

<http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.30.051.A001> ISSN 1980-5934

Licenciado sob uma Licença Creative Commons



La orientación trascendentalista de la fenomenología de Husserl como ciencia empírico-trascendental de fundamentación absoluta. Por una ilustración sin trascendentalismo

*The transcendentalist orientation of Husserl's phenomenology
as empirical-transcendental science of absolute foundation.
For an enlightenment without transcendentalism.*

Antonio Gutiérrez Pozo*

Universidad de Sevilla, Sevilla, España

Resumen

Este artículo muestra que la fenomenología de Husserl pretende satisfacer la idea originaria de la filosofía como ciencia de fundamentación absoluta y última. En clave ilustrada, su meta decisiva es de naturaleza práctica-existencial: constituir una existencia humana racional. La base de esta filosofía como ciencia estricta está en la experiencia originaria de la conciencia. Husserl encuentra lo trascendental en lo empírico. Nuestra tesis es que Husserl da innecesariamente una orientación trascendentalista a la fenomenología. En lugar de volver al mundo vital, se queda en la subjetividad trascendental como ente absoluto. Pero este trascendentalismo cuestiona la posibilidad de realizar aquel ideal ilustrado.

Palabras clave: Husserl. Fenomenología. Ciencia estricta. Trascendental. Empírico. Trascendentalismo, ilustración.

*AGP: Doutor em Filosofia, e-mail: agpozo@us.es

Abstract

This article shows that Husserl's phenomenology aims to realize the original idea of philosophy as science of absolute and ultimate foundation. In enlightened terms, its ultimate goal has a practical-existential nature: to constitute a rational human existence. The basis of this philosophy as rigorous science lies in the original experience of consciousness. Husserl locates the transcendental in the empirical. Our thesis is that Husserl gives unnecessarily to the phenomenology a transcendentalist orientation. Instead of returning to the life-world, Husserl remains in the transcendental subjectivity an absolute entity. But this transcendentalism questions the possibility to achieve that enlightened ideal.

Keywords: Husserl. Phenomenology. Rigorous science. Transcendental. Empirical. Transcendentalism, enlightenment.

Introducción: la dimensión teórico/práctica de la filosofía como ciencia estricta

Husserl presenta su proyecto filosófico como consecuencia de la aceptación de la misión asignada a la filosofía desde su inicio: “Así restituyo la más originaria (*ursprünglichste*) idea de la filosofía, la cual, desde su primera firme formulación en Platón, fundamenta (*zugrunde liegt*) nuestra filosofía y ciencia europeas, indicándoles una inexcusable tarea” (HUSSERL, 1930, p. 139). Lo que pretende es restaurar la idea de filosofía como “auténtica ciencia de fundamentación absoluta, la vieja idea platónica” (HUSSERL, 1929a, p. 11)¹. Esta tarea que atraviesa el pensamiento de Husserl consiste en elaborar una filosofía como conocimiento puro y absoluto, o sea, como ciencia estricta (*strenge*

¹ Según Aguirre, “Platón es para Husserl el descubridor (*Entdecker*) de la idea de una ciencia radical” (AGUIRRE, 1970, p. XI). Fink subraya que la fenomenología husserliana supone un “platonismo modernizado” (FINK, 1934, p. 158). Husserl media esa “vieja idea platónica” con el descubrimiento moderno -especialmente cartesiano- del sujeto para orientar subjetivamente la filosofía como ciencia de fundamentación absoluta contra el escepticismo. Husserl conectó ya en 1911 a Platón con Descartes en este sentido al señalar que “la voluntad plenamente consciente de ciencia estricta dominó (*beherrscht*) tanto el giro (*Umwendung*) socrático/platónico en filosofía como la reacción científica contra la escolástica al principio de la modernidad (*Neuzeit*), en especial el giro cartesiano” (HUSSERL, 1911, p. 6).

Wissenschaft) mediante un método que puede ser enseñado y aprendido: “La filosofía es la más elevada y estricta de todas las ciencias, la que representa la perenne pretensión de la humanidad de un conocimiento puro y absoluto (y, unido a ello, de querer y valor puros y absolutos)” (HUSSERL, 1911, p. 4; cf. STRÖKER, 1997, p. 4). Husserl no reconoce otra ciencia que la *streng*e *Wissenschaft*; identifica conocimiento científico/racional con absoluto, racionalidad con absolutidad. Esta filosofía estricta es la fenomenología, que reivindica para sí como ideal científico la racionalidad, es decir, la absolutidad, radicalidad e intemporalidad, pues “la razón es al tiempo un título para ideas e ideales absoluta, eterna, supratemporal e incondicionalmente válidos” (HUSSERL, 1936, § 3, p. 7). Con ella, Husserl pretende cumplimentar la “gran intención” de la cultura europea, la “paulatina realización (*allmähliche Verwirklichung*) de la idea de una *philosophia perennis*, una verdadera y auténtica ciencia universal de fundamentación última” (HUSSERL, 1936, § 56, p. 200). Para verificar este ideal de ciencia Husserl introduce dos elementos: lo empírico y lo trascendental, lo que implica la constitución de la fenomenología como filosofía empirista y trascendental. Pretendemos mostrar que Husserl no se limitó a lo trascendental, sino que además adoptó una orientación trascendentalista que no consideramos necesaria para realizar el proyecto fenomenológico.

El fin último de la fenomenología husserliana no es teórico sino práctico/existencial, de modo que el sentido final de esa ciencia estricta filosófica, en clave ilustrada, es servir de fundamento a una auténtica existencia humana, la cual, dado que según Husserl “la razón (*Vernunft*) es lo específico del ser humano” (HUSSERL, 1936, § 73, p. 272), consiste en una vida basada en la razón y en la verdad. También en este sentido de razón práctica el proyecto filosófico de Husserl rescata el concepto platónico e ilustrado de filosofía como forma responsable de existir fundada sobre ideas de razón, que es “lo esencial del hombre antiguo” y que está recogido en esta afirmación socrática: “Una vida sin reflexión no es vivible para el ser humano” (HUSSERL, 1936, § 3, p. 5; PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 1970, 38a, p. 167). Además, en el neoplatonismo renacentista o “platonismo renovado (*erneuerten Platonismus*)”, escribe Husserl, “no se trata sólo de configurarse nuevamente (*neu zu gestalten*)

