

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n161.57407>

VIDA HUMANA FENOMENOLÓGICA

BALANCE SOBRE LA RELACIÓN ENTRE SUJETO HUMANO Y SUJETO TRASCENDENTAL EN LA FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL



PHENOMENOLOGICAL HUMAN LIFE THE RELATIONSHIP BETWEEN THE HUMAN SUBJECT AND THE TRANSCENDENTAL SUBJECT IN EDMUND HUSSERL'S PHENOMENOLOGY

ANDRÉS FELIPE LÓPEZ LÓPEZ*

Universidad de San Buenaventura / Universidad Pontificia Bolivariana -
Medellín - Colombia

.....
Artículo recibido: agosto 4 de 2015; aceptado: 18 de noviembre de 2015.

* *andres.lopez@usbmed.edu.co*

Filósofo, Magíster en Filosofía y Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor de la Universidad de San Buenaventura de Medellín y de la Universidad Pontificia Bolivariana en la misma ciudad. Líder del grupo “Casos y Estudios Organizacionales (CEO)” e investigador del grupo “Epimeleia”.

Cómo citar este artículo:

MLA: López López, A. F. “Vida humana fenomenológica. Balance sobre la relación entre sujeto humano y el sujeto trascendental en la fenomenología de Edmund Husserl.” *Ideas y Valores* 65.161 (2016): 157-184.

APA: López López, A. F. (2016). Vida humana fenomenológica. Balance sobre la relación entre sujeto humano y el sujeto trascendental en la fenomenología de Edmund Husserl. *Ideas y Valores*, 65 (161), 157-184.

CHICAGO: Andrés Felipe López López. “Vida humana fenomenológica. Balance sobre la relación entre sujeto humano y el sujeto trascendental en la fenomenología de Edmund Husserl.” *Ideas y Valores* 65, n.º 161 (2016): 157-184.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se describen varios elementos que le permiten a la fenomenología elaborar una descripción del ser humano sin renunciar a lo que tiene de ontología universal o antropologización, lo que implica que en todo análisis de la conciencia general deben caer la razón humana, la *paradoja de la subjetividad* o, lo que es lo mismo, la paradoja de la conciencia en su estado humano. De aquí se desprende que ella pueda ser observada en un sujeto que posee un cuerpo con el cual y desde el cual la experiencia y la percepción pueden tener lugar. Esto valida el ejercicio de interrogar a la razón por su genética antropológica en un proceso de filogenias.

Palabras clave: E. Husserl, fenomenología, sujeto humano, sujeto trascendental.

ABSTRACT

This article describes the various elements which allow phenomenology to develop a description of the human being without giving up its status of universal ontology or anthropologization, which implies that any analysis of general awareness refers to human reason, the *paradox of subjectivity*, or, in other words, the paradox of consciousness in its human state. From this it follows that it can be observed in a subject that has a body with which and from which experience and perception can take place. This validates the action of interrogating reason for its anthropological genetics in a process of phylogenies.

Keywords: E. Husserl, phenomenology, human subject, transcendental subject.

Presentación*

El procedimiento que se realizará en este artículo es el siguiente: una vez hecho claro el ejercicio fenomenológico y su necesidad en la descripción de la vida humana, en el primer párrafo anunciaré las interrogaciones que dan inicio a la investigación y la hipótesis o presunción de respuesta. En el segundo numeral se emprende la tematización de las cuestiones planteadas con base en algunos de los trabajos de Edmund Husserl acerca de la síntesis pasiva y la síntesis activa, del estrato antepredicativo y el predicativo de la experiencia humana, y las descripciones que el mismo autor nos ha heredado referidas a la cultura, con una ampliación que hago de este tema por medio de Max Scheler. A partir del final del tercer párrafo, empezaré a señalar que la primera mitad del problema planteado, que consiste, en una afirmación sucinta, en ampliar la comprensión de la correlación entre el sujeto humano y la subjetividad trascendental, ha sido resuelto. La segunda mitad, o segunda interrogación, alcanza a ser aquí introducida, pero su tratamiento será desarrollado en otro trabajo; dicha introducción se encuentra hacia el final del párrafo 4, con el que se abre la serie de ampliaciones hacia las cuales hay que dirigirse para satisfacerla. En dicha labor se trazará ya la *Psicología pura de la primera infancia y las experiencias fundantes*, que consistirá en un estudio fenomenológico del sujeto intencional desde su gestación hasta los primeros 8 años de vida.

Dos aclaraciones preliminares

a) Husserl llama *trascendental* al sujeto en cuanto que en él se lleva a cabo la correlación intencional entre las objetividades trascendentes y la conciencia o subjetividad, es decir, que toda trascendencia solo puede ser tal en cuanto trascendencia experienciada, pensada, estimada, querida, por la conciencia o dada a esta. Así la fenomenología trascendental señala en la dirección de la descripción de *cómo se constituyen* lo que son las objetividades con base en el *modo como se experimentan*. Nuestra experiencia de los objetos, en la medida en que son revelados por esta como trascendentes, es una experiencia trascendental. La intencionalidad y la temporalidad son las estructuras *a priori* de toda experiencia humana en general. Los objetos o entidades

* El artículo presenta un primer resultado de la investigación que el autor desarrolla en el *Programa Postdoctoral de Investigación en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, en el Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud de la alianza CINDE, Universidad de Manizales, Colombia; Pontificia Universidade Católica de São Paulo, Brasil; el Colegio de la Frontera Norte de México (COLEF); la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y la Red de Posgrados del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Título de dicha investigación: *Psicología pura de la primera infancia y las experiencias fundantes (Estudios fenomenológicos)*.

a los que alude Husserl pueden ser *sensibles* o *intelectuales, actuales, existentes, individuales, efectivos y reales, posibles, generales, universales, ideales o esenciales*; la *constitución de la experiencia*, entonces, es el acto general de la *vida del sujeto teórico, práctico y axiológico*. En el libro tercero de *Ideas*, Husserl dice que *experiencia* es un término que designa actos que muestran la existencia (cf. Hua v 47).² El examen que reclama el autor, dice a renglón a seguido, no es el de los hechos singulares, sino el análisis de las esencias de generalidad ínfima y superior, es decir, todo lo que abarca la corriente y la conexión de vivencias, que es el nombre que Husserl da al *yo* (cf. *id.* 71). Vida trascendental no es otra cosa que la vida misma de la humanidad. El mundo en el sujeto, antes de ser experimentado, es un epifenómeno; al estallar en el sujeto como vivencia, se convierte ya en fenómeno. ¿Cómo descubre Husserl esto? Consultando a la experiencia (cf. *id.* 22), reconduciendo al analista por la vía de la autoexperiencia reflexiva. Lo anterior muestra que el mundo y su sentido son producto de una fecundidad especial, de la generatividad egológica e intersubjetiva de la conciencia.

En el mismo volumen citado de sus *Ideas*, Husserl describe así su método, del cual basta la siguiente descripción, porque el ejercicio y los resultados probados en este trabajo son ascensos en su procedimiento interno: el método fenomenológico es un procedimiento de clarificación (cf. Hua v 93), y la fenomenología en su conjunto es la ciencia de los orígenes, de las madres de todo conocimiento (cf. *id.* 80), en cuanto que la puesta entre paréntesis o la desconexión de todo cuanto existe en verdad saca de su anonimato el experimentar trascendental, los actos de la conciencia constituyente; esa suspensión tiene la forma de no aceptar el “*es*” de los objetos sin las funciones constitutivas de la conciencia. Husserl desconecta la tesis de la *actitud natural*, en función de perder el mundo en un tiempo reflexivo –*ἐποχή*–, porque el contenido de dicha tesis nos hace creer que todos los objetos, valores, entes, entre otros, *son*, sin más explicación que su atributo o posición de *ser* en el mundo. Su justificación de la existencia se halla, dijéramos, en la mera ocupación del espacio y la mutación en el tiempo sin ninguna relación con la subjetividad. La *ἐποχή* desconecta la tesis del *es* objetual para obtener el darse del ser en su modo originario, esto es, todo lo que se

2 Remitirse a la bibliografía donde se encuentran relacionados los textos citados según los volúmenes de *Husserliana* y las respectivas ediciones en español. Dentro del trabajo se usa la forma “Hua” que remite a tales volúmenes. Unas veces la forma estilística “Hua” no está acompañada por una fecha de publicación, con ello se remite a la obra original; si está acompañada de la mención del año es para indicar de donde se extrae la traducción. Otras veces la forma estilística está acompañada de fecha, pero cuando esta mención es posterior a una cita textual en alemán, se está remitiendo también a la obra original.

presenta como ser dado en la conciencia. El resultado es ver a la conciencia en su peculiar esencia y descubrir el ser mentado, pensado, estimado, querido, anhelado, como algo trascendente y, en consecuencia, todas las especies de correlatos de la vida intencional, a los que Husserl llama *nóemas*. Todo con el fin de poder acceder a la esfera de las vivencias intencionales, en la que –después de la ejecución del acto reflexivo– volvemos a concentrar la atención (cf. *id.* 76). Entonces, lo que le queda al investigador fenomenólogo-analítico es la percepción y lo intuido como tal, el recuerdo y lo recordado, el pensar y lo pensado como tal, *nóesis* y *nóema* respectivamente. Luego puede el mismo investigador optar por tener desconectado en un tiempo de reflexión, así como lo trascendente, su propia toma de posición previa, en la que tenía como certezas las teorías sobre la realidad, y puede además dirigirse, junto con la vivencia misma, al *yo* que la vive y descubrir estados del alma, un sujeto y un alma (cf. *id.* 90).³

