u otro tipo de actividad humana vienen dados a partir de esta apertura originaria. Por ello mismo, en la actitud natural el mundo es un horizonte histórico que posibilita el aparecer y la significación determinada de los entes; por ello, también es aquí, en esta estructura, donde se debería encontrarse el origen ontológico de nuestra ingenuidad natural. Pues toda nuestra ingenuidad primigenia no se debe sólo a una cierta disposición del hombre, sino que también debe verse como el modo de presentación de las diversas significaciones que se nos ofrecen de manera inmediata en la donación del mundo, es esta correlación intencional la que debe tomarse como el problema fundamental ya que en tanto que el mundo se

---

<sup>14</sup> Aquí ya es necesaria una distinción, el mundo en tanto horizonte es una estructura ontológica que permite que los entes se den, aunque también podemos hablar de secciones del mundo, podemos hablar del mundo científico, del mundo artístico, etc. Todos estos “mundos” son sólo posibles en tanto hay una estructura ontológica unitaria que los posibilita, que sería su estructura trascendental. Sin embargo, ellos son la concreción de misma estructura, en ellos se nos revela la estructura misma, el darse del mundo, y además un determinado tipo de sentido que sólo ellos realizan. Por lo mismo, el horizonte histórico del darse del mundo tiene una doble consideración, ya que puede considerarse como una región, en tanto que es una determinación concreta del darse del mundo, su actualización en una época concreta, pero también la historicidad le es algo esencial a la estructura misma, sólo hay concreciones en tanto la estructura también está en el tiempo. Así cuando se habla de la historicidad del darse del mundo se habla tanto de la estructura, pues también la historicidad pertenece a ella, pero al momento de dotarla de un contenido concreto estamos ya dentro de una sección del mundo, ya no hablamos del darse mismo, sino de lo que se manifiesta en la manifestación. Cf. Fink, 1988.

manifiesta es que hay una co-originariedad del sentido que el mundo posee, pero que sólo puede ser desvelada por la subjetividad a la que se le presenta, y como hemos aclarado, en la actitud natural este sentido del mundo se manifiesta como si fuera un sentido incuestionable gracias a su practicidad, a su “natural originariedad” que le viene dada de en su misma donación<sup>15</sup>, esta es la estructura de la pre-comprensión que nosotros tenemos del mundo, porque nunca estamos en el mundo sin comprenderlo de alguna manera; es por esta estructura ontológica de la pre-comprensión que permitimos que este sentido que se nos ofrece de manera inmediata sea el que determine lo que se manifiesta, pues el sentido parece

---

<sup>15</sup> El problema de la actitud natural se complica en este punto, pues llega el momento en que hay que comenzar a hacer distinciones de principio entre el concepto natural del mundo y el concepto de *Lebenswelt* (mundo de la vida). El punto fundamental es que estos conceptos intentan mostrar ciertas estructuras ontológicas que se dan en la Realidad. Ambos conceptos (el concepto natural del mundo y la *Lebenswelt*) parten de la donación originaria del mundo, pues es evidente que ambas tienen que manifestarse de alguna manera, por lo cual, es necesario que éstas tengan como fundamento una estructura ontológica trascendental que las posibilite. Por ello mismo, debe tomarse como ámbito originario el ámbito trascendental que los posibilita, tanto el concepto natural del mundo como la *Lebenswelt* son estructuras ontológicas derivadas de esta que es mucho más fundamental. Ahora bien, nuestro análisis debe proseguir con el concepto de la *Lebenswelt*, pues ella es la que posibilita cualquier apertura concreta del sentido del mundo, ella es la estructura más originaria a partir de la cual el mundo se abre, ya que puede decirse que ella es la estructura racional mínima que subyace a toda representación del mundo; como explicaremos más adelante ella la base última para recurrir a un origen del sentido, es el mundo en su apertura primigenia, es el estrato más básico a partir del cual se construyen teorías, explicaciones, etc. Por ello mismo, la *Lebenswelt* es la base de toda la científicidad y búsqueda del saber, pues es la estructura que refleja la racionalidad de lo real. Esto lo aclara bien L. Landgrebe: “Die Frage nach dem Ursprung der Wissenschaft verlangt also zunächst die *Aufklärung des Verhältnisses, in dem die vorwissenschaftliche Lebenswelt zu der durch Wissenschaft interpretieren Welt* steht. Wir hörten hierzu: die Lebenswelt ist schon immer vor aller Wissenschaft vorgegeben und ist der Boden für alle Praxis und alle Ziele, die sich das natürliche Leben stellt.” (Landgrebe, 1963, 28.) En este momento hemos intentado mostrar que es necesaria una distinción entre dos ámbitos originarios, puesto ahora hay que distinguir a la donación del mundo, como origen *trascendental* y más originario que posibilita toda manifestación, segundo debemos distinguir a la *Lebenswelt* como la concreción más originaria de la manifestación del mundo y ahora nos falta distinguir el concepto natural de mundo, que es todavía un estrato de sentido fundamental, pero no tan originario como los otros dos. Aclaremos esto, el concepto natural del mundo no es tan concreto puesto que está fundado en la originariedad de la *Lebenswelt*, el concepto natural de mundo es un concepto histórico, el cual es la interpretación de la *Lebenswelt*, ya que a lo largo de la historia un mismo fenómeno ha tenido interpretaciones diversas, el fenómeno es exactamente el mismo, es la misma forma de darse de éste (podría ponerse como ejemplo un fenómeno natural) sin embargo para algunas culturas su interpretación es diversa, esto no se debe a que haya dos fenómenos distintos, pues es la misma cosa la que se manifiesta, sino que hay dos interpretaciones de ese fenómeno. Es por ello que la concepción natural del mundo es una interpretación histórica de la originariedad del fenómeno, esta originariedad es la *Lebenswelt*, y por tanto, debemos decir que la concepción natural del mundo está determinada a partir de la propia historicidad del investigador, o más en general, de todo el momento histórico en el que uno se encuentre; es decir, que el sentido del concepto natural de mundo viene dado a partir de las significaciones presentes que se tengan vigencia en un momento concreto acerca de lo que es la Verdad, lo Bueno, lo Bello, etcétera. Cf. Husserl, 1991, Especialmente el capítulo III.

provenir de la manifestación misma como si fuera algo que le es inherente y no como un agregado. Sin embargo, debemos preguntarnos si en esta actitud natural este sentido que se nos ofrece es algo tan simple como solemos creer. Necesitamos empezar preguntando si es algo real y completamente patente este sentido que se nos ofrece o si es que hay algo que se oculta en esta manifestación de la Realidad que se nos da en la actitud natural. En este momento algún lector podría argüir que lo que ahora estamos intentando elaborar es un malabarismo teórico y que vamos a tratar de describir algo que no se nos presenta en la actitud natural, sino que podría pensar que lo único que se nos presenta es este sentido del mundo a partir de la actitud natural y que lo demás sería pura “creación” filosófica. Por ello mismo, y frente a esta posible objeción, debemos mostrar que la pregunta anterior, saber si hay algo que no esté dado de forma evidente en la actitud natural, no es sólo una pregunta retórica para permitirnos encontrar algo que no acontece en la Realidad, sino que nuestra siguiente investigación intentará señalar lo que está implícito en el modo de ser de la actitud natural, intentaremos adentrarnos más en el problema y señalar la especificidad fundamental dentro de la actitud natural. Profundicemos en esto, si el hecho es que el horizonte del mundo que se nos ofrece a partir de la actitud natural es histórico, entonces esto significa que no siempre ha sido interpretada la manifestación del mundo de la misma manera, significa que la manifestación que la Realidad nos ofrece puede ofrecer una multiplicidad o multivocidad de sentido, y por tanto, el punto que nos interesa señalar es que el sentido que se ofrece en la manifestación de la actitud natural no es unívoco. Pongamos un ejemplo concreto para esto, tomemos como nuestro fenómeno a analizar la puesta del sol. El hecho, que para nosotros nos resulta incuestionable, de que la Tierra cambia de posición con referencia al Sol, es algo sumamente básico para nosotros, pues sabemos que el Sol es el centro de nuestro sistema solar, mientras que es nuestro planeta es el que rota a su alrededor. No hay discusión en ello, la posición del Sol va cambiando a lo largo del día simplemente porque la Tierra efectúa su movimiento de rotación, el cual hace parecer que el Sol cambia de posición, pero el hecho es que el movimiento de la Tierra es la que posibilita realmente este cambio. Sin embargo, no siempre se ha tenido este sentido para poder explicar la puesta del Sol, no podemos negar que la puesta del Sol significa

algo muy distinto para alguien de una cultura antigua, por ejemplo, la griega. En esta cultura se pensaba que la Tierra era el centro del universo, por lo cual, el Sol sería el que se movería alrededor de la Tierra, mientras que la Tierra estaría estática. A partir de este cambio en la comprensión del fenómeno es que el *sentido* de este fenómeno cambia radicalmente. Y frente a ello no podemos asumir simplemente que antes en la cultura griega se encontraban en un error garrafal al pensar que el Sol se movía con respecto a la Tierra, porque lo que estaría pasando por alto esta crítica ingenua es que la interpretación de este fenómeno específico dependía de todo un contexto cultural que asumía ciertas verdades para poder interactuar con el mundo. Este tipo de crítica estaría olvidando que no podemos juzgar juicios aislados de culturas distintas a la nuestra, sino que debemos entender que había una concepción del mundo distinta a la nuestra y si queremos comprender verdaderamente el por qué de esa afirmación, entonces no podemos comprenderla sólo a partir de nuestra propia concepción del mundo, sino que debemos tratar de comprender el sentido que antes tenía este fenómeno.

¿Estamos entonces defendiendo un relativismo epistémico u ontológico? No, esta no es nuestra intención, lo que queremos mostrar es que el relativismo sólo puede darse en un estrato no originario de la manifestación de la Realidad. El sentido de la manifestación de la Realidad depende en cierta medida de la actitud natural en la que estemos inmersos, depende de una visión específica de lo que es el mundo. Sin embargo, esto nunca querrá decir que haya un relativismo, puesto que hemos visto que la actitud natural no es el estrato más fundamental a partir del cual se ofrece la manifestación del mundo. El nivel más fundamental es el ámbito trascendental que hace posible la fenomenalidad de cualquier aparecer de la Realidad. Esto significa que hay una racionalidad mínima en el aparecer de la Realidad, pues es evidente que hasta para poder tener dos interpretaciones sobre un mismo fenómeno debemos por lo menos tener en cuenta que es el mismo fenómeno, debemos ser capaces de ver una racionalidad mínima para identificar que nuestra diferencia es tal, y por esto mismo, también debemos decir que una interpretación distinta sobre un mismo fenómeno se da porque tenemos un modo fundamental de la aparición de ese fenómeno, o más ampliamente de la Realidad

que se nos presenta. La manifestación del mundo es siempre la misma, la Realidad es una, el punto ahora es señalar entonces que lo que cambia no es esta manifestación de la Realidad, no cambia esta racionalidad mínima e inherente al aparecer de la Realidad, sino lo que cambia es la forma de interpretar esta manifestación, esto es lo que Realmente varía. La puesta del Sol siempre ha aparecido de la misma manera, no podemos decir que el fenómeno haya cambiado en su forma de aparición y, por ende, que haya cambiado la manifestación de este fenómeno, sino que lo que cambió es la manera o la forma en que interpretamos este fenómeno. La racionalidad de su aparecer ha sido siempre la misma, pero lo que cambia es nuestra visión que tenemos sobre el mundo. Y estas distintas visiones de mundo que han acontecido son las diversas actitudes naturales que ha tenido el hombre, pues hemos dicho ya que la actitud natural siempre es una pre-comprensión del mundo que permite que el hombre viva de forma tranquila asumiendo ciertos parámetros establecidos, los cuales van variando según se va dando el desarrollo de diversos ámbitos del saber. Sin embargo, hay que dejar muy claro que existe una racionalidad mínima y fundamental de la cual todas las actitudes naturales parten, pues los diversos objetos tienen modos ontológicos específicos de su aparecer, son sus formas invariables de manifestarse, por ejemplo, un objeto de la percepción sensible nunca podrá hacerse presente por completo, sino sólo a través de escorzos. Esta es una ley ontológica de este tipo de objetos y estos modos de presentarse no varían a lo largo de la historia, lo que puede cambiar es la interpretación que tenemos de estos objetos, pero nunca cambiará el modo en que se manifiesta. Ahora bien, las diversas actitudes naturales se dan como las diversas interpretaciones que tenemos de la manifestación originaria de la Realidad. De tal manera, no podemos decir que la actitud natural tenga exactamente los mismos contenidos en todos los momentos históricos, ni tampoco podemos afirmar que gracias a ella el mundo aparezca de una sola manera, sino que ahora se nos hace evidente algo más esencial, a saber, que la actitud natural ya es una mediación frente a la manifestación de la Realidad. Por lo cual debemos hacer una clara distinción entre la manifestación originaria de la Realidad (que pronto intentaremos mostrar que este es un ámbito trascendental que hace posible todo aparecer) y la actitud natural, la cual depende de la misma

manifestación de la Realidad. La actitud natural se distingue de la donación misma de la Realidad, porque en ella encontramos no sólo el aparecer del mundo sino también una constitución de sentido que hemos hecho de él, pues esta constitución es histórica y se da a partir de lo que nosotros hemos creído del mundo, a partir del desarrollo de nuestras teorías, de nuestras creencias e ideas, de nuestra forma de justificar lo que creemos que es válido, etcétera. La actitud natural es la síntesis que media entre la donación del mundo y el sentido que nosotros tenemos de él; es una constitución de sentido que hemos establecido, no el sentido único y necesario del mundo. Esto es algo que ya había visto Husserl con claridad, pues en su libro *La crisis de las ciencias europeas* muestra cómo se constituye el sentido que ahora tenemos del mundo (desde el siglo XV), muestra que lo que creemos que es el mundo no es necesariamente el origen más fundamental del sentido de la Realidad, sino que ya es un constructo, algo que se ha formado por un hecho muy específico, pues señala que el presupuesto que marca esencialmente nuestra visión natural de mundo es la científicidad, porque a partir del progreso continuo de las ciencias y su ampliación a casi todo ámbito, éstas nos provocan una seguridad frente a todas sus investigaciones, ellas son las que han determinado, en la actualidad, lo que es el mundo<sup>16</sup>. Y a pesar de ello, las ciencias no son lo más originario, sino que están construidas sobre una base más fundamental, sobre la manifestación originaria de la Realidad; como el mismo Husserl dice:

“Pero es claro que la pregunta por el propio y constante sentido de ser de este mundo de vida ya tiene un buen sentido para los hombres que viven en él, antes de plantear la pregunta general por su función para una fundamentación evidente de las ciencias objetivas. Los hombres no siempre tienen intereses científicos, e incluso los científicos no siempre están ocupados con tareas científicas; tampoco existió siempre en el mundo, como la historia enseña, una humanidad que habitualmente viviera inmersa en intereses científicos instaurados desde hace mucho tiempo. Así

---

<sup>16</sup> “La actitud natural relevante para la comprensión de la fenomenología es *la fe en la ciencia, con su compañía imprescindible: la fe en esa ontología impersonal, materialista*, si se quiere emplear esta palabra, *para la que sólo son verdaderamente importantes los estados de cosas que se encuentran al final de los ascensos de las vías denominadas «fundamentación de la verdad» y «fundamentación de la probabilidad»*. La actitud natural es la de quien quiere creer, naturalmente, sólo en el rigor racional de la ciencia, y quiere, por tanto, aceptar en su ontología únicamente los supuestos objetivos del conjunto paradigmáticamente racional de la ciencia. Suponiendo, por cierto, la unidad última de ésta, superior siempre a la escisión de las «regiones» reales.” (García-Baró, 1999, 98-99.)

pues, el mundo de vida existía para la humanidad ya antes de la ciencia, al igual que también prosigue su forma de ser en la época de la ciencia.” (Husserl, 1991, 129)

Así, aunque la ciencia sea la que nos ha dictado las normas del conocimiento que tenemos en la actualidad, aunque sea la que nos ha enseñado a ver y pensar nuevos objetos de la Realidad, no podemos decir que ésta pueda ser nuestra fuente última de legitimación, ya que ella misma no se auto-legitima, no busca aclarar todo lo que ofrece<sup>17</sup>. La actitud natural nunca busca ofrecer el fundamento de lo que se manifiesta, y este es su problema más fundamental, pues nos encontramos con un conocimiento que no se auto-justifica, que no busca explicitar sus presupuestos, que no pregunta por los modos originarios de la existencia. Es cuando nos encontramos enfrentados con este hecho que surge una nueva actitud, una actitud que ya no busca simplemente aceptar lo que se nos ha dicho, sino que es aquí donde nace un cierto tipo de asombro, nos maravillamos frente al hecho de que lo que pensamos como lo más incuestionable no tiene un fundamento real, y que esta justificación que nos ofrecen las ciencias no puede ser lo que fundamente verdaderamente todo nuestro saber. Es aquí, frente este hecho, donde surge la filosofía, pues la filosofía es hija del asombro (*thauma*)<sup>18</sup>, como bien había dicho Platón en el *Teeteto*, la filosofía comienza siendo un alumbramiento<sup>19</sup>, un desapego de lo que en principio se creía y se asumía como verdadero. El que empieza en la filosofía queda maravillado frente a lo que antes le era natural, pues, como dice Aristóteles, “en efecto, los hombres –ahora y desde el principio- comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo” (Aristóteles, *Metafísica*, Libro Alfa, 982 b). El acto de asombrarse es un extrañamiento frente algo que nos aparece, y ese aparecer no es algo que se muestra de una manera distinta a la que antes se mostraba, sino que el asombrarse implica un cambio de perspectiva, una nueva

---

<sup>17</sup> “por eso, cabría entonces, en efecto, concebir que a todas las ciencias objetivas les falte precisamente el saber acerca de lo máximamente principal, esto es, el saber sobre aquello que podría procurar sentido y validez a las configuraciones teóricas del saber objetivo y que, en esta medida, podría procurar por primera vez la dignidad de un saber a partir del último fundamento.” (Husserl, 1991, 124.)

<sup>18</sup> “pues experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía.” Platón, *Teeteto*. 155 d

<sup>19</sup> Cf. Platón, *República*, Libro VI.

forma de estar y relacionarse frente al mundo<sup>20</sup>. Se puede uno asombrar de la naturaleza, de una obra de arte, de la fugacidad del tiempo, etcétera, pero el asombro viene dado porque hay una nueva disposición del que observa frente a lo que se manifiesta. Aunque como hemos señalado, la manifestación de la Realidad no es lo que cambia, es invariable, pero lo que sí cambia es la forma de mirar, la forma de acercarse a la manifestación. En la actitud filosófica el que se asombra se muestra curioso frente a lo que se manifiesta, busca para encontrar algo más que de lo está ahí en un primer momento, trata de hacer patente lo que se encuentra de forma tácita en el fenómeno, porque en principio reconoce su ignorancia acerca de lo que está frente a él, ya que “el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe” (Aristóteles, *Ibíd.*). La filosofía nace como aporía, como un extrañamiento frente al mundo, como el reconocimiento de cierta insuficiencia frente a lo que nos estaba dado de forma inmediata. Y es este reconocimiento el que crea una nueva disposición para poder afrontar el mundo, nos impele al cuestionamiento y así es como se comienza la instauración de una actitud diferente. Por ello, la filosofía deja de lado la actitud que le es natural al ser humano, porque busca e indaga los ámbitos originarios. De ahí que la filosofía pueda ser definida

---

<sup>20</sup> Heidegger aclara bien este punto: “Sería muy superficial, y ante todo pensaríamos de modo no griego, si quisiéramos dar a entender que Platón y Aristóteles sólo comprobaron aquí que el asombro sea la causa del filosofar. Si fueran de tal opinión, entonces aquello querría decir: cierta vez los hombres se asombraron, a saber, del ente, de que es y de qué es. Impulsados por este asombro, comenzaron a filosofar. No bien la filosofía se puso en marcha, el asombro, en tanto estímulo, se volvió superfluo, de manera que desapareció. Pudo desaparecer porque era sólo un impulso. Pero el asombro es ἀρχή -domina por completo cada paso de la filosofía. El asombro es πάθος. De ordinario traducimos πάθος por *passion*, pasión (*Leidenschaft*), agitación afectiva (*Gefühlswallung*). Pero πάθος está en relación con πάσχει, sufrir (*leiden*), tolerar (*erdulden*), soportar (*ertragen*), sobrellevar (*austragen*), dejarse llevar por (*sich tragen lassen von*), dejarse de-terminar por (*sich be-stimmen lassen durch*). Es arriesgado, como siempre en casos tales, traducir πάθος por temple de ánimo (*Stimmung*), con lo que significamos la dis-posición (*Ge-stimmtheit*) y de-terminación (*Be-stimmtheit*). Con todo, debemos arriesgar esta traducción, porque sólo ella nos guarda de presentarnos πάθος psicológicamente en sentido moderno. Sólo cuando comprendemos πάθος como temple de ánimo (*Stimmung*) (*dis-position*), podemos caracterizar mejor también el θανάμαξις, el asombro. En el asombro nos contenemos (*être en arrêt*). En cierto modo retrocedemos ante el ente –ante eso de que es u de que es así u no de otra manera. Tampoco de agota el asombro en este retroceder ante el ser del ente, sino que, en tanto retroceder y detenerse, está al mismo tiempo arrastrado hacia aquello y por así decir encadenado por aquello ante lo cual retrocede. De tal modo, el asombro es la dis-posición (*Dis-position*) en la que y para la que se abre el ser del ente. El asombro es el temple de ánimo (*Stimmung*) dentro del cual se les concedió a los filósofos griegos el corresponder al ser del ente.” M. Heidegger, “¿Qué es eso de filosofía?, Buenos Aires, Sur, Traducción de Adolfo P. Carpio, 1960. Que se encuentra disponible en el recurso electrónico *Heidegger en castellano*, [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/que\\_es\\_filosofia.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/que_es_filosofia.htm)



como búsqueda, ella es “una invitación a indagar la naturaleza verdadera de las cosas (*physis*), lo manifiesto que tiende a estar oculto.” (Hülsz, 2003, 88) Filosofar es preguntar. La esencia de la filosofía no se caracteriza por sus resultados ni por el progreso de su saber, como sí lo hace la ciencia, sino por la disposición del filósofo, por su forma de afrontar el mundo. Se caracteriza por la curiosidad que se le presenta al que está en situación de aporía, pues sólo así el sujeto es impelido a cavilar; el modo de ser de la filosofía es muy específico, pues su existencia depende de su realización misma, sólo existe en tanto que alguien realiza el acto de filosofar. Por ello, la filosofía es una inclinación, una *forma de ser* diferente del hombre, una vocación, pues la vocación significa dedicarse a algo para lo cual no se tiene una disposición natural. Por ello insinuábamos que la filosofía no es un acto natural del hombre, sino que es la salida de esa ingenuidad primaria en la que todos nos encontramos<sup>21</sup>. Nunca estamos en un primer momento obligados a filosofar, sino que es un cambio, una nueva forma y la transformación del obrar humano. “La filosofía es, en el nivel más primario, una forma del *ethos*, un modo de la *physis* humana: la aspiración a un saber verdadero acerca de lo real. Ella no es, en su raíz vital, sino una forma de ser hombre: la que consiste en la intención de expresar con verdad ideas de las cosas y de sí mismo. La *philosophia perennis* no es la de ningún autor o periodo en particular, sino la constancia histórica de la filosofía como vocación.”(Hülsz, 2001, 16) Sin embargo, también hay que señalar que la vocación filosófica es distinta a las demás, tiene sus modalidades específicas y, por ende, es necesario hacerla manifiesta. Podríamos suponer que la novedad filosófica radica en su lenguaje, en la forma en que la filosofía intenta articular la manifestación de la Realidad, pues antes de ella no estaría clarificado por completo esa manifestación y lo que llegaría a hacer la filosofía es ponerle orden a eso que no lo estaba. A pesar de esto, no es en la forma de expresión donde se encuentra la esencia de la filosofía, pues los conceptos de la filosofía también son y han sido empleados continuamente por la literatura y la poesía, y ellas también buscan darle

---

<sup>21</sup> El problema de la separación de la actitud natural será tratado más adelante, sólo queremos señalar que es aquí donde surgen ciertas discrepancias entre los fenomenólogos. Para Husserl, la salida de la actitud natural se debe a un acto de libertad que realiza el sujeto que está frente al mundo, mientras que para Heidegger o Sartre no se debe a un acto de libertad, sino a un la revelación de un ámbito pre-teórico como la angustia o la ansiedad. Cf. Husserl, 1993, Heidegger, 2003 y Sartre, 1998.

un orden al sentido del mundo, ellas también buscan señalar las diversas formas de presentación de la Realidad. Por ello mismo, no podemos decir que su diferencia específica radique en la forma de expresarse, ni en el lenguaje que emplee, sino que la distinción se encuentra en otro ámbito, se encuentra en la intención dar razón<sup>22</sup>. La filosofía aspira a la expresión de la verdad<sup>23</sup>, a encontrar el fundamento, la justificación de lo que es.

El que filosofa no tiene finalidad más allá de la verdad. A partir de su nacimiento la filosofía instaaura el régimen de la verdad, lo cual no significa que antes los hombres no pudieran expresar cosas verdaderas, sino que parece que es sólo a partir del comienzo de la filosofía cuando se empieza una búsqueda desinteresada por la verdad, decir lo que las cosas son, sin una finalidad alternativa a ésta<sup>24</sup>. Eso es lo que significa tener la vocación filosófica, seguir la máxima platónica que dice: “una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre” (Platón, *Apología*, 38 a). Vivir en el ámbito y por el propósito de la verdad es la verdadera vocación filosófica, lo cual significa una transformación del propio actuar, este nuevo modo de ser del hombre es lo que define a la filosofía por antonomasia. Esta es su actitud fundamental, aunque pueda desplegarse y ser vista desde distintas perspectivas, pues la filosofía no sólo se encarga de buscar el fundamento ontológico o epistémico del mundo, es decir, que no se encuentra preocupada sólo por el conocimiento teórico del mundo, sino que viene ligada también a dar fundamento a la acción que realiza el ser humano. Sin embargo, lo que siempre será lo esencial en ella es su modo específico de obrar, es la actitud

---

<sup>22</sup> “La filosofía no brota de una manera súbita y espontánea. La innovación que representa el acto de pensar según la razón-de-verdad altera de manera fundamental el modo de ser humano: marca una divisoria entre lo anterior y el curso histórico que con ella se inicia. Sin embargo, la continuidad del proceso no se quiebra.” (Nicol, 2003, 229.)

<sup>23</sup> “La palabra de verdad es la que va directamente al ser, sin segundas intenciones, y es certera aunque resulte errónea. Esta dirección recta de la palabra es una corrección vocacional, anterior a las rectitudes lógicas y epistemológicas. Los filósofos la dan por descontada; justificadamente, porque la rectitud vocacional, la auténtica pureza de la razón, es fundamento de la otra, de la que se menciona cuando se habla de la razón puro en sentido técnico, y no existencial. Semejante rectitud no la tiene siempre la palabra humana; sólo puede conseguirla cuando nace de una vocación que sea ella misma recta y pura en su relación con el ser.” (Nicol, 2003, 282.)

<sup>24</sup> “Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma.” (Aristóteles, *Ibidem*.)

crítica del que intenta filosofar la que le da su esencia. Pues esta actitud implica la auto-responsabilidad del que filosofa, por ello mismo dice Husserl:

“Este radicalismo absoluto, para quien quiere llegar a ser filósofo en el sentido auténtico de la palabra, implica que a él le incumbe una decisión correspondiente, la cual comprometerá su vida de manera absolutamente radical, una decisión que hará de su vida una *vida por vocación absoluta*. Esta es una decisión por la cual el sujeto se determina a sí mismo, y rigurosamente *como* sí mismo – en lo más profundo de su personalidad – para lo mejor en sí en el dominio universal de los valores del conocimiento y para una vida entera consagrada a la idea de este Bien supremo.” (Husserl, 2001, II, 15)

La filosofía es auto-responsabilidad en todos los ámbitos de la vida, es decir, es la búsqueda constante de la justificación del conocimiento<sup>25</sup>, el buscar una vida buena que tienda a la racionalidad<sup>26</sup>, lo cual sólo se logra mediante una constante búsqueda de fundamentación y una radical auto-reflexión en las diversas formas de nuestra existencia. Es esta la actividad que puede dotar a la existencia de su máxima significación. De tal manera, con el nacimiento de la filosofía, como bien dice Eduardo Nicol, “el hombre *empieza a ser* lo que no era antes [...] La filosofía es algo más que un camino de vida, que se ofrezca al lado de otros y se pueda elegir

---

<sup>25</sup> “Hier ist, wenn Philosophie überhaupt nicht ein sinnloses Vorhaben bedeuten soll, offenbar nur eins möglich. An der Spitze der Philosophie muß ein Gedankenang stehen, in dem der Philosoph vom vorphilosophischen Standpunkt der Naivität, als werdender Philosoph, sic in Freiem Denken einen neuen Boden erschafft und ihn un Evidenzen festlegt, die in der Reflexion sich als absolut zu rechtfertigende ausweisen; und daß er, in solcher Art absoluter Selbstrechtfertigung fortschreitend, den Weg, die Methode findet zu einer systematischen Aufstellung der absolut gerechtfertigten Prinzipien für die Rechtfertigung aller Erkenntnis bzw. für die absolut standhaltende Begründung aller Erkenntnis unn für einen systematischen Aufbau der echten Erkenntnis und Wissenschaft selbst. Es gehört also zum System der Philosophie selbst als Anfang eine <Vor-> Ziehung für das philosophischen Werden oder, vom philosophierenden Subjekt aus gesprochen: für die in eidener freier Selbstbesinnung des philosophischen Anfängers sich vollziehende Selbstentwicklung zum Philosophen. Jeder echte Philosoph muß sich als Anfänger denken und für sich zum Philosophen werden werden, und darin muß eine Form der Notwendigkeit liegen, die, objektiv fixiert, den Anfang der Philosophie selbst bildet. Jeder Philosoph muß nachher, diesen Anfang überdenkend, in ihm das Selbstportrait seines Werdens finden und es immer wieder bestätigen können.” (Husserl, Manuscrito B I37, 34 b) (inédito), citado en Simón Lorda, 2001, 320.

<sup>26</sup> “Ce qui caractérise la réforme de la vie morale proposé par *Socrate*, c’est qu’il interprète la vie véritablement heureuse comme une vie dominée par la pure raison. Ce qui veut dire : une vie dans laquelle l’homme, dans l’inlassable prise de conscience de soi et dans un esprit de justification radicale, se livre à une critique –et une critique implacable – des buts de sa vie et puis, naturellement, par son intermédiaire à une critique des chemins sur lesquels il engage sa vie et des moyens chaque fois mis en œuvre. Une telle justification et une telle critique s’effectuent sous la forme d’un processus de connaissance, et plus exactement, selon Socrate, comme un retour méthodique à la source originelle de toute légitimité et de sa connaissance : pour nous exprimer dans notre propre langage –par le retour à la clarté absolue, à l’«intellection», à l’«évidence».” (Husserl, 2002, 11-12.)

o desechar. Lo mismo que el arte, es una forma de ser.” (Nicol, 2003, 279) Filosofar implica una transformación, un estar frente al mundo de manera diferente, esto es lo único que nos permite alcanzar su verdadero sentido.

Sin embargo, hay que señalar un problema inherente a la filosofía. Aunque toda filosofía se caracteriza por esta vocación específica, no todas las corrientes filosóficas se realizan de igual manera. Esto ya no es un problema en la actitud del que filosofa, sino de otro problema fundamental, a saber, que no toda filosofía logra separarse de sus presupuestos más fundamentales, no todas las corrientes filosóficas intentan ser realmente radicales y con ello queremos decir que no todas las corrientes filosóficas han intentado pensar la Realidad con la mayor libertad posible, ateniéndose sólo a la fenomenalidad de la Realidad, sino que se han interpuesto teorías o prejuicios que han evitado que sus preguntas lleguen a ser radicales; por ello, a lo largo de la tesis quisiéramos defender que la fenomenología es el verdadero radicalismo filosófico, que la fenomenología es la corriente filosófica que verdaderamente ha tomado con seriedad la vocación de verdad, pues los fenomenólogos han intentado describir los estratos más fundamentales de la existencia, y por eso nos interesa mostrar que los rendimientos conceptuales que puede ofrecer la fenomenología son indispensables para la situación de la filosofía moderna, ya que nos permiten tener elementos más sutiles para la aclaración de problemas complejos, por lo cual, ahora también tenemos que hacer una mínima presentación de lo que es la fenomenología.

La fenomenología, como bien ha dicho Husserl, es la ciencia de las esencias<sup>27</sup>; es decir, es una ciencia que no habla acerca de objetos o entes particulares, sino de las esencias de éstos, es decir, de lo que los hace ser eso y no otra cosa. Otra de sus características esenciales es que la fenomenología es la radicalización de la filosofía, pues ella rechaza toda aproximación anterior a las cosas y ella misma se realiza “como actitud crítica frente a la tradición, frente a la metafísica anterior, frente a la situación histórica de la filosofía, de la ciencia y del

---

<sup>27</sup> Cf. E. Husserl, 1993, Capítulo II.

saber en Occidente.” (Guerra, 1989, 37) Este rechazo no significa, sin embargo, que la fenomenología sea anticientífica, sino más bien es una ciencia radical que no puede, o por lo menos no pretende, dar nada por supuesto. La fenomenología no puede dejar ningún prejuicio sin justificar, ella es la que se da la tarea de mostrar el cómo, el modo originario de manifestación de las cosas. El problema de las demás ciencias, especialmente las empíricas, es que se dan muchas licencias teóricas, específicamente al no intentar explicitar sus fundamentos, de ello, en tanto tengamos una radicalidad filosófica, proviene la necesidad de separarnos de ellas. Como bien dice Javier San Martín:

“la crisis de las ciencias no concierne a su científicidad, sino a aquello que las ciencias en general han significado para interpretar la vida humana; la crítica fenomenológica de la ciencia se refiere a la comprensión que el científico –y por su mediación, la cultura actual – tiene de la praxis científica y de qué significa esta praxis en nuestra vida. La fórmula fenomenológica inicial no niega la ciencia, sólo rechaza que haya que empezar precisamente por las teorías científicas” (San Martín, 1986, 23)

La fenomenología, por tanto, es esencialmente un aprender a ver. Implica despojarnos de los prejuicios que tenemos del mundo, es decir, de todo lo que nos condiciona nuestro acto de observar, implica distanciarse de lo que nos han dicho que es el mundo para intentar verlo como si fuera la primera vez, para recuperar nuestra visión originaria de las cosas, para encontrar el fundamento ontológico del mundo. Alguien nos podrá preguntar: ¿Pero acaso no era esta la finalidad de la filosofía? Claro, el problema es que aunque esta sea su finalidad no siempre ha logrado su cometido. Siempre hay prejuicios difíciles de superar, por ejemplo, la filosofía de la edad media suponía siempre un ente perfecto del cual provenía el sentido del mundo, entonces ellos explicaban la Verdad, lo Bueno, etcétera, a partir de ese supuesto, era algo que no cuestionaban. Podemos pasar después al empirismo, el cual decía que sólo las sensaciones eran las que nos podían otorgar el sentido del mundo, claro, ¿cómo negarlo? Y a pesar de ello, lo que no lograron ver fue que el sentido del mundo no sólo dependía de él, sino que el sujeto cognoscente también juega un papel importante en la constitución del sentido del mundo. El empirismo, por tanto, no lograba dar cuenta del verdadero fundamento ontológico

del sentido del mundo, y su ontología no era capaz de lograr ver más allá de los datos de la sensibilidad, por lo cual su límite siempre era el decir que el mundo se da de esta manera, que los sentidos nos arrojan esto, pero nunca podían explicar el por qué era así y no de otra manera. Llegando a una etapa mucho más cercana para nosotros, aunque con presupuestos no muy alejados del empirismo, tenemos a la filosofía de la mente, que por lo regular tiene un presupuesto fisicalista, o lo que podríamos denominar como una ontología materialista; es decir que se piensa que todo lo que puede tener un sentido en el mundo proviene de la materialidad. Los filósofos de esta tradición por lo general suponen una ontología materialista que intenta determinar lo que “es” a partir de la posibilidad del darse empíricamente. Lo real es lo que puede ser determinado a través de los sentidos, y por lo tanto, la subjetividad, que es su tema principal, sería reducida a procesos fisiológicos y a partir de ellos logran, o por lo menos intentan, afirmar que la Verdad, el conocimiento, etcétera, son actos cerebrales o por lo menos ellos estarían dispuestos a afirmar que estos procesos dependerían de ciertos procesos fisiológicos, y por lo tanto materiales, muy específicos. Sin embargo, ellos no aclaran completamente el por qué toman una ontología materialista como punto de partida, no se toman el tiempo, sino argumentan *ad hominem* contra los que no están de acuerdo con su postura. El fantasma de la máquina de Ryle es más una falacia *ad hominem* que un argumento verdadero, porque al suponer una ontología materialista Ryle nunca intenta de verdad comprender qué es lo que significaba la conciencia en los diversos filósofos que hicieron un verdadero desarrollo de este tema, como Kant, Hegel o el mismo Husserl, sino que simplemente dice que eso es una invención de la filosofía moderna, y nos intenta mostrar que un cierto tipo de conductismo es lo que realmente acontece. Sin embargo, podemos preguntar legítimamente si su crítica es realmente efectiva cuando él mismo no ha intentado justificar la ontología que está tomando como base. Este es el problema de muchas filosofías, su intención siempre es la verdad, decir cómo es que la Realidad se presenta, pero a veces la intención falla por algunos presupuestos a los cuales uno no está dispuesto a renunciar.

La fenomenología, por su parte, sería, según creemos, el intento de tomar con toda seriedad el intento de justificación de las diversas formas en la que la Realidad se nos presenta, su intención es regresar a la intuición de las cosas sin ningún presupuesto. Por ello, la fenomenología no intenta demostrar nada, sino sólo mostrar lo que ya está ahí, porque demostrar implica guiar al aparecer a algo que previamente hemos establecido, implica ver lo que aparece a través de alguna teoría, ocultar su sentido originario a través de un sentido que nosotros establecemos, como lo hacen las ciencias, las cuales guían el sentido de sus experimentos a través de la teoría que quieren probar. Por eso la fenomenología intenta mostrar y sólo eso, porque “mostrar implica dejar al apariencia aparecer de tal manera que ella realice su plena aparición, a fin de recibirla exactamente como ella se da.” (Marion, 2005, 13.)

Sin embargo, aquí entra uno de los puntos clave de la fenomenología, pues en su radicalidad señala que todo lo que se manifiesta tiene que manifestarse a una subjetividad; esta es la estructura ontológica fundamental de la Realidad, la intencionalidad es siempre la forma de darse del fenómeno originario. Es decir, que la objetividad no es algo dado inmediatamente, sino que es una constitución que realiza una subjetividad. El sentido de la Realidad no puede aparecer sin una subjetividad a la que le aparezca este sentido. De tal forma que la fenomenología al tratar de regresar al origen del sentido de la Realidad hace patente una correlación innegable, el mundo debe manifestarse, pero esa manifestación siempre se le manifiesta a alguien, esto es ineludible, esa es su estructura ontológica, pues si no fuera así entonces no sería una manifestación. Ontológicamente hay una correlación esencial entre el mundo y la subjetividad, por lo tanto, el estudio de esta última no puede ser eludida en el análisis y la descripción de la Realidad. De tal forma, el análisis fenomenológico se hace mucho más complejo, pues ya no sólo debemos preguntar por la Verdad, sino también por cómo se constituye, no sólo por las condiciones objetivas de la verdad, sino que también debemos preguntar por las condiciones subjetivas, pues la manifestación de la Realidad implica también en cierta forma a la subjetividad. Esto es lo que la descripción fenomenológica intenta aclarar; es decir, intenta señalar cómo es posible que la

Verdad sea manifiesta, pues sólo puede ser verdadero algo que se manifieste, y por tanto, se debe preguntar por el cómo es que esa verdad que es objetiva en el mundo se le puede presentar a una subjetividad concreta, histórica, como la nuestra. Como aclara Sokolowski:

“Husserl no quiere *probar* que nosotros encontramos la objetividad; él acepta este hecho patente, pero él quiere explicar cómo esto es posible, cómo puede ser entendido. En otras palabras, él quiere explicar cómo la subjetividad “constituye” la objetividad.”(Sokolowski, 1970, 39)

El punto filosóficamente relevante es mostrar que la experiencia originaria del mundo proporciona la estricta correlación trascendental entre la Vida subjetiva y la Realidad, esto es algo que no podemos eliminar ni prescindir, sin caer en reduccionismos. Por lo tanto, lo que nos invita a repensar la fenomenología es que el problema de la Verdad, de la objetividad del mundo, de lo bueno, etc., no puede hacerse sin tomar en cuenta a la subjetividad. Por ello, la subjetividad que experimenta el mundo se vuelve objeto de análisis desde que el acceso al mundo necesariamente procede de la manera que éste se le manifiesta a la subjetividad. Si queremos evitar construcciones metafísicas, si queremos ubicar el origen del sentido en algo que es su verdadero fundamento, entonces debemos partir de esta correlación. Debemos evitar el prejuicio del objetivismo que las ciencias nos han dejado, abandonar ese lastre y entrar de lleno al problema de la constitución del sentido del mundo a partir de la subjetividad.



## **Capítulo II.**

### **La fenomenalidad del mundo**

“Subjektivität, und sie universal und ausschliesslich, ist mein Thema, und es ist ein rein in sich abgeschlossenes, independentes Thema. Dass das möglich ist und wie, das zu zeigen ist die Aufgabe der Beschreibung der Methode der phänomenologischen Reduktion..”

E. Husserl

El problema fundamental que afronta la fenomenología a lo largo de toda su trayectoria es el problema de cómo se manifiesta la constitución de la objetividad, es decir, la preocupación primordial de la fenomenología es saber cómo es posible realizar una investigación acerca de la objetividad de los objetos o, más en general, su preocupación está dada en saber cómo es posible hablar de la objetividad del mundo, la fenomenología, por tanto, debe ser capaz de hacer evidente las formas originarias de la manifestación de la Realidad a partir de sus diversas investigaciones. Lo que le interesa a la fenomenología, por tanto, es la exploración de las estructuras ontológicas fundamentales para que el sentido del mundo pueda hacerse manifiesto y, por ello mismo, esto significa que la fenomenología necesita investigar las condiciones trascendentales de la significación y la manifestación del mundo. La forma en que intenta realizar este proyecto es a partir de múltiples descripciones de las diversas regiones ontológicas de la Realidad, pues lo más indispensable en fenomenología es reconocer y distinguir con claridad las diversas formas de objetivación del mundo, ya que es la única manera de poder aclarar

realmente lo que la Realidad es<sup>1</sup>. Sin embargo, hay que aclarar que en tanto que la fenomenología intenta ser la ciencia fundamental, por ello mismo, esto significa que la fenomenología intenta no partir de prejuicios ya dados, adquiridos o establecidos por alguna tradición filosófica sino que su único principio rector es tomar como única guía las diversas formas de la manifestación de la Realidad; es decir, que el único criterio de validez y justificación de la fenomenología es investigar las diversas estratificaciones del sentido del mundo. Toda la obra de Husserl, o cualquier otro fenomenólogo importante, podría verse como la profundización en este problema, ya que la fenomenología intenta clarificar y hacer evidente cómo es posible que se dé la constitución del sentido del mundo. La obra de Husserl, quien es uno de los fenomenólogos más importantes y del que trataremos un momento, no se centra en un punto de vista específico del problema (ya sea el de la constitución del sentido a partir del lenguaje o a partir de la corporalidad, la temporalidad, etcétera) sino que sus investigaciones lo llevan a reflexionar sobre las diversas aristas del problema de la constitución de la objetividad, sin embargo, al efectuar diversas descripciones fenomenológicas se dio cuenta que lo más importante de su proyecto filosófico siempre fue intentar señalar las condiciones trascendentales necesarias para que se den las formas más originarias del sentido del mundo; es decir, que Husserl se dio cuenta que lo más

---

<sup>1</sup> Jean-Luc Marion es claro en este punto: “La difficulté de ce paradoxe, sans lequel pourtant la phénoménologie ne resterait qu’un nouveau nom vide pour une métaphysique alors pérennisée, a provoqué, dès le début husserlien, une reprise elle-même sans cesse à reprendre du thème de la méthode. Pour laisser l’apparition se manifester, sans doute convient-il de procéder méthodiquement, et les différentes acceptions de la réduction illustrent par excellence ce travail, en assumant parfaitement la requête rationnelle d’accéder à un sol indubitable de la connaissance. Mais ici la méthode ne doit pas pour autant assurer l’indubitabilité sur le mode d’une possession d’objets certains, parce que produits selon les conditions *a priori* de la connaissance; elle doit provoquer l’indubitabilité des apparitions de choses, sans produire la certitude des objets. Au contraire de la méthode cartésienne ou kantienne, la méthode phénoménologique, même lorsqu’elle constitue les phénomènes, se borne à les laisser *se manifester*; constituer n’équivaut pas à construire, ni à synthétiser, mais à donner-un-sens, ou plus exactement à reconnaître le sens que le phénomène *se donne* de lui-même et à lui-même; la méthode n’avance pas devant le phénomène, en le *pré-voyant*, le *pré-disant* et le *pro-duisant*, pour l’attendre d’emblée au bout du chemin qu’il entame à peine (μετὰ-ὁδός); désormais, elle marche juste a upas du phénomène, comme en le protégeant et lui dégageant le chemin, par élimination d’empêchements; en dissolvant les apories, elle rétablit la porosité de l’apparence, sinon toujours la transparence en elle de l’apparition. D’ailleurs, la réduction opère par excellence ainsi: elle suspend les «théories absurdes», les fausses réalités de l’attitude naturelle, le monde objectif, etc., pour laisser les vécus faire apparaître autant que possible ce qui se manifeste comme et par eux; sa fonction culmine dans un dégagement des obstacles à la manifestation.” (Marion, 2005, 15-16)

esencial de su investigación era hacer manifiestas las estructuras ontológicas trascendentales, y por ello mismo originarias, que hacen posible la manifestación del sentido de la Realidad. Sin embargo, debemos señalar que hay un hecho fundamental en la fenomenología de Husserl y que siempre lo toma como punto de anclaje para todas sus investigaciones, a saber, el estudio de la subjetividad<sup>2</sup>. El problema, por tanto, es saber por qué es necesario recurrir a un análisis de la subjetividad; este es el primer problema que en principio debe ser aclarado en la investigación fenomenológica, debemos intentar comprender este hecho fundamental, necesitamos saber por qué Husserl fue llevado a realizar un estudio de la subjetividad si su interés siempre estuvo centrado en la objetividad del mundo, pues en un primer momento esto parece una contradicción, o por lo menos una dificultad mayor, ya que en un parece que el estudio de la subjetividad es poco compatible con un estudio de la objetividad del mundo. Nuestra comprensión cotidiana del mundo nos hace pensar que un análisis de la subjetividad no nos llevaría muy lejos si intentamos investigar la objetividad de la Realidad, pues normalmente se entiende que un estudio de la subjetividad estaría dirigido a las opiniones que alguien tiene sobre el mundo, entendemos este problema como si se tratara de estudiar las opiniones, los deseos, los pensamientos de una persona concreta. Esto se debe a que solemos pensar que el concepto de subjetividad se reduce los actos eminentemente propios de una persona concreta, es decir, en nuestra cotidianidad pensamos que estudiar la subjetividad significa esclarecer las opiniones que posee alguien. Por ello mismo, éste es el primer problema fundamental que se le hace presente a la fenomenología. La fenomenología, por tanto, debe ser capaz de mostrar que el fenómeno de la subjetividad es algo mucho más complejo que nuestra comprensión común de este problema, necesita mostrar

---

<sup>2</sup> Esto lo expresa de manera clara en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* cuando afirma: “La primera irrupción de este a priori universal de correlación entre objeto de experiencia y formas de dación (durante la elaboración de mis *Logischen Untersuchungen*, aproximadamente en el año 1898) me sacudió tan profundamente que, desde entonces, toda mi vida de trabajo estuvo dominada por la tarea de una elaboración sistemática de este a priori de correlación. *El curso ulterior de las reflexiones del texto hará comprensible cómo la inclusión de la subjetividad humana en la problemática de la correlación tiene que forzar necesariamente una transformación radical del sentido de toda esta problemática y cómo, finalmente, la reducción fenomenológica tiene que conducir a la subjetividad trascendental absoluta.*” (Husserl, 1991 a, 175. Énfasis mío.)

que en este fenómeno se encuentra una fenomenalidad que no se hace evidente de manera inmediata, y, por lo cual, lo primero que debemos comprender es el por qué de este hecho. Necesitamos preguntarnos con seriedad por la subjetividad.

De tal forma, comencemos preguntándonos por la subjetividad, preguntemos qué es lo que ésta nos aporta en nuestros análisis. Para comenzar tomaremos, como recurso metodológico, las reflexiones de Husserl, pues a final de cuentas fueron ellas las que nos llevaron a pensar sobre este problema específico. Comencemos, por tanto, preguntándonos por qué los análisis que realiza Husserl tienen que partir siempre de la subjetividad, específicamente preguntemos por qué la subjetividad toma tanta relevancia a lo largo de su obra. Este énfasis en la subjetividad comienza, sobre todo, en el segundo tomo de la obra de ruptura de nuestro autor, a saber, *Las Investigaciones Lógicas*<sup>3</sup>, nuestro cuestionamiento surge por un hecho fundamental, se debe a que en el primer tomo de dicha obra Husserl realiza una crítica radical a cualquier tipo de escepticismo, los *Prolegómenos a la Lógica Pura*, que son fundamentalmente el primer tomo de esta obra, están dedicados a establecer una crítica radical a los diversos modos de relativismo, incluyendo también el subjetivismo o relativismo individual (Husserl, 1982, I, 112-138), por lo cual, esta crítica parecería estar intentando eliminar el problema de la subjetividad cuando estuviéramos enfrentados al problema de la constitución de la objetividad. Sin embargo, en el segundo tomo de dicha obra es donde Husserl reinscribe el problema de la correlación entre la subjetividad y el mundo; este hecho no pasó inadvertido para sus contemporáneos y por eso fue que el segundo tomo de las *Investigaciones Lógicas*, con su paso marcado hacia el estudio de la subjetividad, fue mal comprendido por muchos de los filósofos contemporáneos de Husserl, quienes sostenían que Husserl había caído

---

<sup>3</sup> Las *Investigaciones Lógicas* son consideradas como una obra de ruptura porque comienzan cuestionando ciertos supuestos básicos de la tradición filosófica; con ellas se inicia una nueva forma de investigación de los problemas fundamentales de la filosofía, ya que pone en juego uno de los problemas más importantes de la fenomenología, a saber, la intencionalidad de la conciencia, es decir, con las *Investigaciones Lógicas* se hace manifiesta la estructura misma de la fenomenalidad de la Realidad, el cual será un tema que la fenomenología irá profundizando. Además, en las *Investigaciones Lógicas* se realiza una crítica a ciertos conceptos fundamentales de la filosofía para que su utilización sea mucho más fructífera (como el concepto de intuición, evidencia, verdad, sentido, entre otros). Cf. Marion, 1998, 4-39, Steinbock, 1995 *passim*.

nuevamente en el psicologismo, es decir, intentaban mostrar que Husserl había caído en una postura filosófica que él había criticado en el primer tomo de dicha obra. Este fue el primer problema con el que tuvo que enfrentarse la fenomenología, pero se hizo mucho más evidente con el paso del tiempo y especialmente con las críticas que surgieron a la subsecuente consecución de la fenomenología husserliana y su paso al “idealismo trascendental” que se dio en *Ideas I*. Este paso resultó mucho más problemático y peor entendido, aún entre varios de los primeros fenomenólogos, aún en los que fueron cercanos a Husserl<sup>4</sup>. Ellos pensaron que el análisis realizado en *Ideas I* era un completo retroceso de lo que había alcanzado Husserl en las *Investigaciones Lógicas* y, sin embargo, para Husserl el paso dado en *Ideas I* era la consecución necesaria de los análisis fenomenológicos que había comenzado en las descripciones iniciadas en la última década del siglo XIX y que culminaron en las *Investigaciones Lógicas* y en sus cursos posteriores. Por ello mismo, la pregunta fundamental que guiará a este capítulo será esta: ¿Por qué se dio el cambio en la temática de la fenomenología husserliana? ¿Por qué se dio el viraje hacia la subjetividad? Este es el problema que debemos afrontar, necesitamos comprender el giro llevado a cabo por la fenomenología, por lo menos la husserliana, el giro que nos orienta hacia un estudio de la subjetividad<sup>5</sup>.

Este es el problema que nos atañe y ello nos llevará, también, a una clarificación del objetivo específico que tiene la fenomenología, sin embargo, para que pueda efectuarse tal clarificación tendremos que dar un rodeo. Este rodeo comenzará con

---

<sup>4</sup> Para una visión de esta crítica que se le hizo a Husserl por su paso al idealismo Cf. Ingarden, 1975.