a sí mismo de forma ética, sino de hacerlo con el mundo humano completo, con la existencia política y social de la humanidad desde la libre razón, desde intuiciones de una filosofía universal” (HUSSERL, 1936, § 3, p. 6). Husserl no pretende meramente una transformación filosófica/racional del sujeto sino de la existencia social íntegra, de la humanidad en general. Afirmar que la razón es lo propio del ser humano significa afirmar que la existencia humana es exigencia de sentido racional, de modo que necesita normas y valores fundamentados racionalmente. Esta versión del proyecto ilustrado de conformación de la autonomía de la humanidad fundada en la razón es lo que Husserl denomina “forma filosófica de la existencia (*philosophische Daseinsform*)”, es decir, “el darse libremente a sí mismo, a su vida en total, reglas desde la pura razón, desde la filosofía” (HUSSERL, 1936, § 3, p. 5. MORAN, 2012, p. 39). Esta comprensión ilustrada de la existencia se debe en último término a que, para Husserl, *Europa*, o sea, Occidente, representa, desde los griegos, una “figura espiritual (*geistige Gestalt*)”, una idea/telos filosófica, “una nueva época de la humanidad, la época en la que en adelante quiere y puede vivir en la libre configuración de su existencia y su ser histórico desde ideas de razón y tareas infinitas” (HUSSERL, 1935, p. 319). El ideal (*telos*) occidental de realización de un ser humano racional se funda sobre “la autocomprensión última (*letzte Selbstverständnis*) del ser humano como ser responsable de su propia humanidad, como ser que está llamado a vivir en la apodicticidad” (HUSSERL, 1936, § 5, 73, p. 12, 275). El *telos* del proyecto existencial que significa Europa es constituir una humanidad autorreflexiva y libre, lo que equivale a “transformarse en una humanidad capaz de autorresponsabilidad absoluta sobre la base (*aufgrund*) de evidencias (*Einsichten*) teóricas absolutas” (HUSSERL, 1935, p. 329). La ciencia estricta, según Husserl, sería la condición de posibilidad de ese proyecto. Efectivamente, dado que “la filosofía, la ciencia, sería el movimiento histórico de la revelación (*Offenbarung*) de la razón universal natural de la humanidad” (HUSSERL, 1936, § 6, p. 14), la ciencia y, sobre todo, la filosofía como modelo de cientificidad, supone una etapa de la humanidad: “La razón filosófica representa un nuevo nivel en la humanidad y en su razón” (HUSSERL, 1935, p. 319). Esta *strenge Wissenschaft* que encarna Europa

y que se manifiesta especialmente en el hecho del surgimiento de la filosofía, representa más un hecho existencial que teórico. El ideal de la ciencia estricta corre en paralelo al proyecto de configuración racional de la existencia humana.

Husserl es testigo de que este ideal de ciencia estricta racional está en crisis en su tiempo y, con él, la posibilidad de constituir una humanidad racional. De ahí la importancia de restablecer dicha ciencia. El tránsito ilustrado desde la ciencia a la existencia humana que define a Europa se ha interrumpido por el fracaso existencial del paradigma científico, es decir, que “el ser humano moderno no ve en la ciencia ni en la nueva cultura formada mediante ella la autoobjetivación de la razón humana ni la función universal creada por la humanidad para hacer posible una vida verdaderamente satisfactoria, una vida individual y social fundada en la razón práctica”, y por ello ha perdido la “gran fe (*großen Glauben*)” en la ciencia, en su “significado absoluto” (HUSSERL, 1929a, p. 9). El ser humano no reconoce ya la ciencia como el instrumento de su autorrealización como ser racional, pero entonces la existencia, que necesita de la apodicticidad científica para fundamentar sus decisiones, queda inculta y desorientada según Husserl: “Vivimos en un mundo que se ha vuelto incomprensible (*unverständlich*), en el que resulta inútil preguntar por su para qué, por su sentido” (HUSSERL, 1929a, p. 9). Es tan honda esta crisis científica y existencial que “la necesidad espiritual de nuestro tiempo se ha vuelto insoportable” (HUSSERL, 1911, p. 56). Urge por tanto satisfacer el déficit que experimenta la ciencia moderna occidental para poder así atender la crisis existencial que padece el ser humano². El núcleo de la crisis de la ciencia moderna según Husserl es su carencia de científicidad. Por tanto, nuestra constitución como sujetos que gobiernan su existencia desde ideas de razón depende de la posibilidad de fundamentar absolutamente el conocimiento y de obtener ideas universales y absolutas. Sin conocimiento racional ni ideas absolutas no hay auténtica existencia

² La causa principal de que el ser humano no pueda reconocerse en la ciencia es el objetivismo que predomina en ésta y que, primero, hace del mundo un objeto suyo según sus métodos cuantitativos, y, segundo, convierte al ser humano en un objeto de investigación de acuerdo con las normas del método científico, como si fuera naturaleza mensurable (cf. STRÖKER, 1997, p. 286).

humana. De ahí la exigencia husserliana de apodicticidad, de buscar una esfera de validez absoluta, al margen de todo tipo de condiciones, una esfera donde se pueda fundamentar en absoluto —incondicionalmente— el conocimiento. Aquel nuevo nivel de humanidad que entraña la ciencia es “el nivel de la existencia (*Dasein*) *sub specie æterni*”, que “sólo es posible en la universalidad absoluta comprendida justamente de entrada en la idea de la filosofía” (HUSSERL, 1935, p. 338). Sin esa ciencia se vuelve imposible realizar el ideal europeo de instauración de una existencia humana reglada por ideas de razón con validez universal y absoluta.

Empirismo intuitivo

Esta ciencia de fundamentación absoluta que es la filosofía según Husserl sólo es posible si se logra legitimar un conocimiento objetivo al margen de todo presupuesto, lo cual, a su vez, depende de la existencia de una región de objetividad absoluta. Se trata de reducirse a una esfera de validez absoluta desde donde se pueda fundamentar absolutamente el conocimiento y la verdad. Husserl la encuentra en la experiencia antepredicativa de la conciencia, o sea, en el ámbito de lo puramente dado a la conciencia. Ciencia en sentido estricto o radical significa para Husserl conocimiento racional y verdadero absolutamente fundamentado, lo que equivale a su vez a conocimiento libre de pre-juicios, es decir, conocimiento plenamente transparente, que no presupone nada no cuestionado. Esta ausencia de hipótesis que caracteriza a la filosofía fenomenológica se resume en la expresión *fundamentación última* o radical: “La filosofía es para mí, según su idea, una ciencia universal y, en sentido radical, estricta. Es una ciencia de fundamentación última (*aus letzter Begründung*) o, lo que es lo mismo, de responsabilidad última (*aus letzter Selbstverantwortung*), en la cual nada hay autocomprendible (*Selbstverständlichkeit*) ni predicativa ni antepredicativamente que funcione como suelo incuestionado del conocimiento (*unbefragter Erkenntnisboden*)” (HUSSERL, 1930, p. 139. Cf. HUSSERL, 1936, § 36, p. 144). En 1912 ya identifica Husserl ciencia auténtica (*echte Wissenschaft*)