- 3 Para mejorar la comprensión de lo dicho sobre la *ἐποχή* o la *reducción*, puede uno remitirse a las descripciones que se encuentran en los *Anexos* de la obra *La idea de la fenomenología* (Hua II), traducida al español en la editorial Herder; sobre la *ἐποχή* encontramos que es “[...] la necesidad de cancelar de manera provisional no solo las certezas de la actitud natural y las teorías sobre la realidad, sino también la realidad misma [...] la *epoché* deja en suspensión la existencia del mundo presupuesta en ciertas actitudes dogmáticas hacia la realidad, desconecta la creencia universal de que el mundo existe. Pero no significa la negación del mundo. [Ella] [...] encierra solo un cambio de actitud hacia la realidad, no una exclusión de la misma [...] la primera operación de desconexión es meramente *negativa* y, en este sentido, una simple condición previa que deja como residuo la conciencia en su inmanencia [...] reducción [que completa a la *ἐποχή*] tiene el sentido positivo ‘de retrotracción a’, ‘reconducción a’ lo que está originariamente dado en la conciencia [...] si bien ambas están íntimamente unidas y son partes integrantes de una unidad funcional, Husserl habla en ocasiones de la *epoché* como la condición de posibilidad de la reducción [...] Por una parte, ‘*epoché*’ es el término que designa la ruptura, cancelación, exclusión o suspensión de nuestra creencia explícita en la creencia de un mundo independiente de la conciencia [...] la ‘reducción’ es el término para designar la tematización de la correlación entre subjetividad y mundo [...] La reducción desvela la subjetividad que permanece oculta mientras estamos absortos en los quehaceres cotidianos y la actitud prefilosófica de la vida natural, donde existimos entre otras cosas y personas al mismo tiempo que nos olvidamos de nosotros mismos [...] Con la aplicación del tercer nivel de la reducción trascendental practicado en *Ideas I*, Husserl descubre la subjetividad pura” (Hua II, 2011 161, 165-166). Es otra parte importante del método la denominada *intuición de esencias*: además de las descritas suspensión y reconducción en orden al estatuto de las estructuras y leyes presentes en todo caso posible de una operación de conciencia, o mejor, en orden a la determinación *apriórica* de la estructura de la conciencia (cf. Lohmar 9), la *intuición de esencias*, esto es, la *variación eidética*, conduce a grados superiores de generalidad. Tal cosa se encuentra expuesta de forma detallada en el curso *Psicología fenomenológica* de 1925, que Walter Biemel introdujo en el volumen IX de *Husserliana*. En esta lección de Husserl, en efecto, el método *eidético* es establecido de forma definitiva como *variación eidética*,

b) Es importante subrayar que si la antropología es formulable con base en la fenomenología, debe tenerse presente lo que Husserl tuvo a bien afirmar en su *Filosofía primera*, esto es, que *lo fáctico es el transcurso de la conciencia* (cf. Hua VII 393). Por tanto, si la ontología es la ciencia de las formas que corresponden a los mundos que se dan o se pueden llegar a dar fácticamente (*id.* 213), la antropología fenomenológica sería, en esa lógica, la ontología del *mundo-hombre*, consistente en llevar al plano lógico o de idealidad la experiencia que tenemos del ser humano que debe conducir a la fijación de su propio *a priori* o estructura *eidética*. Empero, por más que esta sea una *ontología material* referida a la región del espíritu, la filosofía concebida como ciencia radical, universal y apodíctica no puede conformarse con ser una antropología filosófica. En esta medida, toda necesidad de fundación, por ejemplo de dicha antropología, está supeditada a una crítica de la razón universal. En otras palabras, no se puede instituir de una manera verdaderamente filosófica nada sin haber cuestionado fenomenológicamente todo presupuesto.

A este respecto, Hans Blumenberg, en *Descripción del ser humano*, cuenta que Husserl en su viaje de conferencias por Alemania entre Halle, Fráncfort y Berlín, en el año 1931, emprendió la tarea de hacer frente a un peligro que padecía su fenomenología, tematizando el problema de sus relaciones con la antropología –de estas conferencias se encuentran publicadas 14 páginas en *Philosophy and Phenomenological Research* II

cuyo procedimiento se realiza partiendo desde “cualquier objetualidad experienciada o fantaseada” (Hua IX 76), para recorrer sus variantes singulares, en las que se genera, entre las singularidades, un “cubrimiento que va de unas a otras” [*überschiebende*] (*id.* 77), y lo invariante en todas las variantes se destaca intuitivamente. Sobre tales síntesis de cubrimiento se lleva a cabo después la operación propiamente categorial, puesto que ellas son el fundamento de aprehensión o el contenido presentador para la intuición de lo general. “La captación del eidos es, al contrario que la representación vaga que tenemos de un concepto al principio, una donación misma de lo general” (Lohmar 26). Luego, la “exigencia de que en el procedimiento de la variación eidética deba ser asumida una variación del objeto en la fantasía que sea de partida ilimitada, es una condición importante para el cumplimiento de la exigencia de abarcar un espectro completo del elemento ejemplar tomado como muestra” (*id.* 27). En el §34 de las *Meditaciones* (Hua I) se encuentra expuesto también lo siguiente: dice el filósofo que variemos el objeto de percepción *mesa*, que es un *factum*, conservando la percepción como una que es de *algo –cualquier cosa–* comenzando por variar en la imaginación de modo arbitrario su forma y colores, pero manteniendo idéntico el aparecer perceptivo; así tenemos que, por medio de la abstención de toda afirmación de validez de ser, se *transforma* el objeto de percepción, porque se transfiere la percepción real al reino de las *irrealidades* por el que obtengo todas las posibles variaciones, todas las puras posibilidades. Dieter Lohmar dice, por su parte, que el método de la *intuición de esencias* ya se encontraba fundamentado en las *Investigaciones lógicas*, aunque en una escasa presentación en el párrafo §52 de la sexta investigación, y que el tipo de conocimiento de ella es una forma peculiar de la *intuición categorial* (cf. Lohmar 10, 12).

de 1941 (cf. Blumenberg 2011 17)–.⁴ En una carta a Roman Ingarden del 19 de abril 1931 –también en una a Pfänder del mismo año–, Husserl advierte que tuvo que emprender la tarea de leer a sus *antípodas*, Max Scheler y Martin Heidegger, antes de empezar la gira de conferencias en las que se esperaba una aclaración sobre tales relaciones. Tres años antes, Scheler había publicado *El puesto del hombre en el cosmos*, texto introductorio a la antropología filosófica. Con respecto a Heidegger, la posición crítica de Husserl se encontró aminorada, dado que él mismo había sido editor de la obra *Ser y tiempo*, publicada por primera vez en 1927 en el volumen VIII del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, que el propio Husserl dirigía, y la había declarado como *fenomenológica*. Husserl no vio que, según Heidegger, a la pregunta por el ser se accede por la antropología de la analítica del *Dasein*. Una lectura posterior de la misma obra produjo en Husserl una suerte de *espanto*. A la altura de los inicios de la década del treinta, ve que gran parte de la obra de su vida, que consistía en desligar de la experiencia su referencia exclusiva a los procesos neurofisiológicos, es puesta en un plano dudoso cuando, en el seno de su propia escuela, estaba apareciendo una idea de la conciencia ligada a la naturaleza del ser humano y su posición en el mundo, y que, por esa posición, están determinadas sus reflexiones y conocimientos. Blumenberg (cf. *id.* 19) juzga este hecho como la gran catástrofe de la fenomenología y de la filosofía misma, e imputa a Heidegger la culpa de un supuesto fracaso de la fenomenología como escuela (cf. *id.* 296).

¿Por qué Husserl ve amenazado su trabajo en el marco descrito? Porque la antropología puede hacer sucumbir al fenomenólogo en una conciencia, y lo que Husserl ha buscado es someterse a, y hundirse en, la evidencia universal de la certeza de sí del *cogito* y en el mundo que lo valida en su actividad donadora de sentido. Sin embargo, precisamente por erigir la fenomenología como ciencia universal, cabe el hombre en su sistema. Un año después de su viaje de conferencias, en las que se esperaba que se conocieran sus posiciones frente a la antropología, pero en las que no hubo pronunciamiento acerca de las motivaciones antropológicas de la época, escribe unas notas tituladas “Acerca de la antropología fenomenológica” y “Ciencia humana universal como antropología. Sentido de una antropología”, que se encuentran en el volumen xv de *Husserliana*. En la segunda señaló –y esto ya lo tuve en cuenta antes al haber citado *Filosofía primera*– que el hombre *cae* en el terreno de la fenomenología bajo el título de la universalidad: a la ciencia universal también pertenece la ciencia del ser humano, en su

4 Datos y materiales de esas conferencias se encuentran en *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserl*, de Karl Schuhmann (cf. 379-382).

praxis, como ser que conoce, y que conoce universalmente desde un perspectiva antropológica (cf. Hua xv 480). Continuando esta idea, esa ciencia del hombre trata de la objetivación del ser peculiar que lleva a cabo acciones, de las cuales las más importantes, para los intereses fenomenológicos, son las que consiguen para el ser humano el sentido y la verdad de toda región posible del ser. La descripción antropológica que se obtiene por los medios fenomenológicos se encuentra dentro del marco de una monadología trascendental de la razón, que se suscribe, a su vez, en una *vida* que es mucho más que una contingencia, en cuanto que las mónadas se encuentran conjuntadas en la teleología de la primera función absoluta; lo que ocurre en la mónada *materna* no se da solamente en ella, sino que se *refleja* en todas (cf. *id.* 597). En otras palabras, el desenvolvimiento de la razón propio de las mónadas posee de manera inherente la teleología universal de la realización. Esta puede definirse como “voluntad”, para la cual es necesaria la intersubjetividad total como horizonte real de fenomenización (cf. *id.* 381).