<sup>5</sup> Javier San Martín aclara bien este problema: “Si el método fenomenológico es ante todo «vuelta a las cosas mismas», ¿cómo puede ser a la vez reflexión y análisis de la constitución? Se puede comprender que sea un método que se base en la intuición, es decir, en un tipo de conocimiento que nos pone directamente ante las cosas o situaciones; se puede comprender que sea análisis intencional, es decir, un análisis de lo intuitivo para describir todo lo que lo intuitivo implica directamente. Pero ya no se ve fácilmente que a la vez sea análisis constitutivo, análisis de lo que el sujeto constituye en su relación a la realidad. En todo caso, la vuelta a las cosas mismas parece ser lo más opuesto a la reflexión, pues reflexionar es volver sobre uno mismo. Es importante tomar nota desde el primer momento de estas dos vertientes aparentemente opuestas o contradictorias: intuir sería lo contrario de constituir, y análisis intencional de lo constituido se opondría a análisis de lo intuitivo; reflexionar sería lo contrario de volver a las cosas mismas. En una primera aproximación parece que el método fenomenológico se desarrolla en dos ámbitos distintos: uno, el de las cosas mismas, y otro, el de la reflexión, pues toda reflexión es autorreflexión” (San Martín, 1986, 22-23)

la afirmación con la que terminamos el capítulo anterior, es decir, con la afirmación de que es necesario dejar de lado el prejuicio del objetivismo; lo que ahora nos concierne comprender es a qué es a lo que nos referimos con dicha afirmación, pues lo que se revelará con el análisis y la comprensión de esta afirmación es una nueva perspectiva de la manifestación de la Realidad y que además se vinculará con nuestro interés principal, y que también es la problemática fundamental del pensamiento de Husserl, es decir, se vincula con la necesidad de mostrar cómo es que se manifiesta en sus formas originarias la constitución del sentido del mundo. Y, como se hará patente más adelante, de esta clarificación depende también una nueva comprensión de la subjetividad, pues hasta ahora lo que ha dominado en la filosofía y las diversas ciencias empíricas ha sido una mala comprensión de la verdadera fenomenalidad de la subjetividad, y por ello mismo, también se ha tergiversado la propia fenomenalidad del mundo, de ahí que sea necesaria una verdadera clarificación de este problema y, dicho sea de paso, queremos mostrar que la fenomenología husserliana es, de hecho, un esfuerzo por realizar dicha comprensión.

Iniciaremos el intento de dicha comprensión siguiendo el camino que Husserl mismo recorre; es decir, a partir de una crítica a dos posiciones filosóficas específicas: el empirismo y el representacionalismo<sup>6</sup>, ya que estas posturas filosóficas impiden una correcta comprensión de la subjetividad y, por ello mismo, también impiden una correcta comprensión de la manifestación del mundo. ¿A qué se debe esto? El problema fundamental de estas posturas filosóficas se da porque ellas presuponen de antemano ciertos supuestos o prejuicios que les impiden tener la claridad conceptual necesaria para hacer evidente las diversas formas originarias de la fenomenalidad de la Realidad. Es por ello que nuestra intención es explicitar de una mejor forma la manifestación de la Realidad, pues sólo a partir de ella es

---

<sup>6</sup> Es evidente que estas dos posturas filosóficas son ambiguas si se les saca de contexto, especialmente porque cada una de estas posiciones filosóficas tiene muchos matices en sus análisis y distintos representantes que han sido verdaderamente importantes para la filosofía, es por ello que nuestra intención no es definir específicamente cada una de estas posiciones filosóficas, no intentaremos decir que nuestro análisis es la refutación de tales posturas, sino que nuestro objetivo es mucho menos ambicioso, sólo vamos a tomar estas posturas como un recurso metodológico para caracterizar de una mejor forma a la fenomenología, y así, no intentaremos que nuestro empleo de estas corrientes filosóficas sea la última palabra que pueda decirse sobre éstas.

que nos será posible describir cómo es que la Realidad misma se manifiesta, en fenomenología nunca podemos partir de teorías sobre la realidad, sino que debemos atenernos a lo que se muestra, a la fenomenalidad que se nos hace presente, y, por ello mismo, nuestro único criterio es la manifestación de la Realidad misma. De tal forma, intentaremos partir de la propia fenomenalidad para nuestro análisis; y con ello también intentaremos encontrar una mejor clarificación conceptual para ésta, pues sólo de esta manera es que podremos lograr una mejor comprensión del por qué Husserl y la fenomenología de los años posteriores hacen tanto énfasis en el análisis de la subjetividad<sup>7</sup>.

Comencemos con la crítica que la fenomenología realiza a ambas posturas filosóficas, el empirismo y el representacionalismo, pues a partir de ella se hará evidente un nuevo concepto de subjetividad, el cual es el que será empleado por la tradición fenomenológica y que, además, nos permitirá que se revele la verdadera relevancia de la subjetividad. Para comenzar sólo quisiéramos enfatizar el problema fundamental de ambas posturas, su problema principal es que ellas aceptan como verdaderas ciertas tesis o ciertos prejuicios sobre el sentido de la Realidad, lo cual las lleva a encrucijadas a la hora en que realizan ciertos análisis de la Realidad o también este problema hace que ellas no sean capaces de plantearse ciertos problemas fundamentales, puesto que sus prejuicios limitan su visión sobre algunos problemas fundamentales, de tal forma lo que acontece es que estas posturas no son capaces de clarificar por completo sus propios fundamentos. Y, por ello mismo, es que son incapaces de comprender la manifestación misma del mundo, y de igual manera son incapaces de explicitar el modo de aparecer de la propia subjetividad, este es el problema fundamental.

Vayamos por partes, el primer punto a tratar será analizar la crítica que Husserl realiza al psicologismo, que es una forma específica del empirismo, lo cual aclararemos más adelante, pues esta crítica no es sólo un disenso de una

---

<sup>7</sup> Cf. Levinas, 1995, 62, también véase Henry, 1968, 1990, *passim*, Merleau-Ponty, 1975, Sartre 1998, así como también puede revisarse la obra de los grandes fenomenólogos contemporáneos como Dan Zahavi o Sean Gallagher.

determinada posición filosófica, sino fundamentalmente es una crítica a toda una concepción de mundo, ya que principalmente es una crítica a una ontología materialista, la cual, según creemos, no logra hacer manifiesto el pleno sentido del mundo, sino que lo limita, creemos que esta ontología materialista es en principio reduccionista; en el sentido que intenta derivar todo sentido a partir de la materialidad, de lo fácticamente existente y, como veremos, el intentar encontrar la génesis de todo sentido en la materialidad del mundo es algo que no puede hacerse sin caer en ambigüedades ontológicas. Por ello mismo debemos señalar de una vez el problema fundamental del psicologismo, a saber, que es una ontología materialista la que subyace a esta postura filosófica, y también es la que subyace en las diversas ciencias empíricas, por lo cual, lo primero que intentaremos mostrar es que una ontología materialista implica una limitación al sentido del mundo. Este será el primer punto a tratar en este capítulo, sin embargo, nuestro segundo problema será intentar aclarar la crítica husserliana a la tesis filosófica denominada como representacionalismo –el cual es una postura filosófica que es derivada del idealismo, pero que ella misma ha interpretado al idealismo de una forma muy especial– porque Husserl ve que esta postura también lleva a muchas ambigüedades ontológicas que no nos permiten explicitar cómo es que en verdad acontece la manifestación de la Realidad. Su problema principal también se debe de manera muy especial a la ontología que subyace a esta postura, pues el representacionalismo afirma que el mundo de a de veras es incognoscible para nosotros, es decir, esta postura asevera que lo único que tenemos de la Realidad son ciertas representaciones que nos formamos y, esto significaría tiene una doble significación, en primer lugar esto tiene consecuencias ontológicas importantes, ya que se estaría defendiendo la existencia de una Realidad que nos es inaccesible, mientras que también se estaría señalando que existe un ámbito de la representación en el cual es en el que en verdad nos movemos, por ello mismo, el problema sería saber cómo es que esta postura justifica esta distinción. Sin embargo, este no sería el único problema, sino que también existe aquí un problema epistemológico de fondo, a saber, que nuestro conocimiento del mundo es un conocimiento mediado, es decir, el problema epistemológico sería saber qué es lo que en verdad conocemos, dado que el mundo real no ha sido vedado, lo cual



aclararemos en un momento y por todo esto a Husserl también le parece también un sinsentido esta postura filosófica, aunque por razones diferentes a las del psicologismo<sup>8</sup>.

A) *Crítica al empirismo (externalismo) y al representacionalismo (internalismo)*

En este primer punto del capítulo vamos a partir de la siguiente afirmación: el psicologismo es una forma particular del empirismo, esto será lo que aclararemos primero y a partir de ello intentaremos ver sus consecuencias ontológicas y epistémicas. Digamos entonces que en tanto que propuesta filosófica, el psicologismo se guía a partir de la siguiente pregunta: ¿cuál es el fundamento último de la génesis del sentido? O, dicho de otra manera, ¿dónde se ubica el origen del sentido de lo existente? Como puede observarse, éstas no son preguntas simples, pues ambas preguntas, implícitamente, conllevan problemas referentes a la elección de una ontología que pueda determinar lo que es lo existente y, además, también tenemos que decir que de esta elección también se desprenderá una epistemología para poder determinar cómo es que se conoce eso que existe. Son estos dos ámbitos fundamentales, el ámbito ontológico y epistémico, los que se encuentran ya dados tácitamente en la pregunta, y sólo si logramos hacerlos manifiestos es que se podrá llevar a cabo una verdadera investigación del problema de la génesis del sentido, o de cómo es que se constituye de la objetividad de la Realidad. Lo que intenta explicitar en última instancia el psicologismo, como cualquier otra propuesta filosófica seria, es el fundamento para todo lo que tiene

---

<sup>8</sup> Aquí podría objetárenos de inmediato que la fenomenología no podría realizar una crítica a estas posturas dado que Husserl mismo de en las *Investigaciones Lógicas* afirma que la fenomenología debe tomar una postura ontológica o metafísicamente neutral; es decir, la objeción podría venir al decir que la fenomenología no podría ser capaz de rechazar tal o cual postura filosófica dado que ella misma se ha limitado su campo de comprensión. Sin embargo, queremos hacer hincapié que Husserl la tarea que él se impone, en un primer momento, es la de intentar mostrar la esencia de los diversos actos a partir de los cuales conocemos el mundo sin la necesidad de formular él mismo una ontología a partir de la cual pudiéramos determinar lo que es realmente existente, sin embargo aún en esta temprana postura cambiará al pasar de los años, pues se da cuenta que la fenomenología necesita dar fundamento a diversas cuestiones metafísica. Aún así, no se puede decir que Husserl sea incapaz de criticar ciertas posturas filosóficas en las *Investigaciones Lógicas*, dado que él no duda en criticar ciertos presupuestos que, a su juicio, son errados. Este, por ejemplo, es el caso de la crítica al psicologismo y la ontología en la que éste se fundamenta. Cf. Husserl, 1982, I, 67 ss.

sentido, no para este o aquél sentido particular, sino para cualquier determinación de lo que *es*. Sin embargo, la diferencia específica entre las diversas propuestas filosóficas se hace evidente en el momento de señalar cuál es el fundamento de lo que *es*. La pregunta sería ¿por qué es esto posible? ¿qué es lo que hace que haya diversas propuestas si ellas parten de una misma Realidad que se manifiesta? La respuesta dista de ser simple, pero creemos que esto se debe siempre en mayor o menor medida al diverso rigor de los análisis que los conduce a tal o cual postura, y aquí me refiero al rigor del análisis señalando que hay propuestas filosóficas que toman prestadas ciertas ideas y las toman como si fueran axiomas que no necesitan ser aclarados, toman ideas acerca de lo que la Realidad *es* o alguna idea acerca de la forma en que nosotros conocemos el mundo, etcétera y, por ello mismo, es que no logran aclarar sus propios presupuestos, pues no han tomado con verdadera seriedad la necesidad de aclarar lo que hace posible sus afirmaciones. Es en este momento donde yerra la intención filosófica de muchas posturas, pues todas ellas intentan encaminarse hacia la verdad, pero su falta de rigurosidad en el análisis hace que estas propuestas no logren llegar a su meta y por ello mismo creemos que también se encuentra en esta falta de clarificación su error fundamental. Esto es lo que sucede, a nuestro juicio, con el psicologismo y el representacionalismo. Comencemos analizando los problemas que suscita el psicologismo. Hemos señalado que su problema principal se debe al hecho de no poder cuestionar su propio fundamento, sino que simplemente lo da por verdadero y a partir de ahí inicia sus diversas investigaciones. Sin embargo, ¿qué es lo que asume acríticamente el psicologismo de manera tan particular? De manera general podemos comenzar diciendo que el psicologismo se fundamenta en la tesis de que el sentido del mundo depende de las relaciones psíquicas que el sujeto tiene con el mundo, es decir, que el psicologismo asume que la verdad y la objetividad de la Realidad dependen de la constitución que el sujeto hace a través de sus distintas funciones psíquicas. Por ello mismo, en principio habría que reconocer que el psicologismo toma como punto fundamental a la subjetividad, ya que según esta postura filosófica siempre que se hable de verdad u objetividad es necesario afirmar que de hecho se da una cierta regulación psíquica, es decir, que el sujeto

tiene que determinar de alguna manera lo que puede o no ser verdadero<sup>9</sup>. Como Husserl señala:

“Defínase el arte lógico como se quiera –como arte de pensar, de juzgar, de raciocinar, de conocer, de demostrar, de saber, de las direcciones del entendimiento en la persecución de la verdad o en la apreciación de los fundamentos de prueba, etc.–, siempre encontramos actividades o productos psíquicos como objeto de regulación práctica. Y así como en general la elaboración técnica de una materia supone el conocimiento de sus propiedades, así ocurrirá también aquí tratándose especialmente de una materia psicológica. La investigación científica de las reglas conforme a las cuales habrá de elaborarse dicha materia, retrotraerá naturalmente a la investigación científica de estas propiedades. La psicología, y más concretamente la psicología del conocimiento, será por ende la que suministre el fundamento teórico para la construcción de un arte lógico.” (Husserl, 1982, I, 68)

El psicologismo, por ende, argüiría que todo acto de conocimiento, toda verdad o la objetividad del mundo dependerían de los actos subjetivos, ya que si no fuera por la actividad que la subjetividad realiza no sería posible que el sentido de la Realidad pudiera darse. Por ello mismo, el psicologismo sostendría que la “epistemología es concerniente con la naturaleza cognitiva del percibir, del creer, del juzgar, y del conocer. Todos estos fenómenos, de cualquier forma, son fenómenos psíquicos, y es por eso obvio que se tomará a la psicología para investigar y explorar su estructura. Esto también se mantiene como verdadero para nuestro razonamiento científico y lógico, y ultimadamente la lógica, por eso mismo, debe ser vista como una parte de la psicología y las leyes de la lógica como regularidades psico-lógicas, de las cuales su naturaleza y validez deben ser investigadas empíricamente.” (Zahavi, 2003, 8) De tal manera, nuestro primer cuestionamiento que deberíamos hacernos o hacerle al psicologismo se debe a la comprensión de uno de sus conceptos fundamentales; es decir, en principio tenemos la necesidad de aclarar qué es lo que el psicologismo está entendiendo por subjetividad, ya que es en este concepto en el que se centra su tesis más importante. Así, señalemos sin rodeos que lo que el psicologismo entiende por

---

<sup>9</sup> Jaques Derrida señala bien este punto sostenido por el psicologismo: “mental facts, as such, belong to a psychological science. It is very obvious that, in a certain sense, all knowledge is an operation of the very mind that comes about in the form of concepts and theories that are given *in* a psychological consciousness. The concepts and truths of geometry are in a certain sense mental facts.” (Derrida, 2003, 10)

subjetividad es la subjetividad empírica, es decir, que cuando el psicologismo habla de la subjetividad está hablando de los procesos subjetivos constatables empíricamente, es por ello que el psicologismo es una forma específica del empirismo, pues en su punto neurálgico el psicologismo toma como fundamento un específico y determinado sentido del mundo, es decir, el psicologismo parte y depende de un fundamento muy específico, ver, de una ontología materialista<sup>10</sup> que describe lo que es o la existencia a partir de la concreción empírica de los objetos en el mundo. De esta manera, el psicologismo, dada su ontología presupuesta, señala que el sentido de cualquier objeto depende de la relación que un sujeto concreto pueda tener con dicho objeto, pero lo que está presupuesto en esta afirmación es la asunción de la capacidad de que el objeto pueda manifestarse empíricamente. Sin embargo, en un primer momento esta afirmación podría parecer ingenua, puesto que en la actualidad si tenemos en cuenta los diversos desarrollos de las ciencias entonces veremos que hemos sido capaces de comprobar la existencia de ciertos objetos no visibles para las capacidades meramente humanas como las partículas subatómicas, la materia oscura, etcétera; es decir, en la actualidad hemos podido mostrar la existencia de ciertos objetos que no se nos dan de forma inmediata a partir de los datos empíricos. Todos estos objetos son tomados en la actualidad como existentes, sin embargo, una ontología empirista no vería en este tipo de objetos la contradicción a su planteamiento, sino sólo una descripción más meticulosa de lo que significa el darse empíricamente. Ella argüiría que en nuestra época, con todos los desarrollos tecnológicos que poseemos, estos objetos son capaces de presentarse empíricamente, en tanto que se puede mostrar indirectamente su existencia a partir de los efectos que ellos causan, es por ello que el darse empíricamente ha ampliado su sentido, y por lo mismo no deberíamos pensar que ésta es una afirmación ingenua, como si se tratara de la afirmación de

---

<sup>10</sup> “Psychologism was also sometimes closely linked allied with a militant naturalism which described itself as the only genuinely scientific philosophy. This position had its roots in Hobbes’ mechanistic account of nature and cognition. Its principal thesis was that sensory qualities and even ideas are illusions produced by motions of matter within the brain and nervous system. Under philosophical criticism, however, proponents of this thesis often fell back on a vague phenomenalism. Admitting that the explanatory concepts of physiology must ultimately be derived from sensory data, they paradoxically found themselves increasingly committed to a subjective idealism that construes immediately given sensations as the building blocks out of which material world is constructed.” (Cobb-Stevens, 1990, 8)

que la existencia depende del poder presentarse a las capacidades humanas, sino que el darse empíricamente es la capacidad de poder determinar la existencia de un objeto a partir de los diversos efectos que éste causa en la realidad. La ontología empirista o materialista, por tanto, no es ninguna postura ingenua, ya que siempre toma en cuenta todos los desarrollos que las ciencias efectúan para así puedan mostrar los modos de existencia de los diversos objetos de la Realidad, sin embargo, dentro de su ontología hay un principio que debe cumplir todo ente que pueda ser determinado como real, a saber, que todo lo que existe debe partir de “un átomo o de una partícula subatómica o de cualquier otro ítem del mundo.” (Dennett, 1988) La ontología materialista asumida por el psicologismo, por supuesto, tiene consecuencias epistemológicas, pues al afirmar que la existencia se manifiesta a partir de la materialidad o a partir de las relaciones existentes entre los diversos objetos materiales que están en el mundo, significa también que el conocimiento dependería de que seamos capaces de investigar de manera adecuada la forma de presentarse de tales objetos materiales del mundo; es decir, que seamos capaces de explicitar las diversas relaciones que se establecen entre ellos<sup>11</sup>. Sin embargo, la epistemología que sostiene psicologismo es todavía mucho más compleja, pues hay que recordar un hecho fundamental, a saber, que ella no sólo toma esta ontología materialista como axioma, sino que también debe tomarse en cuenta su posición con respecto a la subjetividad, pues como hemos dicho, su teoría de la subjetividad es necesaria para la asignación de verdad al mundo. Es así que, como hemos mencionado, la verdad y el conocimiento dependerían de los actos subjetivos, de las diversas actividades mentales del sujeto que suceden en el

---

<sup>11</sup> Aunque el psicologismo es ya una corriente “antigua” que se inició a mediados del siglo XIX, todavía en la actualidad hay ciertas corrientes filosóficas que se asemejan a las posturas ontológicas y epistémicas del psicologismo, principalmente las que están relacionadas con la filosofía de la mente, ya que también tienen como base una ontología materialista que, a pesar la distancia temporal, los hace llegar a conclusiones semejantes. Tomemos como ejemplo el caso de Daniel Dennett, quien afirma en su libro *La Conciencia Explicada* que: “Las normas básicas de mi proyecto son sencillas: 1) *Nada de tejidos milagrosos*. Intentaré explicar cualquier rasgo enigmático de la conciencia humana dentro del marco de la ciencia física contemporánea; en ningún momento recurriré a fuerzas, sustancias o poderes orgánicos inexplicables o desconocidos. En otras palabras, pretendo ver hasta dónde se puede llegar ciñéndome a los límites conservadores de la ciencia estándar, reservándome como último recurso el apelar a una revolución dentro del materialismo [...] 3. *Nada de regatear con los detalles empíricos*. Intentaré dar cuenta de todos los hechos científicos correctamente, en la medida que son conocidos hoy en día, aunque exista un cierto desacuerdo sobre qué avances resistirán el paso del tiempo.” (Dennett, 1995, 52)

mundo. Es aquí donde se ubican los problemas fundamentales del psicologismo, ya que primeramente su ontología y su epistemología necesitan ser aclaradas y no meramente asumidas acríticamente como si fueran axiomas que deben ser tomados como si fueran inamovibles. Por eso mismo siempre es necesario hacer una explicitación de la ontología y de la epistemología que empleemos, pues sólo así podremos lograr la fundamentación que es requerida. Por ello mismo, habría dos vertientes en la crítica al psicologismo, y las dos parten de la necesidad de claridad, a saber, la fundamentación ontológica y la fundamentación epistémica. En primer lugar, el problema ontológico se debe al error básico que hemos venido reiterando, es decir, el dar por sentado un sentido determinado de *ser de la Realidad* sin que éste sea aclarado previamente. Es por ello que al no cuestionar la ontología materialista en la que está basado el psicologismo es que no puede tener un concepto de *ser* que sea capaz de reflejar de forma explícita la manifestación misma del *ser*, o por lo menos no puede probar que así sea, ya que no ha hecho la investigación necesaria para aceptar o rechazar su ontología escogida. Sin embargo, nosotros podemos y debemos preguntar si esta ontología es la que verdaderamente debe ser aceptada, y, a nuestro juicio, la respuesta sería negativa, pues el *ser*, la Realidad no puede reducirse a lo meramente material, pues el sentido del *ser* no se agota en dicha región. La materialidad es una región importante del *ser*, pero no puede cometerse la falacia de *accidente* en la que tomamos la parte por el todo, la Realidad, el *ser* no se agota en lo que existe materialmente, sino que es un entramado complejo de referencias que dependen de más elementos a lo meramente fáctico<sup>12</sup>; sin embargo, esto es lo que no puede justificar una propuesta como el psicologismo, o propuestas filosóficas que tengan como base incuestionable una ontología materialista, como el empirismo, ya que su ontología es su propia limitación debido a que no podrían explicar por completo el sentido de

---

<sup>12</sup> Por ello mismo Paul Ricoeur, fenomenólogo heterodoxo, afirma: “Para nosotros, el mundo es el conjunto de referencias abiertas abiertas por los textos. Así, hablamos del *mundo* de Grecia, no para designar qué eran las situaciones para quienes las vivían, sino para designar las referencias no situacionales que sobreviven a la desaparición de esas situaciones y que, en lo sucesivo, se ofrecen como modos posibles de ser, como dimensiones simbólicas de nuestro ser-en-el-mundo.” (Ricoeur, 2004, 174)

la existencia de ciertos objetos del mundo que no son materiales<sup>13</sup> como por ejemplo los sentimientos, los valores, las esencias o las diversas regiones formales de los objetos, pues el sentido de estos objetos no depende de su manifestación material, sino de otras formas de objetivación y al tratar de explicarlos por su mera manifestación material sería tergiversar la forma en que estos objetos se presentan<sup>14</sup>. Para aclarar este punto analicemos alguno de los objetos que no tienen como su forma esencial de manifestación la materialidad; por ejemplo podríamos analizar un sentimiento, en este caso el amor, y señalemos que muchos científicos reconocidos han intentado analizar este sentimiento a partir de los métodos propios de la ciencia<sup>15</sup>. Ellos intentan señalar cómo es que es posible que pueda existir empíricamente el amor en el ser humano partiendo de analizar detalladamente las diversas regiones cerebrales que son necesarias para que pueda existir el amor o cuáles también intentan esclarecer cuáles son las capacidades corporales necesarias, etcétera. A pesar de ello, todavía podemos preguntar si lo

---

<sup>13</sup> Sobre la distinción entre objeto y cosa material Husserl aclara: “Si *objeto y cosa real en sentido estricto, realidad en general y realidad en sentido estricto* son una misma cosa, entonces es, ciertamente, el concebir ideas como objetos y realidades una absurda “hipostatación platónica”. Pero si se distinguen rigurosamente ambas cosas, como se hace en las *Investigaciones Lógicas*, si se define un objeto como un algo cualquiera, por ejemplo, como sujeto de una proposición (categórica afirmativa) verdadera, ¿qué resistencia puede quedar –a no ser aquella que brote de oscuros prejuicios? *El concepto de objeto en general tampoco lo he inventado yo, sino que me he limitado a restaurar el que requiere toda proposición lógico-pura, señalando a la vez cómo es un concepto indispensable en principio y que por ende determina el lenguaje general de la ciencia.*” Husserl, 1993, 54. (Énfasis mío)

<sup>14</sup> Un ejemplo de la falta de claridad, y el cual tocaremos más adelante, es que el psicologismo no logra describir correctamente los objetos lógicos, matemáticos, es decir, los objetos ideales. Por eso mismo dice Cobb-Stevens: “Typically, the opponents of psychologism reinforced their position by comparing concepts and propositions to mathematical entities. Since mathematical objects are also related to mental processes, such as counting or calculating, a consistent psychologism ought to conclude that mathematics is also a province of psychology. But mathematical entities are clearly neither psychological processes nor generalizations of such processes. Equations and theorems are objects of thought which seem, so the argument goes, to belong to a stratum of reality that is somehow other than either the inner world of psychological processes or the outer world of physical things and events. In short, the basic error of psychologism, according to its critics, was its failure to recognize the unique status of logical objects.” (Cobb-Stevens, 1990, 8-9)

<sup>15</sup> Por ejemplo, la Investigadora Verónica Ramón del Instituto de Fisiología Celular de la UNAM afirma: “El amor hacia la pareja es una emoción que tiene sus bases en el cerebro, específicamente en el sistema límbico y en la corteza cerebral. Las neuronas generadoras de este estado afectivo – donde surge una sensación de gran felicidad – son las mismas que se activan con el uso de estupefacientes, al degustar alimentos sabrosos o en jugadores compulsivos, afirmaron eméritos de los institutos de Fisiología Celular y de Investigaciones Biomédicas [...] Para la investigadora, ‘todo lo que somos está en el cerebro’. Ahí surgen inteligencia, creatividad, autoestima y también la emoción. Así, el amor se genera en la parte basal.” (Ramón, 2007, 7) Sin embargo, cabría preguntar por lo específico del amor, ya que seguramente no queremos decir que estamos cuasi-drogados cuando le decimos a alguien que le amamos.

esencial del amor es que una región específica del cerebro o del cuerpo esté trabajando, ¿es eso lo que queremos decir cuando le decimos a alguien ‘te amo’? ¿Es acaso que queremos decir cuando enunciamos esa declaración que una región de nuestro cuerpo está cumpliendo una función específica? Suponemos que no y, claro, esto no significa que no sea cierto que ciertos procesos cerebrales o corporales sucedan, sino que simplemente queremos enfatizar que lo esencial del amor, o de cualquier sentimiento, no puede reducirse a una explicación puramente materialista. Si bien estos procesos son necesarios, no son lo esencial y constitutivo de los sentimientos. Es por ello que queremos señalar que la Realidad no puede ser reducida a lo meramente material, a la materialidad del ente, puesto que hay diversas formas distintas de existencia y diversos modos de objetivación que no pueden ser reducidos a esta región y que necesitan ser distinguidos con claridad. Este es el hecho que quiere mostrar la fenomenología, por lo cual afirma que es un error reducir lo que *es* a lo empírico, a lo meramente constatable, y este error es claramente denunciado por Husserl cuando afirma:

“El principal error de la argumentación empirista radica en identificar o confundir la fundamental exigencia de un volver a las “cosas mismas” con la exigencia de fundar todo conocimiento en la *experiencia*. Dada la comprensible limitación naturalista del marco de las cosas “cognoscibles”, para el empirista pasa sin más la experiencia por ser el único acto en que se dan las cosas mismas. Pero las *cosas* no son sin más *cosas naturales*, la realidad en sentido habitual no es sin más la realidad en general, y *sólo a la realidad natural* se refiere ese acto en que se dan originariamente cosas y que llamamos *experiencia*. Aquí, el llevar a cabo estas identificaciones y el tratarlas como presuntas cosas comprensibles de suyo, quiere decir dejar a un lado sin verlas distinciones que deben darse con la más clara evidencia intelectual.” (Husserl, 1993, 49)

De tal forma podemos ver que una ontología materialista, que a nuestro juicio es reduccionista, por sus propios prejuicios no puede ser la ontología que pueda reflejar en plenitud la manifestación del mundo, debido a que no logra hacer patente las diversas formas de manifestación de ciertos objetos de la experiencia y al intentar describirlos a partir de sus presupuestos lo único que hace es distorsionar su verdadero sentido; de ahí que la tarea de la fenomenología sea lograr describir de la mejor forma posible las diversas maneras en que el mundo se manifiesta, ya que sólo a partir de esas formas de manifestación es que podremos



aclarar una ontología que no reduzca el sentido del mundo, sino que pueda ser mucho más representativa del *ser* que se fenomenaliza. Sin embargo, antes de adentrarnos en este problema pasemos a la crítica de la epistemología psicologista, pues es evidente que si la ontología de la que parte el psicologismo no logra aclarar el fundamento necesario para lo que *es*, entonces tampoco podrá ser suficiente la epistemología que parta de este presupuesto; de ahí que también sea necesaria una crítica a la epistemología psicologista debido a que allí es donde se encuentra parte de la clarificación del problema de la constitución de la objetividad, y por ello mismo, también es una ayuda para la clarificación del problema de una ontología fundamental. Así pues, para decirlo claramente, no podemos depurar una ontología fundamental sin una epistemología que sea capaz de comprender los diversos estratos de sentido y viceversa. De tal manera, necesitamos una epistemología que nos ayude a comprender cómo es posible conocer lo que *es*, y por ello mismo, como “hilo de Ariadna” emplearemos la crítica a la epistemología del psicologismo para partir de ella hacia una epistemología que pueda ser mucho más abarcante.

Ya habíamos dicho que para el psicologismo el conocimiento depende de las operaciones psíquicas del sujeto empírico realiza; es decir, depende de sus diversos actos psicológicos. Es por ello que la epistemología, según esta corriente filosófica, “debería investigar las leyes de conexión real de los procesos de conciencia entre sí, como también las disposiciones psíquicas respectivas y con los procesos del organismo corporal.” (Husserl, 1982, I, 70) Sin embargo, esto no significa que el psicologismo afirme la existencia independiente de los estados mentales, sino que esta corriente filosófica afirma que la existencia de los estados mentales depende de la relación del sujeto con lo que existe en el mundo (físico y sociocultural), es decir, que el conocimiento y la verdad implican una relación causal con el mundo<sup>16</sup>, es decir, lo que se afirma es que “los estados mentales no dependen meramente de su

---

<sup>16</sup> Este mismo criterio es el que tiene Hume y el empirismo que parte de él, es por ello que Guerrero del Amo dice: “La importancia de este análisis (de las percepciones) para nuestro trabajo estriba en que, de acuerdo con la lectura positivista que estamos haciendo, por una parte, las impresiones van a proporcionar la base firme y segura, esto es, indubitable, para el conocimiento; y, por otra, en que el principio positivista de derivación va a cumplir un papel primordial en la epistemología humeana al establecer el criterio con el que distinguir los conocimientos empíricamente fundados de los que no lo están.” (Guerrero del Amo, 1996, 138)

individuación sobre lo que pasa en el medio ambiente, sino que sólo en la relación que se tiene con el mundo externo.”(Zahavi, 2008, 356)<sup>17</sup>. Pero hay que preguntar esto: ¿Qué es lo que realmente significa esta postura? Lo más fundamental, a nuestro juicio, se da en la afirmación de que el sentido de la Realidad es algo que proviene del mundo, es ahí donde se encuentra, mientras que la subjetividad se relaciona solamente de forma pasiva, ella es la que recibe ese sentido, pero el sentido es algo que le viene de fuera, de la Realidad, la subjetividad simplemente sintetiza ese sentido que ya está dado, esa sería la relación causal de la que hablamos, puesto que el mundo es el que causa el sentido del mundo. Esta es la solución que el empirismo ofrecería sobre la génesis del sentido, pero a pesar de ello, esta concepción del conocimiento tiene un error esencial debido a que hay una distinción fundamental que se ha dejado de lado, a saber, la diferencia que hay entre el ámbito de lo lógico o de lo ideal por un lado y el ámbito de lo real por el otro. Profundicemos más en este punto. Hemos mencionado que el psicologismo se centra en el problema de la génesis del sentido del mundo, respondiendo a la pregunta afirmando que la génesis del sentido se presenta a partir de los diversos actos que el sujeto empírico realiza. Epistemológicamente esto implica que la verdad o el conocimiento dependen de los actos empíricos, casi podríamos decir que dependen de sus actos fisiológicos, de un sujeto concreto y, además, significa, por tanto, que el estudio de la verdad o del conocimiento dependerían, por tanto, del estudio de los diversos actos subjetivos. Surge aquí algo que podríamos definir como un problema, porque entonces tendríamos que afirmar que el conocimiento sería una especie de relación causal entre el mundo y el sujeto. Pero como se verá hay problemas cuando intentamos caracterizar la relación del sujeto con el mundo como si ésta fuera una mera relación causal, pues el sujeto puede estar en relación

---

<sup>17</sup> Esto podría asemejarse a la posición de Locke cuando afirma: “*Todas las ideas vienen de la sensación o de la reflexión*. Supongamos, entonces, que la mente sea, como se dice, un papel en blanco, limpio de toda inscripción, sin ninguna idea. ¿Cómo llega a tenerlas? ¿De dónde se hace la mente de ese prodigioso cúmulo, que la activa e ilimitada imaginación del hombre ha pintado en ella, en una variedad casi infinita? [...] A esto contesto con una sola palabra, de la *experiencia*: he allí el fundamento de todo nuestro saber, y allí es de donde en última instancia se deriva. *Las observaciones que hacemos acerca de los objetos sensibles externos, o acerca de las operaciones internas de nuestra mente, que percibimos, y sobre las cuales reflexionamos nosotros mismos, es lo que provee a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar.*” (Locke, 2000, 83. Énfasis mío.)

con ciertos objetos de experiencia como el número 2 o cualquier otro objeto ideal<sup>18</sup>, y el mayor problema con esta concepción epistemológica es que este tipo de objetos ideales nunca pueden darse como si fuera una relación causal, dado que su existencia no puede definirse a partir de lo empírico y, por ende, tampoco podría describirse esa relación diciendo que un objeto en el mundo es la causa de la experiencia de la idealidad del número dos, pues podemos ver dos casas, dos coches, etcétera, sin embargo esto nunca podrá significar lo mismo que la idealidad del número 2, sin embargo, siempre está el hecho de que podemos pensar la pureza del número dos sin la necesidad de ningún referente empírico. De esta manera se hace evidente la dificultad al intentar reducir la manifestación del mundo como si fuera una mera relación causal, ya que habría ciertas manifestaciones del mundo que no pueden reducirse nunca una relación causal. Esto por un lado, por otra parte, habría otro problema epistemológico, porque con base en la ontología materialista que mantiene el psicologismo, también el concepto de verdad sufre un cambio radical, ya que siguiendo estos presupuestos la verdad se volvería dependiente de los actos psíquicos que surgen de la relación de un sujeto concreto con el mundo. Esto es debido a que la verdad, en todas sus formas, quedaría reducida o por lo menos supeditada a los diversos actos concretos que el sujeto pueda realizar; por ello mismo, si tomamos la propuesta del psicologismo de intentar clarificar lo que es a partir de la relación que el sujeto tiene con el mundo, es decir, hasta tal punto que la lógica o cualquiera de las demás ciencias ideales terminarían dependiendo de cómo es que el sujeto empírico constituye el sentido del mundo, entonces tendríamos que afirmar que el psicologismo estaría

---

<sup>18</sup> Y no sólo estos objetos son problemáticos, sino que también hay problemas cuando intentamos analizar la manifestación de los objetos que no pueden existir fácticamente, como un unicornio, o cualquier objeto de la imaginación. Es por ello que McIntyre y Smith señalan bien este punto: “Consequently, one might think, the intentionality of the perception is nothing but this causal relation. (A sophisticated version of this view is the so-called ‘causal theory of perception’.) Intentionality would then be nothing peculiarly mental or ‘internal’ to mental states or acts but a matter of how the mind is ‘externally’ related to ordinary sorts of extra-mental objects. But there are many problems with this sort of view. For one thing, although it could perhaps be extended to other experiences, such as memory, that involve causal transactions between mental states and the extra-mental world, the causal account seems inapplicable to the many kinds of experiences, such as imagination and hope, that are not causally related to their objects. And there are more serious problems even in the case of perception, problems that led Husserl to reject this whole way of thinking about intentionality. The most obvious problem with this relational view of intentionality is that the object of an intentional mental state or act is *not* always some actually existing extra-mental object.” (McIntyre and Smith, 1989, 149-150)

afirmando la relativización de la verdad, puesto que la verdad dejaría de ser una idealidad, abandonaría su estatuto que le es esencial para trasladarse al ámbito de lo empírico, que es donde se encuentran los diversos actos subjetivos que estudia el psicologismo. Por tanto, habría que decir que epistemológicamente necesitamos cuestionar si es realmente esto lo que queremos significar cuando decimos que algo es verdadero, por ejemplo, cuando enunciamos el teorema de Pitágoras o cuando enunciamos la verdad de una ley universal. Es decir, ¿queremos decir que es debido a que hay un sujeto concreto que puede enunciar este teorema en un momento determinado lo que le otorga a éste su verdad? y queremos decir acaso que el conocer la verdad de estas leyes universales depende de que seamos capaces de determinar los actos ejecutados por este sujeto. Evidentemente no. El sentido de la verdad de este teorema o de diversas leyes esenciales es que ellas son universales y, por ello mismo, independientes de cualquier sujeto empírico. La verdad, por tanto, no depende de ningún sujeto concreto, sino que la verdad depende del modo en que la Realidad se manifiesta. Lo que Husserl señala, por tanto, es que el psicologismo tiene su mayor error epistemológico al no hacer la distinción entre el ámbito de lo ideal y el ámbito de lo real, lo que implica tergiversar la manifestación de los objetos ideales. Por ello mismo Husserl señala:

“Definir la verdad por referencia a la comunidad de naturaleza significa destruir su concepto. Si la verdad tuviese una relación esencial con las inteligencias pensantes, sus funciones y sus movimientos espirituales, seguiría y desaparecería con ellas; y si no con los individuos, con las especies. *Y con la auténtica objetividad de la verdad desaparecería también la del ser [...] La verdad y el ser son ambos «categorías» en el mismo sentido; y evidentemente correlativas. No se puede relativizar la verdad y mantener la objetividad de ser.*” (Husserl, 1982, I, 123. Énfasis mío.)

“La verdad, empero, es «eterna», o mejor, es una idea; y como tal es supratemporal. No tiene sentido señalarle un lugar en el tiempo, o una duración, aunque ésta se extienda a través de todos los tiempos.” (Husserl, 1982, I, 121)<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> El problema de la idealidad ha sido mal comprendido en diversas ocasiones, ya que parece que los críticos asumen que Husserl estaría diciendo que cualquier verdad o estado de hechos es supratemporal, u omnitemporal; es decir, ellos estarían asumiendo que la fenomenología husserliana toma como un hecho fundamental la existencia del ámbito de lo ideal, pero esto para ellos significaría que se estaría postulando un mundo ideal que diferiría del mundo en el que vivimos, estarían asumiendo por tanto que Husserl estaría realizando una separación ontológica radical entre la idealidad y la materialidad. Sin embargo, hay que decir que en todo caso la crítica está mal dirigida, ya que primero habría que comprender a qué se refiere Husserl con estas

Sin embargo, el error en el que cae el psicologismo no es un error casual, sino que depende fundamentalmente de su ontología que no ha sido cuestionada, ya que ésta reduce la existencia a lo material y, por ende, no logra dar cuenta de otras formas de objetivación del mundo. De ahí que la empresa que comienza Husserl en las *Investigaciones Lógicas* es realizar una mejor descripción de las formas en que el *ser* se manifiesta, intentando no tener presupuestos que nos hagan determinar de tal o cual forma tal aparecer del mundo, sino dejarlo que se manifieste y describirlo tal como se manifiesta. Por ello es que la tarea de las *Investigaciones Lógicas*, y sus trabajos fenomenológicos posteriores, es la de proveer un nuevo fundamento para la ontología y la epistemología, pues la tradición filosófica no había podido eliminar el lastre de ciertos prejuicios que además impedían lograr una comprensión adecuada de lo que es. Así, podemos decir que Husserl, al cuestionar la ontología materialista que estaba en boga en su época intenta hacer patente las diversas regiones del *ser* que han estado veladas por una mala comprensión de la fenomenalidad de la Realidad. El paso fundamental de su crítica, por tanto, es señalar la distinción fundamental que existe entre los diversos modos de manifestación del ámbito material y del ámbito de lo ideal; además esto también lo hace al señalar que la génesis de sentido no

---

afirmaciones. Lo que Husserl quiere señalar con la omnitemporalidad de la verdad es la forma de manifestarse de la fenomenalidad de la Realidad; es decir, se está refiriendo a las esencias o las diversas leyes de las diversas regiones ontológicas, lo que él llama las leyes de la ontología formal o de la apofántica formal. (Cf. Husserl, 1962 a, § 12 - 36) Es decir, que cuando Husserl afirma algo sobre la verdad omnitemporal no se está refiriendo a verdades contingentes como “hay un libro frente a mí”, sino a las estructuras esenciales de los diversos modos de aparición del ente o a las diversas estructuras de los actos que nos permiten conocer la fenomenalidad del mundo. Lo que es fenomenológicamente importante no es que el libro esté frente a mí, sino que es importante señalar la forma en que este libro se manifiesta, necesitamos mostrar su forma de fenomenalidad. Esto es lo que Husserl quiere decir con la omnitemporalidad de la verdad; por ejemplo, esto sería a lo que Husserl se refiere: “la esencia de la imaginación es re-presentar, es decir, traer a la intuición algo que no está presente en este momento, o traer a la intuición algo que no puede darse en la experiencia fáctica” o alguna ley de las diversas regiones ontológicas, por ejemplo, “todo objeto de la percepción sensible tiene que darse a partir de escorzos, es decir, ningún objeto perceptual es capaz de darse en la intuición de una sola vez”. Estas son las verdades a las que Husserl las describe como omnitemporales y no a las verdades contingentes de nuestra vida diaria. Por ello que la fenomenología es definida en *Ideas I* como ciencia de esencias y no de verdades contingentes, a la fenomenología no le interesa el estar ahí del objeto, sino las diversas leyes que hacen que el objeto sea así y no de otra forma, las formas en las que el objeto se manifiesta.

puede provenir sólo de la materialidad, pues esto nos llevaría a un relativismo<sup>20</sup>. Ya que el punto fundamental del psicologismo es apelar a lo empírico para determinar el sentido de lo que es, de lo cual se seguiría que la normatividad de las leyes psicológicas también dependería de la experiencia empírica y si lo tomamos con absoluta seriedad, tenemos que concluir que de los datos empíricos sólo pueden sustraerse regularidades, nunca podremos afirmar la universalidad y necesidad de nada. Podemos decir, por tanto, con absoluta firmeza que las leyes que tienen las diversas ciencias empíricas son regularidades bastante comprobadas, pero que no pueden ser llamadas leyes universales, y por lo mismo, ninguna postura filosófica que tome como base una ontología materialista tampoco será capaz de fundamentar las leyes que sí son universales y necesarias, como las de la lógica o la matemática<sup>21</sup>. Por lo cual Husserl afirma:

“Sobre bases teóricas vagas sólo pueden fundarse reglas vagas. Si las leyes psicológicas carecen de exactitud, lo mismo debe suceder a los preceptos de la lógica. Ahora bien, es indudable que muchos de estos preceptos están cargados de vaguedades empíricas. Pero justamente las llamadas leyes lógicas en sentido estricto, aquéllas que como leyes de las fundamentaciones constituyen el núcleo propio de toda lógica, según hemos visto en un pasaje anterior – los «principios» lógicos, las leyes de la silogística, las leyes de las muchas formas de raciocinio, como el silogismo de la igualdad, la inferencia de Bernoulli, que va de  $n$  a  $n + 1$ , los principios de los raciocinios de la probabilidad, etc. – son de una exactitud absoluta. Toda interpretación que pretenda darles por base vaguedades empíricas, que pretenda hacer dependiente su validez de «circunstancias» vagas, alterará de raíz su verdadero sentido. Estas leyes son

---

<sup>20</sup> “Expondremos una sola entre las graves consecuencias de esta teoría (el psicologismo). Las leyes del pensamiento, consideradas como leyes causales del proceso del conocimiento, en la vida psíquica, sólo podrían darse en la forma de la probabilidad. *Pero según esto no podría juzgarse con certeza sobre la rectitud de ninguna afirmación; pues si las normas de toda rectitud son meramente probables, imprimirían necesariamente a todo conocimiento el sello de la mera probabilidad. Estaríamos, pues, ante el probabilismo más extremo. La misma afirmación de que todo saber es meramente probable sería sólo probablemente válida; y lo mismo esta nueva afirmación, y así in infinitum.*” (Husserl, 1982, I, 78. Énfasis mío.)

<sup>21</sup> “When one speaks of a law of logic or refers to mathematical truths, to theories, principles, sentences, and proofs, one does not refer to a subjective experience with a temporal duration, but to something atemporal, objective, and eternally valid. Although the principles of logic are grasped and known by consciousness, we remain conscious of something *ideal* that is irreducible to and utterly different from the *real* psychical acts of knowing.” (Zahavi, 2003, 9) o “The project of scientific inquiry, the idea of error, and the possibility of correction of error are rendered incomprehensible on psychologistic premises. The principles of logic, moreover, cannot be regarded as provisional generalizations, because inductively derived laws could never serve as standards for adjudicating between valid and invalid arguments. It would make no sense to criticize some individual’s thinking as illogical or inconsistent on the basis of inductive generalizations about how thinking occurs.” (Cobb-Stevens, 1990, 12)

auténticas leyes y no reglas «meramente empíricas», esto es, aproximadas.”  
(Husserl, 1982, I, 76)

Entonces, sólo con una buena comprensión de la distinción entre las diversas formas de manifestación del ámbito ideal y el ámbito de lo real, de lo fáctico, es que podemos comenzar con una descripción adecuada de la realidad que se manifiesta<sup>22</sup>. Es la necesidad de poder describir estas diversas formas de objetivación del mundo lo que llevan a Husserl a cuestionar de manera radical los fundamentos del empirismo que se habían establecido en su época como incuestionables, sin embargo hay que comprender el motivo esencial de la crítica que Husserl realiza, a saber, el motivo de todo ello se debe a la urgencia por describir con claridad la manifestación del mundo y mostrar su verdadero fundamento, lo cual no significa que las investigaciones psicológicas o de las ciencias empíricas sean inútiles, sino que simplemente es necesario encontrar su auténtico fundamento<sup>23</sup>; es por eso que Husserl estaría intentando mostrar que la descripción psicológica del proceso de pensamiento o la descripción material del mundo es necesaria, pero, a la vez, también señalaría que ambas son condiciones teóricas insuficientes para hacer patente el pleno sentido de la Realidad. Es por ello, que la fenomenología estaría propugnando por una profundización y revisión de los conceptos que se han afianzado en la tradición, muchas ocasiones en forma de prejuicios sedimentados y los cuales no nos permiten enfocar de una manera

---

<sup>22</sup> El origen de este problema fue anticipado por Husserl mismo en su tesis doctoral titulada *Sobre el Concepto de Número*, pues es ahí donde intenta mostrar cómo es posible la constitución del sentido de un objeto no material, en este caso el Número. Intenta mostrar cuál es la génesis de este sentido de este tipo de objetos, cuál es su fundamento. Y el resto de su vida será la profundización de este problema. Por eso mismo en su tesis “con la clarificación del sentido de ‘conceptos formales o categorías’, ‘multiplicidad y número’, por la manera de describir su formación en un ‘acto psíquico de segundo orden’, esto es ‘de mayor orden’, su interés llega a ser dirigido hacia una inicial, todavía deficiente, ejecución de un análisis fenomenológico constitutivo. Y no es accidental que este análisis constitutivo fuera realizado por primera vez respecto de un objeto para el cual no hay equivalente en el reino de la experiencia sensorial de una cosa empírica.” (Bernet, Kern, Marbach, 1993, 17)

<sup>23</sup> “The psychological description of the processes of thinking is a necessary but insufficient theoretical condition for a logical technology. It is a necessary condition simply because the logical technology regulates processes of thinking and thereby presupposes a theory concerning the natures of these psychical processes. Yet such knowledge concerning the nature of human thinking, that is, concerning the psychical activities, factors, and causes implicit in human thinking, is not sufficient to formulate not only all the laws that make thinking possible, but also a practical science of correct scientific thinking. For thinking is a psychical process that is at the same time regulated by universal laws, and these laws are not derivative from the factual nature of thinking. The exploration of such universal laws of thinking forms the task of a *pure logic*, which is to be sharply distinguished from psychology.” (Bernet, Kern, Marbach, 1993, 30)

correcta ciertos problemas. “En todo caso, la motivación estructural de la fenomenología no puede ser otra que el resultado negativo de una reflexión sobre las ciencias al constatar que éstas no pueden realizar el ideal teórico de un conocimiento capaz de fundamentar la totalidad de la praxis humana [...] Por eso creo que se puede afirmar sin ningún recelo que la verdadera motivación de la fenomenología hay que buscarla en las limitaciones que Husserl descubre en las ciencias” (San Martín, 1986, 48-49). Por eso mismo, las investigaciones llevadas a cabo por Husserl comenzaron siendo una crítica al fundamento mismo de las ciencias y a la ontología en la que están basadas, pues solamente a partir de esa crítica es que se puede ampliar la comprensión del sentido del mundo y también se lograría señalar la falta de claridad conceptual que todavía existe en los fundamentos de las ciencias, y la necesidad de encontrar una justificación adecuada para explicar la génesis del sentido<sup>24</sup>.