y auténtica liberación de prejuicios (*echte Vorurteilslosigkeit*) (HUSSERL, 1912, § 19, p. 42). No hay una sin otra. Una ciencia de fundamentos últimos es una ciencia libre de presupuestos, es decir, totalmente transparente, en la que no puede haber nada precomprendido o predado, nada comprensible de suyo o previamente. Esto significa que es una ciencia que “no puede tener conceptos oscuros, problemáticos, ni paradojas (*Paradoxien*)” (HUSSERL, 1930, p. 160). En ella todo ha de *darse y verse*, nada puede presuponerse. Por tanto, el principio fundamental de conocimiento de esta filosofía como ciencia estricta es la intuición, aquella función cognoscitiva que da. Luego sobre lo dado y visto podemos construir, emitir juicios, pero antes necesitamos ver y que nos sean dados los elementos que enlazamos en la proposición judicativa. La fenomenología de Husserl se constituye pues como “un describir (*beschrieben*) extraído de la real (*wirklich*) intuición universal de esencia (*Wesensintuition*)” (HUSSERL, 1930, p. 142). En cierto modo se puede afirmar que fundamentar para Husserl es intuir (cf. RICOEUR, 1986, p. 42). En efecto, escribe Husserl, “tomamos nuestro punto de partida (*Ausgang*) de aquello que está antes de todo punto de vista: del reino completo de lo dado intuitivamente (*anschaulich*) y previo a todo pensar teórico (*theoretisierenden Denken*), de todo aquello que se puede captar y ver inmediatamente, cuando uno no se deja cegar por prejuicios”; y de ahí deduce que “si positivismo quiere decir fundamentación absolutamente libre de prejuicios (*vorurteilsfreie*) de todas las ciencias en lo positivo (*Positive*), o sea, en lo originariamente captable (*originär zu Erfassende*), entonces somos nosotros los auténticos positivistas” (HUSSERL, 1912, § 20, p. 45).

Frente al idealismo especulativo, que, lejos de atender a las cosas, las construye desde los conceptos (*cosa cultural*), este idealismo (*positivismo*) fenomenológico es un empirismo; no un empirismo de la experiencia sensible o sensación (que nos da la *cosa natural*) sino de la experiencia intuitiva (que nos proporciona la *cosa misma fenomenológica*). Es un empirismo intuitivo. Si el error del idealismo especulativo era reducir las cosas a las cosas de la cultura construidas conceptualmente por el sujeto trascendental, el error del empirismo tradicional fue identificar la experiencia con la sensación y las cosas mismas con

las cosas naturales. La fenomenología es empirista en el sentido de que “exige como soporte de toda prueba juicios inmediatamente válidos como tales, que extraigan su validez (*Geltung*) directamente de intuiciones que dan algo originariamente (*originär gebenden Anschauungen*)” (HUSSERL, 1912, § 19, p. 42). El empirismo fenomenológico husserliano funda las proposiciones, lo teórico, sobre intuiciones de esas cosas mismas, es decir, de objetos que son (ser) tal y como se aparecen o dan (aparecer), de manera que en su descripción fiel no cabe el error: “La visión inmediata (*unmittelbare Sehen*), no simplemente el ver sensible, empírico (*sinnliche, erfahrenden Sehen*), sino la visión en general como conciencia que da algo originariamente en cualquier modo, es la última fuente de legitimidad (*Rechtsquelle*) de todas las afirmaciones racionales (*vernünftigen Behauptungen*). Sólo tiene esa función de legitimidad porque y en tanto da originariamente” (HUSSERL, 1912, § 19, p. 43). Por esto, “vemos un objeto con total claridad, hemos practicado la explicación y formulación (*Fassung*) conceptual puramente sobre el fundamento del ver y en el marco de la real captación visual (*sehend Erfassen*), vemos cómo está constituido el objeto, entonces la fiel declaración que lo expresa (*ausdrückende Aussage*) es legítima (*hat ihr Recht*)” (HUSSERL, 1912, § 19, p. 43). Para Husserl fundamentar el conocimiento de algo es verlo, intuirlo. Sólo la visión funda.

La conciencia de como plano de las cosas mismas fenomenológicas

Lo que se *ve* o *intuye*, el objeto de este principio fenomenológico de conocimiento que es la intuición, no son sino las *cosas mismas*. Ahora bien, cuáles son estas ‘cosas mismas’ (*Sachen selbst*) fenomenológicas, en qué consisten. Cuál es ese reino preteórico de las cosas mismas que se puede intuir de tal manera que pueda servir de base a la ciencia absolutamente fundamentada que es la filosofía según Husserl, o sea, qué es aquello cuyo ser coincide con su aparecer y que, por ello, puede ser la base del conocimiento absoluto. Esas ‘cosas mismas’ consisten en *lo que* las cosas son puramente para la conciencia, las cosas tales como son

originariamente para la conciencia, sin ningún añadido especulativo ni cultural; consisten en la pura *conciencia de* las cosas, en su objetividad primaria o noemática, o sea, 'lo que' nos son las cosas antepredicativamente, su sentido (*eidós, logos*) originario. Las cosas mismas que busca Husserl están por tanto en relación con la conciencia, pues no son sino sus correlatos intencionales, o sea, productos de la vida intencional, lo intencionado en todo acto de conciencia, lo puramente pensado en él que Husserl llama 'nóema' y que son unidades de significado, sentidos (GALLAGHER; ZAHAVI, 2008, p. 113s)³. Sólo hay *strengé Wissenschaft* cuando hay identidad del conocimiento consigo mismo, cuando accedemos a la captación intuitiva plena, de modo que nada se le escapa porque no queda ningún residuo ni supuesto pendiente. Y esto sólo ocurre cuando conocemos un objeto que es tal y como se nos da, o sea, en el que *ser* y *apariencia* coinciden; sólo él puede ser absolutamente intuido. Ese objeto, la *cosa misma* fenomenológica, es el objeto en tanto pura presencia inmediata ante la conciencia, como puramente *concienciado*, o sea, 'lo que' las cosas son originaria y preculturalmente. Esas cosas mismas solo pueden ser aquellas objetividades noemáticas primarias, las cosas tal y como se dan ante la conciencia puramente, sin quitar ni poner nada; ellas constituyen el sentido primordial de las cosas y vienen a ser la traducción fenomenológica de los *eidós* platónicos. Darse algo originariamente significa que es tal y como se da, tal y como se nos aparece. Ahora bien, sólo las cosas tal y como se dan/aparecen ante la conciencia, su pura *conciencia de*, sólo ellas son tal y como se dan, puesto que por definición su ser es su darse puramente (presentarse) ante la conciencia. La cosa luego, *realmente*, podrá ser distinta, pero lo presente como tal ante la conciencia es tal y como se presenta ante ella. Sólo sobre esa objetividad intuida se puede fundamentar la fenomenología husserliana como *strengé Wissenschaft*. Este saber fundamental que se autofundamenta y que consiste en la intuición de los nóemas