La mencionada *intersubjetividad* y la *monadología total* están conformadas por la suma de las partes, más las relaciones entre las partes, más las redes de relaciones entre estas y la totalidad, más la relación específica entra cada parte tomada en particular y el todo; en otras palabras, comprende la racionalidad de la naturaleza⁵ y el desarrollo de la razón en la historia, en su vertiente teórica, en la práctica y en la estimativa. Es, por tanto, el conjunto del universo de la materia, el universo de las relaciones puras, el mundo, el ser humano y todo reino vivo posible. Así, la *idea teleológica* es supramundana y supratrascendental, y se constituye en una superexigencia de la conciencia constituyente, en cuanto que la objetividad constituida trasciende lo fáctico.

§1

Las preguntas que se formularon y a las que intenta dar respuesta la investigación son las siguientes (la segunda derivada de la primera): ¿se puede construir una antropología filosófica sobre la base de los análisis de la estructura universal de la conciencia hechos por Edmund Husserl?

5 Se suele caer –me incluyo– en la acreditación marginal de la mónada a la especie humana y a los animales, por *ser* seres vivos del tipo *egos*; mas no se puede olvidar que aun cuando a las especies del reino vegetal no se las puede vincular con la conciencia (intelectual, voluntaria, estética y social), sin embargo –como también lo hice ver en otro trabajo (cf. López 2015)–, es un hecho que sí poseen hábitos o disposiciones repetidas orientadas a la conservación, y, aún más, tales hábitos, aunque se sustentan en formas no *subjetivas* de organismo –en cuanto que no son sujetos o personas a las que se les pueda observar voluntarismo–, comportan modos de sentir de relación causal con el mundo externo, con la intensidad sensitiva suficiente para determinar sus ciclos temporales de existencia.

¿Puede la fenomenología, desde sus exámenes del *estrato antepredicativo, prelógico y pasivo* de la experiencia, reconstruir por medio de un estudio teórico el desarrollo de la conciencia desde *la primera infancia*? Respecto de esta última cuestión, más adelante se prueba que la respuesta hipotética es un *sí*, en la siguiente medida: la independencia de los contenidos lógicos y las especies ideales, la eternidad y atemporalidad del ser ideal, defendidas por Husserl en las *Investigaciones lógicas* (Hua XVIII, XIX), necesitaban también el retroceso a la esfera donde son posibles, donde dichos contenidos y especies son fenómenos. En otras palabras, es necesaria la regresión al ámbito trascendental del aparecer, a la fenomenicidad. Esto último es lo que deja encargarse de las tareas explicitadas, porque *es un sujeto que es realmente sujeto humano* donde aparecen vividos los órdenes ínfimo y superior de la experiencia. Aunque la mutabilidad parece corroer la vida humana, irremediablemente histórica y mortal (cf. San Martín 2007 83), no se puede omitir, como en efecto no lo hizo Husserl (cf. Hua VI; Hua XXIX) llegado a su madurez, que la historicidad, es decir, el hombre donde se hace presente la conciencia en el nivel de la objetividad, es el gran *Faktum* de la subjetividad trascendental (cf. San Martín 2015 135). Adquirir en el saber el *eidós ego* tiene que, necesariamente, haber dado cuenta de la carne en la que se hace real.

La reconducción a la subjetividad, en el análisis reflexivo llevado a cabo por Husserl (cf. Hua xv), evidencia que el *ego* trascendental precede al *eidós ego*, porque este último tiene su comprensión relativizada a los alcances teóricos y fenomenologizantes del primero. A continuación presento un ejemplo *en extenso*: tanto a la constitución de la intersubjetividad como de la subjetividad *yoica* en su nivel prerreflexivo se accede en una reconstrucción genética de la vida instintiva del sujeto desde el “comienzo trascendental”, como denomina Husserl (cf. *ibd.*) al nacimiento, en el cual empieza el desarrollo *individual* del cuerpo orgánico, su *filogénesis* biológica y psicológica. Además de las luces que a tal proceso han dado la aproximación naturalista y la psico-física, hay otras descripciones que aporta la fenomenología, al abordar ese fenómeno como uno de carácter *trascendental*. El “comienzo trascendental” está dado incluso desde el cuerpo todavía *no-nato*, pre- o proto-infante (*vorkindliche Monade* o *Urkind*) (cf. Hua xv 595), porque en el recién nacido ya hay “un instinto orientado”, experiencias que se han sedimentado desde el seno materno que corresponden a horizontes perceptivos, datos y campos sensoriales (cf. *id.* 605). En ambos niveles, esto es, la gestación y el nacimiento, el ser humano es un *pre-ego*, una unidad de afecciones, de asociaciones primarias e instintos innatos corporales y biofísicos. Desde tal temporalidad dependiente de la mónada madre hasta la madurez psíquica hay un proceso de auto-temporalización,

de “individuación”, que se puede entender como conciencia de tiempo inmanente; esto último tendré ocasión de explicarlo más adelante como *momento egológico*. Lo que acabo de escribir refiere al origen del *factum del ego* (cf. *id.* 385), al contacto primordial con el mundo y con la historia que lo precede, dada en la forma de la tradición y de la cultura. Todo el proceso, que va desde las tendencias prenatales hasta la razón y la intersubjetividad universal, es calificado por Husserl como *teleológico*. Su carácter universal se constata en que los “instintos innatos”, desde el “nacimiento trascendental”, se hallan precedidos y, en buena parte, determinados en un nivel bio-psíquico (cf. *id.* 604) por experiencias previas que son las habitualidades, tendencias, impulsos e inclinaciones que hereda de las generaciones que le antecedieron por medio de sus padres. En el §61 de las *Meditaciones cartesianas* (Hua I), lo anterior se entiende como las constituciones trascendentales del nivel primario y más fundamental; dicho nivel es el advenimiento psico-físico individual, que se define como desarrollo *filogenético* biológico y su paralelo psicológico.⁶

§2

Una vez hecho este preludeo, paso a la defensa de la tesis planteada antes como hipótesis. Si la fenomenología procede aclarando visualmente, determinando y distinguiendo el sentido (cf. Hua II, 1982 71), en el número 9 de su texto *El desafío de Lévinas* escribe Miguel García-Baró que el nombre mismo que lleva el método fenomenológico como análisis filosófico:

Señala en la dirección de que para él la cuestión primordial es traer a la luz todas las cosas, y, sobre todo, la luz misma. Si la conciencia es la fenomenicidad, la condición para la manifestación de las restantes cosas, entonces iluminar la manifestación o la fenomenicidad de todos los fenómenos se vuelve asunto central de la fenomenología. (32-33)

La lógica que propongo, es decir, el método para satisfacer la respuesta que doy a las cuestiones esgrimidas, es, en primera instancia, el examen de las proposiciones o los juicios predicativos y los actos judicativos arrojados sobre el objeto tematizado. Vale decir de paso que dicho proceder tiene una preocupación moral: el contenido formal de una ciencia consta de una serie de juicios descriptivos, y si el objeto tematizado es la vida humana, dichos juicios deben tener, en mayor grado, una orientación ética de la verdad. Frente a esto, resalto que el

6 Con base en lo expuesto por Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* (1938), este desarrollo es observable en todas las especies que se pueden clasificar desde el segundo grado del ser psico-físico, el instinto.

desarrollo de la fenomenología, ya desde las *Investigaciones lógicas*, se conduce por la exposición de la relación entre el *mundo de la vida* y las ciencias (cf. Hua VI), vínculo del que la objetividad científica y la lógica formal son *una* parcela de la pregunta por la verdad, en cuanto que las formaciones categoriales de cualquier especie son siempre obtenidas en operaciones subjetivas.

La razón que justifica llevar a cabo este primer acto de evaluación del conocimiento de orden superior, que se funda en el orden primitivo de la conciencia, es ayudar a asegurar la moral de la apertura de la conciencia sobre el ser, de lo que se predica, del principio constituyente, que consiste en estatuir un mundo para todos, en el que los *otros* conmigo, antes de mí, después de mí, sean *yoes* como *yo*, es decir, *vidas*; y esto está supeditado a la aclaración del acto de conocer, de valorar, y al compromiso ontológico en el que debe estar soportada la intencionalidad *dóxica*. Estos son actos cuya presentación se da en la vida activa, pero que tienen su base en la receptividad pasiva. Preservar la igualdad del significado *yo* en cada encarnación de lo humano depende de que, en el ejercicio de transferencia de la vida a una segunda o tercera persona –que Husserl trata, por ejemplo, en la quinta de las *Meditaciones* (cf. Hua I), en el volumen xv de *Husserliana* y también en Hua v–, la intencionalidad no traicione la verdad de lo que es su fin, su material de conciencia, que en el radio de este trabajo es el hombre. La transferencia de sentido entre los cuerpos de las personas tiene la meta de llegar al grado superior que es el de las comunidades interpersonales, intermólicas. Mucha razón tiene Paul Ricoeur al decir que Husserl, en este orden, se contrapone a la *sobrecosificación* (reificación) de las relaciones sociales, en las que se pasa por alto cómo es que tienen lugar las comunidades, *cómo son creadas, rendidas por sujetos* (cf. Ricoeur 265-278).