Es por ello que Jean-Luc Marion, uno de los fenomenólogos más importantes de la actualidad, afirma: “En toda ciencia – pues finalmente en la metafísica – se trata de demostrar. Demostrar consiste en fundar el aparecer (*apparence*)<sup>25</sup> para el conocer certero, reconducir al fundamento para conducirlo a la certitud. Pero en fenomenología –es decir, al menos en su intención, en la tentativa por pensar sobre un modo no metafísico– se trata de mostrar. Mostrar implica dejar al ‘aparecer’ aparecer, de tal manera que se cumpla su plena aparición, a fin de recibirla exactamente como ella se da” (Marion, 2005, 13) Esta es la tarea fundamental de la fenomenología, es decir, la fenomenología necesita

---

<sup>24</sup> Por ello Husserl distingue entre ciencias eidéticas y ciencias empíricas y aclara que la relación de fundamento entre ellas es unívoca, sólo las ciencias eidéticas pueden ser el fundamento de las empíricas y no al contrario. “Si, pues, toda ciencia eidética es independiente en principio de toda ciencia de hechos, es lo contrario lo que pasa con la *ciencia de hechos*. No hay *ninguna* que, *plenamente desarrollada como ciencia*, pueda ser pura de conocimientos eidéticos y, por ende, *pueda ser independiente de las ciencias eidéticas, ya formales, ya materiales*. Pues, *en primer lugar*, es comprensible de suyo que una ciencia empírica, siempre que lleva a cabo fundamentaciones mediatas de esencias, tiene que proceder con arreglo a los principios *formales* de que trata la lógica formal. En general y dado que dirige, como ciencia, a objetos tiene que estar sujeta a las leyes inherentes a la esencia de la *objetividad en general*.” (Husserl, 1993, 29-30)

<sup>25</sup> El significado de «Apparence» según diversos diccionarios es “apariencia”; sin embargo, prefiero traducirlo por “el aparecer”, ya que el concepto de apariencia puede tomarse como algo que se distingue de lo verdadero, de lo real. Para evitar este equívoco, pues la apariencia en fenomenología no se toma como algo distinto de lo real, sino como la forma misma en que lo real aparece, entonces es que prefiero la traducción por “el aparecer”, que intenta eliminar esta tergiversación.



poder describir la fenomenalidad del fenómeno sin los prejuicios que nos han sido heredados por la tradición. Sin embargo, todavía faltaría dilucidar cómo es posible el cumplimiento de esta meta fenomenológica, es decir, falta señalar el método o la manera en que pueda darse una descripción sin supuestos. Comencemos por ello con la afirmación que Husserl realiza en el parágrafo 24 de *Ideas I* titulado “El principio de todos los principios” lo siguiente:

“No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al *principio de todos los principios*: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da.” (Husserl, 1993, 58)

Uno de los aspectos más importantes de la fenomenología estaría reflejado en este principio, a saber, que la única forma en que es posible partir para fundamentar una ontología o una epistemología, que sean capaces de hacer evidente la verdadera manifestación del mundo, es partiendo de la descripción de los modos en que el mundo se da, sin hacer intervenir una carga teórica que alguna ciencia particular nos haya heredado. El interés de la fenomenología es, por tanto, la manifestación de la Realidad misma, los modos en que el mundo se da. Es por ello que es necesaria una crítica a toda filosofía que no sea capaz de atenerse a esta radicalidad, ya que al no hacerlo lo único que estaría logrando es impedir una verdadera comprensión del aparecer del mundo. De tal manera, el punto importante de este apartado es señalar la falta de claridad que tiene la ontología materialista, es por ello que debemos especificar claramente cuáles son los fenómenos que esta ontología no puede dilucidar, pues sólo a partir de ellos es que veremos la necesidad de tomar una verdadera investigación acerca de lo que es. Pongamos para ello un ejemplo de un aspecto importante no sólo de la filosofía sino de la vida diaria, a saber, el lenguaje, que es un fenómeno que no puede reducirse a la materialidad, o por lo menos, podemos decir que el ámbito más importante de este fenómeno no sería este aspecto. En el momento que se afirma algún enunciado como “El unicornio es blanco”, lo relevante no es la materialidad de la expresión, (no importa la escritura o la enunciación de las diversas palabras

que se encuentran en la oración; es decir, lo importante no es “El”, “unicornio”, etcétera.) sino el acto significativo que se logra con la unión de las mismas palabras. Lo que toma importancia no es la palabra sino el acto de significación, el cual es el que verdaderamente logra dar sentido, es por ello Husserl aclara:

“Por lo que se refiere a la diferencia descriptiva entre el fenómeno físico del signo y su intención significativa (que le da el sello de expresión), aparece claramente dicha diferencia cuando enderezamos nuestro interés primero al signo en sí, por ejemplo, a la palabra impresa como tal. Cuando hacemos esto, tenemos una percepción externa (o respectivamente una representación intuitiva externa) como cualquier otra y su objeto entonces pierde el carácter de palabra. Cuando más tarde vuelve a funcionar como palabra, el carácter de su representación está completamente cambiado. La palabra (como individuo externo) sigue siéndonos dada intuitivamente, sigue apareciéndonos; pero ya no nos dirigimos hacia ella, ya no es ella propiamente el objeto de nuestra «actuación psíquica». Nuestro interés, nuestra intención, nuestra mención – que en amplitud adecuada son expresiones de igual significación – se dirige exclusivamente a las cosas mentadas en el acto de dar sentido. Dicho de otro modo puramente fenomenológico, esto no significa sino que la representación intuitiva, en el cual se constituye el fenómeno verbal físico, experimenta una modificación fenoménica esencial, cuando su objeto asume la validez de una *expresión*.” (Husserl, 1982, I, 245)

Es decir, en el momento en que tenemos una expresión, a lo que estamos dirigidos es a la significación que nos es dada en la expresión, no a tal o cual palabra, sino al sentido unitario que se hace manifiesto en la expresión misma<sup>26</sup>. No es la materialidad de la expresión lo que importa, sino la idealidad que se hace manifiesta<sup>27</sup>, pues los significados son entidades ideales que retienen una identidad

---

<sup>26</sup> Hay que hacer por lo menos tres distinciones aquí entre *expresión*, *sentido* y *significación*, ya que cada uno de estos conceptos describe aspectos fundamentales de un mismo fenómeno, a saber, el lenguaje. La *expresión* es el conjunto de la significación y el sonido o la escritura de lo significado; es decir, contiene a la vez la materialidad (las diversas palabras que son empleadas para expresar algo) y lo ideal, el significado que es expresado. Por otra parte el *significado* en la fenomenología husserliana, especialmente en las obras de madurez, está restringido a la esfera lingüística, es decir, el *significado* se encuentra ligado a las diversas esferas temáticas, mientras que el *sentido* tiene una aplicación más amplia; especialmente es empleado para describir las esferas pre-temáticas o pre-lingüísticas de la experiencia; es decir, las experiencias en las cuales no interviene una de forma esencial una tematización lingüística.

<sup>27</sup> Hay que decir sin embargo que la distinción entre el ámbito de lo ideal y el ámbito de lo real no es una diferencia ontológica tajante, es decir, no existe por una parte el ámbito de lo real y por otro, separado, el ámbito de lo ideal, sino que hay un traslape entre ellos. Cuando Husserl habla de la idealidad del significado “no hay duda de que en ocasiones Husserl habla de los significados en un modo ontológico [...] (Pero) Este modo ontológico de hablar es gradualmente suavizado, su idealidad (del significado) no es nada sino una ‘unidad en la multiplicidad’, pero ellos son medios de

que puede ser repetida a lo largo de diversos actos significativos o a través de diferentes expresiones cuando se emplean las mismas palabras en distintos actos<sup>28</sup>. Es por ello que éste es el fundamento mismo del lenguaje, la identidad en las significaciones ideales es la condición de posibilidad de la expresión y la formación de comunidades de hablantes. Es decir que si no hubiera o no se manifestara una idealidad en la significación, entonces no sería posible expresar una frase como “las torres gemelas se encontraban en la ciudad de Nueva York”, ya que cada uno de los hablantes tendría su propia significación y por ello mismo se seguiría que sería imposible el poder comunicarle algo a otra persona. Al respecto comenta Dan Zahavi:

“La mera posibilidad de *repetir* el mismo significado en actos numéricamente diferentes es en sí mismo un argumento suficiente para refutar al psicologismo como una confusión de idealidad y realidad. *Si la idealidad fuera realmente reducible a o susceptible a la influencia de lo temporal, real, y la naturaleza subjetiva del acto psíquico, sería imposible repetir o compartir el significado, justo como es imposible repetir un acto físico concreto en el momento que ya ha ocurrido, sería imposible de compartir el significado con otros. (Podríamos, por supuesto, realizar un acto similar, pero la similitud no es identidad.)*” (Zahavi, 2003, 10. Énfasis mío.)<sup>29</sup>

El ámbito de la idealidad, como hemos visto, es también parte esencial de la manifestación del mundo, ya que no sólo nos encontramos frente a un mundo de particularidades, sino que también en la manifestación del mundo se hace patente la esfera de la idealidad. Hay ciertas leyes universales que le dan sustento a lo real, como las leyes fundamentales de la lógica, tal como el principio de no contradicción o el principio de identidad, que no son ni dependen de ninguna contingencia, sino que son principios *a priori* que determinan la racionalidad de lo real. Además,

---

referencia, no objetos de referencia. Cuando en un acto de reflexión ellos son hechos objetos, ellos cesan de funcionar como significados. Los significados qua significados no pueden ser también objetos y cuando son tomados como objetos, entonces ellos cesan de ser significados y son referidos a través de otros significados.” (Mohanty, 1977, 78)

<sup>28</sup> Uno de los mejores análisis de este problema es desarrollado por Mariano Crespo en su tesis doctoral que se titula: “Para una ontología de los estados de cosas esencialmente necesarios”. (Crespo, 1995)

<sup>29</sup> El problema del lenguaje en la fenomenología es un tema de capital importancia aunque para efectos de esta tesis no esté contemplado. Para una exposición detallada del tema véase: Husserl, 1982, I, Investigación Primera, 1962 §12 ss.; 1980 §11 ss., Benoist, 1997; 2001; Cunningham, 1976; Mohanty, 1977; Sokolowsky, 1974; Welton, 1983; 2000.

también dentro de la esfera ideal se encuentran las esencias de los objetos (que no son entidades separadas que se localizan en un “mundo aparte”), y que en fenomenología refieren a las características que hacen ser a las cosas lo que son y ninguna otra cosa, o dicho de otra manera, al hablar de esencias la fenomenología no está apelando a una ontología dualista fuerte, sino que sólo se intenta hacer las distinciones necesarias dentro de la propia manifestación del fenómeno. Por ejemplo, tenemos frente a nosotros diversos objetos de la percepción sensible, como el libro frente a mí o la pluma que está al lado del libro, sin embargo estos dos objetos, y una infinidad más, pueden ser caracterizados dentro de una categoría más abarcante, es decir, ambos pueden ser determinados como objetos de la percepción sensible. Por ello mismo es que ellos tienen una esencia idéntica en tanto que ambos pertenecen a la misma región ontológica, lo cual quiere decir que su forma de manifestación es idéntica y, entonces, su esencia sería lo que los distingue de otros objetos que no se encuentran en esta región ontológica. Un ejemplo de la esencia de estos objetos sería que la forma de manifestación de los objetos de la percepción sensible es el darse siempre espacio-temporalmente, no hay algún objeto de esta región ontológica que no cumpla con esta condición y, por ello mismo, sería parte de las leyes esenciales que los distinguiría de cualquier otro tipo de objetos de otras regiones ontológicas diversas, como lo serían los objetos ideales, los cuales no pueden presentarse nunca de manera espacial y, por ello mismo, serían distintos en esencia. Sin embargo, el punto al que queríamos llegar es señalar que la ontología materialista no logra dar cuenta en cabalidad de las diversas formas de objetivación del mundo y que esta es la motivación fenomenológica para seguir profundizando más allá de los análisis empiristas<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Husserl llama a la fenomenología el “verdadero positivismo”, ya que esta sería la propuesta filosófica que de verdad tomaría con radicalidad el abstenerse de supuestos y no como las demás ciencias o posturas filosóficas. “Mientras que ellos como filósofos que tienen una posición determinada parten de previas opiniones no aclaradas ni fundadas, en patente contradicción con su principio de la exención de prejuicios, nosotros tomamos nuestro punto de partida de aquello que se encuentra *antes* de todas las posiciones posibles: del reino íntegro de lo dado intuitivamente y antes de todo pensar teórico, de todo aquello que se puede ver y aprehender directamente –cuando uno no se deja cegar por prejuicios ni apartar por ellos de fijar la atención en clases enteras de auténticos datos. Si ‘positivismo’ quiere decir tanto como fundamentación, absolutamente exenta de prejuicios, de todas las ciencias en lo ‘positivo’, en, pues, lo que se puede aprehender originariamente, entonces somos *nosotros* los auténticos positivistas.” (Husserl, 1993, 52)

También debemos señalar que es por la falta de clarificación conceptual que se da en el psicologismo, o más en general en el empirismo, que filosóficamente ha sido necesario intentar explicar de manera distinta la manifestación del mundo. Es por ello que algunos filósofos al ver que no es posible reducir el sentido del mundo a la pura materialidad han intentado hacer una división entre lo material y lo mental, para, según ellos, mostrar que los objetos que no pueden ser clarificados por una ontología materialista (por ejemplo los objetos producto de la fantasía), sí pueden ser clarificados si hacemos tal distinción. Es aquí donde nos encontramos con posturas filosóficas como el representacionalismo. El primer punto que defienden estas posturas es que los fenómenos psíquicos son esencialmente diferentes de lo material, ya que si tomamos un objeto de la imaginación como un “duende”, es seguro que este objeto no puede ser constatado empíricamente, pero si hacemos la distinción que nos proponen, la manifestación del “duende” se daría a partir de un acto subjetivo, pues es *a mí* a quien *es dada* la manifestación, soy yo quien imagina al “duende” y quien finalmente puede dar cuenta de él. No habría, por tanto, necesidad de buscar el fundamento de este fenómeno en el mundo “externo” sino en la interioridad misma del sujeto. Esta tesis filosófica generalmente se ha denominado como “idealismo”, ya que en él lo más relevante sería el estudio las diversas ideas que el sujeto tiene del mundo<sup>31</sup>. Como nuestra intención es señalar con claridad el campo de estudio de la fenomenología tomaremos como base un tipo específico de idealismo, a saber, el representacionalismo. Éste afirma la existencia de una distinción ontológica básica que se da entre el mundo y los actos subjetivos, que además es irreconciliable; podríamos decir que esta es su postura ontológica que más nos interesa. Pero además posee una postura epistemológica que también nos interesa señalar, a saber, que lo único que podemos conocer del mundo son las representaciones que tenemos de la Realidad, el mundo, por tanto, es para ellos un “en sí”. Esto se debe en primera instancia a las limitaciones propias del hombre, por ello mismo, ellos

---

<sup>31</sup> Hay que aclarar que el concepto de “idealismo” es tan amplio en la tradición filosófica que no podríamos comenzar en este capítulo una “crítica” general, sino tan sólo tomar una de sus expresiones, el representacionismo, para mostrar dónde es que la fenomenología se aparta y critica dicha postura. Especialmente queremos dejar claro que no intentaremos hablar sobre el idealismo alemán, pues la filosofía de sus representantes más importantes como Kant, Hegel, Schelling, Fichte, etcétera, sobrepasan las posibilidades de esta tesis.

afirmarían que no es posible conocer el mundo tal como es, sino que sólo lo conocemos a partir de nuestras representaciones subjetivas. A grandes rasgos esta sería la postura que adopta el representacionalismo y, sin embargo, hay que aclarar de inmediato que esta postura es suscitada por los problemas que una ontología materialista no puede solucionar, por ejemplo, el problema de los objetos de la imaginación o la fantasía, los valores, etcétera, ya que si tomamos la distinción propuesta ya no sería necesario de un criterio empírico para hablar con sentido de estos objetos, sino que ahora simplemente habría que recurrir al ámbito subjetivo. De cualquier manera, esta postura no deja de ser problemática, tiene varias dificultades, la primera que quisiéramos señalar es de orden ontológico y es la siguiente: Si es verdad que hay una separación entre los actos mentales del sujeto y la Realidad, como si fueran dos esferas separadas y en algún punto difíciles de reconciliar, entonces por lo que primero habría que preguntarse es con qué es lo que el sujeto realmente se relaciona cuando conoce el mundo que se le manifiesta. Ya que si la Realidad es un “en sí”, entonces ontológicamente hay que plantear la pregunta de con qué es lo que se relaciona la subjetividad, pues el mundo de a de veras le quedaría vedado. Es decir, el problema es hallar una solución de cómo se logra la correlación entre lo mental y lo real, pues de ello dependerá epistemológicamente lo que podemos conocer del mundo<sup>32</sup>. Sin embargo, este problema no es ajeno al representacionalismo, sino que él lo toma como el problema a solucionar; esto lo hace afirmando un dualismo ontológico, que supone el mundo real por un lado y por el otro el de las representaciones subjetivas. Epistemológicamente esto significa que el conocimiento es mediado, pues lo que conocemos no es el mundo “en sí”, sino las representaciones que nos hacemos de él. Sin embargo, hay que comprender bien esta posición, ya que ellos no afirman

---

<sup>32</sup> Aquí podríamos tomar como ejemplo a Descartes cuando afirma: “Pero he aquí que, por mí mismo y muy naturalmente, he llegado a donde pretendía. En efecto: sabiendo yo ahora que los cuerpos nos son propiamente concebidos sino por el entendimiento, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos por verlos o tocarlos, sino sólo porque los concebimos en el pensamiento.” (Descartes, 1977, 30) o cuando dice: “Se ha de concebir que aquella fuerza por la cual propiamente conocemos las cosas es puramente espiritual y no menos distinta de todo el cuerpo [...] Y es una sola y misma fuerza la cual, si se aplica con la imaginación al sentido común, es denominada ver, tocar, etc.; si se aplica a la imaginación sola en cuanto ésta está revestida de diversas figuras, decimos imaginar o concebir; si finalmente, actúa sola, *entender*.” (Descartes, 1996, 121)

que la existencia externa del mundo dependa del sujeto, sino que dan por hecho que tal existencia se da. Es cierto que el mundo existe fuera de *mí*, pero el problema no lo ubican ahí, sino lo que quiere especificar el representacionalismo es el problema del sentido del mundo, y para ellos el sentido del mundo no se da en el mundo mismo, sino que el sentido es dependiente de la subjetividad, pues si sólo es posible conocer las representaciones de la Realidad, eso significa que aunque la Realidad exista de forma independiente a la subjetividad no podemos afirmar lo mismo sobre el sentido de esa Realidad. El problema, por tanto, siempre se encuentra dado en la relación que existe entre el mundo material y los actos subjetivos en los que se conoce ese mundo. Como bien dice Roman Ingarden:

“La controversia entre los realistas y los idealistas concerniente a la existencia del mundo real no es la pregunta acerca de si el mundo real, el mundo material en particular, existe en general (hasta Berkeley protestaría enérgicamente si alguien le dijera que él afirmaba la no-existencia del mundo material), sino acerca del modo de la existencia del mundo y cuál es su relación existencial hacia los actos de conciencia en los cuales los objetos pertenecientes al mundo son conocidos.” (Ingarden, 1975, 5)

Aunque la existencia del mundo material no se cuestiona, dado que es un hecho que hay objetos fuera de nuestra conciencia, objetos en el mundo, lo que defiende el representacionalismo es una postura epistemológica mediadora entre el sujeto y la realidad, pues afirman que para conocer a tales objetos externos con lo que contamos verdaderamente son representaciones (imágenes o signos) de estos objetos y son estas representaciones las que verdaderamente nos permiten tener acceso a la Realidad. Por lo cual ellas serían la mediación necesaria para conocer lo real. Esta postura intenta solucionar de esta forma el problema de los ámbitos que deja de lado una ontología empirista, dado que si hay ciertos fenómenos que no pueden ser abarcados o explicados de manera congruente por una ontología materialista, como la existencia del número 2, entonces lo que se propone el representacionalismo no es resolver este problema sino disolverlo como si fuera un falso problema, ya que lo importante no es la existencia del número 2, sino las representaciones que tenemos de él. Y la investigación se centraría en las representaciones sin tener que tomar en cuenta el objeto “verdadero” o “en sí”.

Es en esta posición filosófica en la que Husserl se centra y en la Quinta Investigación Lógica realiza una crítica frente a ella (Husserl, 1982, II, 527 ss.). Lo hace por el mismo motivo que tenía al criticar una ontología materialista, es decir, por el hecho de que el representacionalismo también tergiversa la manifestación de la Realidad. El primer cuestionamiento que hace Husserl es de orden ontológico, ya que para Husserl en un fenómeno nunca se presentan dos objetos (imagen y objeto), mientras que en el representacionismo sí. El hecho es que el objeto se hace presente en su propia fenomenalización, pues en la objetivación de un objeto sólo es lo que se manifiesta, no puede haber nada más allá de ésta y, por ello, es que en esta fenomenalidad es donde debemos encontrar la verdadera forma en la que el objeto se manifiesta. Debemos atenernos a la forma en que los objetos se nos presentan; y si nos atenemos a una descripción rigurosa, se puede decir que el objeto nunca se nos presenta como una dualidad, es decir, no se nos presenta una imagen y el objeto sino que simplemente aparece como pura fenomenalidad. La existencia empírica de un objeto sería entonces parte de la descripción de la manifestación del fenómeno pero lo más importante es señalar que sólo es en la fenomenalidad donde aparece el objeto tal como es. Por ello mismo, afirmar la existencia de un objeto que sea “en sí” es siempre una suposición; la posición filosófica que lo hiciera nunca podría determinar la existencia de este “en sí” porque si lo hiciera dejaría de serlo y, por ello mismo, caería en una contradicción performativa, pues el objeto al haber caído dentro de las determinaciones subjetivas ya no sería “en sí”. Este sería el problema ontológico más evidente, puesto que afirmar que existe una Realidad “en sí” sólo puede hacerse como un supuesto. Por ello mismo, la fenomenología al intentar evitar cualquier tipo de presupuestos, tiene que negar esta suposición, pues sólo así logra mantenerse con absoluta rigurosidad en la descripción del fenómeno tal como se da, sin anteponer alguna teoría o algún supuesto. Por ende, si nos atenemos a la descripción del fenómeno, podemos ver que el hecho que Husserl cuestiona es que sea necesaria una representación para tener acceso al mundo, ya que lo que se muestra en el fenómeno es el mundo mismo y no otra cosa, es en la fenomenalidad donde se encuentra toda la Realidad. Por ende, el problema principal del representacionalismo es que presupone lo que intenta mostrar, porque para



suponer que hay una representación del mundo, se implica necesariamente que éste existe, y esto implicaría que si *sólo podemos conocer las representaciones* entonces lo que ya se había concedido no podría ser demostrado, no podríamos nunca saber ni conocer nada del mundo “en sí”. Husserl lo aclara bien, y por la necesidad de clarificación lo citaremos *in extenso*:

“1. Del error de la *teoría de las imágenes*, la cual cree haber explicado suficientemente el hecho de la representación (encerrado en todo acto) diciendo: «fuera» está –o está al menos en ciertas circunstancias –la cosa misma; en la conciencia hay una imagen que hace de representante de ella. Frente a esta concepción hay que advertir: que pasa completamente por alto el punto más importante, que es que en la representación imaginativa *mentamos* el objeto *representado en la imagen (el sujeto de la imagen) fundándonos* en el *objeto imagen* aparente. Ahora bien, el carácter de imagen que tiene el objeto que funciona como imagen, no es, notoriamente un carácter interno, un «predicado real», como si un objeto fuese imagen lo mismo que es, por ejemplo, rojo y esférico. ¿En qué consiste, pues, ese remontarnos sobre la «imagen» (lo único dado en la conciencia) y poder referirla *como* imagen a cierto objeto extraño a la conciencia? Acudir a la semejanza entre la imagen y la cosa no nos hace adelantar un paso. La semejanza existe realmente. Pero este hecho no es absolutamente nada para la conciencia, que por hipótesis sólo tiene la imagen; este hecho no puede servir, pues, para aclarar la esencia de la referencia representativa, más concretamente, imaginativa, al objeto exterior a ella, al sujeto de la imagen. La semejanza entre dos objetos, por grande que sea, no hace del uno la imagen del otro. La imagen sólo se torna imagen por la facultad que un *yo* representante tiene de servirse de lo semejante como representante imaginativo de lo semejante, de tener presente intuitivamente tan sólo una cosa y *mentar* otra en lugar de ella. Pero esto sólo puede consistir en que la imagen se constituye como tal en una conciencia intencional peculiar, y en que el carácter *interno* de este acto, la peculiaridad *específica* de este «modo de apercepción», no sólo constituye lo que llamamos la representación imaginativa de este o aquel objeto *determinado*, según la particular determinación, asimismo interna del acto. En cuanto a las expresiones reflexivas y relacionantes, que contraponen uno a otro el objeto-imagen y el sujeto de la imagen, no indican dos objetos realmente aparentes en el acto imaginativo mismo, sino conexiones cognoscitivas posibles y llevadas a cabo en nuevos actos, *en* las cuales se cumpliría la intención imaginativa y, por ende, se realizaría la síntesis entre la imagen y la cosa representada. La tosca expresión de imágenes internas, en contraste con los objetos externos, no puede tolerarse en la psicología descriptiva, ni menos en la fenomenología pura.” (Husserl, 1982, 527-528)

De tal manera, la fenomenología intenta eliminar este supuesto epistemológico de la existencia de una mediación necesaria entre el sujeto que conoce y el mundo conocido, ya que en la fenomenalidad misma del fenómeno no

se presenta la necesidad de tal distinción. O por lo menos, no podríamos definir la diferencia dentro de la misma fenomenalidad del fenómeno con la tosca diferenciación de “fenómenos internos” y “objetos externos”. La radicalidad de los análisis fenomenológicos impide que estas distinciones puedan ser tomadas como un presupuesto no aclarado, pues tienen ciertas implicaciones ontológicas y epistémicas que siempre será necesario aclarar. Por lo mismo la fenomenología rechaza también una ontología en la que se afirme la necesidad de dotar de existencia a ciertos objetos (como imágenes, símbolos, significados, etcétera) que medien entre el sujeto y el mundo, tesis que el representacionalismo sostiene<sup>33</sup>.

A pesar de estas clarificaciones previas, parece que todavía no hemos tocado el tema principal de este capítulo, a saber, hemos eludido hasta ahora la posibilidad de explicar por qué los análisis fenomenológicos deben partir del estudio de la subjetividad. Sin embargo, lo que hemos intentado hasta ahora es abrir un campo para que el problema de la subjetividad pueda revelarse con mayor claridad, ya que la subjetividad, por lo regular, es pensada como un objeto más del mundo, es decir, bajo el presupuesto de una ontología materialista, como si su estudio dependiera de las diversas ciencias empíricas existentes en la actualidad, y como hemos intentado mostrar hay ciertos fenómenos que no se reducen a estas explicaciones. O también suele pensarse que la subjetividad es la que da el sentido del mundo, como si de ella dependiera realmente. Esto se debe a que se ha pensado en la subjetividad como una *res cogitans*; es decir, como una parte separada del mundo material, que tiene su propia autonomía. El problema con ello, como hemos intentado señalar, siempre será mostrar cuál es el tipo de relación que tendría que existir entre la subjetividad y el mundo, y una teoría representacionalista no soluciona el problema. Es por ello que nuestro primer objetivo ha sido aclarar el marco teórico indispensable para pensar más ampliamente el problema de la subjetividad, incluso antes de señalar cuáles son las estructuras fundamentales de ésta, ya que si

---

<sup>33</sup> Por ello Husserl afirma que un objeto en sí es una abstracción, pues la única forma en que un objeto pueda darse es a partir de su fenomenalidad, y por ello mismo el objeto “en sí” aparece en la fenomenalidad del fenómeno. No hay una representación de él, sino una intuición inmediata de los objetos del mundo.

no hubiéramos realizado esta “vía larga”<sup>34</sup>, caeríamos en serias confusiones dentro de los conceptos que introduciremos posteriormente.

Con cada una de las posturas que hemos señalado queremos hacer evidente una idea fundamental de la fenomenología, a saber, que la subjetividad es un fenómeno que no se agota en una sola región, sino que es la condición *sine qua non* (condición trascendental) para que cualquier fenómeno pueda fenomenalizarse. Sin embargo, para que esto pueda ser entendido de una mejor manera, podemos regresar a la pregunta acerca de cuál es el verdadero campo de interés de la fenomenología, ya que hemos visto que por su crítica a la ontología materialista la fenomenología no estaría interesada en un análisis de las diversas relaciones causales o empíricas que se dan en el mundo, ni tampoco sería el estudio de una subjetividad clausurada dentro de sus propios actos con los cuales conoce el mundo. Queda entonces por clarificar esto para que pueda entenderse la necesidad del estudio de la subjetividad. Comencemos poniendo de una vez el problema. Husserl aclara en las *Investigaciones Lógicas* que la fenomenología debe tener una neutralidad metafísica<sup>35</sup> y con esto quiere decir que su interés primordial no estaría centrado en contestar las preguntas concernientes a la existencia del mundo externo u otras parecidas, en decir específicamente si tal o cual objeto existe, pues en fenomenología “lo que es necesitado no son *explicaciones*, sino *clarificaciones* fenomenológicas del significado, del pensamiento y del conocimiento.” (Zahavi, 2003b, 6)<sup>36</sup> La fenomenología, por tanto, no es una ciencia que tenga que describir

---

<sup>34</sup> Cf. Ricoeur, 2003, 11-16.

<sup>35</sup> “Distinta de la pura teoría del conocimiento es la cuestión de la legitimidad con que admitimos realidades «psíquicas» y «físicas» trascendentes a la conciencia; de si los enunciados que sobre esas realidades hacen los investigadores de la naturaleza deben ser entendidos en sentido real o impropio; de si tiene sentido y es legítimo contraponer a la naturaleza, que se nos manifiesta, a la naturaleza como correlato de la física, otro mundo trascendente en sentido potenciado, etc., etc. [...] La cuestión de la existencia y naturaleza del «mundo exterior» es una cuestión metafísica” (Husserl, 1982, I, 228)

<sup>36</sup> En la la fenomenología de Husserl el término “metafísica” no es unívoco, situación que es bien aclarado por Dan Zahavi: “Husserl still operates with a distinction between metaphysics (which is concerned with reality, i.e., with spatio-temporal being), and theory of science (or formal ontology) which covers a much vaster area, since it deals with every type of being, not only real being, but ideal beings as well, i.e., basically everything that can be the subject of a predication, including numbers, concepts, propositions, theories, aesthetic ideas, etc. But Husserl also employs a distinction between two different types of metaphysics. On the one hand, we have an empirically founded, a posteriori, material metaphysics, and on the other, an a priori, formal metaphysics.

o investigar una ontología regional particular como las ciencias de la naturaleza, sino que está enfocada principalmente en una clarificación trascendental del sentido de la Realidad y también está enfocada en la descripción de las condiciones necesarias para que el conocimiento, el mundo, etcétera, puedan hacerse evidentes. Por ello mismo su tema principal es la clarificación de las condiciones trascendentales para que el darse del mundo sea posible<sup>37</sup> y ello lo explica a través del tema de la donación o manifestación. Aquí debemos entender la manifestación como un principio trascendental<sup>38</sup>, ya que en el darse del mundo, la manifestación es ya la condición trascendental para que cualquier objeto sea verdadero, para que cualquier teoría sea válida, para que algo pueda existir o simplemente para que podamos predicar algo de algún objeto. Puesto que todas las teorías deben partir de algo que se manifiesta, la existencia sólo puede ser descrita como la propiedad de un objeto que se presenta en su propia donación, en el que su manifestación se hace presente, y por ello es sólo con la manifestación que podemos enunciar que haya, de hecho, alguna verdad o conocimiento sobre la Realidad. Sólo es verdadero aquello que se manifiesta. Por ello la manifestación no es algo que se descubra a partir de alguna descripción, sino que es la condición para que la descripción pueda

---

According to Husserl, it is the first type of metaphysics, which he also calls radical science of being or the science of ultimate being, which constitutes metaphysics in the proper sense of the word, whereas the second type could just as well (or even better) be called an a priori ontology." (Zahavi, 2003 b, 8)

<sup>37</sup> "De lo que se trata la fenomenología es, pues, sencillamente, de estudiar con detalle la experiencia originaria en cada una de las regiones del sentido que haya que distinguir. Pero este aprendizaje de la visión es una dura tarea que se hace, como está claro desde el comienzo, al servicio de alcanzar la ilustración suprema acerca de cada sentido posible. Lo que importa es el conjunto inmenso de las cosas mismas; sólo que estas son, en lo esencial, *los sentidos que intervienen en nuestras experiencias realmente originarias.*" (García-Baró, 1999, 92)

<sup>38</sup> "*La manifestation de l'être, loin de pouvoir être une simple conséquence du travail méthodologique d'élucidation de la phénoménologie en est au contraire la condition, comme elle est la condition de toute manifestation possible d'un étant quelconque en général.* La manifestation de l'être ne se réalise donc pas dans le «enfin» de l'œuvre accomplie de la phénoménologie, mais le «déjà» de sa condition primitive qui est, comme telle, comme ce déjà de la manifestation pure effective qui rend possible tout comportement et toute démarche ultérieure, l'absolu. L'être se manifeste d'ores et déjà, antérieurement à tout travail d'élucidation." (Henry, 1963, 166) o también puede verse el siguiente comentario de Jean-Luc Marion: "Nous pouvons désormais comprendre comment invoquer un principe en phénoménologie ne contredit pourtant pas le droit du phénomène à se montrer de lui-même; en effet, la donation fixe pour principe précisément que rien ne précède le phénomène, sinon sa propre apparition à partir de soi ; ce qui revient à poser que le phénomène advient sans autre principe que lui-même. Bref, le principe, en tant que celui de la donation, laisse la primauté au phénomène –il ne s'agit donc pas tant d'un premier que d'un dernier principe. Husserl le déclare d'ailleurs littéralement : «La donation absolue est un [terme] dernier – absolute Gegebenheit ist ein Letztes». " (Marion, 2005, 29)

ser realizada. Para aclarar esto, tomemos el ejemplo de Michel Henry, que enfatiza que hay muchos tipos de verdades, como “el cielo se cubre y amenaza lluvia” o “en un círculo todos sus radios son iguales”, como es evidente entre estas dos verdades hay diferencias notables, ya que una es contingente, mientras que la otra es una verdad necesaria. A pesar de ello, de ambas podemos predicar que son verdaderas. El punto fundamental es entonces: ¿qué es lo que en ellas es igualmente verdadero? ¿Cuál es el elemento ontológico que hace posible predicar la verdad de ambas proposiciones? Podemos responder que lo que las hace verdaderas es la manifestación misma, es decir, que es la condición trascendental que las hace posible. Si no fuera por la manifestación sería imposible que alguna de ellas fueran posibles, y, por ello mismo, es la manifestación que es tomada en su pureza la que logra que sean verdaderas o que la objetividad se dé. De tal manera Michel Henry prosigue con su análisis:

“De estas primeras y breves indicaciones se sigue que *el concepto de verdad se desdobra*, designando a la vez lo que se muestra y el hecho de mostrarse. Lo que se muestra es el cielo gris o la igualdad de los radios. Pero el hecho de mostrarse no tiene nada que ver con lo que se muestra, con el gris del cielo o con ciertas propiedades geométricas, les es incluso indiferente. Prueba de ello es que un cielo azul se nos mostraría igual, del mismo modo que otras propiedades geométricas, otras figuras o, incluso, el furor de los pueblos que se matan entre ellos, la belleza de un cuadro y la sonrisa de un niño. *El hecho de mostrarse es tan indiferente a lo que se muestra como la luz a todo lo que ilumina, alumbrando, según la Escritura, tanto a justos como injustos. Pero el hecho de mostrarse no es indiferente a todo lo que se muestra sino porque difiere por naturaleza de todo aquello que se muestra, sea lo que sea. Nubes, propiedades geométricas, furor, una sonrisa. La esencia de la verdad está en el hecho de mostrarse, considerado en sí mismo y en calidad de tal. Puesto que ésta consiste en el puro hecho de mostrarse o incluso de aparecer, de manifestarse, de revelarse, también podemos llamar a la verdad «mostración», «aparición», «manifestación», «revelación».*” (Henry, 2001, 22. Énfasis nuestro)

La manifestación o donación, por tanto, debe entenderse como la condición trascendental para que cualquier objeto pueda ser investigado, ya que sólo en tanto un objeto se manifiesta es que puede ser descrito algo acerca de él. Es por eso que la fenomenología, en tanto que está interesada por la génesis del sentido, desde sus

inicios es ya una clarificación trascendental<sup>39</sup> del mundo<sup>40</sup>. Este es el punto más importante de la investigación fenomenológica, pues ella misma debe definirse como el estudio de las condiciones trascendentales que hacen posible la manifestación de la Realidad, pues su interés aunque se inició en los objetos del mundo empírico, pues siempre se busca el fundamento en lo más inmediato, al verse que ahí no podía ser encontrado lo que permite la fenomenalidad de la Realidad, es decir, el fundamento no puede hacerse presente en una región específica de la Realidad, sino que debe buscarse más profundamente, es decir, en las condiciones que hacen que la fenomenalidad sea posible. Esta es la investigación fundamental que se inicia con la fenomenología en las *Investigaciones Lógicas*, y en las obras posteriores, pues lo que comienza analizando Husserl en esta obra es que toda teoría u objeto necesita una clarificación trascendental, ya que esta es la única forma para aclarar el fundamento de lo que *es*. Esto se debe al hecho de no poder conformarnos con una aclaración meramente óptica de la Realidad, sino que debemos ir más hondo, debemos analizar más detalladamente la fenomenalidad, ya que si no fuera así quedaríamos simplemente con teorías no aclaradas, con verdades que no han encontrado su fundamento. Lo que resulta indispensable en fenomenología, por tanto, es pensar la condición fundamental por la cual cualquier objeto pueda ser verdadero, conocido, etcétera; es por ello que esta manera de hacer filosofía se inaugura como el estudio de esas condiciones trascendentales, es decir, a partir de la donación misma<sup>41</sup> a la que lo que le importa no es el objeto, sino la forma en que

---

<sup>39</sup> Aunque es clara la relación de la fenomenología con Kant, hay también grandes diferencias que intentaremos desarrollar a lo largo de la tesis, especialmente cuando toquemos el tema de la historicidad, de la intersubjetividad y la temporalidad.

<sup>40</sup> “Phenomenology is the science that studies truth. It stands back from our rational involvement with things and marvels at the fact that there is disclosure, that things do appear, that the world can be understood, and that we in our life of thinking serve as datives for manifestation of things. Philosophy is the art and science of evidencing evidence.” (Sokolowski, 2007, 185)

<sup>41</sup> “La phénoménologie commence en 1900-1901 parce que, pour la première fois, la pensée voit apparaître l'apparaissant dans l'apparition ; elle n'y parvient qu'en concevant l'apparaître lui-même non plus comme un «donné *de* conscience», mais bien comme la donation à la conscience (voire *par* la conscience) de la chose même, donnée sous le mode de l'apparaître et dans toutes les dimensions de celui-ci (intuition, intention, et leurs variations) : «L'étant, quel qu'en soit le sens concret ou abstrait, réel ou idéal, a ses propres modes d'autodotation en personne (*Weisen der Selbstgegebenheit*).» La percée phénoménologique ne consiste ni dans l'élargissement de l'intuition, ni dans l'autonomie de la signification, mais dans la primauté seule inconditionnée de la donation du phénomène.» (Marion, 1989, 53)

el objeto se presenta, la forma en que se manifiesta. Es por ello que la neutralidad metafísica que declara Husserl en las *Investigaciones* no se refiere a un apartarse del mundo o tampoco quiere decir que la fenomenología no tiene nada que ver con él, sino todo lo contrario, la fenomenología está tan interesada en la fenomenalización del mundo, en la forma en que los objetos aparecen que su enfoque está siempre centrado en darle su clarificación necesaria y radical a las diversas formas de aparecer del mundo. De ahí que Husserl afirme en *Phänomenologie Psychologie*:

“La fenomenología es anti-metafísica en tanto que rechaza cualquier metafísica que se mueva en substrucciones (*Substruktionen*) huecas y formales. De cualquier manera, y como todos los genuinos problemas filosóficos, todo la metafísica regresa a una base fenomenológica y es aquí donde encuentra su forma y método trascendental, genuinamente tomadas de la intuición.” (Husserl, 1962 b, 253)<sup>42</sup>

Es por ello que no debe mal interpretarse la neutralidad metafísica de la que habla la fenomenología. La cual en ciertas ocasiones suele asociarse con la idea de que en las investigaciones fenomenológicas existe una separación del mundo arguyendo que Husserl estaba interesado sólo en el estudio de la subjetividad, en el campo de la conciencia, como afirma en *Ideas I*<sup>43</sup>, y por eso suele concluirse que la fenomenología nunca podría ser la filosofía fundamental, ya que ella no podría ser capaz de hacer evidentes las estructuras fundamentales del mundo, sino sólo de la subjetividad. Sin embargo, queremos señalar desde ahora que esta interpretación es una tergiversación de la empresa fenomenológica, especialmente una tergiversación de la filosofía husserliana, ya que la fenomenología siempre está interesada en el mundo, en la Realidad, pero lo que se intenta enfatizar es la necesidad de no tener presupuestos en nuestras descripciones de la manifestación del mundo. De tal manera, Husserl necesita remarcar en las *Investigaciones*

---

<sup>42</sup> “Die Phänomenologie ist antimetaphysisch, sofern sie jede in leer formalen Substruktionen sich bewegende Metaphysik ablehnt. Aber wie alle echten philosophischen Probleme kehren alle metaphysischen auf phänomenologischen Boden wieder und finden hier ihre echte aus der Intuition geschöpfte transzendente Gestalt und Methode.”

<sup>43</sup> “La reducción fenomenológica nos dio por resultado el reino de la conciencia trascendental como reino de ser ‘absoluto’ en un sentido muy preciso. Es este ser la categoría radical del ser en general (o, en nuestro lenguaje, la región radical) en que tienen sus raíces todas las demás regiones del ser, a que se refieren por su *esencia*, de la que tanto dependen esencialmente todas.” (Husserl, 1993, 169)

*Lógicas* la neutralidad metafísica, ya que entiende que con esto está logrando una mayor profundidad en la descripción de la manifestación de la Realidad, ya que no estaríamos suponiendo alguna teoría que nos orillara a pensar tal o cual cosa acerca del fenómeno que se nos presenta, como por ejemplo las posturas que hemos intentado analizar, las cuales como señalamos son parte de la tradición filosófica, pero que aun con sus esfuerzos no logran desprenderse de sus prejuicios y acaban tergiversando sus análisis de la subjetividad o del mundo, ya que siempre estaban permeados por alguna ontología no cuestionada. De cualquier manera esto no significa que la fenomenología esté encaminada al análisis de cualquier región ontológica que se nos presente, sino que como hemos mencionado, lo que en verdad busca investigar, por lo cual verdaderamente surge la fenomenología, es por el estudio de las condiciones trascendentales de la manifestación del mundo y ellas están dadas en la misma donación o manifestación. Al respecto Jocelyn Benoist nos dice:

“No se puede ser más claro: el «problema metafísico» de la conciencia, a saber, precisamente la cuestión de la elección entre el realismo y el idealismo es suprimida por la fenomenología. Si lo está, es porque se place en una actitud puramente descriptiva; esto significa que deconstruye las condiciones mismas del problema, a saber, las interpretaciones objetivantes predeterminadas (y en ellas mismas «metafísicas») que modifican ya siempre lo dado y alteran su carácter fenomenológicamente determinado. Esto que aparece, en tanto que puro aparecer, no es ni dentro ni fuera, ni mío, ni no-mío. Esto es puro «fenómeno», «dado». Cualquier determinación en términos de realidad o idealidad en el sentido subjetivo del término, de cosa material o la psique, en tanto que ellas estarían suponiendo inicialmente el ser dadas y que la donación misma constituye un soporte ontológico, entonces deben ser proscritas.” (Benoist, 1997, 228)<sup>44</sup>

La fenomenología, por tanto, está enfocada siempre hacia el esclarecimiento del fundamento, de las consideraciones trascendentales de la manifestación del

---

<sup>44</sup> Jocelyn Benoist todavía profundiza más en su análisis y afirma que son el concepto de donación, manifestación o aparecer los fundamentales en la fenomenología, ya que todos ellos intentan aclarar la condición trascendental de cualquier fenómeno existente, en tanto que para que cualquier fenómeno sea descrito primeramente es necesario que se manifieste. Por eso afirma: “L’existence de toute une série de différences phénoménologiques essentielles qui investissent le vécu précisément en tant qu’il est déterminé dès le départ par son orientation vers le pôle objectif de l’apparaître. Au sein même de l’immanence se délimitent les conditions, diversifiées, de l’apparaître d’objets. Voilà le seul terrain sur lequel pourra être posée la question de la «réalité» ou de l’«idéauté», de la «subjectivité» ou de l’«objectivité» de l’objet.” (Benoist, 1997, 285)



mundo, siempre está tratando de hacer patente las estructuras ontológicas universales que rigen en las diversas esferas de la Realidad, no le interesa hablar de los objetos, sino de lo que posibilita que los objetos se presenten de tal forma. Es por ello que difiere de las ciencias particulares, pues no quiere encontrar o coleccionar verdades de una región ontológica específica, sino que busca las condiciones para que cualquier verdad pueda darse, para que cualquier fenómeno pueda ser descrito tal como es. Es en las condiciones trascendentales donde se encuentra el ámbito de la fenomenología, pues para poder clarificar la génesis del sentido o las diversas formas de objetivación de la realidad, lo que se necesita no es el análisis de algún ente, sino hacer patentes las condiciones que hacen posible que el ente se manifieste, sea verdadero o conocido, por lo que “concierno no a lo que se muestra sino al hecho de mostrarse, no a lo que aparece sino al modo de aparecer, no a lo que se manifiesta sino a la manifestación pura misma y en cuanto tal. O, como puede decirse, no al fenómeno sino a la fenomenalidad.” (Henry, 2001, 32) La manifestación, por ende, es el hecho fundamental de la Realidad que debe ser analizado o, como trataremos de aclarar, es la condición trascendental de la Realidad, es ella lo más originario de la forma en que la Realidad se nos presenta, toda objetivación parte de ella y, por tanto, la manifestación de la Realidad precede a toda distinción entre el sujeto o el objeto, a la distinción entre el sujeto y la verdad del mundo, a la distinción entre la interioridad y la exterioridad, sino que ella es la condición de toda posible objetivación de la Realidad<sup>45</sup>. Esto quiere decir que es la manifestación misma la que permite tales distinciones, es la condición previa a cualquier explicitación de la Realidad y de ahí que ella sea lo que busca explicitar con mayor claridad la fenomenología. El *dictum* de la fenomenología de

---

<sup>45</sup> Este punto es bien aclarado por Joselyn Benoist: “L’intériorité et l’extériorité, si elles sont un sens, ne sont pas à concevoir comme deux sphères ou deux domaines, entre lesquels les échanges sont possibles, la donation étant entendue comme le passage de l’un à l’autre. Avec le donné, il est pourtant vrai que quelque chose vient «s’ajouter». Mais ce qui s’ajoute ne s’ajoute à rien –ce qui le maintient comme donné est précisément qu’il ne fasse partie d’aucune collection –et d’autre part il est loin d’être évident qu’en tant que cela s’ajoute cela soit à proprement parler «quelque chose». Il faut rompre décidément avec le modèle chosiste du donné, et sans doute également ce thème de la donation doit-il nous aider à défaire l’illusion qu’il y ait également une «chose» à quoi cela soit donné (la subjectivité comme substance ou, au-delà, comme *ego*). Le donné, en tant, que donné, est ce qui déborde tout ensemble, le nie en tant qu’ensemble (que ce soit celui d’un savoir ou celui d’un *ego*), au lieu de venir s’y incorporer. Le donné est au-delà de toute centration et de toute sphéricité, y compris là où celle-ci est utilisée comme image (alors forcément impropre) de la fondamentale extériorité à elle de ce «donné».” (Benoist, 2001, 62-63)

“regresar a las cosas mismas”, quiere enfatizar que la tarea es de describir el objeto tal cual se manifiesta, no explicar tal o cual objeto, sino describir la forma en que el objeto mismo se fenomenaliza<sup>46</sup>. La fenomenología quiere fundamentar la fenomenalidad del mundo; es decir que la fenomenología necesita explicitar lo que podría ser el fundamento de cualquier epistemología u ontología posibles, ya que su función primordial es la clarificación de este darse que es el mundo<sup>47</sup>. Sin embargo, para esta tarea que la fenomenología misma se ha impuesto, es necesario comprender de mejor manera qué es lo que decimos cuando hablamos de la manifestación. Es aquí donde ya entramos específicamente con el problema importante de este capítulo, pues para comprender de una mejor forma a la manifestación debemos comprender algo esencial a la manifestación misma, algo que le es intrínseco, a saber, que la manifestación debe ser siempre una manifestación para alguien. Es decir, que en la estructura ontológica misma de la manifestación está presente que ella debe ser o hacerse presente para alguien, debe

---

<sup>46</sup> Husserl hace esta aclaración acerca de lo que significa ‘fenómeno’ en fenomenología: “The φαινόμενον is precisely that which appears and, in an amplified sense, that which is meant, even that which is nonintuitively thought, taken precisely as such without regard to actuality or nonactuality. Thus we say in ordinary life that the rainbow is nothing actual, but merely appearance; or we say that something represented in a stereoscopic image or in a work of art is a mere phenomenon, a mere appearance. *Here, therefore, appearance is what appears as such.* Of course, in ordinary life one will not characterize everything meant, understood simply as meant, as appearance; for example, one will not characterize as appearance something thought but not intuited. Consequently, a quite considerable extension of the term present itself when, in phenomenology, we include under the title ‘phenomenon’ even what is thought, taken just as something thought.” (Husserl, 1991 b, 348)

<sup>47</sup> Sin embargo esta empresa no está exenta de problemas. Y los que lo han sabido señalar con mayor precisión han sido los mismos fenomenólogos, un ejemplo de ello se da en la radicalidad de Michel Henry, ya que si es verdad que la fenomenología busca explicitar la condición trascendental de todo aparecer, y si se afirma que si la manifestación es la condición trascendental última para clarificar cualquier aparecer del mundo, entonces ella misma debería, en principio, poder manifestarse a sí misma para que fuera posible que ella misma fuera clarificada, lo cual abriría una interrogante, a saber, si es la manifestación de la manifestación misma es de un mismo modo que la manifestación de cualquier otro ente o si ella misma tiene una manifestación *sui generis*. La pregunta es clara: ¿cómo se da la fenomenalización de la propia fenomenalidad? La profundización en este problema se debe a Michel Henry, quien dice: “Si la radicalité de la réduction doit concerner l’apparaître lui-même, ne faut-il pas concevoir – alors que celui-ci n’est pas aussi simple qu’il y paraît dans tous ces énoncés qui s’y réfèrent comme à une manière unique et monotone de se montrer – qu’il implique au contraire et met en jeu des différences fondamentales et, bien au-delà de celles-ci, une *différence absolue entre deux mondes hétérogènes de manifestation*, modes selon lesquels se manifeste tout ce qui est susceptible de se manifester et de révéler à jamais. Irréductible alors à une signification formelle univoque, l’apparaître diffère en tant que tel, dans la matière phénoménologique pure dont il est fait. Seule la prise en compte de celle-ci, du comment de l’apparaître, peut donner un sens aux propositions qui s’appuient sur lui, aux principes de la phénoménologie notamment. Seule une telle visée dirigée *sur la substantialité phénoménologique de la phénoménalité pure* peut dire si cette déterminer, ou non.” (Henry, 1991, 84-85)

haber una subjetividad para que la manifestación pueda ser evidenciada. Es por ello que hay una correlación esencial entre el darse del mundo y la subjetividad que es capaz de recibir esa manifestación<sup>48</sup>. Este es el hecho fundamental que quiere señalar Husserl, siguiendo plenamente una descripción de la manifestación misma del fenómeno, pues sería complicado, si no imposible, hablar de un fenómeno que no sea capaz de hacerse presente a una subjetividad, pues la esencia misma del fenómeno es poder fenomenalizarse y eso implica el poder hacerse presente y este poder hacerse manifiesto implica siempre una estructura correlativa entre la Realidad y la subjetividad. Por eso Husserl señala en *Ideas I*:

“Jamás es un objeto existente en sí un objeto tal que no le afecte para nada la conciencia y su yo. La cosa es una cosa del mundo circundante, incluso la cosa no vista, incluso la realmente – en sentido estricto – posible, la no experimentada, sino experimentable, o quizá experimentable. La posibilidad de ser experimentada no quiere decir nunca una vacía posibilidad lógica, sino una posibilidad *motivada* en el orden de la experiencia [...] La esencia entraña que todo lo que existe *realiter*, pero de que todavía no se tiene una experiencia actual, pueda venir a darse, y que esto quiera decir entonces que se encuentra dentro del horizonte indeterminado, pero *determinable*, de los actos de mi experiencia, en un momento preciso.” (Husserl, 1993, 109-110)

De tal manera, es esta correlación entre el mundo y la subjetividad la que debe ser comprendida, pues ahí se encuentra el problema fundamental de la fenomenología. Por ello es que habíamos comenzado con la crítica a la ontología empirista, ya que la subjetividad no es sólo un objeto más en el mundo, pues su forma de manifestarse excede siempre esta caracterización, y la subjetividad significa más fundamentalmente el ser un sujeto *para* el mundo. Es decir que la subjetividad también es parte esencial de la manifestación de la Realidad, lo cual significa que no sólo es un objeto más del mundo sino que es parte de la estructura esencial de la manifestación, pues en tanto existe la manifestación de la Realidad, entonces también es necesaria la apertura de la manifestación para una subjetividad. La subjetividad también es parte de la condición trascendental del

---

<sup>48</sup> “Constamment je fais l'épreuve du monde, je fais l'épreuve de ce sol sur lequel mon pied se pose. Mais le sol, lui, ne s'éprouve pas lui-même, il n'est rien pour lui et ainsi il n'est rien. C'est seulement en moi et pour moi que le monde apparaît et qu'il m'est donné. *La subjectivité est ce qui me donne le monde à chaque instant et, si nous entendons par monde le tout de ce qui est, elle est le fondement de toutes choses, l'absolu auquel elles renvoient toutes et sans lequel elles ne seraient pas.*” (Henry, 1989, 46. Énfasis mío.)

aparecer del mundo<sup>49</sup>. Y como podrá verse con facilidad, aquí no estamos hablando de la subjetividad como perteneciente sólo a un plano empírico, sino que también se nos presenta en un plano trascendental, en tanto que ella es también la condición para que la fenomenalidad de la Realidad se dé. Es por ello que el fenómeno de la subjetividad es complejo y no puede reducirse a una relación empírica o causal con el mundo, pues la clarificación misma de su sentido quedaría irresuelta, estaríamos dando por supuesto algo que todavía no hemos probado, por ello es que necesitamos analizar en profundidad qué es lo que significa esta correlación que se da entre el mundo y la subjetividad, pues la correlación es fundamental, es lo que permite el aparecer del mundo. Es por ello que Husserl realiza una crítica en *La crisis de las ciencias Europeas* contra los que él denomina “objetivistas”; es decir, a los que piensan o toman como base un realismo absoluto, que bien podrían ser los que tengan como base una ontología materialista. En otras palabras, esta crítica va dirigida a los que piensan que la realidad es completamente independiente de la subjetividad:

“Lo característico del *objetivismo* es que se mueve sobre el suelo del mundo previamente dado ya como obvio por la experiencia y se interroga por su «verdad objetiva», por lo que para él y para todo humano racional es incondicionalmente válido, por lo que es en-sí el mundo. La realización universal de esto incumbe a la episteme, a la ratio, o sea, a la filosofía. Con ello quedaría alcanzado el ser último, lo que es y existe en sentido último, más allá de lo que cualquier posible indagación carecería de sentido racional. El trascendentalismo, por el contrario, dice: el sentido de ser del mundo de vida previamente dado es *una configuración subjetiva*, es un producto de la vida de la experiencia, de la vida precientífica. En ella se construye el sentido y la validez del ser del mundo, y en cada caso *del mundo* que vale realmente para el que en cada caso lo experimenta. En cuanto al mundo «objetivamente verdadero», el de la ciencia, es *una creación de más alto grado*, fundada sobre sus rendimientos de validez. Sólo una retroindagación radical de *la* subjetividad, de la subjetividad que es precisamente la que *en última instancia* hace posible toda validez del mundo

---

<sup>49</sup> “*L’être se manifeste à la conscience naturelle* comme ce qui lui permet d’être ce qu’elle est, une conscience qui vise l’étant. La conscience vit donc en présence de l’être qui est cette présence même. La présence de l’être dans laquelle vit la conscience naturelle n’est pas une présence supposée, une condition dégagée par la réflexion philosophique et pensée par elle comme la présupposition de toute relation possible à l’étant. La présence de l’être qui rend possible cette relation, c’est-à-dire la conscience elle-même, est bien plutôt présente en elle-même. C’est parce que la relation est présente, parce que l’être se manifeste, que la conscience naturelle a effectivement un rapport avec l’étant. *La réalité de la relation est sa manifestation*. La manifestation de la relation est la manifestation de l’être qui est donnée à la conscience naturelle dès qu’elle se rapporte à l’étant.” (Henry, 1963, 167)

con su contenido y en todas las modalidades científicas y precientíficas, así como una indagación de qué y el cómo de los rendimientos de la razón, puede hacer inteligible la verdad objetiva y alcanzar el *sentido de ser último* del mundo. Por consiguiente, no es el ser del mundo es su obviedad incuestionada lo en-sí primero, ni se trata de plantear la nuda interrogación sobre lo que objetivamente le pertenece; sino que lo en sí primero es la subjetividad y, precisamente, en cuanto instancia que pre-da ingenuamente el ser del mundo y seguidamente lo racionaliza. O lo que es igual: lo objetiva.” (Husserl, 1991 a , 72)

El hecho que señala Husserl es que el mundo es siempre una constitución, es siempre una manifestación en correlación con la subjetividad, la cual, a su vez, va objetivando continuamente a la propia Realidad. Por ello mismo, el mundo no es algo se nos presente de una vez y para siempre, sino que la manifestación del mundo es siempre un proceso infinito de objetivación, pues nunca puede manifestarse como una totalidad absoluta dada sólo una vez y que sea así para siempre, ya que lo que existe en la Realidad siempre es más que lo que fácticamente se da en un momento concreto. La Realidad, de hecho, que se manifiesta a partir de diversas fenomenalizaciones, pero lo que queremos resaltar es el hecho de que el encargado de hacer la síntesis de todas ellas es la subjetividad. Sin embargo, de las enseñanzas más importantes que nos ha legado la fenomenología es que hay que tener presente que la fenomenalidad de la Realidad una correlación entre la subjetividad y el mundo, es decir, que no puede haber mundo sin subjetividad, pero tampoco puede darse lo contrario, una subjetividad sin mundo. La subjetividad, por tanto, es “fuente de *sentido* y, a su vez, *afección*, esto es, constituida y constituyente; doble dimensión, ambigüedad originaria que conforma el problema del ser del hombre en la filosofía fenomenológica.” (García Ruiz, 1999, 2) De ahí que ya pueda notarse de mejor manera por qué Husserl siempre enfatiza la necesidad del estudio de la subjetividad, pues no hay Realidad sin la constitución que realiza la subjetividad de esta misma Realidad. La Realidad es, por ende, la manifestación que siempre se le hace presente a la subjetividad, y toda forma de objetivación en el mundo necesita un correlato en los actos subjetivos para que pueda realizarse. No hay manifestación o forma de objetivación en la que esté ausente el actuar de la subjetividad<sup>50</sup>. Pongamos un ejemplo sencillo

---

<sup>50</sup> “Ferner, es gibt im Objektiven eine Stufenfolge, nämlich 1) das Objektive, das als Immanentes schon zum inneren Bewusstsein gehört und das innerlich Ichfremdes bewusst macht: die Hyle und

para que pueda entenderse de una mejor manera lo anterior. Tomemos como muestra un objeto de la percepción sensible. En este caso la computadora que tengo delante frente a mis ojos. Este es un objeto como muchos otros, cuya objetivación depende de las diversas síntesis que el sujeto realice. La computadora frente a mí es ya siempre una objetivación, ya que nunca se me presenta en su totalidad. La descripción se hace compleja en este punto, porque generalmente no me pregunto por el modo en que este objeto se me presenta y por ello mismo, siempre solemos pensar sin más que tengo una computadora frente a mí. Sin embargo, si somos más sutiles en el análisis veremos que es cierto, tengo una computadora frente a mí, la computadora se me presenta en la totalidad, pero también hay un hecho que pasa desapercibido, ya que es un hecho el que siempre tengo la experiencia de los objetos de la percepción sensible a través de escorzos. Es decir, sólo tenemos la experiencia de alguno de los lados del objeto, nunca puede ser de otra manera, si no fuera así no sería un objeto de la percepción sensible. En este caso sólo veo la parte de enfrente de la computadora, y me es imposible desde el lugar en el que me encuentro poder percibir su lado posterior, o la perspectiva que tendría si estuviera a un lado de ella. No por ello significa que frente a mí tengo sólo un escorzo de la computadora y no un objeto, este no es su sentido de su propia manifestación, pues siempre tenemos en cuenta que es un objeto el que está frente a nosotros, para mí como para cualquiera lo que tengo realmente es un objeto. Sin embargo, para comprender esto es necesario que seamos capaces de entender que el hecho de que para que pueda efectuarse la objetivación de un

---

die hyletische Sinnlichkeit, 2) das Objektive, das als Transzendenz Objekt ist der äusseren Sinnlichkeit, von intentionalen Erlebnissen, die selbst im inneren Bewusstsein bewusst sind, aber nur in dieser mittelbaren Weise, und zwar nur durch ‚Erscheinungen‘ bewusst sein kann, nämlich als Einheit mannigfaltiger Erscheinungen. Hierbei dienen hyle Daten als ‚Abschattungen‘, als Träger für ‚Auffassungen‘. Mittels der immanenten ichfremden Objekte als Urobjekte konstituieren sich für das Ich transzendente, als abschattend erscheinende und durch Erscheinungen vermeinte. Ob es für jedes Ich eine Notwendigkeit ist, dass es transzendente Objekte bewusst hat als seiend oder vermutlich seiend, möglicherweise seiend vermeinte, das muss offen bleiben. Das ergibt einen neuen Begriff von objektiv und subjektiv. Sofern es undenkbar ist, dass ein Ich Bewusstsein hat ohne eine Hyle, und diese sich als reell einig mit dem Ichlichen gibt, heisst auch die Hyle subjektiv. Sofern kein Transzendentes als reell einig mit dem Subjektiven gegeben sein kann und nicht zu sein braucht, obschon es vermeint und sogar leibhaft erfahren ist, sofern es sich als etwas gibt, was vom Vermeintsein und Wahrgenommensein unabhängig ist (wenn es in Wahrheit ist), heisst das Transzendente objektiv, im prägnanten Sinn objektiv, dem Ich und allem Subjektiven, allem untrennbar und reell mit dem Ich und Ichleben, gegenüberseiend als nicht-subjektiv.“ (Husserl, 1973 b, 51-52)

objeto de la percepción sensible es necesario que la subjetividad sea capaz de sintetizar los diversos escorzos a través de los cuales el objeto se presenta. En la percepción siempre está dado más de lo que realmente percibimos, porque todo objeto tiene siempre ya un horizonte de sentido a partir del cual se nos presenta, y aunque no se me presente el lado posterior de la computadora es evidente que está co-dado en la fenomenalidad que se me presenta actualmente. Así pues, debemos decir que está dado de alguna manera su parte posterior o su parte lateral de la computadora, y es esto lo que permite que el objeto sea tal. Sin embargo, podemos ver de igual manera que no habría ningún objeto sin la participación de la subjetividad, porque la propia fenomenalidad de los objetos significa también el poder presentarse para una posible subjetividad, es parte esencial de su propia estructura ontológica que no puede ser negada. Es decir, que a pesar que no hubiera ninguna subjetividad fáctica que pudiera percibir algún objeto específico, esto nunca significaría que la correlación mundo-subjetividad sería eliminada, sino que su verdadera significación reside en el hecho de que siempre estaría presente la subjetividad en la estructura esencial de la fenomenalidad de la Realidad, por ejemplo, sigamos con los objetos de la percepción sensible, no por el hecho de que nadie perciba un objeto en este momento concreto, significaría que este objeto no tiene una estructura ontológica en la cual no es necesaria la subjetividad, nada de eso, sino que quedaría siempre implícita la subjetividad en la posibilidad de ser percibido después, es decir, el incumplimiento actual en la percepción de un objeto no cierra la potencialidad de que pueda ser percibido posteriormente y, por tanto, esto indica que su estructura ontológica implica siempre a la subjetividad.

Este hecho tiene una repercusión importante en la fenomenología, ya que la correlación entre la subjetividad y el mundo nos hace evidente que la fenomenalidad, la manifestación de la Realidad, no puede agotarse en la mera "objetividad", pero también nos muestra que tampoco se agota en los actos puramente subjetivos, sino que es necesaria una descripción que logre tomar en cuenta ambos lados de la fenomenalidad. Es decir que es necesario hacer una distinción en nuestro análisis, a saber, entre las condiciones objetivas de la presentación del fenómeno o lo que sería lo mismo los principios fundamentales

que ningún fenómeno podría suprimir en su aparición, como la ley de no-contradicción, pues todo fenómeno en tanto que se manifiesta él mismo no puede ser capaz de contradecirse en ese mismo momento en que se fenomenaliza de una manera específica y, por el otro lado, también sería necesario realizar la distinción entre las condiciones subjetivas de la aparición del fenómeno, lo cual Husserl llama las condiciones noéticas del aparecer del fenómeno, las cuales son las condiciones de cualquier ser racional para poder aprehender el fenómeno que se le hace manifiesto, por ejemplo para esta parte del análisis sería necesario hacer explícito la capacidad de distinguir la verdad y la falsedad, lo que es válido de lo que no lo es, etcétera, o más importante aún la distinción entre los diversos actos (perceptivo, imaginativo, etcétera) que el sujeto pueda tener para conocer los fenómenos del mundo. De cualquier forma cabe destacar que ambas perspectivas del análisis de la fenomenalidad son indispensables y no pueden ser posibles la una sin la otra. Por ello mismo aparece nuevamente la necesidad de tomar en cuenta el análisis de la subjetividad para aclarar la fenomenalidad de la Realidad, y de esta manera vemos que la verdadera clarificación de la génesis del sentido o de la objetividad del mundo no puede eludir tomar en cuenta la subjetividad. El haber tomado como base la manifestación, es decir, la condición trascendental para que cualquier ente se dé, nos ha puesto en evidencia el estudio de la subjetividad, por ello Dan Zahavi asevera:

“Si nosotros vamos a examinar de una manera no prejuiciada lo que es la idealidad o la realidad, entonces debemos poner atención en su dación experiencial. Pero para realizarlo será necesario asumir una investigación de la conciencia, desde que es sólo, o mejor dicho por la conciencia que algo puede aparecer. Así, si queremos clarificar el verdadero estatus de los principios lógicos o de los objetos físicos reales, entonces tenemos que dar vuelta hacia la subjetividad que experiencia estos principios y objetos, porque es sólo allí que ellos mismo se muestran como son. Consecuentemente, las respuestas a las preguntas fundamentales que nosotros encontramos en epistemología y en la teoría de la ciencia nos llaman para un cambio ‘no-natural’ de interés. En vez de poner atención a los objetos, debemos reflexionar, tematizar y analizar los actos de conciencia. Es sólo de esta manera que seremos capaces de alcanzar y entender la relación entre el acto de conocimiento y el objeto de conocimiento.” (Zahavi, 2003 a, 12)



De tal manera, creemos que ahora se puede ver con mayor claridad la necesidad de la fenomenología de estudiar a la subjetividad, ya que es sólo a partir de la correlación entre la subjetividad y el mundo que lograremos esclarecer cualquier forma de objetivación del mundo. Y es esta correlación la que Husserl llama intencionalidad y la cual estudiaremos inmediatamente en el siguiente capítulo.

### Capítulo III.

## La objetividad del mundo. Epojé, Reducción, Intencionalidad y Constitución

“En última instancia del análisis, toda la cuestión es comprender cuál es la relación, en nosotros mismos y en el mundo, entre *sentido* y la ausencia de *sentido*. [...] En el corazón del sujeto mismo descubrimos, entonces, la presencia del mundo.”

M. Merleau-Ponty

La correlación mundo-subjetividad es un elemento ontológico esencial en la estructura de la manifestación de la Realidad. Esto se debe a que no puede existir ninguna manifestación de algún fenómeno sin que esta correlación se haga presente. Por ello mismo, es esta correlación la que Husserl, siguiendo a Brentano<sup>1</sup>, denomina como intencionalidad y, digámoslo de una vez, ésta es el problema fundamental de la fenomenología<sup>2</sup>. Sólo a partir de una correcta comprensión de la intencionalidad es que podrán hacerse evidentes las diversas formas originarias de la manifestación de la Realidad, pues la explicitación de la intencionalidad implicará hacer evidente cómo es posible que el mundo puede hacerse manifiesto;

---

<sup>1</sup> Cf. Brentano, 1995. Especialmente la Sección Segunda del libro.

<sup>2</sup> Esto lo afirma Husserl en diversos lugares: “El problema que abarca la fenomenología entera tiene por nombre el de intencionalidad.” (Husserl, 1993, 348) esto también lo expresa en *La crisis de las ciencias europeas*: “*La primera irrupción de este a priori de correlación entre objeto de experiencia y formas de dación (durante la elaboración de mis Logische Untersuchungen, aproximadamente en el año de 1898) me sacudió tan profundamente que, desde entonces, toda mi vida de trabajo estuvo dominada por la tarea de una elaboración sistemática de este a priori de correlación.* El curso ulterior de las reflexiones del texto hará comprensible cómo la inclusión de la subjetividad humana en la problemática de la correlación tiene que forzar necesariamente una transformación radical del sentido de toda esta problemática y cómo, finalmente, la reducción fenomenológica tiene que conducir a la *subjetividad trascendental absoluta.*” (Husserl, 1991 a, 175. Énfasis mío.)

es decir, con su clarificación podremos hacer evidente la estructura ontológica que subyace a la fenomenalidad de la Realidad. A su vez, también con su explicitación es que será posible hacer visible las diversas formas de la fenomenalidad del mundo, lo cual también implicará la posibilidad de aclarar cómo es posible que el mundo sea revelado en su completa objetividad a partir de la subjetividad. Dicho de otra manera, comprender realmente lo que es la objetividad del mundo sólo se hará posible a partir de que comprendamos cómo es que la objetividad del mundo puede hacerse manifiesta a los actos subjetivos, porque hemos visto que no es posible que exista la objetividad de la Realidad sin que se haga presente la participación de la subjetividad. Por ello mismo, es necesario dilucidar con precisión qué es la intencionalidad<sup>3</sup> y cuáles son los problemas que ella posee. Para esta finalidad, y de manera heurística, comenzaremos nuestro análisis señalando la forma en la que generalmente se ha caracterizado a la intencionalidad en las diversas posiciones filosóficas ajenas a la fenomenología, pues en esta caracterización, por más general que sea, ha de revelárenos algún elemento fundamental de ella. La intencionalidad es definida regularmente de la siguiente manera: “Que toda conciencia es conciencia de algo”. Con este *dictum* se intenta describir el hecho fundamental siguiente, a saber, que para que toda experiencia subjetiva sea posible, entonces es necesario que ésta esté dirigida hacia algo, o más concretamente que esté dirigida al mundo. Señala que sólo es posible que exista la experiencia en tanto que a ella le es necesario estar volcada de alguna forma hacia la Realidad, y este sería su rasgo ontológico fundamental<sup>4</sup>. Experimentar<sup>5</sup> es estar

---

<sup>3</sup> “This sense of intentional should not be confused with the more familiar sense of having a purpose in mind when one acts, which is only one kind of intentionality in the phenomenological sense. Rather, intentionality is a generic term for the pointing-beyond-itself proper to consciousness (from the Latin *intendere*, which once referred to drawing a bow and aiming at a target).” (Zahavi, 2007, 71)

<sup>4</sup> “Mit Intentionalität meinen wir nicht eine zuweilen und nachträglich eintretende objektive Beziehung zwischen einem physischen Ding und einem psychischen Vorgang, sondern die Struktur eines Verhaltens als Verhalten zu, Sich-richten-auf; damit charakterisieren wir nicht diese eine bestimmte Wahrnehmung (des Stuhles) hier und jetzt, sondern das Wahrnehmen als solches. Wenn wir die Grundverfassung der Intentionalität der Intentionalität suchen, dan gehen wir am besten ihr selbst nach –Sich-richten-auf. Wir sehen jetzt nicht auf das Sich-richten, sondern fassen das Worauf ins Auge. Wir sehen nicht auf das Wahrnehmen, sondern auf as Wahrgenommene und zwar das Wahrgenommene dieser Wahrnehmung.” (Heidegger, 1994, 48. Énfasis mío.)

<sup>5</sup> En español nos encontramos con una ambigüedad a la hora de conceptualizar los diversos niveles de la experiencia, ya que el verbo experimentar, que seguramente sería una buena traducción del verbo alemán “erfahren”, tiene en la actualidad connotaciones ligadas al ámbito científico, pues

relacionado de cierta manera a la forma en que algún objeto se manifiesta. Esto se debe al hecho de que juzgar, querer, desear, odiar, imaginar, etcétera, implican siempre estar dirigidos hacia algo. Siempre juzgamos acerca de la verdad o la falsedad de algún estado de cosas que se nos presenta en la Realidad, queremos esto o aquello, deseamos que se realice tal o cual cosa; es por ello que la intencionalidad significa estar siempre volcados hacia el mundo, es la auto-trascendencia de la subjetividad que está de facto inmersa en el mundo. Lo cual de inmediato nos remite al hecho de que la subjetividad, o como Husserl afirmaría la conciencia, nunca puede ser entendida como si ésta estuviese enclaustrada en sí misma, sino que la conciencia es desde siempre la trascendencia de sí misma a partir de la intencionalidad<sup>6</sup>. De tal manera, la comprensión de la intencionalidad que se intenta mostrar en diversas corrientes filosóficas es que la intencionalidad significa ser conciencia de algo, ésta sería la característica primordial que ellos quisieran enfatizar. Sin embargo, aunque debemos comenzar diciendo que es cierta esta caracterización, en un primer momento no podemos criticar esta forma en la que se ha entendido regularmente a la intencionalidad, pues en principio es verdadero lo que en ella se expresa; a pesar de ello, tampoco podemos dejar que la intencionalidad sea entendida solamente de este modo, debido a que muchas tergiversaciones de la fenomenología se han dado a partir de esta caracterización, pues la intencionalidad es uno de sus conceptos centrales y por ello mismo este es uno de los conceptos que mejor debe ser comprendido. De tal manera, aunque esta primera caracterización no es errónea debemos también decir que la formulación de la intencionalidad que se nos presenta de esta manera específica es demasiado

---

regularmente las diversas actividades que se realizan en los laboratorios son denominadas como “experimentos”, es decir, se ha ligado principalmente el término de experimentar a una práctica concreta del hacer humano. Mientras que en fenomenología el término “Erfahrung”, sustantivo derivado del verbo “erfahren”, tiene una connotación diferente, quiere hacer patente las diversas formas en que se tiene la experiencia de un objeto al ser manifestado. Es un estar al tanto del objeto, un cierto saber, que bien podría ser pre-teórico o pre-reflexivo. Es por ello que en esta tesis evito la palabra experimentar, para evitar la tergiversación del sentido que ésta pudiera ocasionar, y tomo el barbarismo “experienciar” para hacer patente el campo de experiencia que la fenomenología intenta mostrar.

<sup>6</sup> “*Die Erkenntniserlebnisse, das gehört zu ihrem Wesen, haben eine intentio, sie meinen etwas, sie beziehen sich in der oder jener Art auf eine Gegenständlichkeit. Das sich auf eine Gegeständlischeit Beziehen gehört ihnen zu, wenn auch die Gegenständlichkeit ihnen nicht zugehört. Und das Gegenständliche kann erscheinen, kann im Erscheinen eine gewisse Gegebenheit haben, während es gleichwohl weder reell im Erkenntnisphänomen ist, noch auch sonst als cogitatio ist.*” (Husserl, 1958, 55. Énfasis mío.)

ambigua y, por ende, necesita una mejor clarificación<sup>7</sup>. Esto se debe a que en un primer momento esta formulación no es capaz de explicitar de una manera adecuada qué es exactamente lo que queremos decir cuando hablamos de intencionalidad. Hasta podría parecer trivial lo que en esta sentencia se enuncia, pues parece sumamente evidente que toda conciencia debe ser conciencia de algo, que debe estar dirigida hacia algo. No habría, por tanto, que decir que éste es el problema fundamental de la fenomenología, ya que si solamente definiéramos de esta manera quedaría oculta la problemática esencial de la fenomenología o, por lo menos, parecería imprecisa, trivial o vacía. Pues, ¿Cuál sería el elemento relevante que tendría que exponer la fenomenología si lo único que hace es poner en evidencia algo que ya es sabido? ¿Cuál sería su verdadera aportación en el campo filosófico al enunciar una tautología? Por tanto, parecería que en un primer momento si seguimos esta caracterización tan general de la intencionalidad, entonces ocurriría que habría una gran imprecisión en lo que la fenomenología ha denominado su problema fundamental, principalmente porque no habría podido definirlo con claridad. Sin embargo, a nuestro juicio, esto es una tergiversación y nuestra finalidad debe ser evitarla o por lo menos aclararla. Es por ello que debemos mostrar la relevancia de la intencionalidad con toda su profundidad. Primeramente debemos aclarar qué es la intencionalidad, para poder mostrar por qué es realmente un problema (no uno más entre otros). Y por tanto, necesitamos aclarar por qué es el problema fundamental que hay que plantearnos si realmente queremos esclarecer la objetividad del mundo. Nuestra finalidad, por tanto, es simple: Debemos ir más allá de una comprensión trivial de la intencionalidad<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> “Man liest häufig, als kurze Formulierung seines Intentionalitätsbegriffs die folgende Beschreibung: **Das Bewußtsein ist Bewußtsein von Etwas.** Obwohl die Richtigkeit dieser Deskription nicht bestritten werden kann, ist ein Festhalten daran in mehreren Hinsichten verhängnisvoll; hauptsächlich, weil sie in ihrer scheinbaren Leerheit, Trivialität und Selbstverständlichkeit die volle Tiefe, Radikalität und vor allem das eigentlich Neue des Husserlschen Intentionalitätsbegriffs völlig verdeckt.” (Zahavi, 1992, 42)

<sup>8</sup> “*Intentio* besagt dem Wortsinne nach: *Sich-richten-auf*. Jedes Erlebnis, jede seelische Verhaltung richtet sich auf etwas. Vorstellen ist ein Vorstellen von etwas, Erinnerung ist Erinnerung von etwas, Urteilen ist Urteilen über etwas, Vermuten, Erwarten, Hoffen, Lieben, Hassen – von etwas. *Man wird sagen, das ist eine Trivialität, sie ausdrücklich noch betonen, keine sonderliche Leistung, die gar die Bezeichnung einer Entdeckung verdiente. Gehen wir jedoch dieser Trivialität etwas nach und stellen wir heraus, was sie phänomenologisch meint.*” (Heidegger, 1994, 37. Énfasis mío)

El problema fundamental de la intencionalidad, y que intentamos hacer evidente al final del capítulo anterior, es la correlación esencial que existe entre el mundo y la subjetividad<sup>9</sup>. Sin embargo, lo que allí realizamos fue simplemente señalar los rasgos generales de tal correlación sin haber alcanzado todavía los problemas específicos que ésta suscita. Es cierto que en la estructura misma de la manifestación se encuentra la posibilidad de que lo que se manifiesta sea manifestado a una subjetividad, aunque esto no esté exento de dificultades o ambigüedades conceptuales. Es por ello que en principio habría que aclarar de una forma más precisa esta correlación, ya que si ella es la condición trascendental de la manifestación de cualquier fenómeno, como nosotros sostenemos, entonces debe ser este ámbito el que mejor clarificación debe poseer, pues sólo a partir de una verdadera explicitación de la estructura intencional es que podremos fundamentar posteriormente las distinciones necesarias al describir la fenomenalidad del mundo<sup>10</sup>. Sin embargo, habrá que señalar que pronto se hará evidente que para una mejor clarificación de la intencionalidad estaremos nuevamente dirigidos hacia el problema de la manifestación, y esto no es casual, ya que la intencionalidad no es otra cosa sino la estructura misma de la manifestación, es su desdoblamiento<sup>11</sup>; es

---

<sup>9</sup> “El idealismo de Husserl afirma que todo objeto, polo de una síntesis de identificaciones, es permeable al espíritu; o, inversamente, que *el espíritu no puede encontrar nada sin comprenderlo. El ser jamás podría enfrentarse al espíritu porque siempre tiene un sentido para él.* El enfrentamiento mismo es una manera de comprender.” (Levinas, 1940, 65. Énfasis mío.)

<sup>10</sup> “Phenomenologist call this act-object relation the ‘correlational structure of intentionality’. ‘Correlational’ does not mean constant conjunction of two terms that could be imagined to exist apart, but the necessary structural relation of mental act and intended object. Object-directed intentional experiences necessarily comprise these two inseparable poles.” (Zahavi, 2007, 72)

<sup>11</sup> Aquí se nos presenta uno de los mayores problemas fenomenológicos, porque varios fenomenólogos importantes hacen una división conceptual entre la intencionalidad y la auto-manifestación del aparecer mismo de la Realidad. Un ejemplo de ello nos lo daría Dan Zahavi cuando hace la siguiente descripción: “In *Logische Untersuchungen*, Husserl unequivocally gave priority to the topic of intentionality. In later works, however, Husserl came to recognize that an elucidation of self-awareness was of at least as crucial importance to phenomenology as was the analysis of intentionality. Not only did his own methodology make such extensive use of reflection that a detailed examination of reflective self-awareness was required, but Husserl also realized that his analysis of intentionality would lack a proper foundation as long as the problem concerning the self-givenness of consciousness remained unaccounted for. It would be impossible to account convincingly for the appearance of objects without elucidating the first-personal givenness of consciousness. After all, appearing objects always appear *for somebody*. To put it more appropriately in first-person terms, the objects I perceive consciously do not only appear, they appear *for me*. Phenomenology would consequently be incapable of truly clarifying the structures of the dimension of phenomenality as long as it did not first tackle the issue of first-personal givenness head on.” (Zahavi, 2005, 45) Siguiendo la descripción realizada por Dan Zahavi nos damos cuenta de la distinción que los algunos fenomenólogos estarían realizando se haría entre el aparecer del

decir, que la intencionalidad es la forma en que la manifestación misma se presenta, de ahí que sea el problema fundamental de la fenomenología, pues sólo a partir de la correlación esencial existente entre el mundo y la subjetividad es que puede hacerse manifiesto cualquier fenómeno<sup>12</sup>. Esto será lo primero que debemos aclarar, pues el fundamento del proyecto fenomenológico depende de que esta correlación pueda ser clarificada. Por ello tendremos que realizar una vía larga para llegar a nuestro objetivo, pues antes de poder aclarar específicamente los problemas de la intencionalidad, debemos mostrarla en su propio ámbito; es decir, aclarar el ámbito trascendental a partir del cual se hace manifiesta la intencionalidad. De tal manera, lo primero que nuevamente tendremos que señalar que la intencionalidad nunca puede ser reducida a una relación empírica entre la subjetividad y el mundo, pues la intencionalidad no es, y nunca podrá ser

---

ente (que Zahavi estaría llamando aquí el ámbito de la intencionalidad) y la auto-donación o, lo que sería lo mismo, la auto-manifestación de la conciencia; es decir, la forma en que la conciencia se da a sí misma, el ámbito trascendental del aparecer de la Realidad. Por ello mismo, el problema, por tanto, es el siguiente: En principio es evidente que la manifestación de la conciencia es una forma distinta al darse del ente, pues en la auto-manifestación de la conciencia no se hace patente ningún ente, sino es la forma en la que el aparecer mismo aparece, es la condición trascendental del aparecer del ente, de ahí se hace evidente la necesidad de distinguirlas. Diversos fenomenólogos tienen diferencias en este punto, pues para algunos la auto-manifestación de la conciencia no es intencional, ya que ella en sus formas más originarias de presentación no estaría referida a nada más sino a sí misma (Michel Henry es el mejor exponente de esta interpretación) y para otros fenomenólogos esto significa que en la originariedad de la fenomenalidad de la Realidad, es decir, en el aparecer de la condición trascendental de la fenomenalidad de la Realidad es donde se presenta la auto-trascendencia de la subjetividad, o lo que es lo mismo, en ese aparecer se daría la auto-manifestación; es decir, la forma primordial y originaria del darse del mundo. El problema, por ello es este: La auto-manifestación de la conciencia, en tanto que ella es la condición trascendental para que cualquier ente pueda aparecer es o no una profundización de la intencionalidad. Para Michel Henry, no lo sería, porque lo más fundamental de la fenomenalidad sería la auto-afectividad de la conciencia, mientras que para otros fenomenólogos lo más fundamental sería que la conciencia siempre se trasciende a sí misma, y este sería el nivel más originario de la fenomenalidad. Por ello mismo, el problema es el modo de aparición de la manifestación misma. La distinción que realizan los fenomenólogos es necesaria, pues es cierto que la subjetividad no es simplemente una cosa más que aparece, sino que también es la condición de todo aparecer; sin embargo el problema, en tanto estamos indagando por la génesis del sentido, se ubica en el modo de aparecer de la conciencia. Sin embargo, creemos que el modo de aparecer de la conciencia se da ya siempre en la intencionalidad, no creemos que el aparecer de la conciencia deba ser un problema aparte del de la intencionalidad, sino simplemente es la radicalización de este problema. Ya que ¿no es necesario que el aparecer de la conciencia se dé ya dentro del juego mismo de la intencionalidad? En tanto que se manifiesta o se auto-manifiesta ¿no implica ya el campo mismo de la intencionalidad a un nivel más profundo y originario? Este es uno de los problemas fundamentales de la intencionalidad y que abordaremos más adelante.

<sup>12</sup> “El mundo, como sugerimos, es un vínculo de significación. Y en la medida en que el mundo es un vínculo de significación, ‘la subjetividad está desvelada y desplegada en él.’ [...] Si Kant mostró la función fundadora de la subjetividad trascendental, entonces el descubrimiento más perdurable de Husserl consistió en mostrar cómo una caracterización trascendental de la subjetividad y una caracterización trascendental del mundo se median mutuamente.” (Welton, 2006, 98)

entendida, como una relación causal entre la subjetividad y el mundo<sup>13</sup>. Solamente después de esta aclaración es que podremos meternos de lleno en la problemática de la intencionalidad misma. Para alcanzar nuestro primer objetivo, nuestro interés estará centrado en dos problemas que nos ayudarán a desvelar elementos relevantes y constitutivos de la manifestación misma. El primer problema que nos encaminará en esta primera parte del capítulo será la investigación sobre el sentido de la racionalidad de lo real, pues este problema no es otro sino la profundización en la misma intencionalidad, puesto que comprender que la Realidad sea racional significa comprender cómo es que la subjetividad se correlaciona con ella, cómo se presentan los modos originarios de la manifestación de la Realidad, por ello mismo, es que necesitamos saber qué es lo que significa que la Realidad sea racional. Ello significa que estaremos indagando acerca de la estructura de la racionalidad del mundo que se hace accesible a partir de la subjetividad. De tal manera, nuestro primer problema por aclarar es saber si la racionalidad es el ámbito fundamental a partir del cual la Realidad aparece; es decir, saber si la racionalidad es capaz de abarcar todos los ámbitos de la Realidad y si no hay algo que escape a esta estructura. Queremos, por tanto, mostrar que la racionalidad es la fuente originaria de la manifestación de la Realidad y, de esta misma manera, que ella es el único medio a partir del cual tenemos acceso al mundo. De esto se seguirá que todo el proyecto fenomenológico siempre estará ligado a la

---

<sup>13</sup> “Husserl warns us against two likely misunderstandings. In first place, we may be led to think of intentionality as a real process or relation between consciousness or the ego on the one side and the object on the other. What is worse still is to think of intentionality as an intrasubjective relation between two real components of consciousness which surely it is not.” (Mohanty, 1972, 52). Véase también el comentario de Husserl en las *Investigaciones Lógicas*: “Miradas las cosas exactamente, es un contrasentido fundamental considerar la relación intencional, aquí y en general, como una relación causal, o sea, darle el sentido de una conexión necesaria empírica, sustancial y causal. El objeto intencional, que es percibido como «causante», sólo entra en cuenta aquí como intencional, no como existiendo realmente fuera de mí y determinando real, psicofísicamente, mi vida psíquica. Una lucha de centauros, que me represento en un cuadrado o la fantasía, «suscita» mi complacencia lo mismo que un bello paisaje de la realidad; y cuando apercibo este último también psicofísicamente como causa real del estado de complacencia producido psíquicamente por mí en él, ésta es una «causación» totalmente distinta de aquella en la cual intuyo como «fuente», como «fundamento» o «causa» de mi complacencia el paisaje visto, por virtud, justamente, de este modo de aparecer, o de estos colores o formas aparentes de su «imagen». El complacerse o el sentirse complacido no «pertenecen» a este paisaje como realidad física, ni como efecto físico, sino que pertenecen, en la conciencia actual aquí en cuestión, en cuanto *aparece así o de este otro modo*, eventualmente en cuanto es juzgado así o de otro modo, en cuanto recuerda esto o aquello, etc.; como tal, «exige», «despierta» semejantes sentimientos.” (Husserl, 1982, II, 507-508)



comprensión de la racionalidad. La intencionalidad, por tanto, también puede verse como la explicitación de la razón, pues es la forma en que la Realidad misma se manifiesta, la intencionalidad es la explicitación de esta estructura. Por ello mismo, nuestra pregunta sobre la intencionalidad nos llevará a indagar por la esencia misma de la razón, necesitamos saber ¿cuál es el sentido originario de la racionalidad? La fenomenología, por tanto, siempre sería una crítica de la razón, pues toda empresa fenomenológica en tanto que indaga por el fundamento del conocimiento y de las ciencias, así como busca la comprensión de la Realidad, debe hacerlo siempre a partir de la racionalidad. Por esto mismo es que podemos decir que uno de los propósitos más fundamentales de la fenomenología es la explicitación misma de la razón. Toda fenomenología es fenomenología de la razón<sup>14</sup>. De ahí la necesidad de preguntar por la racionalidad de lo real. En este punto la fenomenología estaría siguiendo la empresa que Kant le asignó a la filosofía en su *Crítica de la Razón Pura*:

“Es, por una parte, un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra, para que instruya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma *crítica de la razón pura*.” (Kant, 2002, 9)

El segundo problema que nos guiará en este capítulo será el siguiente: ¿cuál es el sentido originario de que algo se manifieste, que significa que algo aparezca? Regresar a esta pregunta es indispensable, porque en el capítulo anterior sólo nos conformamos con expresar la estructura ontológica formal del aparecer de la Realidad con la correlación mundo-subjetividad, pues allí señalamos que ella es la condición trascendental para que cualquier fenómeno se manifieste. Sin embargo, la correlación subjetividad-mundo no es una mera forma, sino que en ella se encuentra todo el contenido del sentido de la Realidad que se manifiesta, de ahí que nuestro objetivo será comprender qué significa que la intencionalidad exceda o que siempre sea más que una forma vacía, ya que también intentaremos aclarar que la fenomenología no busca sólo hacer explícitas las condiciones formales del

---

<sup>14</sup> Cf. Husserl, 1993, 325 ss.

aparecer del fenómeno, sino que también busca indagar y hacer evidente la manera en que la Realidad aparece en toda su concreción. Es por ello que necesitamos indagar más allá de la forma de la intencionalidad, debemos preguntar por su propia concreción. Es por lo que debemos regresar sobre este problema y aclarar específicamente el sentido de que la intencionalidad sea una condición trascendental para que el ente se manifieste, lo cual nos llevará a señalar que la intencionalidad no significa nunca una mera condición formal para el aparecer de los entes, sino que es la propia auto-revelación de la Realidad que se hace manifiesta. A partir de la clarificación de esta pregunta intentaremos explicitar de una mejor manera qué es lo que significa ser dado y, por ello mismo, también intentaremos mostrar que el ser dado es el modo originario en que la Realidad misma se manifiesta, que el ser dado significa la fenomenalidad originaria de la Realidad. Por ello mismo, es que solamente si desentrañamos qué significa ser *dado*, es que podremos hacer evidente una mejor comprensión del ámbito trascendental de la correlación subjetividad-mundo.

Al preguntar Husserl por la génesis del sentido, es decir, por cómo es que se constituye la objetividad del mundo, reconoce que la objetividad existe siempre a partir de la correlación del mundo con los actos subjetivos. Así, los análisis fenomenológicos intentan mostrar que la objetividad del mundo sólo es manifiesta a partir de una subjetividad que es capaz de recibir tal manifestación, muestran que es la subjetividad la que se encuentra con la objetividad del mundo, que ella es capaz de recibir esta donación y, de esta manera, que puede tematizarla. La objetividad, por tanto, no es algo que aparezca por sí misma, sino que es lograda a partir de la constitución que realiza la subjetividad al hacer patente la propia manifestación del mundo<sup>15</sup>. Por esto mismo se nos hace evidente que no es posible hablar de la objetividad sin que de por medio se tome en cuenta la intervención de la subjetividad, de ahí se nota que el verdadero problema cuando intentamos

---

<sup>15</sup> “Sujeto y objeto sólo son los polos de esta vida intencional. La reducción fenomenológica jamás nos ha parecido justificarse por la apodicticidad de la esfera inmanente, sino por la apertura de este juego de la intencionalidad, por la renuncia al objeto fijo, simple resultado y disimulación de este juego. La intencionalidad significa que toda conciencia es conciencia de algo pero, sobre todo, que *todo objeto llama y suscita a la conciencia por la cual su ser resplandece y, por ello, aparece.*” (Levinas, 1959, 193)

investigar la génesis del sentido o la constitución de la objetividad es mostrar cómo se relacionan la subjetividad que conoce, que vive, que se relaciona con la Realidad y, por otra parte, la Realidad que se hace presente a la subjetividad. Necesitamos saber cómo es posible que el mundo objetivo, saber cómo se manifiesta y es conocido a partir de la subjetividad, cómo es que la idealidad de lo universal puede entrar en el flujo de una subjetividad concreta, cómo es que una subjetividad puede hacer manifiesto lo bello, los valores y demás objetos de la Realidad que acontece. Este es el problema que Husserl hace manifiesto desde sus primeros escritos, de ahí que afirme en las *Investigaciones Lógicas*:

“Los motivos del análisis fenomenológico, que acabamos de exponer, guardan relación esencial, como fácilmente se ve, con los motivos que se desprenden de las *cuestiones fundamentales epistemológicas*. Pues si concebimos estas cuestiones en la *más amplia* universalidad – esto es, manifiestamente en la universalidad «formal», que hace abstracción de toda materia de conocimiento –, vienen a incorporarse en el círculo de cuestiones que pertenecen a la plena aclaración de la idea de una lógica pura. Efectivamente, el hecho de que todo pensar y conocer se refiera a *objetos* (o a *situaciones objetivas*), y recaiga sobre éstos de modo tal que el «*ser en sí*» de dichos objetos deba manifestarse como *unidad identificable en multiplicidades de actos mentales reales o posibles* y, respectivamente, de significaciones; el hecho además de que todo pensar tenga una *forma mental* sujeta a leyes ideales, que circunscriben la objetividad o idealidad del conocimiento en general; estos hechos plantean, una y otra vez, las siguientes cuestiones: *¿Cómo debe entenderse que el «en sí» de la objetividad llegue a «representación» y aun a «aprehensión» en el conocimiento, esto es, acabe por hacerse subjetivo? ¿Qué significa que el objeto esta «dado» «en sí» en el conocimiento? ¿Cómo puede la idealidad de lo universal, como concepto o como ley, desembocar en el flujo de vivencias psíquicas reales y tornarse patrimonio cognoscitivo del pensante?»* (Husserl, 1982, I, 220. Énfasis mío.)

La intencionalidad, por ende, es el problema fundamental de la fenomenología, porque sólo a partir de ella es que podremos comprender verdaderamente cómo se constituye la objetividad del mundo. Sin embargo, aquí hay que hacer una aclaración, “Husserl no quiere *probar* que nosotros encontramos la objetividad, él acepta esto como un hecho patente, pero lo que él quiere explicar es cómo es posible, cómo puede ser entendida ésta.” (Sokolowski, 1970, 39) De tal manera, la intencionalidad no es primeramente una solución a los problemas fundamentales de la filosofía, sino que ella es el nombre de esta

multiplicidad de problemas que se encuentran intrincados mutuamente. Por ello mismo, debemos aclarar que el problema fundamental que le es inherente a la intencionalidad siempre será la pregunta por la génesis del sentido o, como Husserl afirmará en sus obras de madurez, el problema de la “subjetividad trascendental absoluta”, que es la forma con la que Husserl nombra lo que en el capítulo anterior hemos designado como la manifestación pura o la donación. Husserl la nombra de esta manera porque a partir de las diversas descripciones que él realiza en su búsqueda de desvelar la génesis del sentido se da cuenta que es en la auto-temporalización de la subjetividad absoluta y en sus diversos ámbitos de la pasividad donde se revela la condición trascendental para que cualquier ente se dé. Sin embargo, todavía nos hacen falta herramientas conceptuales para poder comprender este problema fundamental; por lo cual primero debemos seguir un camino que nos haga acceder al problema mismo, que nos permita ir descubriendo paulatinamente lo que orilló a Husserl a llegar a tal postura, lo cual, también, nos ayudará a evitar la tergiversación del planteamiento fenomenológico husserliano. Por ello, iremos describiendo algunos de los problemas más relevantes de la estructura de la intencionalidad hasta poder comprender éste, que es el problema fundamental.

Para comprender los caminos del pensar de Husserl nos centraremos primeramente en el problema de la racionalidad de lo real, porque, como hemos mencionado, la fenomenología es siempre fenomenología de la razón, pues la razón no es otra cosa sino la forma originaria de la fenomenalidad de la Realidad<sup>16</sup>. Así, pues con esta expresión queremos hacer evidente el hecho de que toda manifestación de cualquier fenómeno siempre es, en principio, capaz de ser determinada de alguna manera. Es evidente que cualquier fenómeno puede ser comprendido de alguna forma, podemos decir “el cielo es azul” “la raíz cuadrada de 9 es 3”, “esa acción es buena”, “el cuadro es bello”; es decir, todo lo que aparece en la Realidad lo hace con un sentido y este sentido es, en principio, determinable. Es

---

<sup>16</sup> “Si sólo la razón puede dar un sentido al ser y a la existencia, al ente y a la verdad, a las cosas, a los valores, a los fines, el derrumbe de la fe en la razón no puede expresarse sino con una crisis existencial. La historia de la filosofía es lucha por la existencia según un fin, lucha por el sentido de la existencia.” (Paci, 1968, 15)

más, si en la Realidad se nos presentan ciertos fenómenos con un excedente de sentido, de igual manera pueden ser determinados de alguna forma y más adelante con una mejor investigación de este fenómeno es que podrá ser determinado de una mejor forma. Sin embargo, el hecho fundamental es la manifestación racional de la Realidad; es esto lo que verdaderamente significa que todo fenómeno es capaz de adentrarse en el ámbito de la razón. De tal manera podríamos decir que, en este punto, la tarea de los fenomenólogos ha sido aclarar lo que Hegel afirmó en su obra *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* cuando dice: “Lo que es racional es real y lo que es real es racional.” (Hegel, 1993, 57) Debido a que el punto importante que subyace a esta idea de Hegel es que la Realidad<sup>17</sup> siempre tiene un sentido para nosotros, ésta siempre se manifiesta en el modo de ser accesible para la subjetividad. En todo momento la subjetividad puede determinar de alguna manera la Realidad que se le hace presente, pues siempre se nos hace manifiesta como teniendo siempre ya algún sentido, lo cual significa que ella se manifiesta entrando inmediatamente en el ámbito de la razón, significa que la racionalidad es

---

<sup>17</sup> Hasta el momento no hemos definido el concepto de Realidad, por ello mismo queremos decir que lo empleamos para describir no sólo la región material del ser, o cualquier otra, sino para describir todo estrato de sentido que pueda hacerse manifiesto. De esta manera, ella tampoco puede entenderse como la totalidad de los entes, sino que debe entenderse en su nivel trascendental, como el horizonte que hace posible todo aparecer. Ella es el otro ámbito fundamental de la intencionalidad. Aunque fenomenológicamente esta descripción podría ser insuficiente, pues la multiplicidad de ámbitos existentes pueden ser descritos de una mejor forma. Esta explicitación rebasa los límites de esta tesis, también sabemos que no todos los fenomenólogos estarían de acuerdo con esta caracterización, por ejemplo demos brevemente la descripción que hace García-Baró: “Estamos todos habituados a vivir inmersos enteramente en el *ser*, en el *valer* y en el *estar vigentes finalidades*. Esto dentro de lo cual vivimos como dejándonos llevar por la vida misma común, es la *realidad*. Lo que he dicho a propósito de la intuición fundamental de la fenomenología significa que, *por alguna razón*, llega un momento en que nos damos cuenta de que la realidad, así entendida, no es verdaderamente todo, aunque sea lo que absorbentemente importa, importaba y seguirá importando. Nos damos cuenta de pronto, por expresarlo así, de que la realidad es el más pequeño de tres círculos concéntricos, el segundo de los cuales en extensión es el círculo del *sentido*; el cual, a su vez, cae todo él en el interior del más grande: la *vida* (o la *conciencia*).” (García-Baró, 1999, 92) Sin embargo, creemos que García-Baró está intentando mostrar que el sentido que regularmente se tiene de la Realidad es un sentido restrictivo, óptico, y por ello mismo lo rechaza, pues intenta mostrar que la Realidad siempre excede este nivel. Sin embargo, si ponemos en claro que nuestro concepto nunca se refiere sólo a los entes, sino que principalmente quiere hacer referencia al ámbito trascendental creo que no habría problema para aceptarlo. Esto lo hacemos por necesidad de clarificar un poco más lo que la fenomenología expone, ya que hablar del ser (como Heidegger lo hace), de la vida (como Michel Henry) u otros conceptos que son empleados para señalar este ámbito trascendental a veces distorsionan más de lo que quieren explicar. Por ello mismo es que hemos escogido el concepto de Realidad, ya que todo lo que existe tiene que darse allí, y por tanto, la Realidad sería el criterio último que nos permite la aparición de cualquier fenómeno, es ella y sólo ella la que es parte estructural de la intencionalidad, ella es parte de la estructura ontológica del aparecer de todo fenómeno.

parte de su estructura fundamental. Por otra parte, la subjetividad, en tanto que es capaz de acceder al ámbito de lo racional, no tiene limitación alguna para poder determinar lo que la Realidad es, la razón objetiva no tiene límite alguno, pues no hay algún fenómeno que en principio no pueda ser determinado de alguna manera por la subjetividad, porque hasta los fenómenos que se presentan a partir de los modos inferiores de evidencia, como pueden ser lo desconocido, lo ininteligible, lo inefable, etcétera, son ya determinaciones específicas del fenómeno. El sentido que tienen estas descripciones del fenómeno, lo que realmente reflejan, es que hay ciertos fenómenos que en su modo de presentación no se hacen accesibles de forma inmediata y, a pesar de ello, esto nunca quiere decir que haya un impedimento para poder determinar ese fenómeno que nos aparece, que haya alguna imposibilidad para que se pueda acceder posteriormente a una mejor comprensión él, sino que este tipos de fenómenos estarían señalando que existen partes de la fenomenalidad de la Realidad que se nos presenta de una forma difícil u oscura de describir, que hay parte de la fenomenalidad que requiere de un análisis minucioso y puntual para poder intuir correctamente eso que nos aparece, pues el sentido de ciertos entes es mucho más complejo que el de otros. Esto es debido al hecho de que existen fenómenos que salen del ámbito de nuestra “normalidad”, que nos son ajenos en un primer momento, como podría ser cuando un niño pequeño se encuentra con algún objeto que nunca ha visto; en ese encuentro tal vez él no sea capaz de determinar específicamente el fenómeno que se le hace presente, tal vez no sea capaz de conceptualizarlo de una manera adecuada, pero que de cualquier modo posee ya siempre un sentido para él, en tanto que puede preguntar *¿qué es eso?* <sup>18</sup> El *eso* es ya una determinación primaria del ente que se presenta, es una determinación originaria del fenómeno que aparece y la cual intenta hacer accesible eso que no se comprende, que intenta acercarlo a nuestro ámbito de normalidad, de nuestra tradición en la que siempre estamos inmersos. De tal manera, por esta apertura originaria en la comprensión de la Realidad que siempre

---

<sup>18</sup> “La filosofía tradicional sitúa el origen o el lugar natural del sentido en el psiquismo como saber – hasta llegar a la conciencia de sí-, reconociéndolo como espíritu. ¿No termina por saberse todo aquello que adviene al psiquismo humano, todo lo que en él ocurre? *Lo secreto y lo inconsciente, reprimido o alterado, se miden o se curan aún merced a la conciencia que han perdido o que les ha perdido.*” (Levinas, 1983, 152 Énfasis mío.)

tenemos es que queremos señalar que todo fenómeno siempre se presenta con un sentido, aunque sea el de la extrañeza. De ahí que podamos afirmar que la Realidad sólo se hace presente a partir de la razón, no hay algo que escape a ella<sup>19</sup>. Por ello mismo Husserl asevera que:

“En realidad es bien claro que nuestra afirmación de que toda expresión subjetiva puede ser sustituida por una expresión objetiva no dice en el fondo otra cosa sino que *la razón objetiva no conoce límites*. Todo lo que es, es cognoscible «en sí» y su ser es un ser de determinado contenido, un ser que se halla documentado en tales o cuales «verdades en sí». *Lo que es, tiene sus propiedades y relaciones determinadas fijamente en sí; y si es un ser real, en el sentido de la naturaleza exterior, tiene su extensión y posición fijamente determinadas en el espacio y en el tiempo, sus modos fijamente determinados de permanencia y variación. Ahora bien; lo que está determinado en sí fijamente, debe poderse determinar objetivamente; y lo que se puede determinar objetivamente ha de poder expresarse –hablando idealmente- en significaciones verbales determinadas.*” (Husserl, 1982, I, 280 Énfasis mío)

El objetivo de la fenomenología al hablar acerca de la razón, por tanto, es mostrar que ésta no se reduce a la capacidad que posee el ser humano y que le ayuda a determinar o conceptualizar la Realidad. La fenomenología intenta por todos los medios evitar todo tipo de teoría que nos lleve a pensar que la razón es la posesión única de un determinado grupo de seres, porque el sentido de racionalidad no es la capacidad que posee una especie, sino la forma misma en que la Realidad se manifiesta<sup>20</sup>. Es por ello que cuando la fenomenología habla de la racionalidad del sujeto realmente está hablando de la manera en que la Realidad

---

<sup>19</sup> Por esto mismo Hegel puede afirmar: “Comprender *lo que es* constituye la tarea de la filosofía, pues *lo que es* es la razón [...] Conocer la razón como la rosa en la cruz de la actualidad y de este modo gozar de esa actualidad, esta comprensión racional es la *reconciliación* con la realidad que la filosofía garantiza a aquellos que alguna vez han sentido la íntima exigencia de *comprender* y también de conservar en aquello que es sustancial la libertad subjetiva así como de permanecer con la libertad subjetiva no en algo particular y contingente, sino en aquello que es en sí y para sí.” (Hegel, 1993, 60)

<sup>20</sup> “Cuando se habla de objetos a secas, se mientan normalmente objetos reales, verdaderamente existentes, de la respectiva categoría del ser. *Sea lo que sea lo que se diga de los –lo que se diga racionalmente-, es necesario que lo enunciado como mentado se deje “fundar”, “comprobar”, “ver” directamente o “penetrar” indirectamente. Por principio se hallan en correlación dentro de la esfera lógica, la esfera de la enunciación, el “ser verdadero” o “ser comprobable racionalmente”; y esto, tratándose de todas las modalidades dóxicas del ser o de la posición.*” (Husserl, 1993, 325. Énfasis mío)

que se le hace presente, ésta siempre se manifiesta racionalmente y el sujeto recibe esta aparición a partir de sus diversos actos. Es decir, esta Realidad que es dada a través de la racionalidad del pensamiento, nunca debe ser entendida como si fuera una determinación dada sólo a partir de las condiciones que el sujeto posee, porque la subjetividad nunca es la que otorga por sí misma sentido o razón al mundo. Es en la estructura misma de la racionalidad donde se encuentra implicada también la determinación por parte del mundo que se manifiesta. De tal forma podemos decir que “lo que descubro y reconozco por el *Cogito*, no es la inmanencia psicológica, la inherencia de todos los fenómenos en unos «estados de conciencia privados», el contacto ciego de la sensación consigo misma –no es ni siquiera la inmanencia trascendental, la pertenencia de todos los fenómenos a una conciencia constituyente, la posesión del pensamiento claro por sí mismo –, es el movimiento profundo de trascendencia que es mi ser mismo, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo.” (Merleau-Ponty, 1975, 386)<sup>21</sup> De tal forma, la racionalidad de lo real es un aspecto fundamental dentro de la estructura de la intencionalidad, porque ahora al hablar de la intencionalidad se hace evidente que con ella queremos mostrar, por una parte, cómo es que la Realidad se hace presente racionalmente a partir de sus diversos modos de presentación, lo cual correlativamente significa que la subjetividad, en un acto de auto-trascendencia, es capaz de intuir<sup>22</sup> la manifestación de la Realidad que se le hace presente, eso es lo que significa verdaderamente la racionalidad de lo real y, por tanto, esto significa también que la subjetividad es capaz de tematizar a la Realidad y hacerla patente, pues lo que estaría habiendo la subjetividad es poner de manifiesto la estructura racional de la Realidad, estaría mostrando las formas originarias de ésta<sup>23</sup>. La

---

<sup>21</sup> “Mein Leben überschauen, heißt also in eins damit und in korrelativer Wendung: die Welt überschauen, die, in freilich vielfältiger Wandlung des Inhalts, in meiner Intentionalität, in meinen Urteilsgevißheiten und –wahrscheinlichkeiten, in meinen Wertsetzungen und Handlungen gestaltete und immer neu umgestaltete Welt. Genau dasselbe, was wir hinsichtlich der Reflexion auf einen einzeln Akt und seine Aktobjekte gesagt haben, gilt für eine universal Reflexion auf das ganze eigene Leben als intentionales Leben.” (Husserl, 2002, 157)

<sup>22</sup> El concepto de intuición es sumamente relevante en fenomenología, porque es a partir de la intuición que podemos acceder con evidencia a la Realidad, por ello Levinas afirma: “El modo de la conciencia o de la representación a través de la cual entramos en contacto con el ser es un acto con una estructura determinada; es, digámoslo ya, la intuición.” (Levinas, 2004, 93)

<sup>23</sup> “No hay juicio que no brote de la configuración de los fenómenos; y que no hay esfera de la inmanencia, no hay un dominio en el que mi conciencia esté en casa y a salvo de todo riesgo de



intencionalidad es, por tanto, la explicitación de cómo es que la Realidad se auto-manifiesta racionalmente.