³ Por eso puede Husserl entender la fenomenología como ciencia *a priori* de la conciencia, como "ciencia apriórica de todos los entes concebibles; no lo que es objetivamente ni en la actitud natural de la positividad, sino en la total concreción del ente en general en tanto extrae su sentido de ser (*Seinsinn*) y su validez de la constitución intencional correlativa" (HUSSERL, 1925a, p. 297).

sólo puede fundarse sobre la evidencia apodíctica de la autoconciencia en la que se despliegan dichas objetividades noemáticas.

Esas *cosas mismas* cuyo ser es su aparecer son los *fenómenos*. Todo lo que vive la conciencia ejecutivamente le es primaria y preteóricamente a la conciencia *algo*, algo que consiste en lo que puramente se aparece de lo vivido ante la conciencia. Este *algo*, lo puramente *concienciado* por la conciencia al vivir, constituye 'lo que' las cosas son primariamente, reducidas a lo que de ellas se nos aparece a la conciencia, nuestra *conciencia de ellas*. El fenómeno, el puro aparecerse de la cosa ante la conciencia, equivale a la *conciencia de la cosa*. Este plano de realidad es el fenómeno, lo absolutamente patente, lo que es tal y como se manifiesta ante la conciencia, sin construcciones; aquello cuyo ser consiste en su aparecer ante la conciencia. Esta esfera fenoménica representa lo que las cosas mínimamente son; antes que reales o ideales, son 'lo que' de ellas se nos aparece puramente ante la conciencia. Todo lo que se nos da, al menos, es tal y como se nos da, tal y como es inmediatamente presente ante la conciencia. Puede ser luego alucinación o realidad, pero lo pensado o *concienciado* es tal y como lo pensamos. Ser no es aparecer, pero en el fenómeno, el ser es lo que aparece, de modo que una verdad que describe el puro aparecer de la cosa es una verdad absoluta, base para el conocimiento absoluto que busca la fenomenología. La filosofía sólo podrá constituirse en *streng*e *Wissenschaft* convirtiéndose en ciencia descriptiva de esos fenómenos. Para Husserl, sin la *conciencia de* no se puede aspirar a dar ninguna fundamentación última al problema central del conocimiento (AGUIRRE, 1970, p. XV). En este sentido, como reflexión sobre el *logos* que es toda *conciencia de* que subyace a la experiencia originaria antepredicativa de la conciencia, es en el que Husserl asume cartesianamente que el fundamento para obtener el conocimiento absoluto propio de la filosofía es la evidencia apodíctica de la autoconciencia, que desde Descartes se convierte en *fundamentum absolutum et inconcussum* de la filosofía. Por eso Husserl considera "las *Meditaciones* de Descartes como modelo (*Urbild*) de la autorreflexión filosófica" (HUSSERL, 1929b, § 1, p. 43). La autocerteza de la conciencia es el único fundamento posible del ideal de conocimiento absoluto.

El ser como objetividad intencional (sentido)

En estas cosas mismas que involucran a la conciencia está la base del empirismo fenomenológico. La fenomenología de Husserl es una filosofía de la experiencia, pero no de la experiencia sensible al estilo de Locke p. e., sino que en la misma experiencia originaria de la conciencia encuentra lo trascendental, la constitución originaria de las cosas, su *eidós*. En esta *empeiria* está lo trascendental, el *logos* primario de las cosas. El sentido originario no es un *a priori* ideal del sujeto trascendental impuesto sobre lo empírico, sino que forma parte de la experiencia primaria de la conciencia y de ahí hay que extraerlo mediante el método de *epojé* y reducción: la *epojé* detiene el vivir natural de la conciencia para luego reducirse a la ‘conciencia de’ las cosas, a lo que éstas son originariamente para la conciencia, su *logos* radical. Al detener la conciencia natural ejecutiva —el vivir— mediante la *epojé* y neutralizar su implícita ‘creencia en el ser’ (*Seinsglauben*) (HUSSERL, 1929b, § 8, p. 58. cf. SEPP, 1996, p. 117-137), en la realidad de cuanto vivimos de forma espontánea, las cosas del mundo natural se nos convierten en *conciencia de* o sentido, en objetividad noemática. Luego se practica la reducción hacia este plano trascendental. Ahora bien, reducirse a la *conciencia de* y a la objetividad o sentido primario que en ella se despliega, esto es, a lo que las cosas son para la conciencia independientemente de toda construcción cultural puesta sobre ellas, eso es posible sólo porque previamente la conciencia para Husserl es intencional, es *conciencia de* las cosas, lo que significa, contra la “filosofía digestiva (*philosophie digestive*)” empiriocriticista y neokantiana que disuelve las cosas en la conciencia; en lenguaje sartriano, que la conciencia husserliana es “estallar hacia (*éclater vers*)” las cosas (SARTRE, 1939, p. 29s). Ni nos son las cosas sin conciencia de ellas, sin conciencia que estalle hacia ellas, ni hay conciencia que no sea un estallar hacia las cosas. En toda vivencia o acto natural de conciencia, “en el natural dejarse vivir (*im natürlichen Dahinleben*)”, en todo “*cogito lebendig*”, que es el vivir natural de la conciencia, lo que llamamos habitualmente ‘vida’, seamos conscientes de ello o no, “enunciemos (*aussagen*) o no” ese *cogito lebendig*, intencionamos un *logos* (HUSSERL, 1912, § 28, p. 59). Lo intencionado en todo acto de conciencia o vivencia es una objetividad. Y esto intencionado, el objeto intencional, es un objeto absoluto,