En lugar de deducir del conjunto de hombres o de las comunidades la actividad propiamente antropológica, como lo hace el sociólogo o el antropólogo, Husserl avanza hacia ellas como etapa final, como resultado de voluntades, de intencionalidades. Luego, al no ser aclarados los presupuestos o los principios subjetivos de tales voluntades e intenciones, sobreviene la amenaza del mal; piénsese en lo siguiente: que el uno y el otro sujeto humano puedan asignar a sus *otros* reales y posibles la misma dignidad de vida pasa por dar respuesta a las preguntas que rodean el acto judicativo, el juicio estético y el ético. Recuértese que en el §94 de sus *Ideas* (Hua III), Husserl enseña que el correcto acceso al fenómeno del juicio y su significación consiste en atenerse a la correlación estructural⁷ entre la vivencia intencional del juicio (*Urteilerlebnis*)

7 Deseo subrayar, para ampliar la comprensión de la correlación entre el sujeto en el mundo, el sujeto constituyente de sentido y el *a priori universal de la correlación*, que

y el juicio sin más (*das Urteil schlechthin*), en el sentido del *nóema* (*als Noema*), es decir, a la correlación estructural entre la *nóesis* judicativa (*Urteilsnoesis*) y el correspondiente *nóema* judicativo (*Urteilsnoema*), que no es otra cosa que el “juicio ejecutado” (*das gefällte Urteil*), considerado como *eidos*. Verifico lo anterior considerando algunas de las líneas que Husserl compuso en sus investigaciones sobre la intersubjetividad (cf. Hua xv 208 y ss.): cada uno *valida* a sus *otros* como los que, por su parte, también me *validan* a mí, sin esto no se puede hablar de *comunidad de comprensión humana, práctica*. Yo aprehendo, co-comprendo a las personas y estas hacen lo mismo conmigo, porque todos somos vidas que juzgan, aman y se implican, esto es, vidas intencionales, fenomenológicas, de las que florece “el intercambio identificante”.

De tal modo, la necesidad de la lógica de la experiencia, de la *lógica intencional o trascendental* (cf. Hua xvii, 2009 355) para la investigación, radica en que su procedimiento, tal como lo hizo Husserl, nos lleva a ver toda la operatividad de un *yo* que se encuentra en un primer momento implícito o adormecido, pero que es susceptible de ser despertado teleológicamente hacia una toma de conciencia del mundo y de sí mismo. Estoy hablando del sentido de ser y de la verdad, que no se pueden alcanzar solo por las formaciones lógicas, sino también por el mundo de objetos de la experiencia posible, en cuanto que ambas cosas se constituyen en la vida de conciencia, por lo que toda elevación lógica y científica tiene su génesis en la experiencia intencional. No hay evidencia predicativa, categorial, a la que no se le encuentre su principio verdadero, su última instancia, en evidencias prejudicativas. Lo que Husserl descubrió en las *Investigaciones* (Hua xviii) es justificado en su trabajo *Lógica formal y trascendental* (Hua xvii) en razón de la, por primera vez propuesta, unidad entre la lógica pura y la investigación de la subjetividad, entre la predicación, el juicio, mentar y la vida de

son temas centrales en esta investigación, así como el caso del que procede esta nota, que una correlación se define matemática o estadísticamente como la definición de que tan buena es la relación lineal entre dos variables, esto es, que tanta relación de dependencia lineal hay entre una y otra cosa estudiada. La correlación determina si los cambios en una de las variables influyen en los cambios de la otra. Tanto *la paradoja de la subjetividad* descubierta por Husserl –que tematizaré luego–, como el *a priori universal de la correlación* –que también trataré más adelante– son vínculos “directos” y “fuertes”. La relación es directa cuando al aumentar una de las variables la otra aumenta, y fuerte cuando ambas variables –las de *la paradoja* y las del *a priori*– se encuentran cerca de la recta, que es, para nuestro estudio, la necesidad de la existencia bidimensional. Explico: la relación entre donación de sentido y objetividad es directa y fuerte porque no habría fenomenalidad sin donación y, a la vez, sin fenomenalidad las vivencias no tendrían materia por *vivir*, y ambas dimensiones están tan cerca que la fenomenicidad, la conciencia, aparece y participa de la naturaleza misma de lo que ella, por medio de actos, es conciencia, de la trascendencia.

conciencia. A las formaciones categoriales de toda especie anteceden realidades que siempre han estado fenoménica y fenomenológicamente latentes: las funciones subjetivas. Se sigue entonces, resalto con el filósofo, que la lógica formal pura y la matemática formal son analítico-deductivas, la primera opera con juicios y la segunda con formas de objetos en general. Ambas conforman la posibilidad afirmativa de la *Mathesis Universalis*, supeditada claro, a que la fenomenología haya previamente logrado explicitar la fuente. La génesis es la que remite a los átomos de significado, a lo vivido por el sujeto en su acto propio y auténtico, a partir del cual emergen los juicios; aquel significado se transforma en materia semántica dada, mentada, predicada, vivida.

§3

Luego de dejar en claro lo anterior, el paso al abordaje de *la paradoja de la subjetividad* descrita por Edmund Husserl se entiende así: para él, el problema metafísico del *factum* se presenta en el plano de la *reducción trascendental* y concierne *sine qua non* a lo constituido por la conciencia. Lo que se explicita en la tematización de la subjetividad, como constituida y como constituyente, es la naturaleza paradójica del *factum ego*, sin el cual no hay *eidós ego*. Husserl intenta poner en evidencia, tanto objetiva como fenomenológica, que la vida intencional posee rasgos duales, y en la definición de lo que sea el hombre, que es quien vive la responsabilidad histórica del ejercicio pleno de la vida intencional, al ser esta razón y ser, inmanente y trascendente, en un sentido general, sujeto y objeto, la meditación que exige tal dualidad o paradoja lleva a un nivel de concentración en el *sí mismo* y a un nivel de intencionalidad que, al volverse hacia la acción, hacia las vivencias, obliga desde adentro a que todos nos armonicemos con el *telos*, con el deber absoluto, el compromiso incondicionado.

La *paradoja de la subjetividad se presenta ante los ojos* así: subjetividad objetiva constituida y subjetividad trascendental constituyente (cf. Hua VI §§53-54). El yo trascendental tiene una esencia fijada en la existencia y actúa en todo el hacer humano. El *ego* y su vida *cogitativa* tienen un “afuera”, dice Husserl en el §18 de su *Crisis* (Hua VI), y tal realidad *convierte a este ego en una paradoja, en el más grande de todos los enigmas*. O, como también lo explica en el §34 de la misma obra, las interrelaciones paradójicas entre lo “objetivamente verdadero” y el “mundo de la vida” hacen enigmático el modo de ser de ambas realidades. Este fenómeno abre a lo siguiente: que la capacidad de plantear la interrogación y búsqueda de satisfacción inteligible a la pregunta por su esencia y por cualquier ente depende de que la intencionalidad exista efectivamente en un cuerpo vivo, con el cual y desde el cual la experiencia y la constitución de sentido puedan tener lugar. De tal

modo, la existencia, la realidad del sí mismo, es una evidencia apodíctica; por esto los sujetos no son, en el plano del ser, una probabilidad entre improbabilidades, no son un evento, sino más bien una necesidad, porque la intersubjetividad universal, a la que toda objetividad y todo lo ente en general tiene supeditada su validez, no puede ser otra que la de los hombres.

Cada uno de nosotros es un *yo co-constituidor* del mundo, y es una necesidad que esté dada dicha constitución en hombres. ¿Por cuál razón? Porque cada uno porta en sí un *yo trascendental*, cuya vida puede ser descrita como una dirección hacia metas, la intencionalidad de la realización de sí misma y de su mundo en la autocomprensión. Sobre esto Husserl enseñó, cosa que ya sugerí en la otra dirección, que el *eidós yo trascendental* es impensable sin el *yo trascendental* como fáctico, pues todas las necesidades esenciales son momentos de su *factum*, son modos de su funcionamiento en relación consigo mismo (cf. Hua xv 385 y ss.). Entonces, entre el *factum* y el *eidós* hay una correlación. Aunque esta última tenga el carácter de la contingencia, no por ello deja de ajustarse a un orden *eidético a priori*, que no es otro que la idea horizonte o la idea meta de la plenitud de la subjetividad. Aunque sea inconcebible lo anterior en su forma terminada, real, el sujeto intencional consiste en esto: *ser en el sentido de la voluntad* (cf. *id.* 379-381). Su forma es la de la aproximación infinita. Cada fase de los sujetos, cada una de las etapas de la vida humana, está ordenada por un impulso volitivo para quien es una necesidad la aparición de un “horizonte volitivo latente, activo” (*id.* 378). Así, la característica antropológica más propia consiste en descubrir que se es portador de una *legalidad racional universal*, de un orden ingénito que ya opera desde la pasividad y que por voluntad personal puede llegar al nivel superior que desde adentro se le informa. Que exista tal teleología desde la pasividad prueba que no es el sujeto el creador de tal cosa, sino que le es innata. A esto Husserl lo llamó como “oscura voluntad de vida” (*ibid.*), que se compone de impulsos, instintos, acompañados de sentimientos, reflejados en movimientos y kinestesis (–*Kinästhesie*– residuo fenomenológico de sensaciones de movimientos). Puede afirmarse que esta voluntad sale de tal oscuridad cuando rinde sus creaciones semánticas.