Esto quedará más claro si tomamos como ejemplo alguna intención vacía<sup>24</sup>. Estamos dirigidos vaciamente hacia un objeto cuando éste no está presente a nuestra intuición, como por ejemplo, la muralla china. Podemos hablar significativamente de la “antigua muralla china” aunque ésta no esté frente a nosotros o nunca lo haya estado. Es vacía nuestra intención porque el objeto al que estamos dirigidos está ausente para nuestra intuición, pues en este momento no me encuentro frente a ella. Sin embargo hay grados de “vaciedad” porque cuando hablamos de una intención vacía también podemos estar significando o intencionando objetos de los que su cumplimiento nunca puede darse en la intuición. Es sobre este tipo de objetos de los cuales queremos sacar nuestro ejemplo. Cuando expresamos algo como “círculo cuadrado”, al enunciarlo estamos intencionando una unidad de sentido<sup>25</sup>, pues la expresión es inteligible para nosotros, y de ahí que esta expresión pueda ser descrita como teniendo un sentido; en tanto que esta expresión posee una significación que podemos comprender. Sin embargo, su significación nunca podrá encontrar cumplimiento intuitivo en la

---

error. Los actos del Yo son de índole tal que se rebasan a sí mismos y no hay intimidad de la conciencia. La conciencia es trascendencia de parte en parte, no trascendencia soportada –ya dijimos que una trascendencia tal sería el paro de la conciencia-, sino trascendencia activa.” (Merleau-Ponty, 1975, 386)

<sup>24</sup> “La représentation vide est donc alors une «modification’ intentionnelle spécifique de l’intuition <...>, une modification telle qu’elle modifie toute l’essence de l’intuition avec sa construction d’ensemble, mais qu’elle ne la reproduit pas au sens propre. La modification ne peut pas être une sorte de réflexion en miroir (*Spiegelung*) qui contienne autant de moments réellement distinguables que ce qu’elle réfléchit. Bien plutôt, sans toutes les différences et séparations réelles internes, cette modification, dans son essence, est ainsi conformée qu’elle a besoin pour son remplissement d’une intuition correspondante, qui contient en soi réellement certaines composantes vides ; celles-ci réclament pour leur remplissement (ou elles) de nouvelles intuitions, avec de nouvelles composantes vides réelles et ainsi de suite *in infinitum*» (Husserl, 1980, 144. Citado por Melle, 2003, 262)

<sup>25</sup> “Los juicios contradictorios tienen, en efecto, coherencia en la unidad de sentido; pero contradicción y coherencia son nociones opuestas y excluyentes, conforme a los conceptos de la lógica de la consecuencia, y resulta patente que ya *presuponen la unidad de ese ‘sentido’*.” (Husserl, 1962 a, pp. 225-226) Véase también el comentario que realiza Giuseppina Chiara Moneta: “In the case of the contradictory judgment, however, because of a conflict among material contents of signification we apprehend a factual or material impossibility. The state of affairs expressed by the proposition, ‘all squares have five angles’ is apprehended as having no claim to possible existence. *This material impossibility can arise only on the ground of consistency of logical language. In order to experience a conflict peculiar to the contradictory judgment, the sense of the judgment as an organized unit must already be present.*” (Chiara Moneta, 1976, 14. Énfasis mío)

Realidad, porque la significación de esta expresión está dada a partir de la unión de dos significaciones particulares, “círculo” y “cuadrado”, las cuales nunca pueden ser dadas simultáneamente, es imposible que estas significaciones se encuentren en un mismo objeto en un mismo momento de nuestra intuición. Por ello mismo es que esta expresión está desprovista de cualquier cumplimiento intuitivo. Existe una imposibilidad ideal para que pueda ser intuida; sin embargo, y este es el punto importante que queremos enfatizar, “esta imposibilidad es una imposibilidad «ideal», la incompatibilidad de las significaciones no remite a una incapacidad subjetiva, incluso regulada y por tanto necesaria, *sino a una imposibilidad objetiva, la cual reside en los contenidos mismos.*” (Souche-Dagues, 1972, 22. Énfasis mío.) La imposibilidad de que algo pueda hacerse manifiesto en la intuición no es nunca una carencia subjetiva, sino que es una imposibilidad propia de la Realidad de poder hacerse manifiesta en ciertas formas específicas, porque toda actividad categorial<sup>26</sup> que el sujeto realiza está siempre dado y determinado en cierta medida a partir de la racionalidad inherente a lo real, y nunca puede decirse que la conceptualización de la Realidad surja de la simple imaginación o la fantasía del sujeto, pues hasta en este tipo de actos como la fantasía, que siempre implican una mayor libertad de la subjetividad, son ya modalidades de los actos subjetivos que están siempre dadas a partir de algún aspecto de la Realidad que se hace manifiesta, por ello es que Giussepina Chiara Moneta nos dice:

“La lógica tradicional ha tomado sólo en consideración la sintaxis del juicio, transformando, así, los fundamentos últimos del juicio en formas algebraicas. Haciendo eso, lo lógicos ‘olvidan’ las ‘raíces’ materiales de esas formas. Estos núcleos últimos son tomados equivocadamente por ‘algunas cosas vacías que solamente necesitan mantenerse idénticas’. Una investigación de estos fundamentos últimos y el importante rol que ellos juegan en relación con la forma del juicio necesariamente revelarán una ‘base empírica universal’ como fundacional para todo juzgar. La minuciosa armonía y coherencia de toda experiencia es la presuposición tácita sobre la cual todos los juicios descansan. Esta unidad, formada por la interrelación material de todos los objetos de posible experiencia será la fuente última de legitimación mientras la coherencia llevada a cabo por el juicio esté concernida.” (Chiara-Moneta, 1976, 15)<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> “The phenomenological term ‘categorical’ [...] refers to the kind of intending that articulates an object, the kind that introduces syntax into what we experience. A house is a simple object, but the fact that the house is white is a categorical object.” (Sokolowski, 2007, 88)

<sup>27</sup> Véase también el comentario que realiza Ulrich Claesges: “Jede Konstitution eines raumzeitlichen Seienden ist nur möglich auf Grund der Vorgegebenheit der Hyle. Andererseits aber setzt

La subjetividad o, como Husserl diría, la conciencia siempre está inmersa en el mundo, y de éste le viene dado el sentido que se le hace manifiesto. De tal forma podemos decir que es sólo a partir de la manifestación del mundo que la subjetividad puede abstraer o conceptualizar el sentido específico de la Realidad que a ella se le ofrece<sup>28</sup>. La racionalidad, por tanto, nunca es solamente un hecho subjetivo, sino que para poder hablar realmente con sentido de la racionalidad es necesaria la explicitación de la correlación existente entre la Realidad y la subjetividad. Es decir que la racionalidad es el modo en que la Realidad se le aparece a la subjetividad o la forma en que la subjetividad recibe el aparecer de la Realidad que se manifiesta, nunca puede darse el uno sin el otro. El problema fenomenológico, por tanto, no puede centrarse sólo en el objeto que existe en el mundo, ni tampoco puede estar centrado solamente en las condiciones trascendentales que el sujeto pone para conocer el mundo, sino que debe concentrarse en la forma de explicitar la forma en que el mundo se le da a la conciencia, al sujeto. Es en las formas de presentación de la Realidad, en la correlación existente la subjetividad y la Realidad donde se halla nuestra investigación, es la correlación la que posee absoluta prioridad. Por ello mismo Husserl aclara:

---

die Vorgegebenheit der Hyle, sofern diese wesentlich als Empfindung bestimmt ist, den empfindenden Leib voraus.” (Claesges, 1964, 100) También tómesese en cuenta el siguiente comentario de Husserl: “La *referencia significativa* a lo individual, noéticamente a evidencias individuales, a *experiencias*, que surge de la génesis del sentido y que es propia de *todas las menciones categoriales* –propia también, por lo tanto, de todos los ejemplos que pueden servirle a la analítica formal- no puede *carecer de importancia para el sentido y la evidencia posible de las leyes analíticas* y, sobre todo, de los principios lógicos. De lo contrario ¿cómo podrían reclamar esas leyes validez *ontológica-formal*? ¿Cómo podrían reclamar al mismo tiempo validez para toda verdad predicativa posible, validez para todo *ente concebible*?” (Husserl, 1962 a, 223)

<sup>28</sup> Aunque podría objetársele una mala comprensión de lo que es la subjetividad trascendental, es interesante el comentario que Adrián Bertorello hace sobre este punto: “Para finalizar con la caracterización de la filosofía como ciencia originaria resta tratar el tercer rasgo: la formación de los conceptos filosóficos (*Begriffsbildung*). La filosofía es un discurso conceptual. De lo que se trata es de apresar en conceptos el origen. En el punto anterior dije que Heidegger distingue dos tipos de conceptualizaciones: la teoría y la hermenéutica. A esta última la llama una ‘comprensión retro-anticipativa’. Una comprensión de este tipo supone que los conceptos filosóficos ni flotan en el vacío ni dependen de una conciencia trascendental. Los conceptos, por el contrario, tienen un origen que el análisis semántico-filosófico tiene que descubrir.” (Bertorello, 2005, 126)

“Como toda vivencia intencional tiene un nóema y en él un sentido mediante el cual se refiere al objeto, así, a la inversa, todo lo que llamamos *objeto*, aquello de que hablamos, **lo que como realidad tenemos ante los ojos, lo que tenemos por posible o probable, lo que nos figuramos por imprecisamente que sea, es, sólo con el ser tal, un objeto de la conciencia**, y esto quiere decir que, sean y se llamen mundo y realidad lo que sean y se llamen, tiene que ser representado dentro del marco de la conciencia real y posible por sentidos, o proposiciones, llenos por el correspondiente contenido más o menos intuitivo.” (Husserl, 1993, 321. Énfasis mío.)<sup>29</sup>

En este pasaje Husserl hace una afirmación tajante: “lo que como realidad tenemos ante los ojos, lo que tenemos por posible o probable, lo que nos figuramos por imprecisamente que sea, es, sólo con el ser tal, un objeto de la conciencia”. Es decir, todo lo que *es* debe tener un correlato en la conciencia, una forma de darse, una forma de hacerse presente a la conciencia, y esto es así porque la intencionalidad siempre podrá hacer evidente que la Realidad se presenta a sí misma en su propia accesibilidad para la conciencia, nunca puede ser de otra forma. Ser parte de la Realidad significa poseer alguna forma de apertura para la conciencia, para la subjetividad, es por ello que hemos dicho que ella es parte de la estructura ontológica de la fenomenalidad de la Realidad. De tal manera, es aquí donde se comienza a clarificar por qué el tema fundamental de Husserl siempre fue la subjetividad, la conciencia. Esto se debe a su radicalidad filosófica (y ello significa no intentar partir de ningún presupuesto, no partir de ninguna teoría acerca de lo que es la Realidad, de lo que significa la existencia, de lo que son las cosas, etcétera), pues Husserl se da cuenta que la Realidad siempre se nos hace siempre presentes a nosotros, en tanto que somos sujetos, en tanto que somos conscientes. Y, por tanto, la única forma de tomar en serio la radicalidad filosófica es intentar describir la Realidad tal cual se nos presenta a nosotros, este es el verdadero acto de responsabilidad del filósofo, pues no debemos estar conformes

---

<sup>29</sup> Heidegger hace una aclaración semejante cuando explica que el Dasein es siempre ser-en-el-mundo, esta sería su determinación existencial, con lo cual Heidegger intenta mostrar que el *Dasein* no puede manifestarse sin estar arrojado en el mundo y que el mundo no puede abrirse sin la presencia del *Dasein*: “*Mundaneidad*’ es un concepto ontológico que se refiere a la estructura de un momento constitutivo del estar-en-el-mundo. Ahora bien, el estar-en-el-mundo se nos ha manifestado como una determinación existencial del Dasein. Según esto, la mundaneidad misma es un existencial. Cuando preguntamos por el ‘mundo’ desde un punto de vista ontológico, no abandonamos de ningún modo el campo temático de la analítica del Dasein. Ontológicamente el ‘mundo’ no es una determinación de aquel ente que por esencia no es el Dasein, sino un carácter del Dasein mismo.” (Heidegger, 2003, 92. Énfasis mío.)

con lo que tal o cual autor dijo sobre tal tema, sino que ser filósofo impele a ser radical y honesto en nuestras investigaciones, si aceptamos algo que alguien más ha dicho es sólo porque en nuestra propia investigación hemos llegado a una descripción parecida, lo que importa más que cualquier cosa es efectuar de la descripción de la manifestación de la Realidad. Siempre podremos profundizar más en nuestras descripciones, tanto como nos sea posible, pero el acto filosófico consistirá siempre en una teleología que tenga como finalidad describir de la mejor forma posible la manifestación de la Realidad. La única forma para lograr este cometido de manera radical es guiarse por la Realidad que a mí me acontece, que a mí se me hace presente, hacer un estudio de cómo es que la Realidad se presenta a mi subjetividad, no hay otra forma de hacerlo. Necesitamos, por ello mismo, aclarar las cuáles son las estructuras de nuestra subjetividad, pues es en ellas donde podremos dilucidar las diversas formas de presentación de la Realidad. El estudio de la subjetividad implica, por tanto, hacer explícita la manera en que la Realidad se le hace presente a la subjetividad; lo cual, por supuesto, nunca implicaría un subjetivismo absoluto, pues en principio hemos visto que las estructuras fundamentales de la racionalidad de la Realidad nunca son pertenecientes sólo a un sujeto concreto, en este caso a mí, sino que son universales en tanto que son la forma en que la Realidad misma se manifiesta. Nuestro único método filosófico radical consiste en describir lo mejor posible las diversas formas de presentación de la Realidad. No hay ninguna otra manera de realizar filosofía, lo que no significa dejar de lado lo dicho por otros filósofos, sino que cuando decimos que coincidimos con lo que ya había dicho Platón, Hegel, o cualquier gran filósofo, significa que hemos efectuado el análisis del mismo problema y hemos llegado a una solución semejante. La asunción acrítica nunca es hacer filosofía. De tal manera, ¿qué es lo que debemos analizar en tanto filósofos? Sin duda la forma en que la Realidad se nos presenta, pues es la única manera que tenemos de no reproducir prejuicios. Es a partir de nuestra propia subjetividad que comienza el análisis, porque ella nos hace accesible lo real, ya que todo lo que *es* tiene una posibilidad de apertura para nuestra propia conciencia. Por ello mismo, cuando Husserl afirma que su tema fundamental es la subjetividad, lo que está diciendo verdaderamente es que la fenomenología está intentando esclarecer cómo es que la Realidad se hace presente

a la subjetividad, porque a partir de la subjetividad es la única manera en que la Realidad nos aparece, sin embargo, esto nunca significa perder de vista ningún estrato de la Realidad. Por eso debemos decir que si la fenomenología intenta aclarar las estructuras de la propia subjetividad, de la conciencia, es por una razón fundamental, si el mundo es el correlato de la conciencia y nuestro único modo de acceso al *ser* se da a partir de nuestra propia subjetividad, entonces solamente aclarando las propias estructuras de la subjetividad o de la conciencia es que podremos esclarecer las formas de presentación de la Realidad. La subjetividad es nuestra forma de estar insertos en el mundo y sólo a partir de ella es que algo puede hacerse accesible. Si no atendemos a las estructuras fundamentales de la conciencia, entonces nunca podremos esclarecer qué es la Realidad, y esto es parte esencial de lo que significa la racionalidad de lo real.

Sin embargo, aún con esta primera explicación de la estructura racional de la intencionalidad todavía hay bastantes problemas por aclarar, en principio porque la racionalidad de lo real no puede agotarse en una mera correlación formal; es decir, tan sólo diciendo que es necesario que el mundo se le presente a la subjetividad, pues no habríamos avanzado demasiado con esto. De ahí que, en principio, deban ser explicados varios problemas. El más evidente que podría presentárenos sería una objeción de esta primera aclaración acerca de la racionalidad de lo real, porque como hemos dicho, la racionalidad es una correlación entre el mundo y la subjetividad. Podría objetarse que en esta correlación se encuentra encubierto un prejuicio fenomenológico intelectualista, pues afirmar que el sentido del mundo que se hace presente en las descripciones fenomenológicas es siempre un sentido a partir de una subjetividad *activa*, significaría que el sentido que se hace manifiesto se da sólo a partir de un acto reflexivo, un acto en el que la conciencia se encuentra volcada al mundo en una forma no-originaria y sería en este acto que se estaría desvelando el sentido del mundo. Este sentido de la Realidad sería, por tanto, un encubrimiento de los estratos más originarios de sentido, pues ellos estarían siempre dados antes de que la conciencia estuviera volcada activamente sobre ellos. Serían ámbitos en los que la actividad de la conciencia vendría a ser un suplemento y no la revelación de su

verdadero ser, por tanto, esta crítica supondría que las descripciones fenomenológicas no serían la forma de esclarecer la originariedad de la manifestación de la Realidad. Lo que está en juego es la racionalidad misma. El prejuicio intelectualista estaría dado de la siguiente manera: La fenomenología presupone en sus descripciones un esquema no-originario, a saber, el de una conciencia que conoce un objeto, es decir, que ella presupone una relación sujeto-objeto y, por tanto, nunca estaría describiendo el sentido originario de la Realidad que se manifiesta. El problema para los fenomenólogos, por tanto, podría verse de la siguiente manera: ¿La razón implica necesariamente un carácter teórico por parte de la conciencia?; es decir que nosotros necesitamos esclarecer si el sentido del mundo sólo se da a partir de la actividad de la conciencia, si la racionalidad de lo real es necesariamente equiparable con una actitud reflexiva y, por tanto, con la actividad de la conciencia. Lo cual, siguiendo la posible objeción, sería una cierta deformación de los ámbitos pre-temáticos que acontecen en la Realidad. El problema fundamental, por tanto, es saber si la racionalidad de lo real es capaz de abarcar también estos campos pre-temáticos y pre-conceptuales., de tal manera diremos que el problema es aclarar los límites de la racionalidad. Esto sólo lo lograremos si profundizamos en la subjetividad misma, porque como hemos mencionado la racionalidad siempre posee un vínculo inamovible con la subjetividad, es la forma en que la realidad se hace presente a la conciencia. Es por tanto que nuestro interés estará centrado en dos perspectivas que se incluyen mutuamente. Por un lado intentaremos mostrar los ámbitos originarios en los que aparece la racionalidad, y ello mismo implicará esclarecer y profundizar la comprensión de lo que es la conciencia o la subjetividad, pues esos ámbitos originarios deben ser capaces de ser dados de alguna manera a la conciencia. Esta clarificación también tendrá una segunda finalidad, pues a partir de una mejor dilucidación de lo que es la conciencia podremos conseguir también una mejor aclaración acerca del propio método fenomenológico. Husserl y la fenomenología, suelen emplear conceptos como epojé, reducción y constitución; los cuales han sido mal comprendidos al no señalar el verdadero sentido de lo que significa la conciencia. Para poner un ejemplo, en diversas interpretaciones, y además muy generalizadas, se da por hecho que la conciencia es equiparable con la reflexividad,

es decir, se piensa que cuando se habla acerca de la conciencia lo que se está haciendo es una abstracción primaria de la “realidad”, pues cuando reflexionamos es realizar un acto de segundo grado que no toma como base el objeto que tenemos en frente o que se nos presenta en la intuición, sino una se toma como objeto una representación de éste, es decir, una abstracción del objeto mismo, se da por sentado que el pensamiento es algo completamente distinto de la percepción, o de las formas originarias de la presentación del objeto. De esta mala comprensión primaria se sigue una subsecuente tergiversación de los demás conceptos fenomenológicos, pues se dice que la epojé es la neutralización del mundo natural, la eliminación de todo ámbito material en la descripción fenomenológica, o la eliminación de todo lo que no pueda ser abarcado dentro del ámbito del pensamiento. La reducción, por tanto, sólo sería la consecución de esta puesta entre paréntesis del mundo “objetivo”, para “profundizar” en el análisis de los actos en que la subjetividad otorga sentido al mundo, es decir, ejecutar la reducción sería quedarnos sólo con un análisis de los actos del pensamiento, pues en él se originaría el sentido del mundo. En principio, y con lo que hemos visto, esto es falso. De todo esto, las malas inteligencias, como diría Husserl en traducción de Gaos, seguirían concluyendo que la fenomenología nunca pudo haber sido una filosofía que valiera la pena, pues ella estaría prescindiendo sistemáticamente de la Realidad, y por tanto, ella no podría aclarar nunca su verdadero sentido, porque en principio la estaría eliminando de su investigación para poder centrarse en la subjetividad. Además, también argumentan que la fenomenología es un idealismo absoluto, y por tanto, fundamentalista, ya que los críticos de la verían a la subjetividad como el punto a partir del cual proviene todo el sentido de la Realidad. Como si la subjetividad fuera el conocimiento único y necesario para que todo pudiera ser fundamentado<sup>30</sup>. Estarían interpretando que sería sólo a partir del

---

<sup>30</sup> El aspecto fundacionalista del que acusan a la fenomenología es bien descrito por Anthony J. Steinbock: “Yet the tendency to understand relations of foundation becomes pernicious when it is extended to the relation of consciousness to world and of ego to alter ego in a relation of founding *qua* grounding. This is uniquely a ‘Cartesian’ move. This Cartesian move not only gives credence to the contention of § 33 in *Ideen I* that the ‘phenomenological residuum’ after the epoche is an absolute sphere of being, but justifies the claim espoused in the oft censured § 49 that the absolute consciousness is the residuum of world-annihilation. Because the being-sense of the world is founded on subjectivity in the foundational unity cogitation-cogitatum, noesis - noema, or eventually subjectivity-world, the world can ‘fall away’ without diminishing the integrity of the



*cogito*, de los actos subjetivos, que el mundo lograría tener sentido. Afirman, por tanto, que la fenomenología sostiene que es la subjetividad la que crea el sentido del mundo. De tal manera la fenomenología estaría cometiendo un error flagrante y evidente, ya que su idealismo no le permitiría ver que la objetividad se da siempre a partir de la intersubjetividad, y no meramente al partir de una conciencia aislada, esto es lo que, por ejemplo, critican Karl Otto-Apel y Jürgen Habermas a la fenomenología husserliana, que ésta no pudo entender el papel tan importante que tiene la intersubjetividad en la constitución de la objetividad del mundo. Podríamos seguir enumerando las malas interpretaciones que se hacen de la fenomenología, como los que la tachan de ser la última parte de esa gran historia de la filosofía que llaman la metafísica de la subjetividad. Sin embargo, lo único que queremos remarcar en este momento es que todas estas malas interpretaciones se dan por la falta de claridad que ellos tienen acerca de los conceptos fundamentales de la fenomenología, iniciando con el concepto de conciencia<sup>31</sup>. De ahí que nuestra primera necesidad sea la de aclarar estos conceptos fundamentales que son empleados por la fenomenología, aunque lo iremos haciendo siguiendo siempre nuestro problema fundamental, a saber, la racionalidad de lo real.

El problema del que parte Husserl para la introducción de los conceptos fundamentales de la fenomenología (epojé, reducción, constitución) es de la falta de claridad en los fundamentos de las ciencias, pues éstas nunca han realizado un cuestionamiento de sus presupuestos ontológicos que son su base, nunca se han preguntado con seriedad sobre el sentido de la existencia, sobre el sentido de la verdad, sino que son conceptos que siempre dan por supuestos, como si la claridad de estos conceptos fuera tanta que sería una pérdida de tiempo indagar sobre esos temas. Sin embargo, la filosofía no puede nunca conformarse con tal tipo de prejuicios, sino que su tarea esencial es indagar sobre los fundamentos últimos. Se hace evidente, por tanto, que si las ciencias nunca se han dado la tarea de investigar

---

subject! Put differently, the residuum, the being of consciousness, retains its independent existence as founding *qua* grounding as absolute, 'independent' being or concrete consciousness." (Steinbock, 1995, 10-11)

<sup>31</sup> Para una crítica detallada de la interpretación estándar de la fenomenología véase (Welton, 2000, Especialmente el apéndice del libro.)

sus propios presupuestos, entonces por esta misma razón es que no pueden ser capaces de hacer manifiesto los ámbitos originarios del sentido, nunca serán capaces de mostrar el verdadero fundamento de lo que *es*. Este es el problema que Husserl ve con claridad y su propósito será indagar por la verdadera fuente de legitimidad, señalar cuáles son las condiciones necesarias para que el sentido originario pueda hacerse manifiesto. Filosóficamente la pregunta relevante que podríamos hacernos sería la siguiente: ¿cuál es el problema que tenemos al preguntar por el sentido de lo que *es*? La respuesta a esta pregunta podría ser descrita con el concepto que Husserl denomina como actitud natural; es decir, él se da cuenta de que estamos siempre inmersos en lo que podríamos denominar como una “ingenuidad inherente”, lo cual quiere decir que siempre estamos inmersos en una forma específica de la comprensión de la Realidad. Sin embargo, esta comprensión primaria que poseemos de la Realidad es la que nos ha heredado nuestra tradición, por la cultura en la que vivimos; la tradición es la luz a partir de la cual el mundo aparece. Sin embargo, en la actitud natural existe un problema, a saber, que generalmente el sentido de la Realidad que nos es heredado nunca es cuestionado por los que vivimos en él. Este sentido tiene una forma de manifestación muy clara, aparece como si fuera único e inamovible; es decir, se nos muestra a sí mismo con el sentido de la apodicticidad, como si las verdades que nos han enseñado en nuestra tradición fueran tan evidentes que nunca pudieran ser cuestionadas. Esto es lo más fundamental de forma de aparecer de la actitud natural. A pesar de ello, si indagamos críticamente y buscamos el fundamento verdadero de los fenómenos que aparecen, nos damos cuenta que muchas de las cosas que aceptamos como ciertas no tienen realmente el carácter de la apodicticidad, no son nunca lo suficientemente aclaradas para poder estar satisfechos del todo con la explicación que nos es dada. Esta breve descripción sólo quiere reflejar que una indagación crítica por la fenomenalidad de la Realidad no puede coincidir con la actitud natural, y de igual forma hay que señalar que la aparición del sentido del mundo en la actitud natural nunca es originaria, no es la forma primaria a partir de la cual la Realidad se manifiesta. De tal manera, en tanto buscamos investigar el fundamento de lo que *es*, mientras preguntamos por la génesis de la fenomenalidad del mundo que se nos presenta, no podemos

quedarnos satisfechos con la no-originariadad del sentido del mundo que se nos presenta en la actitud natural. Este el problema que Husserl quiere poner en evidencia en sus diversas investigaciones, pues quiere mostrar que el sentido del mundo que poseemos en nuestras diversas tradiciones es derivado, no-originario.

Sin embargo esto debe entenderse correctamente, pues nunca debe entenderse como si esta no-originariadad del sentido que se nos presenta en la actitud natural fuera una limitación ontológica del hombre, ya que lo único que tenemos en la fenomenalidad es a la Realidad misma, siempre se nos hace manifiesta a partir de su propia racionalidad, es decir, la Realidad siempre se nos presenta, nunca deja de hacerse manifiesta, siempre nos es dada la auto-revelación de la Realidad. Por ello, el problema de la no-originariadad del sentido en la actitud natural radica en otra parte, no en la manifestación de la Realidad, sino en la actitud que tenemos frente a ella. El problema, por tanto, no se ubica en la manifestación de la Realidad, sino en nuestra ingenuidad para recibirla tal como se presenta, porque estamos tan inmersos en una cierta comprensión de la Realidad que nos es heredada por la tradición que nos es difícil cuestionarnos por su legitimidad. También aquí hay que hacer una aclaración, no debemos tomar este problema como si fuera un problema de la propia tradición, como si el estar inserto en una tradición fuera una limitación para poder comprender lo que es la Realidad, esto realmente sería una crítica sin sentido, pues cualquiera que indague por el fundamento de lo que es tendrá que hacerlo a partir del sentido que le es dado por su tradición. La pre-comprensión del mundo es algo inherente a todo ser racional, por ello mismo tampoco es ella misma el problema, sino que el verdadero problema es nuestra actitud individual frente a la Realidad, este es el problema para el que filosofa, porque el que filosofa con seriedad tiene que intentar desprenderse de esa pre-comprensión del mundo, debe intentar escapar del sentido no-originario de la actitud natural para poder hacer manifiesta la Realidad tal cual se presenta. ¿Significa esto que no es verdadera nuestra comprensión de la Realidad? No, tampoco, sino que lo que quiere decir realmente es que nuestra tradición nos ha dado un sentido específico de la Realidad y el problema es que no lo cuestionamos, y por ello mismo, nos es sumamente complicado acceder a los ámbitos ontológicos

originarios, ese es el verdadero problema. Por ello mismo la actitud natural nunca significará una limitación ontológica que poseemos frente a la Realidad, pues la Realidad se presenta tal como es, el problema es que la Realidad posee un modo de presentación que siempre se manifiesta como un excedente de sentido, para poner una metáfora, ella se presenta como si fuera una luz tan intensa que hace que su aparición sea opacidad para el que la recibe. La Realidad siempre es más de lo que podemos decir de ella, por ello mismo es que se nos hace presente de tal manera que no podemos aprehenderla con conceptos unívocos, pues en ellos la Realidad se reifica, en ellos se pierde la originariedad del sentido, en el momento en que la determinamos de alguna manera debemos estar conscientes que no es la última palabra sobre ella, este es el problema del que filosofa. El problema, por ende, no es la tradición, sino proviene de otra parte, pues lo que sucede es que el sentido de la tradición que nos es heredado parece tan incuestionable, tan originario que lo que ocasiona es la supresión de la búsqueda por el sentido fundamental. La distorsión del sentido proviene del hecho que en la actitud natural se ha perdido la propia originariedad de la manifestación de la Realidad, en tanto que parece que la actitud natural es nuestra única comprensión de la Realidad, pero, como hemos mencionado, la Realidad siempre es un excedente de sentido, esta es su forma de hacerse manifiesta, de ahí que no pueda aprehenderse en conceptos estáticos, es por ello que la actitud natural es una deformación, pues intenta reducir el sentido a algo estático, a algo ya dado, en su intención de hacer accesible la Realidad lo que termina ocurriendo es la reificación de la misma. De tal forma, nuestra tarea es la de investigar la experiencia misma, describir los diversos estratos de cómo es que se presenta la Realidad. Este es el verdadero problema y el que filosofa tiene que buscar eso que se ha perdido, la originariedad del sentido, la originariedad de las diversas formas de manifestación de la Realidad. Por tanto, no podemos partir del sentido que nos ofrece la actitud natural, sino que debemos intentar buscar el sentido originario, debemos indagar con seriedad por la génesis del sentido y ello significa que debemos evitar que los presupuestos que nos son heredados en nuestra tradición nos impidan realizar esta investigación. Esto es lo que significa el cambio de actitud realizado por la filosofía, no significa que el filósofo sea el único privilegiado que puede acceder a la verdadera manifestación del *ser*, sino lo que

quiere decir el cambio de actitud es que el filósofo es el que verdaderamente intenta buscar de una manera radical el sentido originario del *ser* que se presenta. El cambio proviene de la forma de estar en el mundo del filósofo.

Sin embargo, el problema siempre será saber cómo es que podremos desprendernos de la pre-comprensión que ya tenemos del mundo, cómo será posible que nuestra tradición no nos impida acceder a la manifestación de la Realidad tal como ella se presenta. Es a partir de este contexto y esta problemática que Husserl emplea los conceptos de *epojé* y reducción. Para una mejor comprensión de este problema tomemos un caso concreto de cómo es que se constituye el sentido de la Realidad en nuestra época. En la actualidad cuando preguntamos por el ser de algún ente primeramente contestamos con lo que la ciencia ha dicho acerca de tal ente, este es inmediatamente nuestro punto de referencia, la comprensión de lo real es equiparable en nuestra actitud natural con el cómo la ciencia comprende la Realidad, en un primer momento podemos decir que nuestro sentido de Realidad es el sentido que nos ofrece la ciencia. El problema de esta comprensión “científica” de la Realidad es que la ciencia posee siempre una comprensión muy específica del mundo, esto es lo que Husserl ha mostrado en *La crisis de las ciencias europeas*, lo cual significa que el sentido que nos ofrece la ciencia siempre es un sentido no-originario, un sentido fundado. La ciencia nos hace manifiesto el sentido del mundo a partir de una racionalidad abstracta, porque ella ha perdido el vínculo con la experiencia originaria en la cual se hace presente la Realidad, en sus conceptos trata de aprehender la objetividad del mundo, pero con ello se olvida que la objetividad sólo puede ser fundada en las experiencias originarias de la Realidad. Por ejemplo, cuando algún científico afirma que el color es un fenómeno asociado con las diferentes longitudes de onda y que lo que lo conforma en nuestra visión, en tanto que somos seres humanos, es una parte específica del cerebro donde ciertas células son capaces de procesar esas ondas y convertirlas en lo que conocemos como la experiencia del color, entonces hay que admitir que su descripción de este fenómeno es correcta, pero en un nivel no originario, pues esta descripción presupone una comprensión de lo que es, presupone un cierto sentido de la existencia. Por tanto, no significa que sea erróneo

lo que la ciencia dice, sino que el problema es que no refleja el sentido originario de la Realidad, el sentido a partir del cual los demás entes son constituidos, la ciencia nos entrega objetos, pero no el fundamento de esos objetos. El problema, por tanto, en el que Husserl está interesado, como cualquier otro fenomenólogo, es en cómo nos es posible acceder a este ámbito originario de la manifestación de la Realidad que se nos presenta y como es evidente lo primero que debemos evitar es el sentido o la determinación de la Realidad tal como nos es dada en la actitud natural, es decir, debemos poner en cuestión el sentido de Realidad que la ciencia nos ofrece, no porque sea éste sea erróneo, sino porque buscamos fundamentarlo, porque indagamos sobre la génesis del sentido. Por ello, necesitamos poner este sentido entre paréntesis, lo cual nunca significará eliminarlo, sino que simplemente necesitamos cuestionar lo que nos ha sido dicho acerca del mundo, en concreto, necesitamos volver a las cosas mismas. Esto “ha de significar ganar las cosas mediante la eliminación de todas las capas de sentido con que las ciencias las han cubierto. Por eso la vuelta a las cosas mismas incluye un primer momento negativo, que se refiere a esa supresión de todo lo que nos impide ver las cosas en sí mismas. Husserl llama a ese momento **epojé**.” (San Martín, 1986, 27) Hacer epojé es el momento necesario para aquel que busca encontrar el fundamento de lo que es, porque sólo a partir de una puesta en cuestión de los pre-juicios heredados es que podremos acceder al ámbito originario del sentido<sup>32</sup>. La puesta entre paréntesis, el cuestionamiento del sentido del mundo de la actitud natural es la condición necesaria para poder realizar una investigación subsiguiente que nos ayude a profundizar sobre la génesis del sentido, para poder describir el sentido originario de la Realidad. Es por ello que Husserl asevera que:

*“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 seguirá estándolo permanentemente, como ‘realidad’ de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis. Si así lo hago, como soy plenamente libre de*

---

<sup>32</sup> “*The epoché can only make the work of phenomenology possible, can only methodologically circumscribe the phenomenological field, by contrast with other operative methods and other analyses, certainly psychological and psycho-physiological if not also biological analyses.*” (Costa, 1998, 9. Énfasis mío.)

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 ἐποχή ‘fenomenológica’ que me *cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo.*” (Husserl, 1993, 73)

La epojé es una realización práctica del sujeto, es un acto en el que el sujeto efectúa su propia libertad, en el que es capaz de suspender el juicio acerca de la verdad o falsedad de cualquier estado de cosas para investigarlo con mayor profundidad. La puesta en cuestión del juicio es una abstención del sentido del mundo que nos es dado, este sería su lado negativo, pero también hay que tener en cuenta que ella es algo más que eso. La epojé es una apertura de sentido, pues el sujeto se abstiene de juzgar para poder investigar de una mejor manera, se abstiene de juzgar, pero sólo lo hace para poder adentrarse en el fenómeno que se le hace manifiesto; la epojé es por tanto una abstención de la actitud natural para poder mirar de una mejor manera<sup>33</sup>. A partir de la epojé el que filosofa intenta convertirse en un espectador desinteresado<sup>34</sup>, lo cual significa que intenta no dejarse llevar por lo que se dice, por las determinaciones establecidas del fenómeno que le aparece, sino que intenta mostrar lo que es el fenómeno a partir de las modalidades en las que el fenómeno aparece. Por ello mismo, aunque la epojé es una actividad del sujeto, también tiene implicaciones ontológicas, porque la epojé también es la liberación del fenómeno mismo, el fenómeno deja de ser presentado a partir de una determinación unívoca que nos ha sido heredada para poder mostrarse tal como es, es decir, la epojé es una actividad de suma importancia en la investigación fenomenológica, porque es una acción del sujeto que hace posible que la racionalidad de lo real se haga evidente en todas sus formas originarias, hace que el fenómeno se muestre tal cual es. De tal manera, lo que necesitamos preguntarnos ahora es qué significa tal abstención en fenomenología, porque no es

---

<sup>33</sup> “Wenn wir sagen, «wir sehen», so ist «sehen» hier nicht in dem engen Sinn des optischen Empfindens verstanden, sondern «sehen» besagt hier nichts anderes als «schlichte Kenntnisnahme des Vorfindlichen».” (Heidegger, 1994, 51)

<sup>34</sup> “Chez Husserl déjà, l’activité propre au «spectateur désintéressé» consistait à déployer plus avant l’abstention (*Enthaltung*) à l’œuvre dans le geste proprement dit de l’*epochè*. En effet, la pratique de l’*epochè* consiste en une suspension des préconceptions, c’est-à-dire des données non interrogées, de façon à ménager l’espace d’un non-jugement ou, en tout cas, à retarder, à retenir tout jugement précipité. Le désintéressement propre au spectateur accentue une telle prise de recul en proposant une forme d’inhibition de notre tendance naturelle à juger, c’est-à-dire à viser des objets sur le mode du «cela va de soi», à agir sans nous poser de questions.” (Depraz, 2006, 23)

una abstención como cualquier otra, es decir, no significa que nos abstengamos de juzgar sobre si la laptop que tengo en frente es verdaderamente una laptop, porque esto sería todavía una abstención del juicio en un nivel óptico, en el nivel que se mueven las ciencias, y ahí ellas llevan la palabra. La epojé debe entenderse como el inicio del acceso al ámbito de lo trascendental, pues lo que ponemos en cuestión no es este o aquel juicio, sino que ponemos en cuestión la ontología que sustenta a nuestros juicios, ponemos en cuestión la epistemología que hace que posible nuestras diversas afirmaciones acerca de lo verdadero y lo falso en el mundo sean tales; es decir, la epojé debe entenderse como una suspensión del juicio de los ámbitos más fundamentales de la actitud natural. Esto es lo fundamental de la epojé, por esto mismo es que en la última cita de Husserl que colocamos él podía afirmar que la “la ἐποχή ‘fenomenológica’ que me *cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo*”. Husserl está consciente que la ontología que sustenta a las ciencias y, por lo tanto, a nuestra actitud natural es una ontología materialista que afirma la independencia absoluta de los entes. Esta misma ontología afirma que la Realidad se determina a partir de lo que es constatable empíricamente (a partir del espacio y el tiempo), sin embargo, en tanto que las ciencias no han intentado fundamentar esta ontología, en tanto que es un presupuesto que se toman libremente, entonces nuestra tarea es intentar fundamentar esta ontología, hacer patente la génesis del sentido que posibilita tal ontología<sup>35</sup>. Nuevamente hay que remarcar que con la epojé no se trata de afirmar que está completamente errada esta forma de acceder a la Realidad, sino que filosóficamente no podemos darnos estos permisos, no podemos asumirlos sin haberlos investigado anteriormente. Por ello, la epojé es un retroceso en el juicio, una abstención que nos sirve para ver libremente el fenómeno que aparece, para liberar al fenómeno de sus posibles reificaciones<sup>36</sup>. La epojé, por tanto, es el

---

<sup>35</sup> “El mundo entero, puesto en la actitud natural, con que nos encontramos realmente en la experiencia, tomado plenamente ‘libre de teorías’, tal como se tiene real experiencia de él, como consta claramente en la concatenación de las experiencias, no vale para nosotros ahora nada; sin ponerlo a prueba, pero también sin discutirlo, debe quedar colocado entre paréntesis. De igual modo deben sucumbir el mismo destino todas las teorías y ciencias que se refieren a este mundo, por estimables que sean y estén fundadas a la manera positivista o de cualquier otra.” (Husserl, 1993, 74)

<sup>36</sup> “Dans le cas, fréquent chez les philosophes, de la lecture et de l’écriture d’un texte, pratiquer une *epochè* consiste à lire en étant à l’affût de ce qui n’est pas donné naturellement, c’est-à-dire ne pas



comienzo de la apertura del ámbito trascendental, porque nos libera de las interpretaciones que tenemos de la fenomenalidad de la Realidad, es con ella que se da el cambio de actitud que nos lleva a la propia fenomenalidad, ella es nuestra primera aproximación no ya al objeto, sino al *cómo de su modo de aparición*<sup>37</sup>.

De tal manera, la epojé nos permite acceder al cómo es que el fenómeno aparece, esto significa que con la epojé se nos hace evidente estructura intencional del mundo, la correlación mundo-subjetividad, porque al abstenernos de juzgar sobre la realidad de los objetos, cuando evitamos pensar que la Realidad es determinada como las ciencias nos lo proponen, entonces lo único que legítimamente nos queda, lo que verdaderamente podemos investigar es cómo la Realidad se hace presente a nuestra subjetividad. Todos los ámbitos originarios de sentido han de ser investigados de esta manera, pues la originariedad nunca podrá ser investigada a partir de silogismos o a partir de teorías, sino sólo a partir de la experiencia que poseemos de la Realidad. Esto es parte de lo que hemos dicho acerca de la racionalidad de lo real, que todo lo que es, todo lo que entra en la Realidad tiene un modo de presentarse a la subjetividad. La epojé es la que nos permite ver con claridad que el campo que debemos examinar es el campo de nuestra propia subjetividad, la experiencia que tenemos de la auto-manifestación

---

lire seulement le contenu de ce qui est écrit *mais surtout faire apparaître toutes les possibilités inhérentes au phénomène*. Par exemple, lire en évitant de doter d'emblée le texte d'une signification déjà fixée, de façon à retenir l'avènement possible de l'indétermination du sens. *En d'autres termes, suspendre le premier sens qui apparaît à mon esprit pour laisser émerger la possibilité d'une signification plus profonde*. On pratique également une *epochè* lorsque l'on s'efforce de ne pas écrire immédiatement ce que l'on pense d'une question, mais que l'on laisse celle-ci mûrir en soi. On retarde ce faisant la fixation des mots pour lâcher prise et se disposer à accueillir la justesse du propos." (Depraz, 2006, 6. Énfasis mío.)

<sup>37</sup> "In order to be able to begin this infinite research task at all, however, a suspension of our naïve and dogmatic pre-understanding of the ontological status of the world is necessary. In order to avoid unjustified ontological pre-judgments, we must let ourselves be led by the principle of all principles, and thus to see every 'originary presentive intuition' as the 'legitimizing source of cognition'. The performance of the *epochè* –which is, according to Husserl, a necessary measure of any fundamentally scientific endeavor- consequently implies, when looked at in the right way, not an exclusion or elimination (*Ausschaltung*) of the world, but rather a suspension of the natural attitude's assumptions regarding the mode and manner of the world's existence (a suspension that makes this attitude itself visible *as an attitude*). In other words, we must give up our natural positing of the world, as well as our blind (ontic) occupation with –and judgments about- its objects, in order to pay attention to the *how of its mode of givenness*." (Zahavi, 2001, 4)

de la Realidad que nos aparece en nuestra vida de conciencia. Por eso es que Husserl asevera:

“Esta universal suspensión («inhibición», «invalidación») de todas las posiciones tomadas ante el mundo objetivo dado, y por ende en primer término las posiciones tomadas en cuanto a la realidad (las concernientes a la realidad, la apariencia, el ser posible, el ser probable o verosímil, etcétera), o como también suele ya decirse, **esta ἐποχή fenomenológica, o este «poner entre paréntesis» el mundo objetivo, no nos coloca, pues, frente a una pura nada.** Lo que, justamente por el contrario, y justamente por este medio, nos hacemos propio, o más claramente, **lo que yo, el que medita, me hago propio por este medio, es mi vida pura, con todas sus vivencias puras, y todas sus cosas asumidas puras: el universo de los «fenómenos», en el sentido especial y amplísimo que tiene esta palabra en fenomenología.** La ἐποχή es, puede también decirse, **el método radical y universal por medio del cual me aprehendo como un yo puro, con la vida de conciencia pura que me es propia, en la cual y por medio de la cual el mundo objetivo entero, es para mí, y es precisamente tal como es para mí.** Todo lo perteneciente al mundo, toda realidad espacio-temporal, existe para mí, es decir, vale para mí, y vale para mí porque la experimento, la percibo, me acuerdo de ella, pienso de alguna manera en ella, la enjuicio, la valoro, la apetezco, etcétera.” (Husserl, 1996, 62. Énfasis mío.)

De esta forma, la fenomenología estará centrada no en los objetos del mundo, sino en la forma en la que ellos aparecen, en la forma en que la subjetividad puede tener experiencia de ellos. Es decir, el mundo es tomado en los análisis fenomenológicos a partir de su propia fenomenalidad<sup>38</sup> y la fenomenalidad se revela a partir de nuestra vida de conciencia, a partir del cómo es que la Realidad se nos manifiesta, de cómo ella se hace fenómeno. Por tanto, señalar que la tarea de la fenomenología es la explicitación de la subjetividad nunca puede entenderse como si esto fuese una abstracción del mundo, como si nos estuviéramos quedando sólo con nuestros actos subjetivos y el mundo quedara de lado, nada está más

---

<sup>38</sup> Podría objetarse que el fenómeno es algo distinto a lo que el objeto verdaderamente es, pero como hemos señalado, este es un prejuicio. La fenomenalidad es la única manera en que la Realidad aparece, la objetualidad del mundo es posterior, pues constituir el sentido como *objeto* es ya un sentido fundado en la fenomenalidad, en la forma de aparecer del fenómeno, derivado de la originariedad del sentido de la Realidad. Esto mismo lo expresa Heidegger de la siguiente manera: “*Es ist phänomenologisch widersinnig, vom Phänomen zu sprechen als von etwas, als von Dingen, hinter denen noch etwas wäre, wovon sie Phänomen im Sinne darstellender, ausdrückender Erscheinungen wären. Phänomen ist nichts, wohinter noch etwas wäre, genauer: bezüglich des Phänomens kann überhaupt nicht nach einem Dahinter gefragt werden, weil das, was es gibt, gerade das Etwas an ihm selbst ist.*” (Heidegger, 1994, 118. Énfasis mío.)

alejado de la tarea de la fenomenología que esto, porque, como hemos visto anteriormente, todos los actos de la subjetividad están referidos a la Realidad, estudiar la subjetividad es describir cómo es que el mundo se hace manifiesto<sup>39</sup>. Por eso mismo, con la realización de la epojé nunca dejamos de lado al mundo, sino que intentamos comprender cómo es posible que se dé el sentido del mundo. Con la epojé nos damos cuenta de que toda la trascendencia de la Realidad, todo su sentido se encuentra siempre dado en su propia fenomenalidad. La epojé, por tanto, es la liberación ontológica de la fenomenalidad de la Realidad, nos hace patente sólo la fenomenalidad. Nos muestra que toda unidad de validez es intencional, es decir, que toda la objetividad del mundo debe ser comprendida a partir de la fenomenalidad, que no es otra cosa sino a partir de la correlación mundo-subjetividad. Toda Realidad es un correlato de conciencia. Por eso mismo Husserl dice en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*:

“El mundo no ha sido perdido a través de la epojé –no es en absoluto un abstenerse con respecto al ser del mundo y respecto a cualquier juicio acerca de él, sino que en vez de eso es el modo de revelar (Aufdeckung) los juicios sobre la correlación, de revelar la reducción de todas las unidades de sentido a mí mismo y **mi subjetividad que tiene-sentido y que confiere sentido con todas sus capacidades.**” (Husserl, 1973 c, 366. Énfasis mío.)<sup>40</sup>

El sentido de la Realidad que encontramos a partir de la epojé tampoco debe entenderse como un producto de la subjetividad, sino que es mi subjetividad la que recibe el sentido de la Realidad y es ella la que puede hacerlo manifiesto. De ahí, que la subjetividad no crea el sentido del mundo, no crea la Realidad, sino que es la condición *sine qua non* para que ésta aparezca<sup>41</sup>. Esta sería una de las aportaciones

---

<sup>39</sup> “Thus it is first of all necessary to avoid misunderstanding the transcendental epochē by seeing it as though it were an operation that excluded the being and being-thus of the world from the domain of phenomenological research. Properly speaking, it is better –as Husserl himself also realized in the course of time- to avoid speaking of the ‘exclusion of the world’ entirely, precisely insofar as it can readily mislead us into thinking that the world now drops out of the phenomenological theme. Rather, the exclusion or ‘bracketing’ of the world is an exclusion or ‘bracketing’ of the naïve prejudice that simply *presupposes* the world.” (Zahavi, 2001, 9)

<sup>40</sup> “Die Welt ist nicht verloren gegangen durch die Epoché, sie ist nicht überhaupt Enthaltung hinsichtlich des Seins der Welt und jedes Urteils über sie, sondern sie ist der Weg der Aufdeckung der Korrelationsurteile, der Reduktion aller Seinsheiten auf mich selbst und meine sinnhabende und sinngebende Subjektivität mit ihren Vermöglichkeiten.”

<sup>41</sup> “Subjectivity is only a *sine qua non* for the emergence of sense, and not a sufficient cause of it. If subjectivity ‘created’ sense and objects when it constitutes them, then their contents should be

más importantes que efectúa la fenomenología, mostrar que la subjetividad es parte fundamental de la estructura ontológica que permite el aparecer de la Realidad<sup>42</sup>. De tal manera, con la realización de la epojé es que podremos acceder al verdadero ámbito de la fenomenología, es decir, al ámbito trascendental, que no es otro sino la explicitación de la vida de conciencia, pues a partir de ella, a partir de los modos en que la Realidad se nos manifiesta a nuestra vida de conciencia es que verdaderamente se nos podrá hacer evidente la correlación entre el mundo y la subjetividad; o también podríamos decirlo así, sólo a partir de la vida de conciencia es que se nos revela la racionalidad inherente de la Realidad. Es por esto que Husserl siempre asevera que la subjetividad es el tema fundamental de su tarea filosófica, pues solamente a partir del estudio de la subjetividad es que se revelará el ámbito trascendental de la Realidad. Sin embargo, este ámbito trascendental al que llegamos, es decir, al acceso a la vida de conciencia pura, sólo se da a partir de lo que Husserl denomina como *reducción*. Expliquemos con mayor claridad esto. La reducción estaría, por tanto, ligada a la epojé, pues al hacer epojé conduzco mi mirada al fenómeno que aparece, reduzco mi investigación a la fenomenalidad del mundo, a partir de la epojé es que se abre el ámbito de la fenomenalidad originaria de la Realidad. Sin embargo esta apertura todavía no explicita cómo es que podemos comenzar nuestro análisis de esta fenomenalidad que ahora nos aparece.