una esencia. En todo vivir, en toda vivencia como acto de conciencia, hay lo vivido, aquello a lo que se refiere (intenciona) la conciencia natural o vital (*cogito lebendig*). Esto vivido es lo intencionado, un *eidós*. Por esto puede Husserl escribir además que “en verdad todos ven y, por decirlo así, continuamente, ideas (*Ideen*), esencias (*Wesen*), todos operan con ellas en el pensamiento (*Denken*), y ejecutan (*vollziehen*) también juicios de esencias” (HUSSERL, 1912, § 22, p. 48). Otra cosa es que no somos conscientes de estas esencias que, queramos o no, intencionamos; no las enunciamos reflexivamente y se quedan en el plano de la experiencia antepredicativa esperando ser explicitadas mediante *epojé* y reducción (GALLAGHER; ZAHAVI, 2008, p. 46). Lo que hace Husserl es reducirse a eso que puramente la conciencia capta de las cosas, *lo que* son (antepredicativamente) antes de que las pensemos y las convirtamos en objetos de la cultura. Para ello hay que hacer *epojé* de la conciencia natural, detener su ejecutarse, porque mientras la conciencia vive en su vivir natural no enuncia ese *cogito*. Para enunciarlo hay que desconectarla, *epojearla*. Sólo entonces podemos reducirnos y elevar a reflexión ese *lo que* son las cosas primariamente para la conciencia, un *eidós* o sentido originario.

Husserl por tanto sostiene que esta objetividad primaria de las cosas es un sentido. Las cosas originariamente nos son sentido, inteligibilidad. La pregunta por el ser deviene en Husserl pregunta por el sentido, es decir, aclaración de las unidades de significado que son correlatos de los actos subjetivos intencionales. Pero reducir la realidad originaria y radical a inteligibilidad, a sentido intencional, por muy antepredicativo que sea, es una forma de intelectualismo. No es un idealismo que reduzca lo real a contenido de conciencia, ni un idealismo que considere que experimentamos ideas u objetos inmanentes de la conciencia. No podemos olvidar que la conciencia estalla hacia el mundo. Pero es una forma sofisticada de intelectualización de la relación entre conciencia y mundo, justo aquella que defiende que las cosas tienen como objetividad primaria un sentido (*eidós*) que consiste en su puro ser para la conciencia, un *cogito* vivido y no enunciado pero que puede ser reflexionado. Aquí está ya la base de la dirección trascendentalista que —según sostenemos— Husserl imprime a su fenomenología. Esta comprensión intencional del ser muestra además que para Husserl,

como advirtió Heidegger, “ser significa ser-objeto (*Gegenstand- Sein*)” (HEIDEGGER, 1973, p. 378). El ser en tanto ser-objeto se reduce a ‘objeto de la conciencia’. Heidegger señala que “ser no significa otra cosa para Husserl que ser verdadero, objetividad (*Objektivität*), verdadero para una conciencia teórico/científica” (HEIDEGGER, 1925, § 13c, p. 165). Husserl convierte el ser en objetividad intencional o sentido; en *lo concienciado* en toda *conciencia de*. La conversión del ser en objetividad presupone ya la primacía de la conciencia y la subordinación a ella del ser. La pregunta heideggeriana por el ser es en Husserl la pregunta “por un ser objeto distinguido (*augezeichneten Gegenstandsein*) para una ciencia objetiva de la conciencia” (HEIDEGGER, 1925, § 13c, p. 165). Sobre las vivencias de la conciencia pretende Husserl fundamentar proposiciones válidas universal y absolutamente, o sea, la ciencia de fundamentación absoluta que es la filosofía. Pero para lograrlo hay que entender el ser de esas vivencias trascendentalmente porque concebidas psíquicamente no pueden desempeñar ese papel. Husserl trasciende lo psíquico para ir mediante reducción trascendental a la vivencia pura, encontrar en ella lo que son las cosas para la conciencia en tanto puras presencias inmediatas, y fundar sobre ella el conocimiento absoluto. Sólo sobre este nóema obtenido en la vivencia reducida trascendentalmente se puede fundamentar absolutamente el conocer porque ese objeto (trascendental) está al margen de las ciencias explicativas que se mueven en el ámbito de la realidad, en la cual es imposible obtener conocimientos absolutamente fundados.

Lo trascendental en lo empírico

Contra la filosofía idealista constructiva, que ‘pone’ el sentido en lo empírico desde la idealidad trascendental/subjetiva, el sujeto fenomenológico, según Husserl, dice: “Sólo puedo encontrar (*finden*), no crear (*schaffen*)” (HUSSERL, 1929b, § 60, p. 168). El sentido se encuentra en la experiencia originaria de la conciencia, no se pone, no se crea. Esto es lo que Ricoeur ha denominado el “lado hiperempírico (*côté hyperempirique*) de la fenomenología” (RICOEUR, 1986, p. 70). En

lo empírico está lo hiperempírico, o sea, lo trascendental, el sentido de lo empírico. El mundo obtiene su sentido de la experiencia originaria de la conciencia donde se nos dan 'lo que' (*eidos*) no son las cosas primaria y preculturalmente, las *cosas mismas*. Esta es la experiencia del empirismo de la fenomenología. Entonces lo que hace la fenomenología, escribe Husserl, es "interpretar —explicitar— (*auslegen*) el sentido (*Sinn*) que tiene este mundo para todos nosotros antes de todo filosofar (*Philosophieren*) y que manifiestamente (*offenbar*) sólo lo tiene a partir de nuestra experiencia (*Erfahrung*), un sentido que se descubre (*enthüllt*) filosóficamente pero que nunca puede ser modificado (*geändert*)" (HUSSERL, 1929b, § 62, p. 177). Al localizar lo trascendental en la experiencia originaria de la conciencia, Husserl acaba con la escisión tradicional kantiana entre lo empírico y lo trascendental, procedente de la división que estableció Platón entre lo sensible y lo eidético. En Kant, lo empírico y lo trascendental se unen, se sintetizan, para dar lugar al conocimiento, pero *desde fuera*, porque lo categorial, el *logos*, no es empírico sino idealidad subjetiva proyectada sobre lo empírico. Lo trascendental en Kant es subjetivo y no empírico sino puesto por el sujeto en la experiencia (MORAN, 2012, p. 237s). En Husserl, lo trascendental también es subjetivo pero no por ello no es empírico. Frente a Kant, es subjetivo pero no es *del* sujeto para luego ponerlo sobre la experiencia, sino que pertenece a la experiencia originaria de la conciencia subjetiva, a 'lo que' le son las cosas para su conciencia pura. Se da en Kant una oposición entre lo subjetivo y lo empírico que le obliga a poner lo trascendental —lo que hace posible, la condición de posibilidad— en uno de los lados, en el subjetivo. Husserl ha roto con aquella oposición y por eso puede defender un trascendental empírico-subjetivo. Husserl puede sostener, como Kant, que el sentido de toda objetividad mundana es *a priori*: "Toda la racionalidad del *factum* (*Faktum*) descansa (*liegt*) en el *a priori*" (HUSSERL, 1929b, § 64, p. 181). Pero, a diferencia de Kant, este *a priori* no es algo del sujeto al margen de la experiencia e impuesto sobre ella, sino que pertenece a la experiencia del puro sujeto y se verifica en lo que le es el mundo antes de toda construcción teórica. Por eso la ontología universal se constituye en Husserl como análisis del ego, porque en éste, mediante reducción, encontramos el