La voluntad de vida, que en un primer momento es oscura en los sujetos singulares, debe convertirse en voluntad dirigida hacia el verdadero ser. En el marco de esta investigación, ¿hacia el verdadero ser de qué se dirige la voluntad? Al de la propia vida. Establecer tal cosa depende del entendimiento de la realidad paradójica de la subjetividad y la historia general, genética, del advenimiento de la misma subjetividad al mundo. Ambas cosas pueden ser satisfechas porque el desarrollo racional llega a ser patente tanto en los sujetos singulares como en la

historia global de la comunidad de hombres. Husserl expresó, en una carta de 1932 a su amigo Gustav Albrecht, que las más encumbradas entre todas las interrogaciones, que no todos pueden captar y comprender sin más en su sentido propio, estricto y auténtico, son las preguntas metafísicas. Estas cuestiones son las que conciernen al nacimiento y a la muerte, *al ser último del yo y del nosotros objetivados como humanidad*, a la teleología que, en última instancia, reconduce a la subjetividad trascendental y, naturalmente, como lo superior, al ser de Dios como principio de esta teleología (cf. Husserl 1994 83 y ss.).

La factibilidad de la reconstrucción de la historia de la subjetividad es afirmativa en cuanto que la conciencia, que es la forma operativa de la razón, tiene una derivación intersubjetiva, que es *la cultura*; a esta la definió Husserl como un concepto que se refiere al hombre en cuanto que ser racional y libre (cf. Hua xxvii 99). Así como en el *Faktum ego* prenatal hasta el *yo* trascendental-fenomenológico es fenoménica la intencionalidad constante de desarrollo, del mismo modo, desde la separación de los homínidos de los pánidos –hace un poco más de 6 millones de años– hasta el *Homo sapiens sapiens*, es objetivo el desenvolvimiento de la teleología de la razón y el darse, propio de los seres humanos, de una *segunda naturaleza* para sí mismos –que es la forma en que llama Husserl a la cultura (cf. Husserl 2002 39)–. Esto se prueba, como bien explica Hans Blumenberg, por el hecho de que mientras el *simio* evolucionó a formas menos antropoides, el hombre lo hizo llevando la forma antropoide a la humana, a la vez que se *inespecializaba* biológicamente para *especializarse culturalmente* (cf. Blumenberg). En este sentido, es verdadera la irreductible necesidad del mundo y de la historia en la comprensión del *Homo sapiens*, según como la formula el mismo Blumenberg (cf. *id.* 97, 355), pero como tal tiene en dicho ser otra lógica, sobre la que la antropología física y la evolución han dado luces, pero faltan otras. En otros términos, la razón sobre una base antropológica comporta el problema de una inflexión cósmica, un punto en el que la línea del desarrollo natural toma otra dirección; ese otro sentido es la razón que no se halla en línea directa de continuidad con el desarrollo evolutivo; por el contrario, es contraevolución, un cambio en el estado de cosas. ¿Por qué los seres humanos actuales somos la única especie que queda de la familia de los homínidos? Esta pregunta es central, y su solución está sugerida ya en lo que va del artículo, la respuesta es la siguiente: la vida humana se desenvuelve en la voluntad, en un horizonte práctico, que concluye en la realización de la verdad. Es decir que las intenciones vacías de semántica, valor y *praxis* en la experiencia, las instintivas, llevan en sí el estímulo de convertirse en intencionalidades llenas. Es más, el comportamiento humano se funda en dicho apremio, porque la intención es el género universal de los

actos, que, según sus especies –pensar, sentir y querer–, se despliega en las subespecies de actos de representación, de juicio, de deseo, de aspiración y más.

A toda la historia de la humanidad pertenece y ella misma es posible en cuanto *historia fenomenológica*, como la llama Jacques Derrida (cf. 7), una *historia intencional* (cf. Hua vi). De hecho, uno de los esfuerzos de Husserl en su obra testamentaria (cf. Hua vi; Hua xxix), tal como lo hizo con el mundo, fue sacar a la luz el *a priori* de la intencionalidad que ha actuado anónimamente en la continuidad de pasados y tradiciones, en el constante mancomunarse de la humanidad, en el encadenamiento de las generaciones, en la actividad cultural. A este respecto, y en consideración del objeto de este trabajo, me parece importante observar algunos puntos de la valiosa explicación de la cultura hecha por Max Scheler (1960), con ocasión de su conferencia del 17 de enero de 1925, en el x aniversario de la fundación de la Academia Lessing, en Berlín. En ella, el filósofo de Múnich expone que la libertad, la activa y personal espontaneidad que emerge del centro espiritual del hombre, es la primera y fundamental condición que hace posible la cultura (cf. Scheler 1960 134). El autor se formula tres interrogaciones significativas: ¿cuál es la esencia de la cultura?, ¿cómo se produce? y ¿qué especies y formas del saber y el conocimiento determinan su proceso? (cf. *id.* 140). La cultura es *forma*, y con arreglo a sus límites y medidas siempre expandibles se producen todas las actividades espirituales libres de los sujetos y, dentro de este marco, todas las manifestaciones de la vida psico-física. Es, entonces, “una categoría del *ser*, no del saber o del sentir [...] es la acuñación, la conformación de ese total ser humano” (*ibd.*). En ella se vacía en la forma del tiempo, la totalidad viviente.

En cada caso, al sujeto le corresponde un *mundo* –que Scheler llama *microcosmos* (cf. 1960 140)–, que es una totalidad que refleja la forma viviente de cada uno; en esa totalidad, en estructurada construcción, se *reproducen* todas las ideas y valores esenciales de las cosas. Este todo viviente es el mundo como cultura. La totalidad del hombre es igual al conjunto del mundo, aunque no en sentido real o de existencia. En este orden, el ser humano, el sujeto espiritual, racional, no es una mera modalidad contingente, sino el foco espiritual –microcosmos– en el que el mundo se ha *inteligido realiter*; a su vez, el sujeto debe perfeccionarse *idealiter* en el mundo. A esta perfección Max Scheler le encuentra su fuente en el *verdadero amor platónico*, que es anhelo ilímite de unión íntima con las esencias cósmicas de toda especie (cf. *id.* 142).

La cultura debe entenderse como el proceso que va de los sujetos conscientes *hacia* los sujetos conscientes, es pura humanización. La conservación de morfologías o caracteres organológicos más antiguos en la historia evolutiva de los animales terrestres –por ejemplo la mano

pentadactilar– y la no adaptación a condiciones rigurosas del medio son una peculiaridad de la vida humana. Citando a H. Klaatsch, dice Scheler que el ser humano es propiamente *dilettante* de la vida (cf. 1960 143). Por esta razón, la naturaleza, habiéndose descarriado para llegar al hombre, deviene ya historia gobernada por el espíritu. Esto se ve, por ejemplo, en que la actividad humana, que no es solamente activación orgánica y mecánica, sino que se desarrolla en la peculiaridad de la regulación *teleológica*, es decir, en el ejercicio de la voluntad y la libertad. Son leyes de actos las que anteceden a las organizaciones anatómicas, fisiológicas y vital-psíquicas. Ateniéndose al desarrollo de la fenomenología de Husserl, se sabe que “leyes” es el otro nombre que puede recibir el *a priori* de la intención, que es la estructura *eidética* de cada sujeto –*microcósmico*– particular y de toda la comunidad del hombre y su historia. Tal cosa se prueba en que el sujeto humano no es un ser en reposo, sino que, como sujeto trascendental, experimentante, sintiente, pensante, amante, es la pura *dirección de un proceso*, que no tiene merma ni siquiera en las recaídas de las barbaries. Esto último se ve en que hay hombres y pueblos enteros que, en medio de las recaídas, luchan por mantener vivo lo humano, es decir, lo racional.