---

explained by subjectivity. This is not the case; the contents are simply given as facticity, and not as something essentially deductible from subjectivity and its operations. Therefore, subjectivity does not cause or create senses and objects. It merely allows them to come about. It is their condition, and not their cause; consequently, Husserl's doctrine of constitution should not be interpreted in too idealistic a manner." (Sokolowski, 1970, 159)

<sup>42</sup> "Con y en esta liberación está dado el descubrimiento de la correlación universal, absolutamente cerrada en sí y absolutamente autónoma, entre el mismo mundo y la conciencia del mundo. *Por lo que hace a este último aspecto, nos referimos a la vida consciencial de la subjetividad que realiza la validez del mundo, o bien a la subjetividad que en sus constantes adquisiciones posee en cada caso el mundo y que también lo configura de nuevo siempre activamente. Y finalmente, como el punto más vasto que hay que aprehender, resulta lo siguiente: la correlación absoluta entre lo ente de cualquier tipo y cualquier sentido, por una parte, y, por otra, la subjetividad absoluta en tanto que subjetividad que constituye el sentido y la validez de ser en esta forma más vasta.* Es preciso mostrar en particular, y sobre todo, que por medio de la epojé se abre a aquel que filosofa una nueva forma de experimentar, del pensar, del teorizar, en la que éste, situado *por encima* de su ser natural y *por encima* del mundo natural, no pierde nada ni de su ser ni de sus verdades objetivas, al igual que, en general, tampoco pierde nada de las adquisiciones espirituales de su mundo de vida y de toda la historia en común; sólo que él –en tanto que filósofo, y en virtud de la peculiaridad de la orientación de sus intereses – rehúsa llevar consigo toda la consumación natural de su mundo de vida, esto es, rehúsa plantear preguntas, preguntas acerca del ser, preguntas acerca del valor, de la utilidad, de la belleza, de la bondad, etc., a partir del terreno del mundo existente. Todos los intereses naturales son puestos fuera de circulación." (Husserl, 1991 a, 160. Énfasis mío.)

Por tanto lo que ahora debemos comprender es lo que significa la *reducción*, *debemos comprender qué significa reducirnos al fenómeno*.

Cuando realizamos la reducción se nos hace manifiesta la conciencia pura, la subjetividad trascendental o, lo que es lo mismo, se nos hace presente la fenomenalidad pura de la Realidad. La reducción, por tanto, significa estar dirigidos hacia el ámbito trascendental, que no es otro sino el ámbito originario de la manifestación de la Realidad. Sin embargo en la tradición filosófica ha habido muchas tergiversaciones acerca de lo que significa este dirigirse a lo trascendental, de ahí que nuestra necesidad sea primeramente aclarar el sentido originario de la reducción. Comencemos diciendo que toda reducción se da a partir de haber efectuado la epojé, es decir, la reducción solamente puede darse en tanto que hemos intentado despojarnos de los prejuicios que nos ha heredado la actitud natural, por lo tanto, la reducción podría verse como el aspecto positivo que la epojé nos abre, pues la reducción podría verse como el estar encaminados hacia los estratos más fundamentales del aparecer del mundo, la reducción significaría reducirnos a lo esencial, lo cual no es otra cosa sino prescindir del sentido no-originario del mundo para acceder al ámbito en el cual se hace manifiesto el sentido verdaderamente primario, el ámbito que posibilita y del cual provienen los demás. Sin embargo, antes de proceder al análisis de este ámbito, que es realmente lo que intenta hacer explícito la reducción, tendremos que aclarar las diversas tergiversaciones que se han hecho de la reducción misma para que el ámbito trascendental pueda hacerse manifiesto en su verdadera pureza. Por lo regular la reducción se entiende principalmente de dos maneras distintas, las cuales son muy bien descritas por Javier San Martín:

“Para unos, la reducción era epojé del mundo externo, limitándonos al mundo interno, al mundo interno de la vida mental del sujeto; la insistencia de Husserl en la necesidad de la ‘purificación’ (Reinigung) a que el sujeto tenía que someterse en relación a todos sus aspectos mundanos, apoya esta concepción. Si nos fijamos en una segunda posibilidad, en la que también coinciden una gran mayoría de intérpretes, el fenomenólogo, al practicar la epojé, se reduce, es decir, se limita y prescinde de lo demás, a la esfera de lo individual propio de mi yo, a lo egológico; desde ese momento los problemas de la sociedad serían para

un planteamiento fenomenológico problemas marginales o, estrictamente hablando, extrafenomenológicos.” (San Martín, 1986, 30)

Con lo que hemos expuesto anteriormente y sin necesidad de una gran profundización puede vislumbrarse de antemano que ambas maneras de comprender la reducción están mal encaminadas, aunque por diversas razones. Examinemos este problema por partes. El problema principal de la primera interpretación radica en el hecho que ella de antemano toma postura frente al sentido del *ser*, frente a la fenomenalidad de la Realidad que se nos hace presente, pues para poder emplear las categorías de interno y externo tiene que haber determinado de antemano lo que significa la Realidad. Se hace evidente que esta interpretación toma como base una ontología que posibilita la distinción entre el mundo externo y el mundo interno; y por más débil que sea tal distinción, es decir, sin la necesidad de afirmar que con ella estamos asumiendo un realismo absoluto o un idealismo de algún tipo, el problema real radica en la asunción de una ontología no clarificada. El problema fundamental de la epojé, por tanto, es el intento de describir el fenómeno tal cual se manifiesta, eliminar la pre-comprensión de la Realidad que nos da la actitud natural y, por ello mismo, es que en principio tendríamos que cuestionarnos la legitimidad de una distinción entre mundo externo y mundo interno, pues en primer lugar deberíamos preguntarnos con seriedad si esto ¿no presupondrá ya esta división una comprensión del *ser* que no hemos aclarado? Creemos que sí, por ello mismo, asumir que la reducción nos conduce a la interioridad del sujeto presupone una mala comprensión de la misma reducción, ya que no nos hemos permitido preguntar con seriedad sobre la reducción misma. Sin embargo, esta tergiversación de la reducción se da por un hecho más fundamental, a saber, una mala comprensión de la intencionalidad, porque sólo si la intencionalidad se entiende como si fuese una relación causal es que puede darse esta interpretación de la reducción; y esto es así porque la división entre mundo externo y mundo interno sólo puede provenir de que se piense que el mundo externo existe independientemente de la subjetividad, si no fuera así tal distinción no tendría sentido; así pues, la intencionalidad se entendería como la relación en la que el mundo externo causa ciertos actos en la subjetividad, se piensa

que el mundo es el que provee de sentido a la subjetividad que lo conoce, y con ello se entiende a la subjetividad como si fuera un receptáculo del sentido del mundo y la fenomenología sería la encargada de clarificar ese sentido a partir de la introspección que realiza el sujeto. Estos serían, en un rápido análisis, algunos de los elementos que estarían presupuestos en la distinción entre mundo externo y mundo interno, sin embargo, el mayor problema es que la intencionalidad se entienda como una relación causal, pues este no es su verdadero sentido. Como hemos visto, el sentido fundamental de la intencionalidad es el ser una correlación entre la subjetividad y el mundo, la intencionalidad es la forma originaria de la fenomenalidad del mundo; es decir, no hay un acto subjetivo que no esté volcado al sentido que abre el mundo, cualquier acto del sujeto, aún sus actos meramente significativos nunca son sólo propiedad del sujeto, sino que ellos abren el sentido que la Realidad tiene. El modo de ser de la subjetividad es ser siempre una auto-trascendencia, ser capaz de recibir la manifestación del mundo; por ello, podemos decir que la separación entre mundo externo y mundo interno es una división no originaria, que no se basa en la correlación intencional, sino es un estrato de sentido superior, en una comprensión específica de la Realidad. De ahí, se hace evidente que esta división no pueda servirnos a la hora de caracterizar el campo que abre la reducción, pues es injustificado que la empleemos en nuestra descripción, pues si la utilizamos en nuestro análisis, entonces estaríamos incorporando prejuicios que no han sido explicitados, estaríamos cayendo en el error que queremos subsanar con la epojé. De tal manera, si tomamos como buena la división entre mundo externo y mundo interno y, por tanto, creemos que la reducción es algo como una introspección, es decir, si creemos que la reducción abre la interioridad de la subjetividad como si esta interioridad fuera sinónimo de auto-claridad<sup>43</sup>, entonces esto significa que todavía no hemos sido capaces de salir

---

<sup>43</sup> Husserl mismo aclara que la percepción interna nunca puede ser equiparada con la evidencia, de ahí que afirmar que la reducción nos abre el campo interno de la subjetividad porque ahí se encuentra el fundamento claro y distinto que estamos buscando es falso: “Por otra parte, no es posible decir sin más ni más lo inverso y, hablando psicológicamente, que toda percepción dirigida a las vivencias propias (percepción que debería designarse como interna, con arreglo al sentido natural de la palabra) sea necesariamente adecuada. Dada la ambigüedad de la expresión *percepción interna*, como acabamos de ver, será mejor establecer una distinción terminológica entre percepción interna (como percepción de vivencias propias) y percepción adecuada (evidente).” (Husserl, 1982, II, 481)

de la actitud natural y no hemos alcanzado el verdadero sentido de la intencionalidad<sup>44</sup>.

La segunda interpretación de la reducción, la cual afirma que al efectuar la reducción nos reducimos a nuestro yo, a nuestro campo egológico, es correcta en este punto, pues la reducción es la operación subjetiva que nos revelará el campo de la conciencia pura, pues es sólo en este campo donde podemos acceder a la fenomenalidad originaria de la Realidad. Es este el campo de nuestra propia subjetividad con todas sus vivencias y, como hemos visto, es este es el ámbito trascendental al que todos podemos acceder. Hasta este punto es cierto lo que señala esta interpretación, sin embargo, sus siguientes afirmaciones son una gran metida de pata, pues esta interpretación estaría afirmando que “desde ese momento los problemas de la sociedad serían para un planteamiento fenomenológico problemas marginales o, estrictamente hablando, extra fenomenológicos”. Esto es una gran tergiversación de la fenomenología, pues esto sólo significa que no se ha comprendido su orientación y finalidad originarias. La fenomenología es el estudio de la subjetividad, pero esto nunca significa que lo sea por un desinterés frente a los problemas de la sociedad o los problemas que se presentan en las diversas relaciones intersubjetivas en las que estamos inmersos, sino que significa que la fenomenología está buscando explicitar cualquier clase de fenómeno que se dé en la Realidad –aquí también pueden entrar los fenómenos sociales, pues a final de cuentas también son fenómenos–, pero a pesar de ello estaría aclarando que la única forma de acceder a la manifestación de la Realidad sin asumir presupuesto alguno es indagar en los modos en que los fenómenos se le presentan a la subjetividad, esta es la forma originaria en que la Realidad se fenomenaliza, y esto significa, que la fenomenología busca indagar cómo es que la Realidad le hace presente a la subjetividad, en tanto que la racionalidad de lo real tiene que hacerse manifiesta para ella y, por tanto, tiene que hacerse manifiesta

---

<sup>44</sup> “Bisweilen findet man noch heute an Ansicht, die Phänomenologie beruhe auf Introspektion, das ist der größte Unsinn, den man sich denken kann. Schon auf Husserl trifft das nicht zu. *Die Phänomenologie ist keine Introspektion, die es mit Seelenvorgängen im tun hat, sondern Phänomenologie analysiert den Sinn, den wir meinen, wenn wir etwas erleben. Husserl steht mit seiner Intentionalität immer schon jenseits von Innen und physischem Außen, den Intentionalität bedeutet ein Übersteigen dessen, was ich selber erlebe.*” (Waldenfels, 2000, 217. Énfasis mío.)



para *mí*, en tanto que la Realidad siempre es una apertura de sentido para la subjetividad. Por tanto, los problemas sociales, los problemas de la intersubjetividad conservan toda su relevancia, sólo que intentan ser descritos con toda su profundidad y claridad, lo cual sólo puede hacerse desde mi propia subjetividad. Es decir, en fenomenología “habrá que mostrar cómo la figura del Otro, y con ella la del Nosotros, surge desde cierta dimensión trascendental de la subjetividad egológica; así podrá comprenderse que el «Nosotros» no es tal sin la donación de sentido subjetiva que lo gesta. La participación del sujeto-yo en el Nosotros se revelará esencial, de tal modo, para la configuración experiencial del mismo, evitándose así hipostatizaciones que, desvitalizadas (des-subjetivizadas), no harían comprensible la intención deliberada de reunión con el Otro, en torno a un mundo común, que hace posible el espacio social como espacio de racionalidad, responsabilidad y encuentro interpersonales.” (Moreno, 1989, 31) Por tanto, la reducción nunca podrá significar un desinterés por el ámbito social, sino que intenta ser su verdadera clarificación, intenta mostrar el verdadero sentido originario de cualquier fenómeno social. En la subjetividad nunca nos encontramos con nuestros propios pensamientos, sino con la Realidad misma, con todos sus problemas, con sus diferentes formas de objetivación, etcétera, por eso mismo, la subjetividad nunca es solipsista, nunca se encuentra aislada de todo lo demás, sino que está dada en un mundo común; sin embargo, para aclarar el sentido de eso que es común debe recurrir a sus modos de experimentar el mundo que se le manifiesta, la subjetividad debe describir la manera en que el mundo se le presenta racionalmente.

Ahora bien, ya hemos aclarado algunos aspectos de la reducción por la vía negativa, hemos dicho lo que no es, pero todavía nos falta acceder al ámbito positivo de la determinación, necesitamos captar lo que esencialmente significa la reducción; de ahí que sea necesario preguntarnos directamente ¿qué es lo que significa la reducción?

La reducción es el modo de acceso a la fenomenalidad del mundo, esto significa que la reducción es el modo a partir del cual el ámbito trascendental

queda desvelado en su propia pureza. ¿Qué significa específicamente esto? Para aclararlo debemos ver lo que ya hemos ganado en las descripciones anteriores, debemos señalar que la finalidad de la epojé ha sido poner en cuestión la actitud natural, poner en cuestión los prejuicios que tenemos acerca de la Realidad, lo cual, en su radicalidad metodológica, nos ha conducido a nuestra subjetividad, pues es en ella que la racionalidad de lo real se hace patente, ya que ella es la que tiene experiencia de la Realidad. Por tanto, la efectuación de la epojé nos ha llevado hacia nuestra vida de conciencia, nos ha revelado que toda objetivación del mundo sólo es posible porque se le hace manifiesta a mi conciencia, si no fuera de esta manera nos sería imposible hablar con sentido de la verdad, de la objetividad del mundo o más fundamentalmente de la fenomenalidad de la Realidad, esto se debe a que estos modos de la presentación de la Realidad no son inferencias sino formas en que la conciencia experiencia el mundo. Es decir, la reducción es la forma en la cual accedemos al ámbito trascendental, al modo en que la Realidad se le hace presente a la subjetividad es la racionalidad que le es propia a la Realidad y, por tanto, la reducción nunca debe ser entendida como si fuera algún tipo de pérdida, sino que realmente puede verse como una *re-conducción*, a partir de la reducción es que podemos reconducir nuestra mirada hacia el ámbito más importante, hacia el ámbito donde se ubica la génesis del sentido, es decir, el ámbito originario a partir del cual se abre la racionalidad de lo real. Y ese ámbito originario es la subjetividad trascendental, la conciencia pura, las cuales son formas de llamar al campo en el que se encuentra la experiencia originaria. Sobre este punto nos dice Miguel García-Baró:

“El yo que vive sus experiencias, sean éstas originarias o modalizadas, es realmente, vive realmente, realmente experimenta sentido, realmente está abierto a una comunidad de interlocutores [...] La reducción fenomenológica no pierde nada, sino que gana, trasciende. No pierde, ni siquiera, de vista la actitud natural; sólo que al reinterpretarla, la ha modificado en su misma esencia. Una actitud natural objetivada, conscientemente tal hasta el final, está ya rebasada, está ya contemplada desde fuera de ella misma.” (García-Baró, 1999, 106)

La reducción nos conduce a la conciencia y a sus vivencias puras, lo cual significa que no estamos dirigidos a las “cosas” del mundo, no me dirijo, por

ejemplo, a la laptop que tengo frente a mí, a los libros que están en la mesa, o al cuadro que cuelga de la pared, porque el ser una cosa (una laptop, un libro, una obra de arte) significa ser ya una forma de objetivación, es una determinación del ente que se me presenta, por tanto, no es lo más originario, el que estos entes se me presenten como objetos es posible porque hay un ámbito trascendental que los sustenta y podemos acceder a tal ámbito a partir de describir no el objeto, este ámbito originario que hace posible toda objetivación es la propia fenomenalidad, ella es el ámbito más fundamental, por ello mismo, con la reducción no nos dirigimos a los objetos del mundo, sino a su *modo de aparecer*. Cuando hablamos del modo de aparecer no significa hacer la descripción del objeto que me aparece siendo de un color determinado, o de una cierta forma específica, pues es claro esas son partes de la fenomenalidad entendida ya como objeto, sino a lo que nos referimos con el modo de aparecer es el modo fundamental en el que un fenómeno se manifiesta. Pongamos un ejemplo para comprender de una mejor forma esto que hemos descrito de una forma abstracta. Tomemos como punto de partida la laptop que tengo frente a mí, la esencia de su fenomenalidad no se presenta fundamentalmente como siendo de un color específico, en este caso negra, o de un tamaño concreto, sino que fundamentalmente se me presenta como siendo un objeto de la percepción sensible, pues si no fuera de esta su forma esencial de manifestación, entonces no podría decir que lo que tengo en frente es una laptop, simplemente sería otra cosa, otro tipo de objeto, ya que me sería imposible determinarlo como una laptop si no perteneciera a la región ontológica de los objetos materiales y de los cuales su esencia, su estructura ontológica inherente, su forma racional en la que se presentan es la de tener la posibilidad de ser percibidos por la sensibilidad. Por tanto, la tarea fundamental que debe cumplir la descripción fenomenológica es distinguir con claridad cuáles son las esencias de las diversas regiones ontológicas de los fenómenos, determinar los diversos modos en que la Realidad se presenta. De tal manera, la fenomenología afirmaría que no solamente hay que explicitar la materialidad del ente, o explicitar alguna de las especificidades de una sola región ontológica, por más que sea importante para determinar claramente el fenómeno que me aparece en este momento o que me apareció anteriormente, sino que ontológicamente es más importante describir en su

originariedad las diversas regiones en las que se estratifica la Realidad, puesto que lo que estaríamos realizando con las descripciones de las diversas regiones ontológicas de la Realidad sería describir la verdadera racionalidad de lo real. Esto se debe a que al describir las diversas regiones ontológicas estaríamos realizando una investigación de las diversas formas en que se determina la fenomenalidad del ente, es decir que estaríamos clarificando el fundamento de cualquier objetividad y no sólo la objetividad de este u otro ente que se nos presenta. Estaríamos clarificando el modo de aparecer de cualquier ente y no sólo el modo en que un ente específico me aparece, esto es lo que quiere decir la investigación del ámbito trascendental. Tal vez por ello es que Heidegger en el § 7 de *Ser y Tiempo* dice lo siguiente: “Las aclaraciones que hemos hecho del concepto preliminar de fenomenología indican que **lo esencial en ella no consiste en ser una ‘corriente’ filosófica real. Por encima de la realidad está la posibilidad.** La comprensión fenomenológica consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad.” (Heidegger, 2003, 61. Énfasis mío.)<sup>45</sup> Esto, a nuestro juicio, significa que la fenomenología, en tanto que intenta ser la ciencia fundamental, no busca aclarar solamente los fenómenos concretos que nos aparecen, sino que su tarea principal es esclarecer el aparecer de todo fenómeno, es decir, ella intenta aclarar la posibilidad del aparecer de todo fenómeno posible, de tal manera se nos hace evidente que la *posibilidad de aparición* es una modalidad de la Realidad mucho mayor que el ámbito de la existencia fáctica del mundo, pues hay entes que todavía no son y sin embargo existen como posibilidad del aparecer. Un ejemplo sencillo de esto podríamos sacarlo de el ámbito estimativo, es decir, de la región del arte, pues es obvio que en la actualidad no existen todas las obras de arte que son posibles, siempre podrá haber más gracias a la actividad de los diversos artistas, sin embargo, aunque no existan en este momento todas las obras de arte, de todas maneras podemos preguntarnos qué es lo que hace que una obra de arte sea tal. Podemos indagar por la diferenciación específica de este tipo de objetos, siempre podremos intentar aclarar qué es lo que los caracteriza como obras de arte, pues las

---

<sup>45</sup> Cf. a su vez el siguiente comentario de Husserl: “Überall muss [...] die Wissenschaft von den reinen Möglichkeiten der Wissenschaft von den tatsächlichen Wirklichkeiten vorangehen, und dieser als ihre konkrete Logik die Leitung geben” (Husserl, 2000, 143)

obras de arte son más que meros objetos materiales, son más que objetos que determinamos por la sensibilidad, el arte tiene la posibilidad de abrir nuevos sentidos de la experiencia del mundo y tal vez esa sea su esencia<sup>46</sup>; sin embargo, hay que señalar que la explicitación de su esencia significa examinar la propia *posibilidad* del arte, es decir, no examinar una obra específica, sino que se trata de examinar qué es lo específico de la obra artística y, por tanto, significa que es la búsqueda por el sentido de lo que posibilita que un ente cualquiera, un ente *possible* pueda entrar en la región de lo artístico. Por ello mismo, esto significa que dejamos de lado la explicitación del ente concreto para centrarnos en el estudio de la *posibilidad*, pues el ámbito de la posibilidad es el que nos revela la idealidad de los entes; es decir, nos hace ver más profundamente lo que el ente es, esta es la forma en que nos aparece el ámbito trascendental, en tanto que no nos limita a describir el ente concreto sino que nos permite hacer explícito los *modos de aparición* de los entes, lo cual significa que nuestra investigación se centra en el ámbito de la posibilidad del ente, y sólo a partir del estudio del modo en que los entes se manifiestan es lo que nos permitirá llevar a cabo nuestro estudio de la universalidad de la manifestación, sólo así podremos llevar a cabo el estudio de las diversas formas racionales en que todo ente actual o posible puede hacerse manifiesto<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> “El establecimiento de la verdad en la obra es un modo de traer delante eso ente que antes no era todavía y después no volverá a ser nunca. Este traer delante sitúa a eso ente en lo abierto de manera tal que aquello que tiene que ser traído delante sea precisamente lo que aclare la apertura de eso abierto en lo que aparece. Allí donde dicho traer delante trae expresamente la apertura de lo ente, es decir, lo traído delante será una obra [...] El arte hace surgir la verdad. El arte salta hacia adelante y hace surgir la verdad de lo ente en la obra como cuidado fundador. La palabra origen significa hacer surgir algo por medio de un salto, llevar al ser a partir de la procedencia de la esencia por medio de un salto fundador.” (Heidegger, 2005, 45-56)

<sup>47</sup> El análisis de las esencias de las diversas regiones ontológicas se logra a partir de lo que Husserl denomina como *variación imaginativa*. Esto significa que aprehender una esencia es imaginar de diversas maneras el aparecer del objeto y su esencia será lo que no podemos cambiar en esa forma de aparecer, lo que permanece idéntico y, por tanto, es lo que efectivamente hace que ese objeto pertenezca a un ámbito específico de objetualidad y a ningún otro. Este es un punto sumamente interesante, pero abordarlo nos llevaría muy lejos de la intención de esta tesis, aunque debido a su relevancia quisiéramos agregar un comentario que realiza Denise Souche-Dagues para que pueda entenderse esto de una mejor forma: “*La variation différente en cela de l’altération continue au sein du flux, supprime l’identité de l’individu et en fait un individu purement possible. Tandis que l’altération, c’est-à-dire le devenir-autre, est toujours altération de ce qui s’altère et par suite demeure intérieure aux limites d’un genre, la variation peut faire passer d’un genre à un autre. Cette indifférence à l’égard de l’individualité est identiquement une attitude négatrice à l’égard du monde étant. C’est donc dans l’imagination «pure» que s’opère la variation; la succession des variantes,*

La reducción, por tanto, es la que nos abre el ámbito de la posibilidad o, dicho de otra forma, nos abre el ámbito trascendental, que es la forma en que en sus años de madurez le llama al campo de de la idealidad. Nos señala que la manifestación del ente no se agota en su concreción pura, sino que siempre apunta al ámbito de lo ideal. Todo aparecer del ente es también parte de la manifestación de la idealidad que se hace presente en ese aparecer. Esto es lo que verdaderamente significa que la reducción nos reconduzca a los modos de aparición del ente, es decir, que la reducción nos conduce al mundo como fenómeno, pues nos abre al ámbito de lo ideal, de lo universal, que no es otra cosa sino la capacidad de explicitar la *posibilidad* del ente. Es aquí donde se encuentra el punto neurálgico de la fenomenología, y por tanto, el que debemos comprender con mayor claridad. La reducción implica haber puesto en cuestión la actitud natural, con todos sus presupuestos acerca de la existencia, la verdad, el conocimiento, etcétera, pues la tarea que se ha puesto el fenomenólogo que realiza la epojé y la reducción es la de fundamentar estos presupuestos. Es por eso que la reducción, por su radicalidad, sería la forma en que podemos acceder a la posibilidad de fundamentar la Realidad, y aquí hay que entender que fundamentar significa explicitar de la mejor forma posible el modo de aparecer de la Realidad, hacer explícita su racionalidad inherente y necesitamos hacer énfasis que al afirmar esto nunca queremos decir

---

*c'est-à-dire des métamorphoses du modèle conducteur, fait apparaître un «invariant» qui est porteur, en vertu du mode de son obtention, de la dignité de condition ultime. Ici se marque le dépassement de la psychologie de l'imagination qui animait encore les premiers écrits: on n'a plus affaire désormais à une imagination limitée, reconnue incapable de l'infini, mais à une formation du libre-arbitre pur (Beliebigkeitsgestalt), à un pouvoir absolu. En 1912 environ, c'est-à-dire dans un texte édité sous la rubrique: *Ideen III*, Husserl écrit: «Le quid de la chose, son contenue réique, peut bien, de façon prévisible ou imprévisible, changer, le général, que désigne le mot *chose*, ne peut pas changer: c'est le cadre à l'intérieur duquel tout changement a lieu. De même en est-il naturellement dans la libre imagination. Je peux bien altérer tout à fait délibérément, au sein de l'imagination, la chose qui m'est offerte, du fait que je l'imagine comme une chose, je suis lié. Et dans l'attitude eidétique, je peux par suite mettre à jour le caractère essentiel de cette liaison: à savoir l'essence chose». En tant que condition ultime, l'invariant est ainsi le sol sur lequel repose le processus de la variation en son entier. Il est le was de la chose, ce qui la rend pensable en tant que telle (denkbar ou: vornehmbar). Or, en vertu de l'absence de limites de la raison objective, dire qu'il est «ce sans quoi la chose ne serait pas saisissable comme ce qu'elle est». L'invariant est donc à la fois ce qui résulte du processus de la variation, le quid invariable en lequel se recouvrent toutes les variantes, et le possible qui donne son fondement à l'entreprise de variation elle-même. A cet égard, il est ce qui lie (Bindung): la règle, que la pure imagination de la chose comme telle découvre comme lui étant immanente. Il est interprété alors comme Idée au sens platonicien du mot, mais «libéré de toutes interprétations métaphysiques»." (Souche-Dagues, 1972, 68-69. Énfasis mío.)*

que es un ente el que puede ser el sustento de todo aparecer, sino sólo el ámbito trascendental. Sin embargo, lo más importante es comprender lo que Husserl afirma acerca de esto, pues él asevera que la reducción nos abre el campo de la conciencia pura y que a partir de ella es que podremos describir verdaderamente los modos de manifestarse de la Realidad. Este es el punto en el que más tergiversaciones se han dado, pues siempre se ha pensado que con este giro la fenomenología se centra en la conciencia y se pierde de lado el mundo, aunque como hemos visto esta es una tergiversación fácil de aclarar, sin embargo, hay una objeción mucho más fuerte y contundente que es la que verdaderamente debemos pensar, pues la reducción puede ser que no signifique la abstención del mundo, pero la preeminencia de la conciencia podría significar la primacía ontológica de la conciencia sobre la Realidad, es decir que existiría la primacía de un ente sobre la Realidad, ya que sería la conciencia la que podría otorgar el sentido a la Realidad. Es decir, la verdadera objeción sería el que la fenomenología está postulando a un ente, la conciencia, a partir del cual la Realidad, el *ser*, adquiere su sentido, en este sentido se estaría reduciendo el sentido de la Realidad a una región, lo cual es evidentemente un problema<sup>48</sup>, cabe decir que esta es la crítica que Heidegger realiza a la fenomenología. A este respecto comenta Jocelyn Benoist:

“El análisis heideggeriano parte de la idea de que la intencionalidad pertenece al ámbito de una región del ser, la conciencia. La cuestión es saber si el pensamiento de la intencionalidad ha planteado o no la cuestión previa del ser de esa región. Ya puede uno indignarse sin ir más lejos: ¿es cierto que la conciencia en Husserl puede caracterizarse como una región del ser? Pero en este punto la lectura de los textos es inapelable: sin duda que sí. El Husserl de *Ideen* razona en términos de regiones, entendidas como regiones de ser, y articula particiones propiamente ontológicas. Husserl habla aquí de ‘ontologías regionales’, al margen de la paradoja de una fórmula que parece subvertir el estatuto tradicional de la ontología como *metaphysica generalis*. Y la conciencia misma está bien determinada como una región de ese tipo, susceptible de una ontología regional; la oposición entre las dos regiones ‘mundo’ y ‘conciencia’ adquiere así un valor axial en esa demarcación. El objetivo del fenomenólogo que lleva a cabo la reducción es ‘alcanzar una nueva región del ser’. Se trata de

---

<sup>48</sup> Esta es la crítica que Heidegger realiza contra la fenomenología husserliana en diversos textos de los años 20 del siglo pasado. *Ser y Tiempo*, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, *Historia sobre el concepto de tiempo* y *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* podrían ser los textos más importantes para la comprensión de la crítica heideggeriana. Un artículo que me parece imprescindible para la comprensión de dicha crítica es “Egología y fenomenología: la crítica heideggeriana de Husserl” de Jocelyn Benoist.

una conquista ontológica, y allí donde se busca la conciencia se la busca desde el primer momento como ser. La conciencia sólo se resiste a la reducción fenomenológica en la medida en que se ve provista de un 'ser propio' (*Eigensein*). Es en virtud de su constitución ontológica particular como subsiste a modo de 'residuo fenomenológico', subsistencia que, recíprocamente, la confirma como 'región del ser original por principio'. No sólo es la conciencia región del ser sino que, como tal, reviste una especie de primacía ontológica que retendrá toda la atención crítica de Heidegger, porque este ser de la conciencia se ve determinado como 'ser absoluto'." (Benoist, 1999, 23-24)

Esta es una de las críticas más profundas frente al proyecto fenomenológico de Husserl, sin embargo, a nuestro juicio, no está bien encaminada la crítica. Aunque en este punto debemos ser honestos y decir que esta crítica no está del todo herrada, pues Husserl fue un filósofo que siempre estaba en constante profundización de lo que anteriormente había publicado o escrito, de ahí que pudiera ser cierto que en algunos textos tempranos de Husserl, principalmente *Ideas I*, pudieran ser interpretados sus pensamientos bajo esta crítica, pues en este texto parece que Husserl adopta una posición en donde la conciencia sería la región absoluta a partir del cual es el *ser* se manifiesta, es decir que podría parecer que la conciencia es la que permite que el ser se dé, y por tanto, podría decirse, como Benoist, que la conciencia se busca desde el primer momento como *ser*. Sin embargo, en nuestra contestación podemos empezar diciendo que Husserl consideraba a *Ideas I* como una propedéutica para los futuros fenomenólogos, en este texto específico Husserl deja de lado muchos de los temas más importantes de la fenomenología, como el tiempo, la intersubjetividad, la pasividad de la conciencia, la corporalidad, etcétera, y por tanto, podemos decir que sin el tratamiento de estos temas tan importantes es imposible que se pueda esclarecer verdaderamente lo que significa el *ser*, no podemos comprender las formas fundamentales de la manifestación de la Realidad sin la posibilidad de investigar todos estos temas. Por ello, puede ser cierto que en este texto específico Husserl no aclare por completo el sentido de *ser* que algunos buscan encontrar ahí, pero es porque es un texto introductorio para los futuros fenomenólogos, por lo tanto, no podemos afirmar que en él se encuentre la última palabra de Husserl respecto a la manifestación de la Realidad, en principio deberíamos ser conscientes que sus



trabajos más profundos sobre estos temas no fueron publicados cuando Husserl todavía estaba vivo, sino que son en las publicaciones póstumas donde nosotros podemos conocer, o por lo menos vislumbrar, lo que Husserl realmente pensaba acerca del sentido de la Realidad. A pesar de ello esto parecería ser una mala contestación a la crítica, sería salirnos del problema sin haber dicho nada. Nuestra aclaración parecería ser inútil porque en el fondo la crítica de Heidegger que hemos citado es pertinente, pues si pudiera encontrarse en *Ideas I* lo que Heidegger está criticando, entonces eso significaría que en el texto propedéutico, el texto que tendría que aclarar el camino a seguir para los fenomenólogos, descansa sobre un error fundamental, pues confunde el *ser* con un ente. Es decir, si es cierto lo que propone Heidegger, entonces el proyecto fenomenológico de Husserl descansa sobre ciertos prejuicios que nos desviarían de la verdadera manifestación de la Realidad. Husserl estaría anteponiendo un sentido de *ser* no justificado fenomenológicamente, así, necesitamos señalar que el error que Heidegger le adjudica a Husserl no es tal. De tal manera, tendremos que analizar con cuidado los párrafos 47, 48 y 49 de *Ideas I*, pues en ellos es donde se encuentran los “prejuicios” que Heidegger señala. En el § 47 Husserl señala lo siguiente:

*“Jamás es un objeto existente en sí un objeto tal que no afecte para nada a la conciencia y su yo. La cosa es una cosa del mundo circundante, incluso la cosa no vista, incluso la realmente –en sentido estricto- posible, la no experimentada, sino experimentable, o quizá experimentable. **La posibilidad de ser experimentada no quiere decir una vacía posibilidad lógica, sino una posibilidad motivada en el orden de la experiencia.**”* (Husserl, 1993, 109. Énfasis mío.)

Alguien podría comenzar argumentando que Heidegger tiene razón en su crítica, pues en este fragmento Husserl está afirmando la imposibilidad de que algo se presente en su ser sin la conciencia, y saltar de esto a la idea de que la conciencia es la que determina a partir de su ser a la propia Realidad que se le presenta, no es un camino muy complicado. Sin embargo, si leemos con cuidado la última frase del texto citado nos daremos cuenta de algo sumamente importante, a saber, que la conciencia no determina a partir de su ser a la Realidad que se le manifiesta, sino que la conciencia es *motivada* por el aparecer de la Realidad para determinarla de

cierta manera, el hecho fundamental y más originario es la manifestación de la fenomenalidad misma de la Realidad y, a pesar de ello, para poder explicar esta fenomenalidad Husserl señala con suma claridad que es en la estructura misma de la manifestación donde se encuentra la posibilidad de ser manifiesta para una subjetividad, si no fuera de esta forma la fenomenalidad de la Realidad, entonces no podría hablarse de una verdadera y originaria manifestación. La manifestación de la Realidad posee en su estructura ontológica la correlación entre ella y la subjetividad. De tal manera, la conciencia es la que permite la manifestación de la Realidad tal y como ella se presenta, pero es la Realidad misma la que se hace presente, es decir, la conciencia es la que encuentra una motivación específica para poder determinar la fenomenalidad que se le hace presente, podríamos hablar aquí de que la conciencia encuentra el sentido que le es ofrecido y ella es capaz de recibirlo, de hacerlo patente. Nunca lo crea, sino que el sentido originario se da en la manifestación de la Realidad misma, no en la conciencia, como hemos dicho la conciencia es sólo la *condición sine qua non*, la Realidad no puede darse sin una estructura que implique el poder ser manifiesta a la conciencia. Por ello Husserl nos aclara:

“Tenemos ahí **relación del reaccionar ante algo**, experimentar estímulos por ello, estar motivado por ello en un sentido determinado. Soy motivado a volverme, a volverme con atención, con agrado; experimento el estímulo de la belleza. Algo me recuerda otra cosa similar; la similitud me estimula a la comparación y la diferenciación. Algo fragmentariamente visto me determina a levantarme e ir hacia allá. El mal aire de la habitación (que yo experimento como tal) me estimula a abrir la ventana. Siempre tenemos ahí el ‘**padecer por algo**’ ser **pasivamente** determinado por algo, y **reaccionar ante ello activamente**, pasar a un hacer, y este hacer tiene una **meta**.” (Husserl, 1997, 264-265)

El sentido del ser, por tanto, nunca proviene sólo de la subjetividad, sino el énfasis en la subjetividad es realizado en fenomenología porque es a partir de ella que puede aparecer el sentido originario de la Realidad que se nos manifiesta. Esto es lo que nos ha mostrado el análisis de la intencionalidad, la correlación mundo-subjetividad es ineludible, pero ésta es una correlación a nivel trascendental; es decir, que hace explícita la propia racionalidad de la Realidad. No hay ningún objeto que pueda evadir su propia manifestación como el darse a una conciencia.

De tal manera, la reducción nunca debe pensarse en un sentido óntico, es decir, que nunca debemos entender que la reducción nos conduce a un determinado ente a partir del cual los demás entes se determinan, como podría ser la conciencia entendida en su sentido óntico, sino que la reducción es lo que nos reconduce al ámbito trascendental, la reducción nos muestra la manifestación del sentido de los entes, lo que significa que nos conduce al aparecer mismo del fenómeno y este aparecer es el aparecer del ente para una conciencia, esa es su estructura. Sin embargo, el aparecer es el aparecer de la Realidad, es ella la que se manifiesta en su propia racionalidad, ella es la que otorga el sentido que la subjetividad puede hacer manifiesto. Es auto-manifestación de la Realidad lo que se le hace presente al sujeto, él nunca tiene la última palabra en el sentido que se le presenta. De ahí que Husserl afirme en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*:

**“En todo este proceso de la conformación del sentido (Sinnbildung) son los datos hyléticos, los que fungen como núcleo originario y sobre los cuales el mundo subsiguiente se constituye a través de su composición, incluso la constitución en un sentido verbal.** Es más, por los datos hyléticos se constituye la práctica de la función escorzante (abschattende); a través de la donación de sentido de lo inmediato a partir de una comprensión ejecutada. **Las unidades intencionales (se toman) como el anti-polo intencional al polo del sujeto, para quien, para todo esto y sólo esto, la realidad está allí y sólo puede estar allí (en los datos hyléticos).** En lo que el sujeto se ha formado en su propia vida y lo **que se le ha conferido al sujeto mismo** en su realización activa de los actos, en los sentidos correspondientes (de esos actos) y en las identificaciones efectivas o independientes del valor de un objeto, de una identidad o de una determinación.” (Husserl, 1973 b, 245. Énfasis mío.)<sup>49</sup>

La materialidad de la Realidad o sus otras formas diversas de manifestarse son las que permiten la conformación del sentido, de estas formas de darse de la Realidad es de donde puede partir la subjetividad para la conformación del sentido.

---

<sup>49</sup> “In allem diesem Prozess fortschreitender Sinnbildung sind es die hyletischen Daten, die als Urkern fungieren und nicht etwa als Elemente, aus denen sich die künftig konstituierte Welt durch Zusammensetzung eben konstituiert im wörtlichen Sinn. Vielmehr, es konstituieren sich, indem hyletischen Daten die abschattende Funktion üben durch die Sinngebungen der unmittelbar an ihnen sich vollziehenden Auffassungen, intentionale Einheiten als intentionale Gegenpole zum Subjektpole, als dem, für das alles das, und nur das, *realiter* da ist und nur da sein kann, was sich in seinem Leben selbst seinen Sinn gebildet und dem das Subjekt in tätigem Vollzug von Akten entsprechenden Sinnes und in wirklicher oder ihm stehender Identifizierung den Wert eines Gegenstandes, eines identischen, bestimmbar, verliehen hat.”

La conciencia, por tanto, nunca es la que da el sentido a la Realidad a partir de su ser, sino debemos aclarar que la conciencia solamente es la condición para que el sentido de la Realidad aparezca, porque el sentido sólo aparece para alguien que vive ese sentido, el sentido del mundo no es un silogismo, sino que es una experiencia, yo puedo saber la verdad de algo solamente porque puedo tener la experiencia de algo que es verdadero. La reducción nos abre nuestra vida de conciencia, y es allí donde podemos investigar la manifestación de la Realidad, pues es allí donde se nos hace presente su originariedad. La reducción nos hace evidente que todo sentido es un *rendimiento intencional de la vida trascendental*. El sentido de la Realidad es un correlato de mi vida trascendental, pues yo vivo la Realidad, no hay otra forma en que el sentido se nos ofrezca si no es a partir de lo que experimentamos de la vida, sólo se nos manifiesta a partir de nuestra propia vida de conciencia<sup>50</sup>. Lo cual no significa ningún tipo de relativismo, pues la Realidad se manifiesta a partir de su propia racionalidad, y es esa racionalidad la que nosotros experimentamos, la subjetividad sólo hace aparecer la racionalidad que le es inherente a la Realidad. No podemos tener la experiencia de algún fenómeno tal y como nosotros queremos, sino que es el fenómeno mismo el que se nos hace presentes a partir de sus propios modos de aparición. La manifestación de la Realidad se hace a partir de su auto-revelación, pero esa revelación es la que nosotros vivimos en nuestra vida de conciencia. Así, “la reducción, pues, lejos de ser una pérdida, incorpora el mundo a la vida subjetiva, sólo que por la vía de mostrar que el ser auténtico de un mundo es su ser conjunto sistemático y universal, infinitamente abierto, de *sentidos*. De *sentidos rendidos* por la *vida trascendental*, de la cual ahora el filósofo ya no se olvida.” (García-Baró, 1997, 35)

---

<sup>50</sup> “La vie n’est donc pas quelque chose, par exemple l’objet de la biologie, mais le principe de tout chose. C’est une vie phénoménologique en ce sens radical que la vie définit l’essence de la phénoménalité pure et par suite de l’être pour autant que l’être est coextensif au phénomène et se fonde sur lui. Car que puis-je savoir d’un être qui n’apparaît pas ? Parce que la vie est au cœur de l’être sa phénoménalisation originelle et ainsi ce qui le fait être, il faut renverser la hiérarchie traditionnelle qui subordonne la première au second sous prétexte qu’il faut bien que la vie elle-même «soit», en sorte que le vivant ne délimiterait qu’une région de l’être, une ontologie régionale. Mais l’être auquel on soumet la vie est l’être grec, l’être de l’étant mondain, pensé et conçu à partir de ce dernier. Un tel être ne serait encore qu’un être mort ou plutôt un non- être si l’Ek-stase où se déploie sa phénoménalité propre ne s’auto-affectait dans l’immédiation du pathos de la Vie, en sort que celle-ci fonde toujours ce que nous appelons l’«être» -non l’inverse.” (Henry, 1990, 7. Énfasis mío.)

De tal manera, la crítica que se le hace a la fenomenología husserliana es debido a una mala comprensión del ser de la conciencia, o más fundamentalmente, es una mala comprensión del significado de la intencionalidad; por ello mismo, nuestra tarea es comprender cuál es el verdadero ser de la conciencia y el sentido originario de la intencionalidad. Esto en principio significa que debemos eliminar la reificación de la conciencia, es decir, no debemos pensar que la conciencia es solamente un ente, sino que es más que eso. La conciencia también es la condición trascendental para que la Realidad aparezca. Sin embargo, aquí debemos explicar una ambigüedad que se presenta en el ser de la conciencia, pues la conciencia no sólo es trascendental, sino que también es parte del mundo empírico<sup>51</sup>. Por ello mismo, debemos comenzar explicando que nunca debemos pensar que la trascendentalidad de la conciencia se encuentra fuera del mundo, como si el ámbito trascendental fuera una mera condición formal de la aparición de la Realidad, nada de eso. Toda conciencia es una conciencia encarnada, ya que es mi propia conciencia la que vive el mundo, soy yo la subjetividad que tiene experiencia del mundo. La subjetividad, por tanto, es tanto empírica como trascendental a la vez; este es un desdoblamiento fundamental que ella tiene<sup>52</sup>. El problema con las críticas a la fenomenología es que comprenden a la conciencia como si sólo fuera un ente que pertenece a la región empírica de la Realidad, es decir, hacen de la conciencia un ente más, la reifican y, por ello piensan que la fenomenología falla en su proyecto fundamental, pues si esto fuera cierto, la fenomenología estaría haciendo depender el sentido de la Realidad a partir de un ente. Sin embargo, esta crítica no da en el blanco, pues el ámbito empírico de la conciencia ha sido puesto

---

<sup>51</sup> Un gran análisis de esta problemática puede encontrarse en Carr, 1999.

<sup>52</sup> "There is a marvelous ambiguity to the ego: on the one hand, it is an ordinary part of the world, one of the many things that inhabit it. It occupies space, endures through time, has physical and psychic features, and interacts causally with other things in the world: if it falls, it falls like any other body; if it is pushed, it topples over like any other thing; if it is treated with chemicals, it reacts like any living organism; if light rays hit its visual organs, it reacts electronically, chemically, and psychologically. 'I' am a material, organic, and psychological thing. If we were to take the self simply as one of the things in the world, we would be treating it as what can be called the *empirical ego*. On the other hand, this very same self can also be played off against the world: it is the center of disclosure to whom the world and everything in it manifest themselves. It is the agent of truth, the one responsible for judgments and verifications, the perceptual and cognitive 'owner' of the world. When considered in this manner, it is no longer simply a part of the world; it is what is called the *transcendental ego*." (Sokolowski, 2000, 112-113)

entre paréntesis con la epojé y con la reducción nos abrimos el campo trascendental de la conciencia. A pesar de ello, esta última afirmación puede parecer vacía, pues no hemos aclarado lo que significa ser un yo, un ego trascendental, de ahí que tengamos que preguntarnos por la significación de esa trascendencia del ego.

Nosotros somos seres que estamos determinados por lo que acontece en nuestro entorno, es decir, no estamos exentos de la forma en que nos determinan las leyes de la física, por ejemplo, si alguien me empuja y no tengo un buen apoyo seguro caeré al suelo, nosotros en tanto que somos seres corpóreos estamos sometidos a las leyes de la física. También es cierto que, como cualquier ser vivo, tenemos ciertas funciones orgánicas muy específicas, las cuales nuestro cuerpo tiene que cumplir día a día, de tal forma que también estamos determinados por las leyes biológicas de nuestra especie. Lo que queremos enfatizar aquí es que la descripción de la subjetividad siempre puede partir de nuestra materialidad, pero nunca puede agotarse en ella. En la vida diaria nuestra subjetividad se manifiesta también como siendo más que pura materialidad, pues diariamente emitimos juicios sobre las cosas, las valoramos, las determinamos de alguna manera y eso no puede ser descrito a partir de lo empírico de la subjetividad. En el momento en el que veo una determinada acción y digo ‘eso es correcto o incorrecto’, la corrección o incorrección de la acción no se refieren solamente a una parte de mi cerebro que funcionando en ese momento preciso, o a la materialidad de mi subjetividad, sino que al determinar la acción estoy entrando en el ámbito de lo racional, estoy intentando hacer evidente el modo de darse de esa acción que me aparece. No es mi materialidad la que entra en juego aquí de una forma relevante, pues siempre será cierto que yo la veo con mis ojos, que mi cerebro funciona, que mi corazón palpita, pero eso nunca podrá determinar la corrección o incorrección del juicio que emito. La fenomenología, por ende, “insistiría en que aunque nosotros somos criaturas biológicas y psicológicas, aunque nuestras percepciones y juicios requieran un cerebro y un sistema nervioso y reacciones subjetivas, cuando entramos en la actividad de juzgar, verificar y razonar formulamos significados y realizamos presentaciones que pueden ser distinguidas de nuestro modo de ser biológico y

psicológico. Los juicios pueden ser comunicados a otros, quienes pueden tener sentimientos subjetivos que son muy diferentes de los nuestros; los juicios pueden ser documentados, ellos pueden ser usados como premisas en argumentos, y ellos pueden ser confirmados o des-confirmados. Ellos tienen un tipo de subsistencia. Ellos pueden mostrarse como verdaderos o falsos en sí mismos, independientemente de mi subjetividad. Son los significados mismos los que son consistentes o contradictorios; esto es, los juicios mismos pueden ser verdaderos o falsos. Los significados y los juicios pertenecen a lo que puede ser llamado el 'espacio' de las razones, y nosotros entramos en ese espacio cuando llevamos a cabo actividades categoriales. Así, además de seres biológicos, psicológicos y subjetivos, nosotros también podemos entrar como agentes dentro del espacio de las razones, entramos en dominio de lo racional y cuando lo hacemos vamos 'más allá', trascendemos nuestra subjetividad y actuamos como egos trascendentales." (Sokolowski, 2000, 116)<sup>53</sup> Esto quiere decir que el ámbito trascendental de la subjetividad es el ámbito al que entramos cuando reflexionamos acerca de los modos de aparecer de la Realidad, cuando somos capaces de hacer patente la racionalidad de lo real que se nos hace manifiesta. Porque al juzgar sobre la verdad o la falsedad de algún fenómeno que nos aparece significa que estamos atentos al cómo de ese modo de aparecer, pues sólo podemos emitir un juicio en tanto que estamos volcados al fenómeno que nos aparece, en tanto podemos describir la racionalidad con la que el fenómeno se manifiesta y, por ello mismo, podemos decir que sólo accedemos al ámbito de la racionalidad si somos capaces de describir eso que nos aparece tal cual lo hace. El sentido de ser de la trascendentalidad de la subjetividad significa el que podemos entrar en el ámbito de lo racional, que no es otra cosa sino la forma en que hacemos explícita la forma en que la Realidad misma se manifiesta. La racionalidad y la trascendentalidad van de la mano. Por ello mismo, todos los seres racionales son sujetos trascendentales, pues todos podemos

---

<sup>53</sup> "The transcendental ego is each of us taken as an agent of truth, as one who can responsibly declare what is the case. Besides being biological and psychological organisms, we are rational beings who belong to what Kant called the 'kingdom of ends'; when we recognize ourselves as such, we treat ourselves as transcendental egos. Phenomenology attempts to describe what structural forms go into being a transcendental ego. *Phenomenology is the exploration of the transcendental ego in all its intentional forms, along with the noematic correlates that are found as the targets of these intentionalities.* Since our rationality is what makes us human, phenomenology is the exploration of ourselves in our humanity." (Sokolowski, 2000, 117. Énfasis mío.)

acceder a las diversas formas de la manifestación de la Realidad, y sólo a partir de ella es que podemos configurar teorías, juicios, valores, etcétera. Todo conocimiento es debido a que somos capaces de trascender nuestra pura materialidad, a que podemos tematizar el modo de aparecer del ente y, por tanto, esto significa que nos trascendemos cuando podemos hacer manifiesta la revelación de la Realidad<sup>54</sup>. De ahí que la reducción nunca quiera significar que la conciencia otorga el sentido a la Realidad, sino que la conciencia, a partir de la reducción, la cual nos abre el ámbito trascendental, es capaz de acceder al ámbito en que la racionalidad de lo real se le presenta. La reducción nunca es una pérdida sino que es nuestra instalación en la manifestación misma de la Realidad. Por ello mismo Rudolf Bernet asevera que:

“Este descubrimiento del mundo no es el signo de algún abandono, al contrario, es el resultado necesario del programa de la reducción fenomenológica. No se trata de dejar de pensar para, en fin, comenzar a vivir, se trata de todo lo contrario, de pensar el mundo «como fenómeno». La toma de posición fenomenológica sobre el mundo de la vida participa ya de otro modo de vivir.”  
(Bernet, 1994, 95)

La reducción, por esto mismo, es la manera en que se nos abre una nueva forma de vivir nuestra vida, pues la subjetividad puede trascender la pre-comprensión que se le había hecho manifiesta por la actitud natural. La reducción significa la liberación del sentido de la Realidad, porque la esencia de la actitud natural es el comprender de antemano la Realidad que se presenta; mientras estar en la actitud natural significa que hay un sentido que ha sido establecido, y por tanto, es una reificación del aparecer de la Realidad. La actitud natural significa intentar que lo que aparece aparezca tal cual se nos ha dicho que es verdad. Por ello mismo, al efectuar la reducción, la subjetividad se aleja de la pre-comprensión que

---

<sup>54</sup> “Animals have consciousness, but they do not have transcendental egos. They may approach something like language and truth, but they do not enter fully into the space of reasons. If my dog does something ‘wrong’ (he snaps at me or spoils the carpet), I might do something to him and there and then, but it would make no sense to come to him a month later and try to refer to that ‘action’ or to an ‘opinion’ he voiced earlier. But it does make sense for you to complain about what I said last year or what I did last month, because I spoke and acted within the space of reasons; I made a move in the game of truth, and what I said or did is documented and subsists as such a move even beyond the situation in which it occurred. I can act as a transcendental ego, but a nonhuman animal cannot.” (Sokolowski, 2000, 119)



le ha sido heredada y se vuelca a la experiencia de esa Realidad que se le presenta en su propia experiencia. Con la reducción la subjetividad puede abrirse a los diversos modos de manifestarse de la Realidad, y por tanto, es capaz de describir las formas originarias de cómo es que la racionalidad de lo real se nos presenta. Por esto mismo es que Jean-Luc Marion puede afirmar el siguiente principio fenomenológico: “tanto más reducción, tanto más donación” (Marion, 1989, 303), porque solamente a partir de la reducción es que se nos hace evidente la verdadera donación del *ser*. La reducción es la apertura que nos permite acceder a la región originaria de la manifestación de la Realidad que se nos hace presente, pues ella es la que nos hace accesibles los modos originarios de manifestación. La reducción, por tanto, es liberación de la comprensión óptica del fenómeno, ella es la apertura de la misma fenomenalidad. Ahí es donde radica su originalidad; por eso Marion afirma:

“La aparición sólo podría alcanzar el pleno estatuto de fenómeno en tanto que el aparecer es suficiente para el cumplimiento del ser. La aparición es suficiente para el ser sólo en tanto que en lo que aparece se *da* ya perfectamente el ser mismo, pero, de este modo, **la aparición sólo se da perfectamente a sí misma por el solo hecho que ella aparece, en tanto que ella se reduce a su donación para la conciencia. Así, la donación se despliega según la medida directa de la reducción: mientras más se radicaliza la reducción, más se despliega la donación.** O mejor dicho, ellas progresan en la proporción inversa, porque la reducción se radicaliza al reducir (se) a un punto de referencia mucho más original e incondicionado en la medida que se restringe más, mientras que la donación que resulta se alarga a un campo mucho más vasto en tanto que se le imponen menos condiciones. **Mientras más (se) reduce a sí misma la reducción, lo más que ella extiende la donación.** Mientras la reducción ponga menos entre paréntesis esto que se encuentra en cuestión, la donación podrá hacerse menos accesible. La regla precedente – «tanto aparecer, tanto ser» –, se incrementa, luego, con un enunciado más fundamental: **tanto más reducción, tanto más donación.**” (Marion, 1989, 303. Énfasis mío.)