sentido originario del ser, 'lo que' nos es todo primordialmente. Pero lo trascendental husserliano ya no es condición de posibilidad proyectada por el sujeto supraempírico para constituir los objetos, sino sentido originario que se constituye en el sujeto (trascendental) y que consiste en aquella objetividad primaria antepredicativa.

La intuición esencial se aplica a la subjetividad trascendental fenomenológica, la cual consiste en el espacio de las experiencias prerreflexivas y originarias de la conciencia, lugar donde se da el *logos* (sentido) primario de lo fáctico, la objetividad primaria de las cosas, *lo que* nos son preteóricamente como presencias inmediatas ante la conciencia (GADAMER, 1964, p. 198). La subjetividad trascendental no es sino la misma subjetividad empírica pero *epojeada* y *reducida*. El sujeto que hallamos tras practicar la *epojé* y reducirnos a él es el ámbito en el que las cosas se constituyen originariamente para la conciencia, el plano de objetividad primaria de la *conciencia de*. En este sentido, la subjetividad trascendental para Husserl es el "único ente absoluto (*einzigsten absolut Seienden*)" (HUSSERL, 1929a, § 103, p. 278) porque en él se constituyen esas objetividades primarias o sentidos sobre las que constituye la filosofía como ciencia de fundamentación absoluta: "El mundo objeto que es para mí, que ha existido y existirá para mí, que siempre podrá ser con todos sus objetos, extrae (*schöpft*) todo su sentido y la validez de ser (*Seinsgeltung*) que tiene para mí de mí mismo como yo trascendental, el yo que surge sólo con la *epojé* fenomenológico-trascendental" (HUSSERL, 1929b, § 11, p. 65). Por esta razón "el problema de la interpretación (*Auslegung*) fenomenológica de ese ego monádico debe encargarse de todos los problemas constitutivos en general" (HUSSERL, 1929b, § 33, p. 102). De ahí que la ontología en Husserl se reduzca a la fenomenología de la conciencia de la subjetividad trascendental: "La fenomenología trascendental sistemática y completamente desarrollada sería *eo ipso* la verdadera y auténtica ontología universal [...] la cual encierra en sí todas las posibilidades regionales del ser. Esta concreta ontología universal sería por tanto el universo de la ciencia en sí primera de fundamentación absoluta. Según orden, la en sí primera de las disciplinas filosóficas sería la egología delimitada solipsísticamente (*solipsistisch beschränkte Egologie*), la ciencia del ego reducido primordialmente (*primordial reduzierten ego*)" (HUSSERL, 1929b, § 64, p. 181). Esto no significa que sea un sujeto dominador porque

Husserl no entiende ‘constituir’ al modo kantiano como ‘poner’, proyectar sobre la realidad empírica un *logos* no empírico sino ideal; ‘constituir’ aquí significa ser el ámbito donde se dan esos sentidos originarios de las cosas, lo que son antepredicativamente para la conciencia, un *logos* que se da en la experiencia originaria de la conciencia, pero al que, por prerreflexivo, sólo se accede trascendentalmente mediante *epojé* y reducción. Esto es la *síntesis pasiva* (MORAN, 2000, p. 167). No es un sentido proyectado por un sujeto soberano sino empírico; se da en la experiencia primaria y precultural que la conciencia tiene del mundo, pero sólo se lo enuncia mediante reflexión trascendental. De este modo, apartándonos de la experiencia sensible, puede afirmarse que la fenomenología de Husserl es una *filosofía empírico-trascendental*. Esta dimensión empírico-trascendental es el suelo sobre el que se cimenta la filosofía como ciencia de fundamentación absoluta que Husserl pretendía establecer. La base empírico/trascendental de la fenomenología de Husserl es clara, pues él mismo considera “la psicología empírica y racional como punto de partida para la obtención de una fenomenología trascendental” (HUSSERL, 1925b, BEILAGE XXII, p. 455). Lo que subyace al empirismo de la fenomenología husserliana es “el hermanamiento (*Verschwisterung*) de la diferencia e identidad del yo psicológico y el yo trascendental” (HUSSERL, 1936, § 58, p. 209). El yo empírico es ya el yo trascendental, sólo que no lo sabe, le falta la autorreflexión para captar su mundo de experiencias en su pureza trascendental: “Yo soy ciertamente el yo trascendental, pero no soy consciente de ello” (HUSSERL, 1936, § 58, p. 209). Por eso puede hablar Husserl de un “ego trascendental empírico/fáctico” y añadir que “el ego trascendental en general abarca todas las puras variaciones de posibilidad (*Möglichkeitsabwandlungen*) de mi ego fáctico” (HUSSERL, 1929b, § 34, p. 105s). De ahí que Aguirre haya podido escribir que para Husserl, contra el dualismo platónico, “la meditación trascendental no escinde el mundo en uno empírico/natural y otro genético/trascendental sino que hace comprensible lo empírico/trascendental” (AGUIRRE, 1970, p. 168s).