En la problemática discusión acerca de la inteligencia animal y la humana, merece ser tenido en cuenta lo siguiente: quien haya indagado en la psicología animal y en los grupos de actos y funciones psíquicas específicas de lo humano y sus leyes, observará lo que bien llama Max Scheler “los monopolios específicos del *homo sapiens*” (1960 152), que son: el lenguaje, el *bipedismo* desarrollado, la ciencia, la religión, el instrumento confeccionado y el hábito creado en torno a él, la sensibilidad moral, la representación artística, la función denominativa, el sentimiento jurídico, los Estados, la conceptualización, el progreso histórico, entre otros. Empero, como también tuvo por bueno advertir Scheler, un gran mérito –incluso filosófico– de la psicología animal consiste en haber evidenciado la excesiva tendencia de la psicología anterior a menospreciar las capacidades psíquicas de la *animalia* (cf. *id.* 153). Entrada ya la década de los años veinte del siglo pasado, todavía lo que más que se le acreditaba a los animales era la denominada memoria asociativa, “la posibilidad de que ciertos problemas, planteados por el estado fisiológico del organismo y sus impulsos instintivos, juntamente con la situación efectiva del mundo circundante, determinasen en el animal procesos de reproducción, regulados por leyes de asociación” (*ibid.*). Con lo anterior se explica en la conducta animal la determinación progresiva de ciertos modos de conducirse, en los que es fenoménico el éxito. Se le acreditaba también el “instinto”; una capacidad ingénita, heredada y transitiva –articulada en la morfogénesis del organismo–, que se deriva no por creación, sino por especialización de la experiencia, el

aprendizaje y el hábito, y que consiste en la capacidad de oponer a ciertas situaciones típicas, una y otra vez repetidas, una manera adecuada de conducirse por medio de la sucesión de actuaciones en un ritmo fijo por especie. Sin embargo, hoy se sabe que la *animalia* con sus especies posee más que las dos cosas indicadas, en cuanto que ciertas acciones genuinamente altruistas que antes se le negaban –al animal– le son hoy reconocidas; se han observado ya “en los animales con toda certidumbre acciones que superan con mucho el instinto de criar a los pequeñuelos y la época típica del celo” (*id.* 154).

Ahora bien –tal como tuve ocasión de describir en otro trabajo (*cf.* López 2015)–, el significado de una comunidad de hombres, fenómeno del nivel comunitario observable también en la llamada *socialidad animal*, tiene, sin embargo, otra dimensión, a la que al hombre lo ha elevado la intencionalidad en las relaciones interhumanas, que es la intersubjetividad, sea moral, ética, política, monadológica. La vida anímica animal en la que está implicado el hombre y la de las demás especies del metazoo no tiene solo una diferencia de grado, sino de forma y fines. Recordando el §61 de las *Meditaciones* (Hua I) de Husserl, la compleja problemática científica de la génesis psico-física, fisiológica, psicológica, incluyendo el problema de la génesis anímica, enseña lo siguiente: mientras la criatura animal en sus etapas de crecimiento va desarrollando los índices asociativos, instintivos, comunitarios propios de su especie, en el desarrollo infantil el niño va construyendo, además de los anteriores, sus propios índices de representación del mundo. La aparición psico-física y el desarrollo individual puramente biológico del cuerpo físico-vivo, las filogenias orgánicas y su paralelo en filogenias psicológicas remiten a los nexos correspondientes de las *mónadas absolutas trascendentales*. Es decir, que los hombres y los animales son, por lo que respecta a su alma, autoobjetivaciones de las *mónadas*. La de los seres humanos es una psicología intencional y reflexiva, la de los animales es una psicología receptiva preintencional. En otras palabras, a la esencia de la vida humana corresponde:

[...] la posesión de actos sujetos a una ley autónoma, frente a toda causalidad vital psíquica (incluso la inteligencia práctica, dirigida por los impulsos): ley que ya no transcurre análoga y paralelamente al proceso de las funciones en el sistema nervioso, sino paralela y análogamente a la *estructura objetiva de las cosas y de los valores en el mundo*. (Scheler 1960 155)

El ser humano, en el que anida, habita, duerme o grita el sujeto trascendental-fenomenológico, puede discernir el contenido general-intencional de sus actos y el objeto individual al que ellos se dirigen. No se olvide que el animal tiene la facultad de preferir, por ejemplo, un alimento a otro, la mayor cantidad de un objeto placentero a la cantidad

menor, de elegir, entre varias acciones, la que corresponda a la consecución de un logro, pero no tiene la capacidad de percibir un valor abstracto, independiente incluso de los bienes que portan el valor, ni la de realizar un valor espiritual como el amor, la compasión, el honor, la dignidad, la salvación, la convicción, la devoción.

Los actos, es decir, las vivencias intencionales, buscan colmar el plano de perfección de sentido. El momento *egológico* es el que lleva a cabo tal cosa en cuanto que impone una forma al material recibido de manera pasiva. Tal forma es la mención significativa, el valor y el deber. Esta es la manera en la que vive el ser humano, a no ser que sea un agente decidido de la desesperanza o haya sido engañando, pero el proceso racional va desde las primigenias intenciones instintivas hasta el nivel de creación de una cultura y un *mundo de la vida*. En una sola expresión: el basamento humano es el imperio de conocer, y por esto es correcto responder *sí*, si es posible que la fenomenología deje que nos encarguemos de una antropología, puesto que la voluntad humana se corresponde con la voluntad racional, con la voluntad axiológica y la ética. La desviación respectiva es la voluntad i-racional, la voluntad no estimativa y la despreocupación en los actos mundanos y comunitarios. A lo que se agrega, más grave aún que la desviación, la anulación intencional de dichas tres voluntades, por la cual aparece en el mundo lo anodino de tener individuos tan pobres como el burócrata Eichmann, quien, para justificar su participación en la *Shoá* –la catástrofe– de la aniquilación sistemática de personas durante la Segunda Guerra Mundial, decía que los nazis “no se hacían preguntas, solo obedecían órdenes”.

Puede que el proyecto de Husserl no haya sido conscientemente la construcción de una analítica del ser humano, pero la descripción universal de la conciencia es, a su vez, una teoría de las fuentes constitutivas de la humanidad –téngase retenida esta idea, puesto que la explicaré más abajo como resultado de la investigación–. Con ayuda que tomo prestada de lo que entiendo de Emmanuel Housset en su obra *Husserl et l'idée de Dieu*, confirmo lo anterior así: el fenomenólogo atribuye la autorresponsabilidad radical y absoluta a cada *yo* con respecto a sí mismo y a la humanidad (*cf.* Housset). Según la postura de este autor, si una gente participa en el movimiento infinito que va de la razón latente a la razón patente y activa como despliegue característico, es un ser humano, una persona, porque le es innata la racionalidad. Así como a partir del amor pulsional y sensible se despliega un camino ascendente hacia el amor espiritual, y como de la pasividad se transcurre al orden superior, y como de los actos inconscientes se puede hacer la elevación a un despertar ético, de esa misma manera el ser humano puede conducirse por la vía de la conversión en una persona autodeterminada en la plenificación de todas sus potencias racionales.

Como lo explica Julia Valentina Iribarne, el aseguramiento del desarrollo de la razón en la humanidad depende del principio de perfección inmanente a la comunidad intermonádica, no mediante una imposición externa, sino de un modo en el que en la mónada particular se encuentra interna la motivación para orientarse según el *telos* (cf. Iribarne): esto se explica mejor si se atiende a lo expresado por Husserl en sus trabajos sobre la intersubjetividad (cf. Hua xv 381), en los que la teleología de la razón está comprendida de la siguiente manera: el sometimiento al poder de un principio superior que garantiza su desarrollo. El desenvolvimiento de la comunidad de mónadas con Dios se verifica incluso en el nivel de la fenomenicidad, en el que la voluntad absoluta universal vive en todos los sujetos trascendentales, al ser estas personas que se deciden por el mejoramiento asintótico de sus capacidades racionales. La intersubjetividad es, así, el estrato, la estructura sin la cual esta voluntad no podría concretarse.

En una carta escrita por Husserl a Émile Baudin, en 1934, dice lo siguiente: la absoluta *idea-polo ideal* (*ideale Polidee*) que es la de un absoluto en un sentido nuevo, supramundano, suprahumano, supra-trascendental-subjetivo, es el *logos* absoluto, la verdad absoluta en el significado plenario e integral, como el *unum, verum, bonum*, hacia la cual está orientado todo lo finito en una unidad de aspiración que abarca el mismo todo (cf. Walton 88); en otros términos, hacia la cual vive constituyendo la verdad toda vida subjetiva, trascendental, en cuanto que ser viviente. El ideal absoluto es la omnipersonalidad que está sobrepuesta infinitamente a todo lo fáctico, y a todo devenir y desplegarse de lo fáctico hacia el ideal. Y la idea de la verdad que se encuentra en lo infinito, impera y prevalece como *vida* en todas las finitudes y facticidades.⁸ Toda vida fáctica así concebida tendría que ser la realización ideal hacia el infinito de una vida absolutamente perfecta.

La comunidad intermonádica, en la que entran todos los reinos vivos, pero especialmente el ser humano por ser persona, está atravesada por una enteleguía que instituye una causa formal y final. A través de la incitación ínfima, pasiva, y la activa, categorial, los sujetos están persuadidos de manera inconsciente por la *protohyle* como principio de creatividad, y, a partir de esta como base, hay lugar para las mónadas despiertas y activas. La mónada despierta, en su mayor grado vigílico, vive el momento *egológico*. El máximo despertar consiste en llevar a cabo actos perfectos de *gnosis*, actos perfectos de estimación y actos perfectos de responsabilidad. En concordancia, en uno de los volúmenes sobre la intersubjetividad (cf. Hua xv 610), que coincide en buena parte de años

8 “... die Idee eines durch alle Endlichkeiten und Faktizitäten hindurch waltenden Lebens” (Walton 88).

con lo compilado en *Aufsätze und Vorträge* (Hua xxvii), está escrito que la comunidad de hombres, por tanto, las mónadas humanas, y el todo de las mónadas se encuentran en el proceso de un acrecentamiento al infinito, en un “proceso de desarrollo ascendente”, en que cada una tiene “participación en el proceso de autorrealización de la Divinidad”.