Esto podría ser parte de la respuesta a la crítica realizada por Heidegger, sin embargo, algunos podrían seguir presionando el punto y continuar su crítica con algunos fragmentos de lo que se dice en el § 49 de *Ideas I*, pues ahí Husserl habla de la posible aniquilación del mundo y de la permanencia de la conciencia aún cuando ya no existiera el mundo, después de esa aniquilación quedaría sólo la conciencia, por tanto habría que preguntarnos por qué Husserl realiza tal

afirmación, qué es lo que está tratando de señalar. Citemos el pasaje que es el blanco de las críticas:

“Si añadimos los resultados que logramos al final del último capítulo, si pensamos en la posibilidad del no-ser entrañada en la esencia de toda trascendencia de cosas, resulta evidente que *el ser de la conciencia*, de toda corriente de vivencias en general, *quedaría sin duda necesariamente modificado por una aniquilación del mundo de las cosas, pero intacto en su propia existencia*. Modificado, ciertamente. Pues la aniquilación del mundo no quiere decir correlativamente sino que en toda corriente de vivencias (la corriente total y plena de las vivencias de un yo, tomada, pues, sin términos por ninguno de sus dos lados) quedarían excluidos ciertos órdenes de experiencias y por consiguiente ciertos órdenes de la razón teorizante que busca su orientación en ellos. Pero esto no implica que quedarán excluidas otras vivencias y órdenes de vivencias. *Así, pues, ningún ser real en sentido estricto, ningún ser que se exhiba y compruebe mediante apariencias a una conciencia, es para el ser de la conciencia* (en el más amplio sentido de corriente de vivencias) *necesario. El ser inmanente es, pues, ya sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio nulla ‘re’ indiget ad existendum. Por otra parte, el mundo de la ‘res’ trascendentes está íntegramente referido a la conciencia, y no a una conciencia lógicamente fingida, sino a una conciencia actual.*” (Husserl, 1993, 112-113)

Para una buena comprensión de este párrafo necesitamos hacer explícita la motivación que Husserl tiene en esta parte de *Ideas I*. La finalidad en los §§ 47-49 es investigar la génesis del sentido, pues en los párrafos anteriores ha explicado lo que es la epojé y la reducción (ha puesto entre paréntesis la validez del mundo tal y como la concebimos en la actitud natural) y se ha preguntado qué es lo que nos queda después de realizar la reducción. Lo que es evidente es que la epojé y la reducción han puesto entre paréntesis la existencia de cualquiera de los entes concretos, ha cuestionado la existencia de los entes en un nivel óntico, pues en este estrato de la Realidad no puede encontrarse el fundamento de la Realidad misma; por ello mismo, el primer objetivo que Husserl ha tenido en esta sección es señalar que ningún ente puede ser el fundamento de los demás entes. En el nivel óntico no podremos encontrar algún ente que pueda fungir como el origen del sentido de los demás, esto es lo que la epojé y la reducción nos han mostrado, ya que todo ente, objeto y categoría son ya objetivaciones del mundo. No es la originariedad de la manifestación la que se nos hace presente en este nivel, sino simplemente son constituciones de sentido que han sido efectuadas y manifestadas a partir de la conciencia. Sin embargo, Husserl se da cuenta que lo que nos queda

con la reducción no es una pura nada, sino no que se nos abre el campo de la fenomenalidad del mundo. Y la fenomenalidad sólo es posible en tanto que puede entrar en mi vida de conciencia, pues “si en general hay mundos, cosas reales en sentido estricto, las motivaciones empíricas que las constituyen tienen que *poder* entrar en mi experiencia y en la de cualquier yo” (Husserl, 1993, 111). Es la Realidad la que se manifiesta, pero sólo porque la conciencia trascendental la hace aparecer. De tal manera, lo que intenta Husserl en el § 49 de *Ideas I* es eliminar todo posible error de identificar la conciencia con algún ente, la conciencia no es sólo un ente ni depende de un ente, ya que ella es la parte de la estructura ontológica de la fenomenalidad de la Realidad, ella es parte de la correlación intencional que es la condición trascendental de todo aparecer. Esto es lo que quiere señalar Husserl, poniendo énfasis en que el ámbito trascendental no depende de la existencia fáctica de ningún ente, sino que él es verdaderamente su condición para que cualquier ente pueda aparecer. Por ello, Husserl afirma que mi conciencia, en tanto que puede hacer evidente el ámbito trascendental, no depende de la computadora que tengo frente a mí, ni tampoco del lugar específico en el que me encuentro en este momento, sino que es la condición para que el sentido de la Realidad pueda hacerse manifiesto, por ello es que puede afirmar que: “*ningún ser real en sentido estricto, ningún ser que se exhiba y compruebe mediante apariencias a una conciencia, es para el ser de la conciencia* (en el más amplio sentido de corriente de vivencias) *necesario.*” Lo trascendental es lo que posibilita toda la manifestación de la Realidad, es la explicitación de su propia racionalidad; por eso no depende de lo óntico, sin embargo, lo óntico sí necesita del ámbito trascendental, pues ahí es donde se encuentra su fundamento, en la *posibilidad* que abre lo trascendental, por eso Husserl afirma: “*nulla ‘re’ indiget ad existendum.*” (Husserl, 1993, 113) De tal forma Husserl afirma que ningún ente tiene su fundamento ontológico en sí mismo. Sin embargo, en su intento de clarificar que la conciencia no es un ente más, sino la condición para que el ente aparezca Husserl va demasiado lejos con su ejemplo de la aniquilación del mundo, pues la intencionalidad es siempre es dada como una correlación, es decir, en el nivel trascendental es necesaria tanto la conciencia como la manifestación de la Realidad, hay una co-constitución entre ellas. A pesar de ello, hay que enfatizar que

la conciencia no depende de ninguna cosa concreta, ontológicamente no hay ningún ente del cual dependa ella, pues la conciencia es el horizonte a partir del cual los entes aparecen. Por otra parte también hay que señalar que la manifestación de la Realidad tampoco se agota en el plano óptico, la Realidad no es sólo la totalidad de los entes, sino que ella también debe entenderse en un nivel trascendental, ella es condición de posibilidad, pues es la auto-manifestación de la Realidad en su propia manifestación la que permite que la conciencia pueda hacer patente el sentido del fenómeno que le aparece. Es por ello que Husserl realizará una autocrítica, en sus textos póstumos, e esta idea; es decir, que él se criticará por haber puesto el ejemplo de la aniquilación del mundo, puesto que su ejemplo presupone también una división que fenomenológicamente es inaceptable en el nivel trascendental, en tanto que la conciencia y la Realidad nunca pueden ser separadas en el ámbito trascendental<sup>55</sup>. Sin embargo, si este ejemplo erróneo que Husserl presenta en *Ideas I* puede mostrarnos algo, entonces sería justamente que la conciencia no puede pensarse nunca como un ente, justamente lo contrario a la postura heideggeriana. La conciencia debe pensarse como siendo parte de la condición trascendental de la fenomenalidad de la Realidad, al igual que la manifestación misma de la Realidad, aunque para enfatizar lo primero Husserl radicaliza tanto su ejemplo que distorsiona su verdadero pensamiento sobre la intencionalidad. Sin embargo, esto último se hará evidente cuando aclararemos otro de los conceptos fundamentales de la fenomenología, a saber, el concepto de constitución, pues a partir de su comprensión es que podrá hacerse evidente cómo

---

<sup>55</sup> «L'annihilation du monde» s'appuie sur le dualisme ontologique (de type cartésien) entre l'être (évident) de la conscience immanente et l'être (dubitable) du monde transcendant, dualisme qui, au fond, fait obstacle à la compréhension du sens d'une *constitution transcendantale* du monde par le sujet. Le monde constitué n'est ni purement intérieur ni purement extérieur au sujet constituant. Si le sens de son être est dit dépendre de son être-donné-pour-le-sujet, cela ne veut pas dire que l'apparaître du monde n'est rien d'autre qu'un vécu immanent du sujet. «L'annihilation du monde» a ceci de paradoxal qu'elle se proposait de mettre en relief : l'existence du monde est traitée comme s'il s'agissait de la réalité d'une chose singulière telle qu'elle se donne, se confirme ou au contraire «explose» au cours d'une expérience particulière et limitée. D'autre part, le sujet se manifeste sous la forme déficiente et indéterminée d'un «résidu» immanent de l'annihilation du monde transcendant, c'est-à-dire encore comme une «petite parcelle du monde» (*Endchen der Welt*). *L'hypothèse de «l'annihilation du monde» ne répond donc en rien au programme de la réduction phénoménologique : elle ne fait apparaître ni le phénomène du monde, ni l'être transcendantal du sujet, ni la «corrélation» ou la co-appartenance entre sujet et monde. «L'annihilation du monde» ne mérite même pas son nom, puisque le monde en tant qu'il excède l'existence réelle des choses n'est pas pris en considération.* (Bernet, 1994, 98. Énfasis mío.)

es que la conciencia *rinde* mundo. La comprensión de la constitución nos aclarará cómo es que la conciencia, la subjetividad puede hacer patente el sentido que le es dado por la Realidad y por ello mismo, será un punto igualmente importante para mostrar que la conciencia nunca es el ente a partir del cual el sentido se crea, sino que veremos su verdadera función. Por tanto, preguntémonos ¿qué es la constitución?

La reducción nos ha abierto el ámbito de la fenomenalidad, nos ha hecho evidente el modo de aparecer de los objetos, pero todavía nos encontramos en un nivel formal de la estructura de la manifestación; por ello, es sólo a partir de la constitución que podemos determinar concretamente el fenómeno que se nos hace manifiesto, la constitución hará posible la explicitación del aparecer en un nivel concreto, pues la constitución significa poder explicitar cómo es que ese fenómeno que a mí se me presenta tiene un sentido. La constitución, por tanto, nos permite mostrar cómo es posible que la subjetividad sea capaz de mostrar el sentido de la Realidad que se manifiesta, solamente a partir de su clarificación es que podremos describir las distintas formas de objetivación de la realidad que se nos hace presente. Es decir, cuando la fenomenología describe la fenomenalidad hace evidente que el fenómeno se presenta como una unidad de sentido<sup>56</sup>, pero para que esa unidad de sentido aparezca, la conciencia también juega un papel relevante, pues ella es la que permite hacer manifiesto ese sentido, ella es la que constituye al fenómeno que se está manifestando, así que es ella quien puede articular la presentación de la Realidad. “Por tanto, cuando en fenomenología se habla de «constitución» nos referimos a la dotación de sentido como obra (*Leistung*) propia de la conciencia pura. Lo que la conciencia «constituye» es precisamente la «objetividad para la subjetividad».” (Gómez, 1996, 565) La constitución es, por tanto, la explicitación de cómo es que la manifestación de la Realidad se le manifiesta a la subjetividad, la explicitación de las diversas formas

---

<sup>56</sup> “En cierta forma y con alguna cautela en el uso de las palabras puede decirse también: «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), que por su parte sea absoluta y no exista por obra de un dar sentido.” (Husserl, 1993, 129. Énfasis mío.)

en que la racionalidad de la Realidad se presenta<sup>57</sup>. De tal manera, podemos decir que el problema principal de la constitución es mostrar cómo es que la subjetividad, a partir de su propia vida de conciencia, puede revelar la objetividad del mundo. La constitución, por tanto, es la comprensión de la manifestación de la objetividad, pues “la fenomenología constituye un método que nos lleva a *ver* las esencias, las cosas en sí mismas y que, por consiguiente, se esfuerza por no reducir los datos a fenómenos completamente diferentes. Si la reflexión fenomenológica se caracteriza por algo es por su esfuerzo por dejar a la realidad ser tal como es, por acercarse a ella con una visión libre de prejuicios, por intentar hacer justicia a aquellos objetos que poseen una necesidad interna absoluta y una inteligibilidad plena.” (Crespo, 1995, 3)

Sin embargo, la constitución de la Realidad ha sido uno de los temas fenomenológicos que menos han sido comprendidos de la fenomenología husserliana, sobre todo porque ha sido bastante frecuente en la interpretación de este problema el haber seguido la línea que Heidegger nos ha marcado; es decir, solemos interpretar que la conciencia es el ente absoluto del cual provendría todo sentido, como si ella fuera la fuente del sentido de la Realidad y esto debe entenderse en un sentido ontológico fuerte, pues se ha malentendido la absolutez de la conciencia. Porque se ha entendido que *“la conciencia es ser absoluto en la medida exacta en que es absolutamente constituyente, en que es ante ella donde toda realidad se acredita y hace valer sus derechos.* El horizonte de esta determinación es, pues, la *cuestión de derecho* tal como la planteó Kant. La conciencia no es ella misma más que en tanto fuente de toda razón y de toda sin razón, de todo derecho y de toda ilegalidad, de toda realidad y de toda ficción, de toda acción y de toda inacción. *Es decir, que no hay conciencia más que en la medida en que las cosas son aprehendidas como objeto de una evaluación, de una prestación de valor o, por emplear el término usado entonces por Husserl, de sentido, que las constituye en lo que son. La conciencia no es aquello de donde*

---

<sup>57</sup> “The concept of constitution, in the form in which it is developed in Husserl’s first work, does suppose that a subjective process produces a form or category which is no longer subjective, but in some way transcends the subjectivity which produces it.” (Sokolowski, 1970, 19).

*saldría la cosa misma en cuanto ser, sino el sentido de la cosa, que define el contenido de su ser, en una 'dación de sentido'.*" (Benoist, 1999, 32. Énfasis mío.)<sup>58</sup> Metodológicamente podríamos preguntarnos ¿qué es lo que ha ocasionado esta comprensión específica de la constitución? Y la respuesta es relativamente sencilla, pues el origen de esta interpretación se ubica en asumir que en los primeros escritos de Husserl, especialmente las *Investigaciones Lógicas*, es donde se encuentra la última palabra de la propuesta fenomenológica, pensar que en estos escritos se encuentra la "solución" husserliana de los problemas fundamentales de la fenomenología y, por tanto, que es ahí donde debemos ubicar lo que Husserl pensaba sobre estos problemas. De tal manera, se ha tomado el punto de inicio de la fenomenología como si fuera su culminación; a pesar de ello, lo que intentaremos mostrar a continuación es que lo dicho en las *Investigaciones Lógicas* debe tomarse como un firme inicio y no como la culminación de la fenomenología husserliana, aunque esto lo haremos de manera indirecta, pues nuestro interés no es hacer la historia de la fenomenología y por tanto no queremos ir explicando cada una de las posturas suscitadas a lo largo de las varias décadas del pensamiento husserliano, sino que estaremos guiados por el problema mismo, por la constitución, de ahí que nuestra pregunta fundamental seguirá siendo ¿qué significa que la conciencia rinda mundo?; es decir, ¿qué significa que la conciencia constituya mundo? Necesitamos saber si, como los críticos afirman, la constitución significa que la conciencia es la fuente del sentido de la Realidad o si no es este el caso, entonces debemos mostrar una alternativa plausible. Para ello, es fundamental recordar lo más fundamental de este problema, a saber, que la constitución es la forma en que la subjetividad hace patente la manifestación de la Realidad. De ahí que nuestro único punto en el que podamos hacer evidente cómo

---

<sup>58</sup> La problemática en torno al problema de la constitución es bien delimitada por Dan Zahavi de la siguiente manera: "One of the recurrent problems in Husserl research has been the question of how exactly to understand Husserl's notion of constitution, particularly in its implications for the discussion between realism and idealism. Many of Husserl's critics have claimed that constitution is a creative process, accusing Husserl of an untenable idealism. Philosophers who have been more favorably inclined toward Husserl have often tried to counter this criticism in one of the two (or both) ways. Either it has been claimed that the process of constitution merely denotes the epistemic relation between the experiencing subject and the experienced object (for which reason it is fully compatible with a realism), or it has been claimed that the dimension that is constituted by the transcendental subject is a dimension of meaning and not of being." (Zahavi, 2003 a, 72)

es que la conciencia constituye la Realidad es en el análisis de los actos subjetivos, en ellos es en el único lugar en el que ha de revelárenos el sentido de la constitución que nos permite conocer el sentido de la Realidad que acontece, por eso “la fenomenología dirige su mirada hacia el sujeto pensante y ‘desde éste apunta hacia los objetos que se hallan en el mundo de objetos pertenecientes a dicho sujeto’. Su tarea consistiría fundamentalmente en el estudio de los modos de darse estos objetos y de los **actos de conciencia** que se refieren a ellos.” (Crespo, 1995, 43. Énfasis mío).

Nuestra descripción, dado el espacio de esta tesis, no puede centrarse en la diversa multiplicidad de actos que la subjetividad realiza. Por ello mismo, sólo nos enfocaremos en uno de los actos en el que la subjetividad constituye de forma preeminentemente la manifestación de la Realidad, a saber, el juicio<sup>59</sup>. Nos centraremos específicamente en el juicio porque es en este acto cuando se da preeminentemente la actividad de la subjetividad. En el juicio nosotros afirmamos que algo realmente sucede en la Realidad, en el juicio, por tanto, la subjetividad constituye de forma activa el sentido de la Realidad. Lo aseveramos del mundo lo hacemos siempre en la forma de un juicio, en afirmaciones del tipo “A es B” y lo que queremos decir con esto no es meramente una carga sentimental, es decir, como si lo que se enunciara fuera un sentimiento únicamente mío, algo que sólo yo pienso sobre la Realidad y que no puede ser constatado intersubjetivamente. Vayamos por partes, ¿cuál sería la esencia del juicio? ¿Qué es lo que lo distingue de otros actos? Lo que sucede esencialmente en el juicio es que éste puede ser descrito con mayor claridad como si fuera un asentimiento sobre algún estado de cosas que acontece; es decir, es un asentimiento sobre la Realidad se me hace presente y yo, como cualquier otro, soy capaz de meditar sobre eso que se me presenta, y cuando lo hago, lo comprendo. Entonces mi realización del juicio es esencialmente un

---

<sup>59</sup> “Judgmental consciousness is generally taken as that which predicates an attribute of an object, but Husserl expands the sense of judgment to cover categorial articulations of all kind: predicating, relating, collecting, universalizing, and the like. He admits that predication has a primacy over the others, for some of them arise as special kinds of predication and all can be turned into predicative forms, but they do not thereby become reduced to predications. It is necessary to have a concept that covers all such articulations and respects their differences. The concept of judgment, in the breath Husserl gives it, does this.” (Sokolowski, 1974, 206)



asentimiento, en él afirmo que es cierto que algún fenómeno acontece en la Realidad. Sin embargo, aquí se presentan algunos problemas en la estructura del juicio, pues sucede que no siempre enjuicio correctamente lo que sucede en la Realidad, siempre puede pasar que yo afirme algo que no sucede en verdad. Es aquí donde ubicamos un problema, pues necesitamos hacer distinciones conceptuales en la estructura del juicio para que puedan ser comprendidos de una buena manera ciertos problema, en este caso el de la falsedad que puede darse en el juicio. Por ello mismo, analicemos esto de una manera más puntual; el hecho es que la Realidad siempre se me manifiesta y, por ello mismo, es que en el estrato más fundamental de la manifestación de la Realidad no puede estar la falsedad de lo que enjuicio, pues no es la Realidad la que se me presenta falsamente -ella simplemente se da-, sino que soy yo el que no logra intuir la tal como ella se presenta. Es por ello que hay que distinguir claramente los elementos del juicio, hay que hacer explícitas las partes de su estructura. Esto se debe a que aunque su estructura formal es la de “A es B”, eso no significa que sea una estructura unívoca. De hecho podemos identificar, por lo menos tres partes en la estructura del juicio. En primer lugar debemos distinguir la actividad de juzgar, la cual es una actividad que el sujeto posee entre otras tantas y que se distingue, por ejemplo de la actividad de imaginar, de estimar, de querer, de percibir, etcétera. Este sería el primer elemento de la estructura del juicio. Otro aspecto importante que debemos distinguir en esta estructura es el juicio mismo, por ejemplo podemos enunciar lo siguiente: “la computadora que se encuentra frente a mí es blanca”, es decir, conceptualmente es necesario diferenciar lo que se dice sobre la Realidad, debemos distinguir el juicio, el cual es la articulación de la Realidad. Sin embargo, aquí se presenta el mayor problema en esta estructura, pues en este momento hay que hacer explícita la diferencia más fundamental, a saber, debemos aclarar que el juicio debe ser distinguido de la propia manifestación de la Realidad. Puesto que una cosa es el juicio que tenemos sobre la Realidad y otra muy diferente es el estado de cosas que en verdad acontece en la Realidad. Veamos qué pasaría si no hubiera una tal distinción, si no existiera esta diferenciación entonces no podría haber la posibilidad del error en nuestros juicios, porque el juicio siempre tendría que coincidir completamente con la fenomenalidad de la Realidad que se me presenta.

Sin embargo, es un hecho que siempre puedo enjuiciar erróneamente sobre la Realidad que se me manifiesta, por ejemplo, la computadora que está frente a mí es negra, sin embargo no estoy incapacitado para decir que es blanca. Es más, yo puedo también puedo enjuiciar algo como lo siguiente: “no existe ninguna computadora frente a mí”, es por ello que se hace evidente que el juicio y el estado de cosas son distintos, dado que mi juicio puede y debe ser distinguido de lo que en verdad acontece en la Realidad; solamente así es que puede hablarse del problema de la falsedad. De hecho, puede haber juicios cuyo referente sea completamente falso, por ejemplo, “las torres gemelas estaban en San Francisco”, por lo que se hace mucho más evidente que el juicio nunca es lo mismo que el estado de cosas que en verdad acontece en la Realidad. Por esto mismo, también podemos aseverar que otra parte esencial en la estructura del juicio se encuentra dada en el estado de cosas al que el juicio se refiere, en el caso precedente del juicio que hemos puesto como ejemplo, el estado de cosas al que se refiere es a la computadora que se encuentra frente a mí, ya sea que en verdad esté ahí o que no la haya, este estado de cosas es claro que puede ser diferente a lo que yo enjuicié. Por lo tanto es necesario que analicemos estos tres aspectos del juicio meticulosamente (el acto de juzgar, el juicio y el estado de cosas), pues sólo así podremos comprender que yo, o cualquier otro sujeto, sea capaz de revelar la Realidad tal y como ella se manifiesta.

Comencemos aclarando los rasgos fundamentales del acto de juzgar. Para ello tomemos un ejemplo. Imaginemos que voy al museo Reina Sofía en Madrid, comienzo a ver las diversas exposiciones y me encuentro con que en una sala se encuentra “El Guernica”, me quedo mirándolo durante cierto tiempo y después intento analizarlo. No vayamos muy lejos en la descripción, quedémonos en algo relativamente fácil de constatar, el Guernica se me da a partir de diversas tonalidades grises, blancas y negras. Imaginemos que después salgo del museo, con lo cual queremos enfatizar que en cualquier momento puedo interrumpir mi actividad de percibir ese cuadro, puedo también dejar de analizarlo, simplemente puedo pasar a poner atención en otros fenómenos del mundo. Sin embargo, si alguna persona me pregunta por el modo de aparecer del Guernica que acabo de analizar, puedo afirmar en un juicio que “el Guernica es un cuadro que está dado a

partir de una variedad de tonalidades grises, de blancos y de negros”, pues es la forma en la que el cuadro se ha manifestado. Yo tengo la convicción de que es así, ya que el cuadro se me ha hecho presente de esta manera. Por ello mismo, debemos decir que una parte esencial del acto de juzgar, y que la distingue de otros actos, es la convicción que tenemos sobre algún fenómeno que acontece en la Realidad. La convicción de nuestro juicio es una parte esencial e integrante de él, si no tuviéramos tal convicción de que algo es de tal o cual forma, no podríamos ni siquiera enunciar el juicio. Entendamos esto de mejor manera. La convicción es parte fundamental del acto de juzgar, el sujeto que juzga debe estar dirigido de manera afirmativa o negativa hacia algún estado de cosas que acontece en la Realidad, debe tener la firmeza de pensar que el fenómeno se manifiesta de una manera específica para poder emitir un juicio; en este caso debo pensar que el cuadro se manifiesta tal cual lo describo. De esta manera, también debemos señalar que la actividad de juzgar es una actividad categorial (pues no sólo digo “cuadro”, “casa”, sino que en el juicio articulo los modos en los objetos de la Realidad se me presentan; por ejemplo cuando enjuicio que “el cuadro es bello”, “la casa es azul”, etcétera) en la cual el sujeto debe tener cierto grado de convicción acerca de un cierto estado de cosas que sucede en la Realidad. Esto es lo que distingue al juicio de otro tipo de actos, ya que el enunciar simplemente algo no es realmente emitir un juicio, podemos hablar sobre muchas cosas sin creer verdaderamente en ellas, y de esta manera no estaríamos efectuando juicio alguno. También podemos repetir algo que ha dicho otra persona sin tener la firme convicción que en verdad sea así, y por lo tanto, esto no significaría pronunciar un juicio en sentido estricto; es decir, si no se tiene la convicción de que algún fenómeno acontece de cierta manera, sin no hemos hecho nuestro lo que alguien más ha dicho, si no lo comprendemos o si eso que nos han dicho no genera en nosotros la convicción de que es cierto lo que nos dicen, entonces no podemos decir que hemos realizado un juicio en el sentido estricto de la palabra.

Sin embargo, la convicción nos puede ser dada de diversas maneras. Es por ello que pueden desprenderse dos modalidades del juicio, uno meramente enunciativo, es decir, un juicio en el que no se posee una verdadera comprensión

del fenómeno que aparece y, por otra parte, tenemos el juicio aseverativo. El primero es dado a partir de una cierta disposición que tenemos frente a los estados de cosas que se nos presentan, pues alguien más ha dicho tal o cual cosa, porque es lo que todos creen, es lo que se opina, etcétera; lo cual significa que podemos tener una convicción realmente marginal sobre el aparecer de la Realidad o si tenemos que describir este tipo de convicción tal vez la mejor forma de hacerlo sería diciendo que la convicción que tenemos es tal que ha sido formada a partir de la pasividad de nuestra conciencia, ha sido formada a partir de nuestra tradición. Por otro lado, es con el juicio aseverativo que poseemos en sentido estricto la convicción de que el estado de cosas que afirmamos es tal que la fenomenalidad de la Realidad se da de una cierta manera específica y no de otra. Esto es así porque en este tipo de juicio es donde se realiza verdaderamente el intento de describir el fenómeno tal como se me ha presentado, mi convicción proviene de la fenomenalidad de la Realidad y no de algo que he asumido acríticamente. Por lo tanto, el juicio enunciativo podría tomarse como el papel pasivo que tiene la conciencia para determinar la fenomenalidad de la Realidad y esto es algo sumamente común, ya que no es cierto que en todo momento estemos pensando seriamente sobre que percibimos, lo que pensamos o cómo actuamos, cómo valoramos, sino que asumimos muchas de estas cosas y sólo en ciertas ocasiones es que podemos tomar un papel activo en el que nosotros podemos describir de la fenomenalidad que acontece en la Realidad. De tal manera, no todos nuestros juicios tienen el mismo origen, pues gran parte de ellos se deben a lo que nuestra tradición nos ha heredado y son juicios que tal vez nunca pongamos en cuestión, son juicios que asumimos pasivamente, nuestra convicción nos es dada de esta manera, estos son juicios que simplemente enunciamos. Por otra parte se encuentran los juicios aseverativos, ya que estos son la parte activa de nuestra conciencia, que por supuesto abarca un campo mucho más limitado, pero que epistémicamente poseen mucha mayor relevancia, ya que en estos juicios es donde puedo dar una justificación racional del fenómeno que me aparece, es en ellos

donde puedo describir las diversas maneras de la fenomenalidad de la Realidad<sup>60</sup>. Es donde la convicción se ha vuelto conocimiento.

Por otra parte, hay que señalar que aparte de la convicción hay otro elemento que cobra relevancia a la hora de describir el acto de juzgar, ya que todo acto de juzgar se caracteriza por ofrecer la posición de algo como existente; es decir, en cualquier actividad de juzgar estamos enunciando que algo acontece en la Realidad de cierta manera, lo cual significa que ponemos la existencia de algún estado de cosas cuando decimos “A es B”, es decir, aseveramos (ponemos) la existencia de que “A” acontece como “B” en el mundo, es más, hasta en los juicios negativos, estamos afirmando que el estado de cosas “A es B” no acontece en la Realidad. Por lo tanto, en todo acto de juzgar intentamos hacer evidente la forma en que la Realidad se manifiesta, intentamos mostrar la forma de existencia de lo que es. Todo juicio, por tanto, se da a partir de la fenomenalidad de la Realidad e intenta “adaptarse” a esa fenomenalidad. Por ello mismo, podemos decir que la esencia del acto de juzgar se da en el asentimiento y en poner algo como existente.

Prosigamos nuestro análisis, aunque ahora nos centraremos en otra parte de la estructura del juicio, a saber, en el juicio mismo. El juicio es la forma en que *expresamos* individualmente la manifestación de la Realidad. Esto es lo esencial del juicio, debemos comprenderlo claramente ya que en él se encuentra un desdoblamiento fundamental, a saber, que en él se encuentra dada una expresión individual de la manifestación de la Realidad y al mismo tiempo se encuentra dada una articulación categorial de la fenomenalidad de la Realidad. Esto significa que aunque la Realidad se manifiesta de la misma manera para todos, aunque la fenomenalidad es siempre la misma, el juicio siempre es particular, soy yo quien lo realizo en este momento concreto. Esto es lo que significa la individualidad del

---

<sup>60</sup> “Aunque, como hemos puesto de manifiesto, aseveración y convicción son esencialmente distintas, ello no quiere decir que no exista ningún tipo de relación entre ellas. Por el contrario, están estrechamente relacionadas ‘no es posible ninguna aseveración que no fuera acompañada de una convicción que le sirva de base’. Sin embargo, no es necesario que toda convicción dé lugar a una aseveración. Yo puedo adquirir una convicción ante cierto estado de cosas sin por ello darle la forma de un juicio (en el cual asevero el estado de cosas) y, por tanto, permanece esta convicción en mi foro interno.” (Crespo, 1995, 56)

juicio, sin embargo, esto no debe hacernos pensar que el juicio es solamente una expresión subjetiva, sino que también debemos hacer evidente que el juicio es una expresión que siempre es motivada por la manifestación de la Realidad. El juicio es, por tanto, la articulación de lo que acontece y este sería su rasgo fundamental. Para comprender esto último hagamos una breve descripción de la manifestación de la Realidad. Supongamos que estamos realizando alguna de nuestras actividades cotidianas, por ejemplo, que caminamos en los pasillos de la Facultad de filosofía y letras. En nuestro andar, percibimos varios tipos de objetos, personas, las diversas instalaciones de la facultad, las sillas dentro de los salones, el olor del café, el humo del cigarro, etcétera. Todas estas percepciones, generalmente no las articulamos lingüísticamente, pues quedan como trasfondo de nuestras actividades cotidianas, ellas están ahí, pero no las hacemos patentes. No vamos por la facultad haciendo una descripción minuciosa de todo lo que acontece en ella, sino que simplemente nos enfocamos en lo que a nosotros nos parece relevante, sólo hacemos explícito lo que está implicado en nuestros intereses. Aquí es donde podemos ubicar una de las particularidades esenciales del juicio, pues el juicio nunca puede aparecer en la pasividad de la conciencia, siempre implica la actividad de la subjetividad. El juicio, por tanto, no es un acto como el de la percepción, ya que en la percepción podemos estar enfrentados con una multiplicidad de objetos que nunca haremos evidentes, que simplemente estarán allí sin que seamos completamente conscientes de sus formas de darse; sin embargo, el juicio siempre implica la actividad de la conciencia, que yo, como cualquiera, me percate que un estado de cosas acontece, que yo sea capaz de articularlo de alguna manera. El juicio, por tanto, es la capacidad subjetiva de articular la manifestación de la Realidad. En la percepción se nos presentan diversos objetos, como los libros que están frente a mí, la pared que está detrás de mí, pero es solamente en el juicio es donde puedo articular verdaderamente eso que se me presenta, en el juicio es donde puedo hacer explícito el fenómeno mismo, por ejemplo en el juicio no sólo digo el libro, sino digo el libro es de tal o cual manera, el libro posee ciertas determinaciones. En el juicio puedo hacer evidente ciertos aspectos del fenómeno que no me eran dados en otro tipo de actos. De tal forma, el juicio no se agota en lo percibido, sino que implica que la conciencia puede hacer disecciones de la Realidad para examinarlas de una mejor

forma, no sólo percibo libros sino que los libros son libros de fenomenología, que la pared que se encuentra detrás es amarilla, es decir, en el juicio es donde se encuentra verdaderamente la articulación de eso que la percepción me otorga en un primer momento, el juicio es la manera en que se articula activamente a la Realidad. En un primer momento me encuentro enfrentado con la fenomenalidad misma, pero es en el juicio donde intento describirla tal como se me aparece. Es decir, lo fundamental es que en el juicio aparece en forma explícita la significación de la Realidad, el sentido es algo que la manifestación de la Realidad lleva consigo, pero en el juicio es donde este sentido se hace explícito, es donde se articula y, por tanto, donde adquiere su significación cognoscitiva. De tal forma, el juzgar es la actividad que permite que la comunicación sea posible, pues si un interlocutor es incapaz de expresar articulaciones categoriales (“A es B”) entonces la comunicación nunca podría darse. Hablar no es sólo ponerle nombres a las cosas, sino que implica poder reconocer que ciertos estados de cosas acontecen en la Realidad y en el habla es donde los articulamos de forma coherente, pero todo esto sólo se logra porque somos capaces de enjuiciar lo que acontece. ¿Qué es entonces el juicio? El juicio es la articulación de la fenomenalidad de la Realidad.

Sin embargo, aquí se nos hace presente un problema fundamental, ya que si el juicio es la articulación de la fenomenalidad de la Realidad, entonces ¿cómo es posible que aparezca la falsedad en el juicio? ¿Cómo es que podemos enjuiciar falsamente la fenomenalidad de la Realidad si el juicio es la propia articulación de esta fenomenalidad? Es por ello que hay que distinguir el juicio del estado de cosas que se manifiesta en la Realidad. Vayamos por partes; el problema de la falsedad nunca está dado en la fenomenalidad de la Realidad, porque ella simplemente se hace manifiesta, ella se nos presenta en sus modos originarios, pero somos nosotros los que posibilitamos o imposibilitamos que ella se haga manifiesta tal como ella realmente se presenta. Por lo tanto, que la verdad y la falsedad se encuentren en el juicio, como se ha dicho a lo largo de la tradición filosófica, significa que en el juicio es donde nosotros somos capaces de explicitar la fenomenalidad de la Realidad. Sin embargo, y como comentario al margen, habría que señalar que la verdad como constatación, es decir, la verdad que encontramos

en los juicios, siempre será una verdad fundada, la verdad originaria se encuentra en la manifestación misma de la Realidad, es decir, la verdad que posibilita todo aparecer se encuentra en el ámbito trascendental; aunque hacer evidente esto nos alejaría del tema que hemos comenzado<sup>61</sup>. Regresemos a nuestro problema, si la verdad y la falsedad se encuentran en el juicio, esto significa que la estructura del juicio no puede tener sólo un estrato. Si no fuera este el caso, es decir, si el juicio no tuviera más que un solo estrato en su estructura ontológica, entonces hablar de la falsedad sería un imposible, dado que el juicio siempre tendría que coincidir con la fenomenalidad tal y como ella se da. Por ello mismo, se nos hace evidente para poder hablar coherentemente de la falsedad en nuestro juicio es que debemos señalar que en el juicio deben presentarse distintos *grados de evidencia*. Por ejemplo, el juicio que hacemos puede ser vago; es decir, sin evidencia o puede pasar que nuestro juicio contiene una evidencia muy escueta o también puede ser que nuestro juicio posea la claridad necesaria para poder explicitar eso que nos aparece y, por tanto, se puede decir que en él se da una verdadera evidencia. Por ello mismo, Husserl hace esta distinción entre estos dos estratos del juicio. En *Lógica Formal y lógica trascendental* nos dice:

“Son menester fundamentaciones que calen más hondo y expongan las diferentes evidencias; sólo con ellas puede franquearse una verdadera intelección de la necesidad y del alcance de esas distinciones. El mismo juicio puede estar dado con evidencia en muy diferentes modos subjetivos de darse.

---

<sup>61</sup> “There are two kinds of truth that occur in our rational life: the truth of correctness and the truth of disclosure. 1) In the *truth of correctness*, we begin with a statement being made or a proposition being held. We then go on to verify whether the claim is true. We carry out whatever kind of experiencing is needed as a confirmation or a disconfirmation of the statement. If someone says that the porch roof leaks when it rains, we wait until it rains and then see whether or not the roof leaks. If someone makes a proposal dealing a certain chemical reaction or medical treatment, we carry out the appropriate experiments to confirm the assertion, we can say that the statement is true because it does express the way things are. It is a correct statement. The sense of falsity that is correlated with the truth of correctness is obvious: it is falsity of claims that the run counter to the way things are, claims that are resisted by the manifestation of things. 2) There is a more elementary form of truth that can occur even apart from the confirmation of a claim. This second sense of truth, the *truth of disclosure*, is simply the display of a state of affairs. It is the simple presencing to us of an intelligible object, the manifestation of what is real or actual. Such a presence could occur immediately during our normal experience and perception: we walk up to the car and are surprised to see that the tire is flat. We need not have been anticipating the tire as flat; our experience of it as such is not an attempt to confirm or disconfirm a proposition that we have entertaining. We are dealing not with the truth of correctness, but with the more elementary truth of simple disclosure. An intelligible object, a state of affairs, is presented to us, the object or the situation simply unfolds.” (Sokolowski, 2000, 158-159)



Puede presentarse como una ocurrencia enteramente vaga, o también como significación completamente vaga de una oración enunciativa leída, comprendida y asumida en un acto de creencia. En este caso, no es menester que se *formule explícitamente, con espontaneidad*, el menor *juicio*, no es menester que se ponga explícitamente un sujeto, se le añada un predicado, se le refiera a un complemento puesto a su vez, etcétera. Si a la *mención judicativa 'confusa', 'vaga'*, de una ocurrencia, agregamos un proceso de *judicación explícita*, decimos que la mención confusa 'se vuelve distinta', por razón de la síntesis de identificación que ahora introduce y cumple la mención confusa; decimos que sólo ahora *'juzgamos propiamente'* y que *el juicio*, antes sólo mencionado, está ahora *propiamente dado*." (Husserl, 1962 a, 59)

Pero, ¿qué significa la vaguedad y la claridad en el juicio? Tomemos un ejemplo, a nosotros puede presentárenos la famosa ecuación " $E=mc^2$ " y podemos darla por verdadera, pues ha habido un gran número de científicos que han demostrado que lo es, son ellos los que han podido comprobar su verdad. Por ello mismo, si nosotros emitimos el juicio en que afirmamos que " $E=mc^2$ " es verdadero, seguramente no estaríamos equivocados. Sin embargo, aquí se encuentra el problema, ya que si yo enjuicio " $E=mc^2$ " como verdadero, pero no soy capaz de decir por qué es así, entonces el grado de evidencia con el que se me presenta el fenómeno es muy sórdido, porque no soy capaz de describir la racionalidad de la fenomenalidad que se me hace presente. Es un juicio que he asumido pasivamente, del cual no he intentado mostrar su verdad y por ello mismo cuando yo, que no conozco realmente la racionalidad de este fenómeno, afirmo su verdad lo hago desde un cierto tipo de ingenuidad. De tal manera, no puede afirmarse estrictamente que yo sepa la verdad de este juicio. La verdad del juicio no depende esencialmente de que yo enuncie un juicio que se ha dicho que es verdadero, sino que lo esencial de la verdad es que ésta implica que el sujeto que enuncia un juicio sea capaz de hacer explícita la racionalidad del fenómeno al que el juicio se está refiriendo. Siguiendo el ejemplo podemos afirmar que, a diferencia mía, un físico que haya estudiado sobre el tema de la relatividad y que conozca sus implicaciones teóricas, él sí podría hacer manifiesta la racionalidad del fenómeno " $E=mc^2$ ". Es por este mismo motivo que hay que realizar la distinción entre la fenomenalidad de la Realidad por una parte y por otra hay que dejar claro que ésta debe distinguirse del juicio. Esto es así porque la fenomenalidad de la Realidad que se nos presenta a ambos, tanto a mí como al físico, es la misma, pues a ambos estamos enfrentados a

la misma ecuación “ $E=mc^2$ ”, sin embargo soy yo el que no soy capaz de explicitar eso que se me manifiesta a partir de mi juicio. De tal manera, juicio que efectúo, por tanto, no puede coincidir con la fenomenalidad misma, puesto que no he logrado comprender la racionalidad con la que se me da. Por ello, podemos decir que no es la manifestación de la Realidad donde se encuentra la verdad o falsedad que enunciarnos día a día, esa verdad como adecuación (o por lo menos no estaríamos hablando del mismo estatuto de verdad que se presenta en la manifestación que cuando hablamos de la corrección de un estado de cosas). La manifestación de la Realidad simplemente se da, ella es la condición trascendental del aparecer del ente (y si tuviéramos que hablar de la verdad de la manifestación, esta verdad nunca sería una verdad óptica, una verdad como corrección, sino una verdad trascendental, es decir, la verdad originaria que deja aparecer al ente), por tanto, la verdad y la falsedad como adecuación se encuentra en otra parte, se encuentra en el juicio. Ahora también se nos hace evidente que el juicio se presenta de diversas maneras, en el juicio mismo se encuentra una gradación y esta gradación se presenta por la evidencia que podamos tener acerca del fenómeno que se presenta. Así podemos decir que estos grados se dan a partir de la evidencia subjetiva, los cuales son adquiridos por nuestra formación, por nuestra cultura, por nuestros diversos intereses, etcétera y a partir de ellos es que logramos revelar eso que se nos hace presente; de ellos depende que yo pueda explicitar verdaderamente la manifestación del mundo. Sin embargo, siempre podemos sobrepasar los juicios que nos han sido heredados, lo cual no significa negarlos, sino simplemente significa que podemos aclarar eso que nos ha sido transmitido como verdad, significa que tenemos la posibilidad de investigar por nosotros mismo la manifestación originaria de la Realidad, significa que podemos profundizar en el fenómeno mismo que se manifiesta. De tal manera, todo nuevo conocimiento que se realiza en los diversos campos del saber es el resultado de una mejor articulación y, por tanto, mayor profundización en la fenomenalidad que ya antes se había descrito. Y esta articulación de la Realidad se da en los juicios, por esto mismo habíamos dicho que la esencia del juicio es ser la articulación coherente de la fenomenalidad de la Realidad, pues él es la culminación de nuestro saber, en él se encuentra lo que hemos descrito de la fenomenalidad. Sin embargo, lo que busca la

fenomenología no sólo es la articulación de la manifestación, sino que su interés es realizar un cambio en el sujeto que enjuicia, pues el fenomenólogo es el que se hace responsable por los juicios que emite, él intenta clarificar los juicios que realiza, intenta no dar nada por sentado, sino que lo que dice lo hace porque así es como la fenomenalidad se le presenta, el fenomenólogo busca la auto-responsabilidad en su actuar, que se traduce en la responsabilidad por describir las como cosas verdaderamente son. Por ello mismo nos dice Robert Sokolowski:

“Estructurar un juicio no sólo da lugar a la existencia del juicio; también constituye a quien lo ha estructurado como un hablante. Él se ha definido a sí mismo como un portavoz para tal y tal posición. La realización es esencialmente pública porque la expresión integrante en el juicio, y porque el juicio expresado puede ser asumido por otros. El juicio llega a ser la responsabilidad de quien lo realizó y otros pueden llamarle la atención por ese juicio, preguntarle por sus razones y explicaciones, esperar que él pueda defenderlo, agradecerle si es verdadero y útil, culparlo si no lo es. El sí mismo de uno –el cual es diferente al carácter propio o el origen de la acción- está constituido por la totalidad de juicios que hemos estructurado. Aunque los juicios sean separables de los hablantes individuales y algunas veces lleguen a ser propiedad de todos, un hablante nunca es separable de los juicios que ha estructurado. Aún cuando los abandone, ellos alguna vez fueron suyos.” (Sokolowski, 1974, 212)

Esta es la exigencia que pide la fenomenología (y la filosofía), se ve que la finalidad de la fenomenología es el intento de auto-justificación que el sujeto puede hacer sobre sus juicios. Por eso se hace evidente que en fenomenología la claridad en los juicios es lo que debe imperar, nosotros podemos emitir algún juicio como “la democracia es la mejor forma de vida” o podemos aseverar que “las cosas son tal y como se me presentan”, sin embargo, el problema que existe con estos juicios es su falta de claridad, son demasiado ambiguos como para ser tomados como fundamento de la descripción del fenómeno que acontece, la fenomenología no puede quedarse contenta con este tipo de juicios, sino que exige que este tipo de ambigüedades sea aclarada. Si nosotros tenemos que emitir un juicio sobre la fenomenalidad de la Realidad, entonces debemos hacerlo de la manera más clara posible, eso es lo que verdaderamente significa el hacer patente la racionalidad de lo real, y para lograr esta finalidad es necesario articular esa manifestación a partir de un juicio claro.

Todavía nos falta por analizar el último elemento importante de la estructura del juicio; es decir, que nos falta investigar lo que es un estado de cosas. Un estado de cosas es la unidad ideal a la que se refiere el contenido del juicio, es decir, es el polo objetivo al que están referidos los juicios. Por ello mismo, podemos decir que el estado de cosas es el que coincide con la manifestación de la Realidad misma, y por tanto, es el fundamento ontológico del juicio, ya que si la Realidad no se manifestara nos sería imposible hacer juicios sobre ella. “Dicho con otras palabras, la verdad del juicio consiste en un encuentro entre él mismo y el ‘comportamiento’ de las cosas, el estado de cosas. La verdad del juicio depende, pues, de la existencia del estado de cosas afirmado por él.” (Crespo, 1995, 77) Dos personas pueden percibir el mismo estado de cosas, la misma fenomenalidad de la Realidad, como sería ser alguno de los dibujos que se emplean en los experimentos de la Gestalt, el ejemplo podría ser el dibujo de la mujer vieja o joven. El hecho es que a dos personas puede presentárseles ese mismo dibujo, uno puede ver a la vieja, mientras que el otro ve a la joven, y a partir de su percepción es que cada uno va a enjuiciar lo percibido, cada uno puede describir lo que experimentó de esa fenomenalidad, sin embargo, la fenomenalidad es la misma para los dos, ha sido el mismo dibujo el que se les ha hecho presente a ambos, por tanto, puede verse que el estado de cosas es el correlato objetivo al que el juicio se refiere, es la forma en que la Realidad se manifiesta y, por tanto, el fundamento ontológico del cual debemos partir para describir eso que se presenta. Si seguimos nuestro ejemplo del dibujo gestalt, tenemos que afirmar que el hecho en que dos personas coincidan en describir de igual manera la fenomenalidad de la Realidad que se les hace presente no significa que haya dos fenomenalidades o dos dibujos, sino lo que sucede es que los estados de cosas, la fenomenalidad de la Realidad puede ser multívoca, es por ello que la epojé y la reducción nos han enseñado que no debemos reificar a la fenomenalidad de la Realidad, sino que debemos tomarla en sus diversos modos de manifestación y, por tanto, en toda su fenomenalidad<sup>62</sup>. Por lo tanto, los estados de

---

<sup>62</sup> “El juicio ‘pone’ un estado de cosas pero no como si lo creara o produjera, sino en la forma del ‘poner aseverativo’. Por consiguiente, es la esencia del juicio el aseverar que un estado de cosas subsiste. En su aseveración el juicio tiene la pretensión de coincidir con el modo en que las cosas se ‘comportan entre sí’ y, por lo tanto, de ser verdadero. Esta pretensión de verdad, vinculada necesariamente con el juicio como aseveración, puede verse cumplida o no. En resumen, es preciso

cosas son el correlato objetivo del juicio, el “ser-así” del fenómeno, es decir, es el modo en que el fenómeno se nos hace presente, y por ello, son los que hacen verdadero o falso un juicio.

De tal forma, hemos analizado los tres aspectos que se encuentran involucrados en el juicio, y ellos nos han ayudado a comprender la constitución, pues la constitución es la forma en que la subjetividad hace patente el sentido de la Realidad que se manifiesta, pero como hemos visto, ni siquiera en el juicio, es decir, en el acto en el que la subjetividad objetiva a la Realidad de una manera preeminente, ni siquiera allí la subjetividad es la que crea el sentido de la Realidad, sino que es la fenomenalidad misma la que nos dice cómo es que ella puede ser determinada, y el juicio se ‘adapta’ al fenómeno que se manifiesta. El juicio, como cualquier otro acto que la subjetividad realice, tiene su fundamento ontológico en la manifestación misma de la Realidad; la subjetividad es sólo la condición para que el sentido de la Realidad aparezca, pero ese sentido nunca es una creación<sup>63</sup>. Por ello mismo nos dice Robert Sokolowski:

“En la terminología fenomenológica, el establecimiento de los objetos categoriales es llamado *constitución*. El término ‘constitución’ no debería tomarse para significar nada como creación o imposición de las formas subjetivas sobre la Realidad. En fenomenología, ‘constituir’ un objeto categorial significa traerlo a la luz, articularlo, traerlo a su manifestación, actualizar su verdad. No podemos manifestar una cosa en la forma en la que nos plazca, no podemos significar ningún objeto como nosotros deseemos. Nosotros podemos traer a la luz sólo si la cosa se ofrece a sí misma en cierta luz. Las cosas tienen

---

comprender, por una parte, la especificidad de la función aseverativa del juicio y, por otra parte, la autonomía ontológica propia del estado de cosas. De este modo, es la realidad misma la que se constituye en ‘norma’ para nuestros conceptos y juicios y no al contrario.” (Crespo, 1995, 96)

<sup>63</sup> “Im Urteil dagegen wird der Anspruch gemacht, in der Hinordnung der Prädikatsbestimmtheit auf den Subjektgegenstand zusammenzutreffen mit einer Fordung des Gegenstandes selbst. Das *Urteil* ist eben kein Machtspruch über den Gegenstand; es ist seinem eigensten Wesen zuwider, den Subjektgegenstand irgendeinen Zwang anzutun, ihm irgendetwas zuzuordnen, was er nicht von sich aus fordert. Das Urteil, das zunächst völlig frei ist in der Wahl seines Subjektgegenstandes, das also von sich aus seinen Subjektgegenstand bestimmt, will dann doch der sich völlig anschmiegende Interpret des gewählten Gegenstandes sein und sich ihm in jeder Hinsicht unterwerfen. Jede diktatorische Geste, jede leiseste Bedrückung des Gegenstandes durch das Urteil ist eine Sünde wieder den Geist des Urteils und verunreinigt das intellektuelle Gewissen. Mann muss daher aus dem Sinn des Behauptungsmomentes jeden Anflug von eigensinniger Entgegensetzung entfernt halten [...] Das Urteil meint irgendwelche Gegenstände, die es sich unterwirft und über die es, eine Bestimmtheit hinzusetzend oder abspreizend, in Anschmiegung an das Selbstverhalten der Gegenstände, eine Behauptung vollzieht.” (Pfänder, 1963, 43)

que manifestarse con ciertos aspectos que podemos reflejar, si nosotros somos capaces de declarar que tienen ciertos aspectos. Si no experimentamos algo como las abrasiones en el coche, entonces no seremos capaces de constituir el coche como dañado. Claro, nosotros podríamos estar inducidos por falsas apariencias, en las cuales el coche meramente parece estar rayado, y podemos declarar erróneamente que está dañado cuando no lo está, pero podemos remediar esta situación simplemente por una futura y más cercana experiencia del coche, o escuchando lo que otra gente dice acerca de él, o figurándonos lo que realmente es el caso, nosotros podremos ver que estábamos equivocados. Nosotros debemos someternos a los modos en que las cosas se nos revelan. Someternos de esta manera no significa poner límites a nuestra libertad, sino realizar a la perfección nuestra inteligencia, lo cual es orientado por la revelación de los modos en que las cosas son. Someternos de esta manera es dar lugar al triunfo de la objetividad, lo cual es lo que nuestras mentes están supuestas de hacer. 'Constituir' un estado de cosas es ejercitar nuestro entendimiento y dejar que una cosa se nos manifieste a sí misma." (Sokolowski, 2000, 92-93)

Por esto mismo creemos que la crítica que se le hace a Husserl por afirmar la absolutez de la conciencia es sólo una mala comprensión del papel trascendental que la conciencia cumple. La conciencia nunca es el origen de la Realidad, la fuente del sentido, sino que simplemente es la que posibilita que el sentido de la realidad aparezca, es simplemente parte de la condición trascendental de la fenomenalidad de la Realidad, al igual que la manifestación misma. El hecho de que conciencia es absoluta se debe a que nosotros somos incapaces de explicitar la manifestación de un fenómeno que no sea capaz de presentarse a la conciencia, pero esto se debe, como hemos señalado anteriormente, a que todo fenómeno, en su propia estructura ontológica, tiene la posibilidad de darse de algún modo a la conciencia. Por ello mismo, si nuestra finalidad es evitar los prejuicios que tenemos, nuestro único modo de acceder al fenómeno es a partir de los modos en los que los fenómenos se nos presentan, a partir de la manifestación que se hace presente a nuestra conciencia. Este es el sentido, a nuestro juicio, que debería dársele a la absolutez de la conciencia.