Así como el sujeto trascendental es el sujeto empírico reducido, el contenido de la cosa real y de la cosa reducida es el mismo, pero ahora, sin creencia de ser, sin carga de realidad, convertido en sentido. Por eso señala Husserl que, después de haber desconectado (*ausgeschaltet*)

el mundo, “no hemos perdido nada sino ganado el completo ser absoluto” (1912, § 50, p. 107). El contenido es el mismo, pero en la actitud fenomenológico-trascendental ya no vivimos el mundo como realidad, pues dejamos de ejecutar los actos en los que vivimos, esto es, en los que creemos en la realidad del mundo, para, una vez neutralizada esta creencia mediante la *epojé*, reflexionar sobre esos actos ejecutivos, sobre las vivencias y captarlas como un ser absoluto que no tiene aspectos ni perspectivas. Entonces, lo vivido antes como realidad, pasa ahora a ser correlato noemático, o sea, correlatos de la vida intencional, unidades de significado, sentidos. La reducción hacia el sujeto trascendental se debe a que lo trascendente es fenoménico, mientras que lo inmanente posee un ser absoluto (HUSSERL, 1912, § 44, p. 91). Lo trascendente no es como se *aparece*, puesto que siempre aparece en una perspectiva (*Abschattung*) que no agota su ser. La mesa que tengo delante la veo en una perspectiva, tal como se me presenta, y si me muevo veo otros aspectos suyos, pero ‘la mesa’ no es absolutamente ninguno de ellos. En cambio, la vivencia, la experiencia vivida de conciencia, no se da en aspectos (*schattet sich nicht ab*), advierte Husserl, de modo que “si la miro tengo un absoluto (*ein Absolutes*), sin aspectos (*Seiten*), que puede presentarse de un modo o de otro” (HUSSERL, 1912, § 44, p. 92). ‘Lo que’ son las cosas primariamente para la conciencia, nuestra ‘conciencia de’ ellas, es un ser absoluto, base pues del conocimiento absoluto que pretende ser la filosofía fenomenológica. Por eso, concluye Husserl, la percepción trascendente se caracteriza por la dubitabilidad (*Zweifelhaftigkeit*), mientras que la inmanente es indubitabilidad (*Zweifellosigkeit*) (HUSSERL, 1912, § 46, p. 96s), y ello porque lo trascendente mismo es dudoso al no darse de manera absoluta sino perspectivista, mientras que lo inmanente es indudable puesto que lo presente ante la conciencia como tal es tal y como se me presenta. Husserl ve que sólo puede fundar una ciencia estricta en esa absoluta inmanencia de experiencias originarias del sujeto. La idea de ‘fundamentación última’ —y por tanto la cientificidad— descansa sobre el sujeto trascendental: “Una fundamentación absoluta del conocimiento sólo es posible en la ciencia universal de la subjetividad trascendental como único ente absoluto” (HUSSERL, 1929a, § 103, p. 278).

Crítica del trascendentalismo fenomenológico

Husserl se ocupa de lo empírico, atiende a lo histórico/fáctico. La objeción que le planteamos es cómo lo hace, cómo comprende lo empírico/histórico, porque le interesa más el *eidós* que la cosa misma, el sentido más que la realidad, hasta el punto de que, previa reducción de las 'cosas mismas' al *logos* de sus *conciencia de*, reduce lo real a los sentidos captados intuitivamente. La filosofía es aprehensión de la esencia o sentido de las cosas, pero el problema en esta fenomenología es que el sentido intencional que persigue, el ser de las cosas en tanto presencias inmediatas ante la conciencia, es luego empleado trascendentalmente para permanecer en él una vez considerado como el "completo ser absoluto" de las cosas (HUSSERL, 1912, § 50, p. 107). Es cierto que no se puede tener una auténtica experiencia de las cosas reales si no es desde el horizonte de la comprensión de su sentido, pero limitarse trascendentalmente al sentido como hace Husserl supone un imperdonable olvido de la realidad de las cosas que una filosofía ilustrada no se puede permitir. Esto es trascendentalismo: creer que se puede reducir plenamente el sentido de lo empírico-histórico a la *conciencia de* para hallar en ella su verdad absoluta, explicable en una intuición esencial. Recordemos que para Husserl "toda la racionalidad del *factum* descansa en el *a priori*" (HUSSERL, 1929b, § 64, p. 181). El trascendentalismo pretende que lo empírico, lo histórico por tanto, se reduzca a sentido dado plenamente en una intuición, a inteligibilidad que pueda transparentarse. Es indudable que Husserl desemboca en este trascendentalismo de la 'conciencia de' obligado por su propio ideal de filosofía como ciencia estricta. Sólo se podrá constituir una ciencia de fundamentación absoluta si lo empírico se agota en el saberse de la conciencia. La obtención de conocimiento absoluto es imposible sin la plena reducción del sentido de lo empírico a la conciencia. Si lo histórico no se reduce a la autoconciencia, la fundamentación no puede ser absoluta pues siempre quedará algo fáctico más allá del fundamento, inasumible por la 'conciencia de'. No hay conocimiento absoluto allí donde queda un resto de oscuridad no transparentable.

El empirismo fenomenológico de Husserl parte de la experiencia vivida de la conciencia natural, pero luego se ve sometido a este trascendentalismo. En lugar de esta posición, la nuestra, con la racionalidad

hermenéutica de Gadamer, sostiene que esa experiencia histórico/fáctica, que es más que que todo saber, excede todo sentido intencional, de modo que lo empírico no se reduce a la plenitud de sentido de la autoconciencia que se da en una intuición: “Ser histórico (*Geschichtlichkeitsein*) significa no agotarse (*Aufgehen*) nunca en el saberse (*Sichwissen*)” (GADAMER, 1960, p. 307). Lo histórico no se agota nunca en la autoconciencia, porque toda reflexión que hacemos siempre contiene prejuicios, anticipaciones que no podemos controlar y hacer transparentes. La clave del problema reside en dónde se coloca el origen del sentido. Aunque para Husserl el sujeto trascendental, frente a Kant, no es el ámbito que pone el *logos* en lo empírico, sigue concibiéndolo como “fuente absoluta” (MORAN, 2000, p. 125), como ámbito donde se da el sentido, entendido ahora éste como ‘lo que’ son las cosas originariamente para la conciencia. Nosotros la situamos en el mundo vital antepredicativo e inagotable, y creemos que los conceptos que extraemos de él y que consisten en ‘lo que’ son las cosas primariamente para la conciencia -su sentido originario-, no tienen más significado y valor que el de volver al mundo vital de partida para iluminarlo. En este caso y a diferencia de Husserl, la reducción desde lo empírico hacia lo trascendental, a ‘lo que’ se da puramente a la conciencia como tal, no es para afirmar que aquí está la verdad absoluta que agota lo histórico/fáctico, sino para volver a esta experiencia con esos sentidos o conceptos. No podemos conformarnos con la reducción eidético/trascendental que se satisface con la revelación de aquella pura objetividad noemática como sentido absoluto de las cosas. Ciertamente lo que la cosa es puramente para la conciencia es un objeto absoluto, al margen de cualquier idea posterior sobre la realidad de la cosa. Pero la filosofía no puede reducirse a este idealismo trascendental que conoce ese puro *eidós* para hipostasiarlo y volverse de espaldas a la realidad. El descubrimiento del sentido no es para quedarse en él como verdad trascendental y absoluta donde se constituye el ser de las cosas, que es lo que hace Husserl, limitándose a la subjetividad trascendental donde se despliega aquella objetividad primaria o sentido intencional de las cosas; el desvelamiento del sentido sólo es un paso para retornar a las cosas reales y, armado ya con él, poder comprenderlas mejor. La filosofía no puede ser sino captación del sentido que nos permita regresar lúcidamente a la realidad para mejorarla. Es cierto que