§4

Paso a explicar el resultado final de la primera mitad de la investigación, y con él hago la obertura de la otra parte que todavía está en construcción. La doble adjetivación puesta al término “vida” en el título de este trabajo, en las nociones “humana” y “fenomenológica”, se entiende así: que la *estructura eidética a priori* de la humanidad es *in statu nascendi*, potencialidad en constante estado de latencia; definir o describir al sujeto humano trascendental como *vida fenomenológica* es una necesidad en cuanto que cada uno de nosotros vive, existe, en el *carácter infinitivo del vivir*, que tiene a su vez dos vertientes: el carácter transitivo y el reflexivo de la vida. Con los ojos puestos en los análisis de síntesis pasiva y activa, y de la conciencia interna del tiempo llevados a cabo por Husserl (Hua xxxi; Hua xvii; Hua x), esto puede ser demostrado también así: la vida humana es fenomenológica porque existe en la forma de un *yo* íntimamente afectado, en una expresión, *la vida es un tiempo vivo*, un ahora viviente; cada encarnación de lo humano, que es a su vez la encarnación de la subjetividad trascendental, es una intencionalidad sintiente y objetivante. Las vivencias que la fenomenología busca estudiar en su pura fenomenalidad y fenomenicidad son propiedad de una esfera particular, a la que nombro como *vida*. Para pensar, sentir y querer, para que pueda ser justificado hablar de razón lógica, estimativa y práctica, debe haber un *a priori* que lleve a cabo esos actos y que valide tales dimensiones, que es la subjetividad trascendental, que se presenta a la intuición en una especie particular de existencia, *la humana*.

La subjetividad fenomenológico-trascendental –a una sola voz, como la trata Husserl (cf. Hua I 36)– no podría *constituir la experiencia* si no participara de la trascendencia propia del mundo, en el modo de ser biológico y psicológico. El §36 de las *Meditaciones cartesianas*, Husserl invita, en este sentido, a no olvidar que si hemos forjado teorías científicas, –le agrego a Husserl– si hemos llevado a esferas cada vez más emocionantes la obra de arte, si hemos desbordado lo imaginable a través de la literatura, estas complicadas actividades racionales y sus correspondientes entes de razón son de un tipo esencial que no es posible en todo *ego* imaginable, sino solo en uno de fundamento racional y, además, en un sentido especial, que es el mismo que, al hacer del alma un *yo del mundo*, aparece en la forma esencial de *ser humano*.

Los hombres y los animales son seres vivos de la índole de *yo'es*, dice también Husserl en el §44 de las mismas *Meditaciones*, en cuanto que son las localizaciones fenoménicas de los actos, pero el ser humano se las tiene que ver con la responsabilidad de *realizar la razón que le es innata*, como lo afirma en el conocidísimo §73 de su obra testamentaria (Hua VI).

Creo que no hay nota más aclaratoria que la que acabo de citar para probar el resultado de la investigación, puesto que señala que la vida del hombre se expresa en actividades y hábitos personales, e indica que esta existencia se encuentra traspasada por una intencionalidad de desarrollo constante, y que al ser personal aislado y al comunitario le es aplicable tal principio teleológico. A renglón seguido –subrayo–, enseña Husserl que la vida es verdaderamente humana cuando se despliega por medio de la adquisición de grados de toma de conciencia y de responsabilidad universal, la cual consiste en imponer al conjunto de la vida personal la unidad integradora de colocarse a sí misma al amparo de la regla de la responsabilidad (cf. Hua VI, 1969 129).⁹

En todo el trabajo he entendido por razón, conciencia, subjetividad, experiencia e intencionalidad términos radicados en *la vida*,¹⁰ porque recuerdo, en este punto –como otra prueba de la consideración del sujeto humano en balance con el sujeto trascendental que anida y existe en

9 “*Vernunft ist das Spezifische des Menschen, als in personalen Aktivitäten und Habitualitäten lebenden Wesens. Dieses Leben ist als personales ein ständiges Werden in einer ständigen Intentionalität der Entwicklung. Das in diesem Leben werdende ist die Person selbst. Ihr Sein ist immerfort Werden, und das gilt bei der Korrelation von einzelpersonalem und gemeinschaftspersonalem Sein für beides, für den Menschen und die einheitlichen Menschheiten. Menschlich personales Leben verläuft in Stufen der Selbstbesinnung und Selbstverantwortung, von vereinzelt, gelegentlichen Akten dieser Form bis zur Stufe universaler Selbstbesinnung und Selbstverantwortung, und bis zur Bewußtseinserfassung der Idee der Autonomie, der Idee einer Willensentschiedenheit, sein gesamtes personales Leben zur synthetischen Einheit eines Lebens in universaler Selbstverantwortlichkeit zu gestalten; korrelativ, sich selbst zum wahren Ich, zum freien, autonomen zu gestalten, das die ihm eingeborene Vernunft, das Streben, sich selbst treu zu sein, als Vernunft-Ich mit sich identisch bleiben zu können [...]*” (Hua VI 272).

10 Dichos conceptos cumplen la función de ser descriptores, en la medida en que la fenomenología es la ciencia descriptiva del universo del sentido posible. Si bien son inalienables a la *vida*, no pueden ser tomados como meros sinónimos. Así, la subjetividad es el nombre que Husserl da a la actividad de la conciencia, a su vida propia. *La experiencia es la conciencia de estar con las cosas, captándolas, poseyéndolas de modo plenamente directo* (cf. Hua XVII 239); *es la operación con la cual lo vivido está ahí para mí, como lo que es con todo su contenido* (cf. id. 240), es un particular modo de conciencia. La intencionalidad es la que efectúa las operaciones y todo el plexo de motivaciones, y la conciencia es la estructura de la intencionalidad pasada, de la actual y la potencial, sintéticamente enlazada. Para el sujeto, no hay nada que no sea a partir de la operatividad específica de la vida de conciencia (cf. id. 241).

el primero— que para Husserl, en sus artículos para la revista japonesa *The Kaizo* (2002), la razón es el correlato de la autodonación, que a ella conciernen los estratos de horizontes que, en el proceso infinitamente abierto de la experiencia en curso, se incrustan en la intencionalidad pasiva, pero que son elevados al orden superior de la experiencia cuando llegan a la claridad de la conciencia, o sea, cuando son dados conscientemente. Esto quiere decir que todos los objetos, los objetivos y los fines a los que nos dirigimos son dominios trascendentales, porque la vida misma en su estructura *eidética* tiene el siguiente modo de ser: la pura donación de sentido. Es conveniente precisar la unidad que estructura al sujeto empírico y al trascendental: *no* hay diferentes *yo*es; las entidades mundana psico-física, la personal, monádica o concreta, la histórica e intersubjetiva y la trascendental son planos de profundidad, son las dimensiones de las que está compuesto el sujeto y, correlativamente, a tales planos pertenecen unas capas de constitución de sentido. De cada plano emergen habitualidades y actitudes de las que se derivan los modos de constituir la experiencia según los horizontes objetuales propios de cada plano. Es uno y el mismo sujeto el que participa en el mundo empírico y, a su vez, da cuenta de él, significándolo, valorándolo y actuando en su horizonticidad.

Teniendo como soporte el volumen VIII de los *Husserliana-Materialien*, que corresponde a los *Manuscritos C*, y el volumen XLII de *Husserliana*, me atengo al *principio de demostración* (*Ausweisbarkeit*)—supuesto fundamental de la fenomenología (cf. Hua XXXVI 15, 73, 146)—para llevar a comprobación lo dicho hasta aquí: toda constitución de entes, de trascendencias en diferentes niveles, de mundos, tiempos, tiene dos *protopresuposiciones*, o mejor, dos *protofuentes* o *fuentes originales* (*Urquellen*), que siempre subyacen en la constitución; primero, el *yo* primigenio operante, como *protoyo* en sus afecciones y acciones, con todas sus estructuras *eidéticas*; segundo, el *no-yo* primigenio, como curso primigenio de la temporalización. Ambos *profundamentos* (*Urgründe*) están unidos, son inseparables, y, por tanto, abstractos al considerarlos por separado (cf. *Husserliana-Materialien* VIII 199). En el nivel en el que el *yo* no ha producido su propia diferenciación, Husserl encuentra un *horizonte universal del instinto* (cf. *id.* 283; Hua XLII 115). Instinto que tiene su efecto sobre la kinestesia. A la par descubre un *impulso instintivo de objetivación*, que conduce a la constitución de un *único mundo* (*einzigte Welt*), del cual la naturaleza es *protonúcleo* (*Urkern*) (cf. *Husserliana-Materialien* VIII 328, 331, 336). En los *protointintos* hay una conducción hacia la *construcción protoconstitutiva del mundo en sus regiones de ser* (cf. *id.* 318). *De esta manera, desde el “comienzo trascendental” que está dado, como indiqué antes, desde el cuerpo todavía no-nato, protoinfante, desde los primeros desarrollos de*

la primera infancia, hay un “obrar” (Tun) o un “hacer” unitario, aún sin metas pero integrado a la totalidad no-separada de la hyle o de “lo que aparece en general mundanamente de modo impresional o perceptivo”, sentido (cf. *Husserliana-Materialien* viii 225, 70). El curso subjetivo de la vida intencional no solo se puede tematizar por medio de las kine-tesias, sino también como sentimiento, como *temple de ánimo*, como *sentimiento vital (Lebensgefühl)* horizóntico y universal, que determina los modos en los que el sujeto se relaciona con la trascendencia, con lo que le es extraño (cf. *id.* 362).