De esta manera hemos examinado ciertos conceptos fundamentales de la fenomenología para hacer evidente que gran parte de los críticos de la fenomenología no han comprendido bien el empleo que la fenomenología tiene de estos conceptos, pero especialmente lo hemos hecho para que sus malas

interpretaciones no puedan ser tomadas como definitivas. Hemos hecho el análisis de estos conceptos porque creemos que la fenomenología nunca podrá ser definida como un idealismo absoluto o tampoco podríamos decir que ella es incapaz de tomar en cuenta que la objetividad se da a partir de la intersubjetividad, nada de esto, sólo queremos mostrar que la fenomenología intenta fundamentar la objetividad a partir del único lugar que nos es indubitable, a saber, la subjetividad. Es a mí, a mi subjetividad, que la Realidad me aparece, no puedo partir de otro punto si mi interés es evitar los prejuicios, es un hecho que la Realidad está ahí, pero es a mí al que se me hace manifiesta y, por ello mismo, yo soy capaz de hacer patente la racionalidad con la que la Realidad se presenta. Esta es la finalidad fundamental de la fenomenología. Sin embargo, todavía no hemos solucionado todos los problemas, de hecho hay una última crítica a la que quisiéramos atender, pues afecta a todo el proyecto fenomenológico, se trata del estatuto que posee la *reflexión*. Esto se debe a que la fenomenología se basa en la reflexión para poder describir la fenomenalidad de la Realidad, las descripciones fenomenológicas implican pensar y profundizar sobre el fenómeno que se nos presenta, por ello mismo, es que la fenomenología debe preguntarse por el sentido de la propia reflexividad de la que hace uso, debe hacer evidente si la reflexividad es ya una tergiversación de los estratos fundamentales de sentido o si podemos hacer evidente a partir de ella la manifestación originaria de la Realidad misma. La pregunta fundamental, por tanto, sería la siguiente: ¿la reflexión es digna de confianza para mostrar la fenomenalidad de la Realidad? O ella cambia de alguna manera el sentido sobre el cual reflexiona.

La crítica a la fenomenología en este punto es complicada. Hay que aclarar que esta crítica proviene de los neo-kantianos, especialmente de Paul Natorp. Lo primero que realiza Natorp en su crítica es acentuar la distinción ontológica entre subjetividad y objeto, y esto lo hace para hacer evidente una distinción heredada de la filosofía trascendental kantiana. A saber, que la subjetividad es la condición de posibilidad para que los objetos se den, como bien lo señaló Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, la conciencia se toma entonces como la unidad sintética de la apercepción, ella es la que sintetiza todas las sensaciones y es la que puede hacer

manifiesto el sentido de los objetos. Por otra parte los objetos lo son sólo porque la conciencia posibilita que sean dados como objetos. Por tanto hay una distinción clara en que sólo una de las partes de la distinción es una condición trascendental. La parte siguiente es la más interesante de la crítica, dado que Natorp afirma que la fenomenología estudia la subjetividad y, por tanto, estudia los actos en que la subjetividad objetiva la Realidad. Es en este punto donde se encuentra la crítica más importante, pues si la fenomenología estudia los actos de la subjetividad, eso significa que la subjetividad es el objeto de la investigación de la propia fenomenología. Por tanto, Natorp pregunta si el estatuto de la subjetividad no ha cambiado en este momento, porque en un primer momento se había señalado que la subjetividad es la condición de posibilidad para que se den los objetos, pero ahora cuando nos enfocamos en los actos de la subjetividad, la subjetividad ya no es tomada como la condición de posibilidad sino como un objeto más que tiene que ser estudiado. Parece ser que en el momento en que la subjetividad reflexiona sobre sí misma se transforma, deja de ser la condición de posibilidad para ser un objeto más de la Realidad, por ello mismo Natorp afirma que la fenomenología no puede ser la filosofía primera, ya que nunca habría realizado el estudio de los estados originarios del sentido, dado que todas sus descripciones estarían siempre tratando sobre un objeto específico, a saber, de la subjetividad, pero en tanto que se ha convertido en objeto, entonces se ha perdido su estatuto de condición de posibilidad. Es decir, Natorp está tratando de enfatizar que la reflexividad cambia el estatuto mismo de la subjetividad, hace que ella ya no sea tomada como la condición de posibilidad del aparecer de la Realidad, sino como un objeto más de la experiencia. De tal manera, la reflexión, y consecuentemente la conceptualización, serían ya una tergiversación de la fenomenalidad de Realidad que nos aparece, el lenguaje es, por tanto, una abstracción de la experiencia originaria. Si nos damos cuenta, toda la crítica se basa en pensar que la reflexión es ya una abstracción de la experiencia, por eso mismo Natorp afirma:

“Si uno estuviera intentando, si fuera posible, asir de alguna forma el contenido de la experiencia inmediata puramente como es en sí misma –lejos de la expresión, de todo juicio, de toda intuición- ¿sin embargo, no estaría uno de alguna manera forzado a delimitarla, en un abrir y cerrar de ojos? ¿no



estaríamos forzados todavía a la artificialidad y a la interrupción del flujo del llegar a ser, el cual seguramente es como la vida se presenta a sí misma, no estaríamos forzados a aislar el hallazgo individual para fijarlo en la aislación de nuestra mente, para esterilizarlo, como lo hace cualquier otro anatomista con su especie que investiga? Pero al hacerlo ¿no lo separamos de lo experimentado, de lo subjetivo, y no lo hacemos, de esta manera, un objeto? A final de cuentas, aparentemente nunca logramos asir la subjetividad, como tal, y en sí misma. Al contrario, para asirla científicamente, estamos forzados a desnudarla de su carácter subjetivo. Matamos a la subjetividad para poder diseccionarla y además creemos que la vida de conciencia está expuesta como el resultado de esta disección.” (Natorp, 1912, 102-103)

De esta manera Natorp estaría realizando dos críticas fundamentales a la fenomenología. “1) La fenomenología afirma describir y analizar la subjetividad viviente y, para hacerlo, emplea una metodología reflexiva. Sin embargo, la reflexión es un tipo de percepción interna, es una actitud teórica que supone una objetivación. Y como Natorp pregunta ¿cómo es que este procedimiento objetivador puede proveernos el acceso hacia la subjetividad viviente? 2) La fenomenología afirma poder describir las estructuras de la experiencia en su inmediatez pre-teórica. A pesar de ello, las descripciones suponen el uso del lenguaje, de generalizaciones u de la subsunción a los conceptos. Por esta razón, cada descripción y cada expresión supone una mediación y una objetivación que necesariamente nos aleja de la subjetividad misma.” (Zahavi, 2005, 76) El problema para la fenomenología, por tanto, es saber si la experiencia originaria puede ser estudiada adecuadamente, explicitar si ella puede ser descrita sin tergiversar de alguna manera esa experiencia. Por ello mismo, lo que ahora necesitamos es tratar de señalar el estatuto que posee la reflexión.

La vida de conciencia no es un objeto más en tanto que la conciencia es la condición trascendental para que pueda darse el aparecer del ente, ella no puede tomarse como un objeto más, y cualquier investigación que no partiera de esto estaría condenada al fracaso antes de haber si quiera iniciado. Por ello mismo es que la fenomenología no puede ser caracterizada como las demás ciencias, por ello hemos intentado mostrar que la fenomenología pone en cuestión la actitud natural, ya que intenta acceder a la fenomenalidad misma y no a una posición dada sobre lo real. Y por ello mismo, la mera distinción sujeto-objeto no sería útil en

fenomenología, ya que ésta es una distinción posterior que supone la propia fenomenalidad que la fenomenología investiga. Por tanto podemos decir que es cierto que la experiencia originaria no puede tomarse como si fuera un objeto más, pero también es cierto que la fenomenología nunca ha intentado reificar esta experiencia, nunca le ha dado el sentido de ser un mero objeto, sino que la fenomenología intenta que ella pueda desplegarse en toda su fenomenalidad. Y nuestra única manera de investigarla es a partir de la vida de conciencia, es allí donde se despliega la fenomenalidad originaria y fundante. Por ello mismo, no podemos decir que la vida de conciencia pueda identificarse con la reflexividad, la vida de conciencia abarca también los estratos originarios y no sólo los estratos ya tematizados. De cualquier forma hay que aclarar que la fenomenalidad de la Realidad es comprensible porque ella siempre se expresa espontáneamente, se manifiesta a sí misma, y esto es así, y nosotros podemos asirla porque desde siempre está estructurada intencionalmente. Con esto queremos hacer evidente que la intencionalidad abarca todos los estratos del sentido de la fenomenalidad, la intencionalidad comprende siempre ya todos los estratos de la racionalidad de lo real y, por tanto, debemos decir que la conciencia, al ser parte esencial de la intencionalidad, no se da, como Natorp pensaba, sólo a partir de la objetivación de los objetos, sino que la conciencia se encuentra ya en la originariedad de la fenomenalidad. Si no fuera este el caso, entonces sería imposible que ella fuera parte de estructura trascendental del aparecer de los objetos, un ente en su nivel óntico no podría ser parte de la originariedad de la fenomenalidad de la Realidad. Por esto mismo debemos decir que hay una estrecha relación entre la experiencia, la expresión y la comprensión. También por estas mismas razones es que podemos afirmar que una descripción fenomenológica nunca es una abstracción de la experiencia originaria, sino que siempre está enraizada y motivada por esa experiencia, por la experiencia fáctica de la fenomenalidad misma. Es por ello que Husserl “en la madurez de su pensamiento, llama *vida* al correlato de la totalidad de los fenómenos. Naturalmente, la acepción básica del término «fenómeno» es la que aquí importa: lo que se muestra o da o aparece. «Vida», pues, significa todo aquello en donde acontece este aparecer de todo.” (García-Baró, 1997, 17) La Vida es la fenomenalidad misma de la Realidad y abarca todos los ámbitos, y por ello

mismo la vida de conciencia es capaz de asir todos estos ámbitos, pues ella misma es parte de la Realidad que se manifiesta. Por tanto ¿cómo es posible que podamos experimentar y describir los estratos más originarios?, esto se debe a que participamos de la manifestación misma, porque en nuestra vida es que se revela la Vida misma, como dice Michel Henry:

“La respuesta de la fenomenología de la vida cuyo primer esbozo hemos trazado es ésta: tenemos acceso a la Vida misma. ¿Dónde? En la Vida. ¿Cómo? Gracias a la Vida. Que sea en la Vida y sólo gracias a ella como se pueda acceder a la Vida implica un presupuesto decisivo: es la Vida misma la que llega a sí. Tal fue precisamente la primera aproximación fenomenológica a la vida, su definición como verdad, o más bien, la definición de la Verdad como Vida: la Vida es auto-revelación. En ella es ella misma la que lleva a cabo la revelación y la que es revelada. La Vida es lo primordial porque es ella misma la que llega originalmente a sí, y por ello por cuanto es auto-revelación [...] Lo que llega a la Vida es el viviente. Como llega a la vida es lo que acabamos de entrever por primera vez: el viviente llega a la Vida apoyándose sobre el propio llegar de la Vida a sí, identificándose con este último, con la auto-revelación de la Vida misma” (Henry, 2001, 67)

La Vida con toda su originariedad es lo que hemos denominado hasta el momento como la condición trascendental de todo aparecer, pues es en esta totalidad de auto-manifestación donde debe revelarse a sí mismo el sentido de la Realidad, aunque Vida tal vez sea un término más afortunado que la condición trascendental de todo aparecer, dado que no refleja ningún tipo de formalización del tipo kantiano, sino que hace explícito que la Vida misma es la que se revela a sí misma, es la Realidad la que se auto-manifiesta a sí misma en toda su concreción, en su propia originariedad, no hay parte de la Realidad que no sea de a partir de esta auto-manifestación. La Realidad es la que se revela a sí misma y, por tanto, si tomamos el término Vida en un nivel trascendental no habría por qué rechazarla como la forma originaria de la auto-manifestación de la Realidad. Y también por ello debemos decir que ese sentido de la Vida solamente se nos revela porque nosotros estamos inmersos en la Vida misma y esto se da a partir de nuestra vida de conciencia, a partir de la vida individual y concreta que logra experimentar la totalidad de la Vida que se revela. De esto se sigue que si tenemos acceso a la Vida a partir de nuestra vida de conciencia entonces significa que la expresión de nuestra vida de conciencia nunca podría tergiversar la fenomenalidad misma, y afirmar lo

contrario es simplemente rechazar que alguna vez podamos tener acceso a los estratos fundamentales del sentido. Sin embargo, si llegamos a afirmar esto último sería simplemente un supuesto, un prejuicio, porque lo único que estaríamos haciendo es limitar nuestra propia descripción, pues simplemente estaríamos evitando la posibilidad de ofrecer la descripción de la fenomenalidad misma. O también podría darse el caso de que este prejuicio esté dado por que se tuviera un concepto de lenguaje demasiado estrecho, como si pensáramos que todo lenguaje fuera siempre una abstracción de la experiencia originaria, tanto como para no ver que el lenguaje es capaz de acceder a los estratos originarios de la vida, por ello mismo Heidegger nos dice:

“Las categorías no son nada inventado, no son un trasfondo o sociedades independientes de los esquemas lógicos; ellos son la forma originaria *en que la Vida misma está en la Vida (im Leben selbst am Leben)*, en los que la Vida se constituye. Ellos tienen su propio modo de acceso, el cual, de cualquier forma, no es, como tal, ajeno a la Vida misma, impuesto arbitrariamente desde fuera, sino que es el modo eminente es el cual *la Vida viene a sí misma. (das Leben zu sich selbst kommt.)*” (Heidegger, 1985, 88)

Cuando Heidegger dice en *La carta sobre el humanismo* que el lenguaje es la casa del ser, quiere decir que la experiencia originaria de la Realidad, es decir, todo aparecer de la Realidad, toda su fenomenalidad tiene la capacidad de ser siempre expresada en el lenguaje, aunque es cierto que no todo concepto puede expresar esta originariedad. Los conceptos en los que debe ser expresada la fenomenalidad de la Realidad deben ser conceptos que no han sido reificados por la tradición, conceptos que todavía apuntan a la experiencia que intentan tematizar. Es por ello, que la fenomenología necesita una deconstrucción del sentido de varios conceptos fundamentales, pues hacer fenomenología nunca significa saber emplear conceptos, sino poder hacer una descripción de la experiencia que se me presenta, hacer que el lenguaje pueda acceder a esta fenomenalidad originaria; es decir, esto significa forzar al lenguaje a salir de la reificación que le ha dado la tradición para así poder abrir a la fenomenalidad de la Realidad misma. Y esto sólo se logra a partir de la epojé y la reducción, por ello mismo, la reflexión nunca puede entenderse como un acto en el que la subjetividad

se queda en sí misma para objetivar la Realidad, sino que la Reflexión es la forma de articular el sentido originario de la Realidad que se nos había presentado pasivamente. Por eso mismo Husserl habla de la reflexión como un proceso que revela, que desenmaraña y articula los componentes que se encontraban ya en la experiencia pre-reflexiva, por ello mismo nos dice en *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*:

“Si comparamos el esclarecimiento de los acto de reflexión con la percepción ingenua, por así decirlo, entonces tendremos que decir que: la percepción es ingenua y, a continuación a partir de la reflexión y el análisis de la conciencia perceptiva (aun con la ayuda y la comparación) nos encontramos con la reflexión y el análisis con una nueva versión revisada de la conciencia, en comparación con la (conciencia) originaria (ein geändertes Bewußtsein gegenüber dem ursprünglichen). La percepción ingenua se ha ido, porque es en la unidad de la conciencia fenomenológica donde ocurre la transición a una nueva conciencia reflexiva con su análisis y explicación, **aunque esto ocurre porque (la conciencia se encuentra) en la forma de un estar allí** (Bewußtsein in Form eines gewesen mit da).” (Husserl, 1984, 244. Énfasis mío.)<sup>64</sup>

De tal manera, la reflexión nunca es la deformación de la fenomenalidad de la Realidad, sino que es simplemente una articulación estructurada de lo que nos había sido dado, de algo que ya estaba allí de antemano<sup>65</sup>. La reflexión es, por tanto, la consumación misma de la experiencia, ya que en ella es donde se hace patente la experiencia misma en una forma eminente. Sin embargo, esto no quiere decir que toda reflexión sea siempre confiable, la reflexión puede reflejar la fenomenalidad siempre y cuando la reflexión no reifique a la propia experiencia, siempre que sea una descripción donde se muestren los modos originarios del

---

<sup>64</sup> “Vergleichen wir die explizierenden Akte der Reflexion mit der sozusagen naiven Wahrnehmung, so werden wir etwa sagen: Naiv wahrnehmend und dann auf das Wahrnehmungsbewußtsein reflektierend und es analysierend (auch mit Hilfe der und der Vergleichung), finden wir in der Reflexion und Analyse ein geändertes Bewußtsein gegenüber dem ursprünglichen. Das naive Wahrnehmen ist dahin, aber es in der Einheit des phänomenologischen Bewußtsein in Form eines gewesen mit da, dazu tritt der Übergang in das neue reflektive Bewußtsein mit seiner Analyse und Explikation.”

<sup>65</sup> Por eso dice Husserl en *Analysen zur Passiven Synthesis*: “Wesenmäßig ist jedes Stück Selbstgebung mehr oder minder klar, und diese Gradualität der Selbstveranschaulichung nicht nur überhaupt weckende Kraft hat, sondern eine der Klarheitsstufe entsprechend wachsende. Dementsprechend kommen mit der Steigerung der Klarheit auch immer mehr, wenn wir von einer unklaren Selbstgebung in wiederholten Wiedererinnerungen desselben zu klareren emporsteigen. Und auch wo keine neuen Differenzen merklich werden, liegt in der Steigerung eine intensivere Erfüllung und Annäherung an das wahre Selbst, an den zu antizipierenden idealen Limes vollkommener Klarheit, den der Idee absoluter Erfüllung.” (Husserl, 1966, 205)

darse del fenómeno y no donde imperen las pre-concepciones que uno pueda tener de él<sup>66</sup>. Uno de los mejores ejemplos de este tema se encuentra en la descripción fenomenológica que hace Sartre en *el Ser y la Nada* cuando habla acerca del dolor, pues el dolor antes de ser hacerse manifiesto a partir de la reflexión, es decir, antes de estar presente de manera consciente a partir de una forma activa de mi conciencia sobre ese dolor, antes de cualquier tematización de él el dolor es vivido pasivamente, el dolor afecta mi forma de estar en el mundo, pero esta forma de estar en el mundo no es algo que se me manifieste inmediatamente a partir de una completa comprensión, sino que esa comprensión solamente es lograda a partir de la reflexión. La comprensión comienza sólo cuando yo puedo asumir ese dolor que tengo y por ello mismo, a partir de que puedo tematizarlo. Por ello mismo Jean-Paul Sartre nos dice:

“Me duelen los ojos, pero debo terminar esta noche la lectura de una obra filosófica. Leo. El objeto de mi conciencia es el libro y, a través de él, las verdades por él significadas. El cuerpo no es en absoluto captado por sí mismo; es punto de vista y punto de partida: las palabras se deslizan unas tras otras ante mí, yo las *hago deslizar* [...] En todo ello, el cuerpo no es dado sino *implícitamente*: el movimiento de mis ojos no aparece sino a la mirada de un observador. Para mí, no capto téticamente sino ese surgimiento fijo de las palabras unas tras otras. [...] Empero, en el momento mismo en que leo me *duelen los ojos*. **Notemos ante todo que este dolor mismo puede ser *indicado* por los objetos del mundo, es decir, por el libro que leo: las palabras pueden arrancarse con mayor dificultad al fondo indiferenciado que constituyen; pueden temblar, bailotear, su sentido puede darse trabajosamente; la frase que acabo de leer puede darse dos, tres veces como ‘no comprendida’, como ‘de-releer’.**” (Sartre, 1998, 419-420. Énfasis mío.)

El dolor de mis ojos nunca me es dado inmediatamente de manera reflexiva, yo no soy consciente desde un principio del dolor de mis ojos, yo en un primer momento simplemente vivo ese dolor, esa es la forma originaria en la que el dolor se me presenta. Es en la pasividad de la conciencia donde ese dolor se presenta su fenomenalidad originaria, y su forma de presentación más originaria se da a partir

---

<sup>66</sup> El concepto de reflexión, por tanto, es multívoco. No es que exista un solo tipo de reflexión a partir de la cual todo fenómeno se me da claramente, sino que la reflexión puede estar mediada por lo que se dice, por lo que se cree, etcétera, por tanto cuando reflexionamos a partir de estas formas no podemos negar que hay una reflexión, pero no es una reflexión consumada. Si intentamos apegarnos a la fenomenalidad misma de la Realidad es que podremos acceder a una reflexión en sentido estricto. Esto mismo es lo que quiere reflejar Sartre con los conceptos de reflexión pura y reflexión impura.

de la transformación de mi normalidad del mundo entorno. De tal manera, debemos decir que el dolor comienza siempre desde la pasividad de la conciencia y todavía en sus estratos más originarios no podría siquiera ser llamado estrictamente dolor, debido a que llamarlo así sería estar volcados sobre una determinación posterior de ese fenómeno. Lo que me aparecería a partir de la conceptualización es la articulación de esa inmediatez que se da en mi vida de conciencia sobre ese “dolor”. En ese sentido es que con la reflexión se logra articular coherentemente parte de la fenomenalidad de la Realidad que todavía no se ha hecho explícita en sus formas originarias. Así pues, no podemos afirmar que en un primer momento el dolor se haga presente como un “dolor consciente”, como un dolor que posea desde siempre la significación específica de “dolor de ojos”, sino que en principio es simplemente parte de la pasividad de la subjetividad, es decir, es parte del hecho que la subjetividad esté volcada al mundo de una forma pre-temática. Este es su estrato originario y del cual partirá cualquier clase de determinación, sin embargo, hay que decir no existe una separación radical entre la pasividad de la conciencia y la determinación racional del fenómeno, sino que realmente esto significa que en la conceptualización del fenómeno es donde se trae a la claridad eso que en un nivel originario de la fenomenalidad de la Realidad todavía no lo estaba. Podríamos decir, por tanto, que “nosotros lo hemos llamado dolor de ojos, para claridad de la exposición; pero él mismo no está nombrado en la conciencia, pues no es *conocido*.” (Sartre, 1998, 420-421). Sin embargo, esta forma de donación pre-reflexiva y originaria del dolor puede cambiar, pues no sólo podemos vivir este fenómeno en la pura pasividad, sino que podemos empezar a reflexionar sobre eso que me sucede a mí, puedo empezar a objetivar mi dolor, por ello mismo, es que podemos comenzar a realizar un cierto distanciamiento y objetivación de mi dolor, lo cual no significa que sea una transformación de esa experiencia, sino que es una mejor forma de articular a esa experiencia, pues ahora puede entrar verdaderamente en mi vida de conciencia, el dolor puedo empezar a analizarlo temáticamente porque siempre se me da en un contexto egológico, porque es a mí el que me duelen los ojos. Ya no es que el mundo se me presente borroso, que las letras del libro salten, sino que ahora comprendo que esto se debe

a que yo estoy experimentando un dolor específico que origina esta forma específica de presentarse de la Realidad. Por ello mismo Sartre continúa:

“Pero he aquí que ceso de pronto de leer y me absorbo ahora en la *captación* de mi dolor. Esto significa que dirijo sobre mi conciencia presente o conciencia-visión una conciencia reflexiva. Así, la textura actual de mi conciencia refleja –en particular, mi dolor – es aprehendida y *puesta* por mi conciencia reflexiva. Ha de recordarse aquí lo que decíamos de la reflexión: es una captación totalitaria y sin punto de vista, un conocimiento rebalsado por sí mismo, que tiende a objetivarse, a proyectar a distancia el contenido para poder contemplarlo y pensarlo. El movimiento primero de la reflexión es, pues, para trascender la cualidad pura de dolor hacia un *objeto-dolor*.” (Sartre, 1998, 423)

De tal manera, la reflexión es el movimiento que la conciencia realiza para traer a la claridad eso que ella había vivido pasivamente, pero eso que trae a la luz no es nunca una transformación de lo originario, sino que es una articulación coherente de lo que se había hecho presente de una forma pre-reflexiva. Por ello mismo, vemos que la conciencia no es sólo, y como los críticos de la fenomenología quieren verla, una conciencia reflexiva, aislada del mundo, sino que en ella se encuentra toda la originariedad del sentido de la fenomenalidad de la Realidad; es en la conciencia donde se encuentran las formas más originarias del darse de la Realidad y a partir de ellas es que se da la objetivación de la Realidad. Así pues, toda la objetividad de la Realidad que se nos puede presentar es necesario que se encuentre dada de forma originaria en la pasividad de la conciencia, en los ámbitos originarios en que la conciencia se presenta a sí misma, pues la vida de conciencia solamente es articulada coherentemente, con un sentido explícito en ocasiones específicas, regularmente vivimos simplemente la Realidad, ella se nos presenta de diversas forma que nos son en principio conocidas, pero no explícitas. Sin embargo, cualquier objetivación que hagamos de ellas sólo puede darse a partir de que asumamos nuestra vida misma. La Vida, la fenomenalidad sólo puede hacerse presente de esta manera. Por ello mismo, podemos regresar a la última pregunta que nos habíamos hecho al principio del capítulo, ¿qué significa el ser dado, el ser manifiesto?



Ahora que hemos hablado de la pasividad originaria en la que se presenta la Realidad podemos hacer más claro lo que significa la manifestación misma. Pues cuando habíamos mencionado el hecho de que la manifestación es la condición trascendental, esto simplemente parecía ser una mera condición formal del aparecer del fenómeno, pero ahora con la aparición de la pasividad de la conciencia, y por ello mismo, de la aparición de los ámbitos más originarios de la presentación de la Realidad es que puede hacerse evidente que la manifestación es verdaderamente la concreción originaria en que la Vida misma se presenta. Que sea la condición de posibilidad del aparecer significa que la manifestación es la forma primaria en la que la Realidad se nos hace presentes a nosotros. Antes de toda distinción entre sujeto y objeto, o cualquier otro tipo de objetivación, antes de toda tematización y toda posible reificación del fenómeno se encuentra ya la manifestación misma<sup>67</sup>. Y, por tanto, podemos decir que la manifestación es la forma originaria en la que la Realidad se presenta. Toda ontología depende de la manifestación de la Realidad, pues la ontología es ya una forma de objetivación, es la explicitación de la forma de darse de los objetos, sin importar que tan originaria sea nuestra ontología que adoptemos. Por ello mismo, anterior a toda ontología se encuentra la fenomenalidad de la Realidad. La fenomenalidad es condición del aparecer y ese es su rasgo fundamental, es el darse mismo de la Vida. De ella depende toda la objetividad que se hace presente en el mundo, sin embargo, nosotros sólo podemos asirla en su desdoblamiento fundamental, en nuestra vida de conciencia, esto es lo que fundamentalmente quiere mostrar la fenomenología. Sin embargo, hay que aclarar que los ámbitos más originarios de la fenomenalidad de la Realidad nunca se presentan a partir de la actividad de la conciencia, sino en la pasividad misma, en los actos originarios y primarios de la conciencia, es decir,

---

<sup>67</sup> “Le donné n’est pas une matière sans forme, et en conséquence pas plus une matière *avec* une forme, c’est la première chose qu’il faut admettre, si l’on veut rendre quelque sens à cette notion de donné, c’est-à-dire saisir ce qui en propre le fait «donné». En d’autres termes, il faut libérer le donné du joug du «contenu», dans lequel sa donation est toujours déjà effacée et récupérée à la mesure de ce que l’on fait de ce contenu, qui évidemment n’a d’autre sens, ne peut se mettre à faire sens, que d’avoir toujours déjà été «fait». Or, c’est bien vrai, le sens du donné précisément demeure de ne pas avoir été fait, et notre thèse sera qu’y compris là où notre activité se déplore de la façon la plus résolue, nous avons toujours affaire à du donné au sens exact où cela à quoi nous avons affaire, en tant que nous y avons affaire, n’est jamais entièrement «fait», même là où son «contenu» est entièrement déterminé par ce «faire» qui est le nôtre, comme c’est au fond assez ordinairement le cas.” (Benoist, 2001 b, 52)

en la corporalidad y la temporalidad que les son inherentes. Es por ello que una investigación sobre la objetividad del mundo debe analizar en detalle estos problemas, pues es en estos estratos fundamentales de la aparición de la Realidad donde se encuentra la base para toda posible objetivación, de ahí que nosotros debamos investigar cómo es que la subjetividad se presenta a sí misma, porque toda relación sujeto-objeto es fundada, pero lo fundante es la trascendentalidad misma y ella sólo nos es dada a partir de la propia pasividad de nuestra subjetividad. Por lo tanto, preguntar por la originariedad de la fenomenalidad significa preguntar por los modos en que la conciencia se da a sí misma originariamente, y este ámbito es el que Husserl denomina como la conciencia trascendental absoluta, porque son los ámbitos originarios de los cuales ya no hay nada que les anteceda, ya no hay una originariedad mucho más originaria. La subjetividad absoluta es la forma de nombrar los modos primigenios en que la conciencia constituye el mundo de manera originaria. Por ello mismo toda investigación sobre la objetividad de la Realidad tendrá que enfrentarse con la temporalidad, la corporalidad y las diversas formas pasivas de la intersubjetividad. Esta investigación que anunciamos sería una profundización de lo que hemos realizado hasta el momento.

## Conclusiones

“Die Praxis steht überall und immer voran der ‘Theorie’”

E. Husserl

Esta tesis ha tenido dos metas. La primera ha sido la necesidad de mostrar algunos de los aspectos más relevantes de la génesis del sentido. Es decir, hemos intentado mostrar que es sólo a partir de la manifestación misma de la Realidad que puede hacerse manifiesta la génesis del sentido, sin embargo, cuando hemos comenzado a explicitar la estructura de la fenomenalidad de la Realidad nos damos cuenta que esta génesis se desdobra en dos condiciones trascendentales que están siempre correlacionadas, a saber, por una parte se encuentra la fenomenalidad de la Realidad y por otra parte se encuentra la subjetividad trascendental. Hemos intentado hacer evidente que la fenomenalidad de la Realidad es en una co-constitución entre la subjetividad y el mundo, sólo de esta manera es que el sentido de la Realidad puede hacerse manifiesto. Sin embargo hemos hablado ya bastante de esto, por eso quisiera centrarme en un punto que hemos tocado, pero siempre de forma tácita, es decir, no hemos aclarado todavía el porqué de la fenomenología, parece que nunca aclaramos por qué la empleamos, podría parecer un prejuicio, por eso mismo sólo queremos hacer una última aclaración y para ello nos guiaremos por una pregunta ¿por qué hemos escogido abordar nuestro tema desde la fenomenología? Esta pregunta nos guiará para poder hacer explícito el segundo propósito de esta tesis.

La segunda finalidad que ha tenido esta tesis es la necesidad de mostrar que la fenomenología es una filosofía vigente y esto nunca quiere decir que lo sea por su método o porque los conceptos a los que ella ha dado origen sean todavía útiles para la descripción de la Realidad. Si este fuera el caso no habríamos comprendido

lo esencial de la fenomenología. La verdadera esencia de la fenomenología es la realización de un cambio de actitud frente al mundo. Ser fenomenólogo nunca significará aprender de memoria lo que dice Husserl, o Heidegger, o Sartre, Levinas, Merleau-Ponty, Henry, etcétera, ello sólo sería una tergiversación de la finalidad de la fenomenología. Si todos ellos fueron grandes fenomenólogos nunca se debió a su gran erudición sobre lo que los fenomenólogos anteriores a ellos habían dicho (aunque es claro que también tenían presente las diversas problemáticas que los otros fenomenólogos presentaban) sino que su grandeza en la fenomenología es debido a que todos ellos intentaron describir seriamente la fenomenalidad de la Realidad, tal y como ella se presentaba. Todos ellos tenían como interés principal hacer evidente las formas de manifestación de los problemas más importantes de la filosofía; es decir, se enfrentaban directamente con los problemas mismos y a partir de la fenomenalidad de éstos es que trataban de conceptualizar esa experiencia. Cuando Husserl hablaba de la conciencia absoluta, o cuando Heidegger hablaba del Ser, o Henry de la Vida misma o Marion habla sobre la llamada del Ser, ninguno de ellos está tratando de parafrasear lo que algún autor importante ha dicho, sino que cada uno de ellos se está enfrentando al problema de la génesis del sentido, cada uno quiere hacer la mejor descripción posible de ella. De tal manera, los fenomenólogos nunca podrán dejar que otra tarea se les interponga a esta que es la más fundamental; es decir, los fenomenólogos tienen como prioridad hacer explícita la fenomenalidad originaria de la Realidad. Por eso mismo queremos enfatizar que cada uno de los conceptos que la fenomenología emplea es originado en la experiencia originaria de la manifestación de la Realidad. De ahí que podamos afirmar que la fenomenología siempre se ha preocupado por aclarar los conceptos de la tradición filosófica y no simplemente se ha preocupado por memorizar sus significados, pues de un concepto del que no se sabe cuál es su experiencia originaria, del que no se conoce la experiencia que hizo que fuera tematizado de tal manera, ese es un concepto que no nos abre la fenomenalidad del mundo, pues lo más fundamental de él se ha perdido, se ha perdido el fundamento que lo hizo posible y lo que queda de él será incluido dentro de nuestra actitud natural, se hará un concepto útil, pero en cierto punto reificado. Por ello mismo es que la fenomenología ha sido lo que nos ha

atraído tanto, es ella muestra la actitud que revitaliza a la filosofía. Sin embargo hay que admitir que seguramente esta actitud no ha sido “creada” por la fenomenología, sino que esa actitud es la actitud con la que la filosofía nació, pero que en el transcurso de su historia se había ido olvidando. Se ha ido dando prioridad al estudio de autores importantes, pero se ha dejado de lado lo que todos ellos nos han enseñado, es decir, pensar en lo que acontece, hacer explícita la fenomenalidad misma. Todos los grandes filósofos siempre estuvieron enfocados en la manifestación de la Realidad, nunca encontraremos a Platón, a Kant, a Hegel, a Husserl, etcétera citando autores sólo por citarlos, ellos los citan para señalar problemas, las citas son excusas para entrar de lleno en los problemas de la Realidad misma. Eso es lo que nos viene a recordar la fenomenología.

Es por ello que Natalie Depraz en un artículo titulado “Leer como fenomenólogo: de Ricoeur a Husserl” afirma lo siguiente:

“Si (la fenomenología) no se trata de una lectura histórico-crítica, ni de una lectura genética, ni, en consecuencia, de una lectura hermenéutica, entonces ¿de qué se trata? ¿‘Leer’ no es necesariamente ‘interpretar’, situarse, pues, respecto de otras lecturas y hacer emerger una dimensión del texto que no había sido pensada antes, es decir, hacer que resurja aquello que se llama ‘lo impensado’? ¿No es eso hacer exactamente lo mismo, con el pretexto de hacer otra cosa, que lo que yo hago cuando propongo exhumar un Husserl práctico antes que un Husserl intérprete de doctrinas? Sin embargo, **mi apuesta aquí es completamente diferente: me propongo hacer que resurja la experiencia que sostiene la descripción de los fenómenos que se estudian en ese texto y, al hacerlo, invitar a los lectores a que, cada vez, la efectúen por sí mismos. Por eso mismo, lo apostado consiste en destacar el tenor vivido, intuitivo, del sentido de los conceptos según la exigencia husserliana de la verdad como ‘evidencia’, es decir, como ‘vivencia de la verdad’ (*Erlebnis der Wahrheit*), establecida desde las *Investigaciones lógicas*. Antes que apoyarnos en un concepto formal de verdad como coherencia interna o en su concepto exegético, entendido como articulación textual, **mostraré un sentido de la verdad que extrae su validez de la experiencia subjetiva nativa del lector, es decir, de su aptitud para verificar por sí mismo la veracidad del concepto en relación con su vivencia.** Desde este punto de vista, la lectura que propongo toma un giro pragmático, es decir, se ubica en un contexto de renovación de la fenomenología como práctica.” (Depraz, 2008, 4-5. Énfasis mío)**

La fenomenología, por tanto, intenta hacer que el lector pueda cuestionar lo que está escrito, pero la única forma en que podrá hacerlo es si él mismo se da la tarea de explicitar el problema que el fenomenólogo le pone en frente. Es decir, para poder negar lo que un fenomenólogo dice no es suficiente simplemente estar en contra de su postura, sino que principalmente debemos mostrar por qué no es cierto eso que él dice, necesitamos mostrar que la fenomenalidad de la Realidad no se da del modo descrito por el fenomenólogo en cuestión, pero para ello debemos ofrecer una mejor descripción, debemos mostrar que algo se ha omitido, o que en algún punto de los que se ha intentado hacer manifiesto no ha profundizado lo suficiente, que todavía hay algo que mostrar. Esto es lo que nos exige la fenomenología. Por tanto, esta manera peculiar de la filosofía, no es sino una nueva forma de habitar el mundo y eso creo que ha sido lo más importante que ella nos ha traído. Ella es la que nos muestra que nuestra praxis determina el sentido de nuestra vida, el sentido de la vida se da a partir de cómo actuamos en esta vida y la apuesta de la fenomenología es una apuesta por la auto-responsabilidad del que filosofa. Ella nos impele a recordar el *sapere aude*, nos recuerda que: “una vida sin examen no vale la pena ser vivida por el hombre”.

## BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, A., *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letzbegründung der Wissenschaft aus der Radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.

Benoist, J., *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, PUF, 1997.

Benoist, J., “Egología y fenomenología: la crítica heideggeriana de Husserl” en *Revista de filosofía*, 3º época, vol. XI, núm. 22, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pp. 21-42, 1999.

Benoist, J., *Intentionalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*, Paris, PUF, 2001 a.

Benoist, J., *L'idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001 b.

Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1993.

Bernet, R., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994.

Bernet, R., “Unconscious Consciousness in Husserl and Freud” en D. Welton (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2003.

Bernet, R., *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris, PUF, 2004.

Bertorello, A., “El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesungen de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal”, en *Revista de Filosofía*, Vol. 30, Núm. 2, pp. 119-141, 2005.

Brentano, F., *Psychology from an Empirical Standpoint*, London/New York, Traducción al inglés por Antos C. Rancurello, D. B. Terrell y Linda L. McAlister, 1995.

Carr, D., *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1999.

Chiara Moneta, G., *On identity. A study in genetic phenomenology*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.

Claesges, U., *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964.

Cobb-Stevens, R., *Husserl and analytic philosophy*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1990.

Costa, V., "Transcendental Aesthetic and the problem of Transcendentality" en Natalie Depraz y Dan Zahavi (eds.), *Alterity and facticity. New perspectives on Husserl*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1999.

Crespo Sesmero, M. J., *Para una ontología de los estados de cosas esencialmente necesarios. (La contribución del realismo fenomenológico a la fundamentación a priori de la lógica y de la ontología)*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Tesis de Doctorado, Inédita, 1995.

Cunningham, S., *Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.

Dennett, D., "Why Everyone is a Novelist", en *Times Literary Supplement*, 1988.

Dennett, D., *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*, Barcelona, Paidós, 1995.

Depraz, N., "Imagination and Passivity. Husserl and Kant: A Cross-relationship" en Natalie Depraz y Dan Zahavi (eds.), *Alterity and facticity. New perspectives on Husserl*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1999.

Depraz, N., *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*, Paris, Armand Colin, 2006.

Depraz, N., "Leer como fenomenólogo: De Ricoeur a Husserl" ponencia dictada en las IV Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica. La hermenéutica en diálogo, el día miércoles 17 de septiembre, 2008.

Derrida, J., *The problem of genesis in Husserl's philosophy*, Chicago-London, The University of Chicago Press, Traducción al inglés de Marian Hobson, 2003.

Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas. Con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, Traducción al español de Vidal Peña, 1977.

Descartes, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, Traducción al español de Juan Manuel Navarro Cordón, 1996.

Drummond, J., *Husserlian Intentionality and non-foundational realism. Noema and Object*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1990.

Drummond, J., "The structure of Intentionality", en D. Welton (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2003.



Fink, E., *VI. Cartesianische Meditation, Teil 2, Ergänzungsband*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988.

García-Baró, M., *Husserl (1859-1938)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997.

García-Baró, M., *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 1999.

García Ruiz, P. E., *Emmanuel Levinas: Fenomenología y subjetividad. De la ontología fundamental a la pasividad ética. Un estudio del primer periodo de su obra (1930-1949)*, México, UNAM, Tesis de Maestría, Inédita, 1999.

Gómez Romero, I., “La teoría husserliana de la constitución en Ideas I. Planteamiento fundamental de la fenomenología”, en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, N° Extra 1, Madrid, pp. 563-577, 1996.

Guerrero del Amo, J. A., *La fundamentación del conocimiento en Hume*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Tesis de Doctorado, Inédita, 1996.

Habermas, Jürgen, *Conocimiento e Interés*, Madrid, Taurus, 1986. (Traducción de Manuel Jiménez, José F. Ivars y Luis Martín Santos)

Habermas, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1992. Traducción de Jaime Nicolás Muniz y Ramón García Cotarelo

Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 2002. Traducción de Manuel Jiménez Redondo

Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 2002. Traducción de Manuel Jiménez Redondo

Habermas, Jürgen, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000. Traducción de José Mardomingo

Hegel, G. W. F., *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Prodhufi, Traducción al español por Carlos Díaz, 1993.

Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.

Heidegger, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994.

Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.

Heidegger, M., *La proposición del fundamento*, Barcelona, Ediciones del Serbal, Traducción al español de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, 1991.

Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, Traducción al español de Jorge Eduardo Rivera C., 2003.

Heidegger, M., “El origen de la obra de arte” en *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza, Traducción al español de Helena Cortés y Arturo Leyte, 2005.

Held, K., “Husserl’s Phenomenological Method” en D. Welton (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2003 a.

Held, K., “Husserl’s Phenomenology of the Life-World” en D. Welton (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2003 b.

Henry, M., *L’essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963.

Henry, M., *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990.

Henry, M., “Philosophie et subjectivité”, en A. Jacob (ed.), *L’Encyclopédie philosophique universelle. L’univers philosophique*, (vol. I), Paris, PUF, pp. 46-56, 1989. Reeditado en M. Henry, *De la subjectivité. Tome II. Phénoménologie de la vie*, Paris, PUF, 2003.

Henry, M., “Quatre principes de la phénoménologie”, en *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 1991, pp. 3-25. Reeditado posteriormente es M. Henry, *De la phénoménologie. Tome I. Phénoménologie de la vie*, Paris, PUF, 2003.

Henry, M., *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, Traducción al español de Javier Teira Lafuente, 2001.

Hülsz, E., *ΛΟΓΟΣ: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, Tesis de doctorado (inérita), México, UNAM, 2001.

Hülsz, E., “Sócrates y el oráculo de Delfos (una nota sobre Platón, Apología de Sócrates, 20 c4-23 c1)”, en *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía*, Num. 14-15, UNAM-FFL, 2003.

Hume, D., *Tratado de la Naturaleza Humana*, Madrid, Tecnos, Traducción al español de Félix Duque, 2002.

Husserl, E., *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1958.

Husserl, E., *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, México, UNAM, Traducción al español de Luis Villoro, 1962 a.

Husserl, E., *Phänomenologie Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Ed. Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962 b.

Husserl, E., *Analysen zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Den Haag, Martinus, Nijhoff, 1966.

Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erste Teil: 1905-1920*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973 a.

Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973 b.

Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973 c.

Husserl, E., *Experiencia y Juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México, UNAM, 1980 a.

Husserl, E., *Phantasia, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1980 b.

Husserl, E., *Investigaciones Lógicas*, Tomo I, Madrid, Alianza, Traducción al español de Miguel G. Morente y José Gaos, 1982.

Husserl, E., *Investigaciones Lógicas*, Tomo II, Madrid, Alianza, Traducción al español de Miguel G. Morente y José Gaos, 1982.

Husserl, E., *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen 1906/07*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1984.

Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, Traducción al español de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, 1991 a.

Husserl, E., *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, Traducción al inglés de John Barnett Brough, 1991 b.

Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Madrid, FCE, Traducción al español de José Gaos, 1993.

Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 1996.

Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, UNAM, Traducción al español de Antonio Ziri6n, 1997.

Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de la ciencias*, México, UNAM, Traducción al español de Antonio Ziri6n, 2000.

Husserl, E., *Philosophie premi6re. Th6orie de la r6duction ph6nom6nologique*, T. II, Paris, PUF, Traducci6n al franc6s por Arion L. Kelkel, 2001.

Husserl, E., *Philosophie premi6re. Histoire critique des id6es*, Paris, PUF, Traducci6n al franc6s por Arion L. Kelkel, 2002.

Husserl, E., *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2003.

Ingarden, R., *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975.

Iribarne, J. V., *De la 6tica a la metaf6sica. En la perspectiva del pensamiento de Husserl*, Bogot6, San Pablo, 2007.

Jaeger, W., *La teolog6a de los primeros fil6sofos griegos*, M6xico, FCE, 2001.

Kant, I., *Cr6tica de la Raz6n Pura*, Madrid, Alfaguara, Traducci6n al espa6ol por Pedro Ribas, 2002.

Landgrebe, L., "Das Methodenproblem der transzendentalen Wissenschaft vom Lebensweltlichen A priori", en J. Gaos (ed.), *Symposium sobre la noci6n husserliana de la Lebenswelt*, M6xico, UNAM, 1963.

Levinas, E., "La obra de Edmund Husserl" en *Revue Philosophique*, Enero-Febrero de 1940. Reeditado en E. Levinas, *Descubriendo la Existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, S6ntesis, Traducci6n al espa6ol por Manuel E. V6zquez, 2005.

Levinas, E., "La ruina de la representaci6n" en *Edmund Husserl 1859-1959*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1959. Reeditado en E. Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, S6ntesis, 2005.

Levinas, E., "La conciencia no intencional" en *Philosophes critiques d'eux m6mes*, que se public6 bajo los auspicios de la Federaci6n Internacional de Sociedades de Filosof6a, vol. 10, Berna, 1983. Reeditado en E. Levinas, *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos.

Levinas, E., *De la existencia al existente*, Madrid, Arena, Traducci6n al espa6ol de Patricio Pe6alver, 2000.

Levinas, E., *La teor6a fenomenol6gica de la intuici6n*, Salamanca, S6gueme, Traducci6n al espa6ol por Tania Checchi, 2004.

Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, Traducción al español de Edmundo O’Gorman, 2000.

McIntyre R. y Smith D. W., “Theory of Intentionality”, en J. N. Mohanty y W. R. McKenna (eds.), *Husserl’s Phenomenology: A Textbook*, Washington DC, Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1989.

Marion, J. L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989.

Marion, J.L., *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 2005.

Melle, U., “La représentation vide dans la réécriture par Husserl de la VI *Recherche Logique*” en J. Benoist y J. F. Coutine (eds.), *La représentation vide*, Paris, PUF, 2003.

Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, Traducción al español por Jem Cabanes, 1975.

Mohanty, J. N., *The concept on intentionality*, St. Louis, Warren H. Green, 1972.

Mohanty, J. N., “Husserl’s thesis of the ideality of meanings” en J. H. Mohanty (ed.), *Readings on Edmund Husserl’s Logical Investigations*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1977.

Moreno Márquez, C., *La intención comunicativa. Ontología e Intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Sevilla, Thémata, 1989.

Natorp, P., *Allgemeine Psychologie*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1912.

Nicol, E., *La idea del hombre*, México, FCE, 2003.

Paci, E., *Función de las ciencias y significación del hombre*, México, FCE, Traducción al español por Ernesto de la Peña, 1968.

Pfänder, A., “Logik”, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Tomo IV, Tübingen, Max Niemeyer, 1963.

Ramón, V., “La química del amor radica en el cerebro” en *Gaceta UNAM*, 15 de febrero del 2007.

Ricoeur, P., *A l’école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.

Ricoeur, P., “Existencia y Hermenéutica” en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de Hermenéutica*, Buenos Aires, FCE, Traducción al español de Alejandrina Falcón, 2003.

Ricoeur, P., "El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto" en *Del Texto a la Acción. Ensayos de Hermenéutica II*, México, FCE, 2004.

San Martín, J., *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED, 1986.

San Martín, J., "El mundo como a priori. Notas sobre el concepto de mundo en los proyectos de Fink para las Meditaciones cartesianas" en *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid, UNED, 1994.

Sartre, J. P., *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, Traducción al español de Juan Valmar, 1998.

Simón Lorda, A., *La experiencia de la alteridad en la fenomenología trascendental*, Madrid, Caparrós, 2001.

Sokolowski, R., *The formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970.

Sokolowski, R., *Husserlian Meditations. How words present Things*, Evanston, Northwestern University Press, 1974.

Sokolowski, R., *Introduction to Phenomenology*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007.

Souche-Dagues, D., *Le Développement de l'Intentionnalité dans la Phénoménologie Husserlienne*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1972.

Steinbock, A. J., *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, 1995.

Volpi, F., "Dasein comme praxis: L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote" en F. Volpi, (et. al.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht-Boston-London.

Waldenfels, B., *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.

Waldenfels, B., *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000.

Welton, D., *The Origins of Meaning. A critical study of the thresholds of husserlian phenomenology*, The Hague-Boston-Lancaster, Martinus Nijhoff, 1983.

Welton, D., *The Other Husserl. The Horizons of transcendental phenomenology*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2000.

Welton, D., "El mundo como horizonte transcendental" en *La lámpara de Diógenes. Revista de Filosofía*, Números 12 y 13, pp. 98-113, 2006.

Yamaguchi, I., *Passive Synthesis und Intersubjetivität bei Edmund Husserl*, The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff, 1982.

Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, México, FCE, 2002.

Zahavi, D., *Intentionalität und Konstitution. Eine Einführung in Husserls Logische Untersuchungen*, Kopenhagen, Museum Tusulanum Press-University of Copenhagen, 1992.

Zahavi, D., "Husserl's intersubjective transformation of transcendental philosophy", publicado en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 27/3, pp. 228-245, 1996.

Zahavi, D., *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston, Northwestern University Press, 1999.

Zahavi, D., *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, Athens, Ohio University Press, 2001.

Zahavi, D., *Husserl's Phenomenology*, Stanford, Stanford University Press, 2003 a.

Zahavi, D., "Phenomenology and metaphysics". In D. Zahavi, S. Heinämaa & H. Ruin (eds.): *Metaphysics, Facticity, Interpretation*. Contributions to Phenomenology. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht-Boston, 3-22, 2003 b.

Zahavi, D., *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 2005.

Zahavi, D. y Evan Thompson, "Philosophical Issues: Phenomenology", en Zelazo, P.D., Moscovitch, M., Thompson, E. (eds.), *The Cambridge Handbook of Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 67-87, 2007.

Zahavi, D., "Internalism, Externalism, and Transcendental Idealism", en *Synthese* 160/3, 355-374, 2008.

Zirión, A., "La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema 'a las cosas mismas'", en A. Zirión (comp.), *Actualidad de Husserl*, México, Alianza, 1989.