Es significativo que aunque en el nivel prenatal y el del recién nacido no se puede hablar de intencionalidad, en el sentido de conciencia del objeto, sí se puede afirmar –como lo hace el propio Husserl en uno de sus manuscritos todavía inédito (B III 9)– que ya desde dicho comienzo la naturaleza y en general el mundo todavía desconocido se encuentran en la forma de *horizonte en la sensibilidad*. A la sazón, en el presente trascendental está implícito el pasado trascendental, todos los niveles de *trascendentalidad o intencionalidad infantil* con el mundo en cada caso constituido de manera correlativa (cf. Hua xv 583). Con cierto tenor tautológico, se puede decir que la intencionalidad no consiste en otra cosa que en intención, en tejido de actos. La intención oculta de la propia intencionalidad es la excedencia. Desde el conjunto de procesos de su formación filogenética hasta el desarrollo de la teoría científica más idealizante, la subjetividad consiste en *yo puedo* (cf. Hua xxxi 17 y ss.; Hua iv). La teleología es, en principio, anónima, inconsciente –no en el sentido psicoanalítico del término–, porque anida como trasfondo oscuro de la conciencia. Una de las tareas de la fenomenología de Husserl, en este orden de ideas, consiste precisamente en llevar a la humanidad a su autocomprensión, a espejarse en el ejercicio infinito de la apertura a la verdad de todas las regiones del ser.

El principio fundador de la fenomenología, el *a priori universal de la correlación* –que Husserl dice haber descubierto en 1898 cuando preparaba las *Investigaciones lógicas*–, tiene un punto, un aspecto común, en el que precisamente las realidades de la objetividad y la subjetividad, el ente trascendente y sus modos subjetivos de donación, convergen y se integran. *Ese punto es la vida*, porque ser un viviente y tener conciencia son una y la misma cosa. El modo de ser de la subjetividad trascendental, del *yo personal* y comunitario, del psicológico y empírico, y del *ego puro*, es *estar vivo*. El sentido de ser de aquello a lo que llamamos *vida* es la fenomenicidad, la trascendentalidad. La vida espiritual y la conciencia se identifican, en cuanto que por *vivir* se entiende, desde Husserl, el entramado de las esferas pulsional (*Streben*), teórica o dóxica, valorativa, quinesésica e instintiva. En este sentido, recuerda Julio Cesar

Vargas Bejarano que, según Husserl, *a la esencia de la vida humana le pertenece la realización constante bajo la forma del tender (Streben)*;

Streben que Serrano de Haro traduce como “empeño”. El verbo nominalizado *Streben* designa el tender, apetecer o empeñarse hacia una meta u objeto representado. Estas tendencias o apetitos tienen su origen a partir de las pulsiones, y continúan su desarrollo en la actividad superior de la conciencia; si bien la voluntad participa en la esfera teórica o dóxica, las pulsiones y tendencias no pertenecen primordialmente a esta última esfera, sino más bien a la anímica (*Gemüt*). (Vargas Bejarano 80)

Así pues, la ecuación de mi trabajo es esta: si la fenomenología se ocupa del ser del sujeto, entonces será siempre fenomenología de la vida. Si *las personas somos unidades de desarrollo infinito* –como dejó consignado Husserl en uno de sus manuscritos (cf. Hua XIV)–, debemos estar vivos para que tal desarrollo pueda realizarse, para que sea demostrable. La mónada no solo contiene en ella misma la totalidad del mundo y toda la dimensión universal, sino que, a su vez, es empírica (cf. *id.* 546-547). En este orden de ideas, el ser humano es mónada encarnada y la razón siempre ha de referirse al ser viviente.

Bibliografía

- Blumenberg, H. *Descripción del ser humano*. Trad. Griselda Mársico y Uwe Schoor. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Derrida, J. *Edmund Husserl. L'origine de la géométrie*. Paris: Presses universitaires de France, 1962.
- García-Baró, M. “El desafío de Lévinas.” *Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica* 5 (1996): 21-40.
- Housset, E. *Husserl et l'idée de Dieu*. Paris: Cerf, 2010.
- Husserl, E. *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik* [Hua xviii]. Halle a. S.: Max Niemeyer, 1900.
- Husserl, E. *Manuscrito B III 9*. 1931. ms. Husserl-Archief, Lovaina.
- Husserl, E. *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* [Hua I]. Hrsg. Stephan Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- Husserl, E. *Husserliana II. Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen* [Hua II]. Hrsg. Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- Husserl, E. *Husserliana III. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [Hua III]. Hrsg. Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- Husserl, E. *Husserliana IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* [Hua IV]. Hrsg. Marly Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

- Husserl, E. *Husserliana* VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* [Hua VI]. Hrsg. Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954.
- Husserl, E. *Husserliana* VII. *Erste Philosophie. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte* [Hua VII]. Hrsg. Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956.
- Husserl, E. *Husserliana* I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* [Hua I]. Hrsg. Stephan Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1963.
- Husserl, E. *Husserliana* IX. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* [Hua IX]. Hrsg. Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1968.
- Husserl, E. *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova, 1969.
- Husserl, E. *Husserliana* X. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* [Hua X]. Hrsg. Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969.
- Husserl, E. *Husserliana* V. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* [Hua V]. Hrsg. Marly Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971.
- Husserl, E. *Husserliana* I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* [Hua I]. Hrsg. Stephan Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, E. *Husserliana* II. *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen* [Hua II]. Hrsg. Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, E. *Husserliana* XIV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928* [Hua XIV]. Hrsg. Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, E. *Husserliana* XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935* [Hua XV]. Hrsg. Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, E. *Husserliana* XVII. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* [Hua XVII]. Hrsg. Paul Janssen. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
- Husserl, E. *Husserliana* XVIII. *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik* [Hua XVIII]. Hrsg. Elmar Höltenstein. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975.
- Husserl, E. *Husserliana* VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* [Hua VI]. Hrsg. Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- Husserl, E. *Husserliana* 3-1. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage - Nachdruck*. Hrsg. Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1977.
- Husserl, E. *La idea de la fenomenología: cinco lecciones*. Trad. Miguel García-Baró López. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Husserl, E. *Husserliana* XIX. *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden* [Hua XIX]. Hrsg. Ursula Panzer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.

- Husserl, E. *Husserliana* 3-2. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912-1929)*. Hrsg. Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1988.
- Husserl, E. *Husserliana* XXVII. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Mit ergänzenden Texten* [Hua XXVII]. Hrsg. Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. Dordrecht; Boston; Lancaster: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Husserl, E. *Husserliana* XXIX. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* [Hua XXIX]. Hrsg. Reinhold N. Smid. Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 1992.
- Husserl, E. *Briefwechsel*. Hrsg. Karl Schuhmann und Elisabeth Schuhmann. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Husserl, E. *Husserliana* XXXI. *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung Transzendente Logik 1920/1921. Ergänzungsband zu Analysen zur passiven Synthesis* [Hua XXXI]. Hrsg. Roland Breuer. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Husserl, E. *Renovación del hombre y de la cultura: cinco ensayos*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Antrophos, 2002.
- Husserl, E. *Husserliana* XXXVI. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass 1908-1921* [Hua XXXVI]. Hrsg. Robin D. Rollinger in Verbindung mit Rochus Sowa. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 2003.
- Husserl, E. *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica*. Trad. Luis Villoro. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Husserl, E. *Husserliana* Materialien VIII. *Späte texte über die Zeikonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte* [Husserliana-Materialien VIII]. Hrsg. Dieter Lohmar. Dordrecht: Springer, 2006.
- Husserl, E. *La idea de la fenomenología*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2011.
- Husserl, E. *Husserliana* XLII. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)* [Hua XLII]. Hrsg. Rochus Sowa und Thomas Vongehr. Dordrecht: Springer, 2014.
- Iribarne, J. V. "Dios en la fenomenología de Husserl." *Areté* 6.2 (1994): 239-252.
- Lohmar, D. "El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética." *Investigaciones fenomenológicas: anuario de la Sociedad Española de Fenomenología* 5 (2007): 9-47.
- López, A. F. *Vida humana fenomenológica. Cuatro Estudios sobre Edmund Husserl* [4, ∞]. Medellín: Editorial Bonaventuriana, 2015.
- Ricoeur, P. *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica* II. Trad. Pablo Corona. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- San Martín, J. "Manifiesto por el sujeto trascendental." *Cuaderno gris* 3.8 (2007): 63-88.
- San Martín, J. *Antropología filosófica II: vida humana, persona y cultura*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2015.

- Scheler, M. *El puesto del hombre en el cosmos*. Trad. José Gaos. Buenos Aires: Losada, 1938.
- Scheler, M. *Metafísica de la libertad*. Trads. Walter Lieblich, J. Gómez de la Serna y Favre, Curt Hacker, et al. Buenos Aires: Nova, 1960.
- Schuhmann, K. *Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1977.
- Vargas Bejarano, J. C. “La ética fenomenológica de Edmund Husserl como ética de la ‘renovación’ y ética personal.” *Revista Estudios de Filosofía* 36 (2007): 61-93.
- Walton, R. “Teleología y teología en Edmund Husserl.” *Revista Estudios de Filosofía* 45 (2012): 81-103.