el Husserl de *Krisis* refrenó este trascendentalismo al insistir en el origen de todo conocimiento en el *Lebenswelt*, y en la necesidad de no olvidarlo y de conectar toda la cultura predicativa con las experiencias originarias mundano/vitales donde se funda. Pero no es menos cierto que Husserl no negó el trascendentalismo sino que insistió en la supeditación última del *Lebenswelt* a la subjetividad trascendental.

Conclusión: por una ilustración no trascendentalista

La ilustración husserliana es trascendentalista. Ahora bien, se puede defender —con Husserl— lo trascendental, sin terminar —contra Husserl— en el trascendentalismo. Una cosa es ‘lo trascendental’ y otra adoptar una postura ‘trascendentalista’. Es posible entonces una ilustración no trascendentalista, que descubre lo trascendental, los sentidos descubiertos mediante *epoché* y reducción, no para afirmarlos —en clave trascendentalista- como verdad desde la que se legisla la existencia histórico/fáctica, sino como instrumentos iluminadores que nos permitan conducirnos con claridad reflexiva en el mundo vital. Una ilustración no fundada en el conocimiento absoluto y sin trascendentalismo empleará lo trascendental para volcarlo clarivamente sobre el mundo fáctico de la vida, evitando su conversión en el *ente absoluto* del sujeto trascendental. La razón reflexiona sobre el mundo vital buscando su *logos*, pero liberada ya del ideal del conocimiento absoluto puede desprenderse del trascendentalismo porque sabe, primero, que lo empírico no se agota en el saberse, y, segundo, que el saber debe retornar siempre sobre esa experiencia vital porque es la fuente última de sentido. La filosofía empírico-trascendental que es la fenomenología husserliana no tenía por qué convertirse en trascendentalismo. El punto decisivo es no limitarse a la pura *conciencia de* obtenida mediante la reducción trascendental y a los sentidos originarios que la componen; se trata más bien de, equipados con esos sentidos —conceptos—, volver lúcidamente a la realidad empírica, al mundo vital del que se partió, para entenderlo y, satisfaciendo el ideal ilustrado, poder vivir mejor, más racional y humanamente. De nada nos vale quedarnos en la pura *conciencia de* y en los *eidos* absolutos que en ella se dan, si esto nos permite poder reintegramos con conciencia ilustrada a la existencia concreta. Un *eidos* que no sirva

para aumentar nuestro mundo y poder tomar decisiones con radicalidad racional es superfluo, mero *juego filosófico*. Nuestra tesis última sostiene que el trascendentalismo de Husserl pone en cuestión la renovación y realización del proyecto de ilustración de la existencia que subyacía a su ideal de ciencia estricta (MORAN, 2012, p. 14, 27, 176). La hipostatización (trascendentalista) del plano empírico-trascendental puede ser la causa de que su fenomenología padezca del mismo mal que, según Husserl, afectó a la cultura y ciencia modernas, y que las puso en crisis: el fracaso existencial, es decir, que carezca de poder de atraer y entusiasmar al ser humano y que, por tanto, éste no vea en la nueva *cultura fenomenológica* la posibilidad de constituir una vida verdaderamente humana fundada sobre la razón y pierda la fe en ella debido a su abstracción y alejamiento de la vida histórico-fáctica. Para ilustrar la existencia tiene que estar en contacto con ella, tiene que ilusionarla, sin abandonar sus exigencias racionales. Para lograrlo creemos necesario limitar la abstracción trascendentalista de Husserl y no abandonar nunca el origen empírico de lo trascendental, porque sólo así se asegura que pueda volcarse lúcida y seductoramente sobre la existencia.

Referências

AGUIRRE, A. Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls. *Phänomenologica*, Den Haag, v. 38, 1970.

FINK, E. Was will die Phänomenologie Edmund Husserls? In: FINK, E. *Studien zur Phänomenologie: 1930-1939*. Den Haag: Springer, 1934/1966. p. 157-168.

GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1960/1990. *Gesammelte Werke: Hermeneutik I. Band 1, 2.* 495 p.

GADAMER, H-G. Die Marburger Theologie. In: GADAMER, H-G. *Neuere Philosophie I: Hegel – Husserl – Heidegger*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1964/1987. *Gesammelte Werke, Band 3*, p. 197-208.

GALLAGHER, S.; ZAHAVI, D. *The phenomenological mind*. London; New York: Routledge, 2008. 245 p.

HEIDEGGER, M. Seminar in Zähringen. In: HEIDEGGER, M. *Seminare*. Frankfurt: Klostermann, 1973/1986. Gesamtausgabe, Band 15, p. 372-400.

HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt: Klostermann, 1925/1979. Gesamtausgabe, Band 20, 447 p.

HUSSERL, E. Philosophie als strenge Wissenschaft. In: HUSSERL, E. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1911/1987. Husserliana, Band XXV, p. 3-62.

HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*: Erstes Buch. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1912/1976. Husserliana, Band III/1, 476 p.

HUSSERL, E. Der Encyclopædia Britannica Artikel. In: HUSSERL, E. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1925a/1968. Husserliana, Band IX, p. 237-301.

HUSSERL, E. Beilagen. In: HUSSERL, E. *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1925b/1968. 651 p.

HUSSERL, E. *Formale und transzendente Logik*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1929a/1974. Husserliana, Band XVII, her. v. P. Janssen, 512 p.

HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1929b/1973. Husserliana, Band I, her. v. S. Strasser, 249 p.

HUSSERL, E. Nachwort. In: HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*: Drittes Buch. *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1930/1971. Husserliana, Band V, her. v. M. Biemel, p. 138-162.

HUSSERL, E. Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie. In: HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1935/1976. Husserliana, Band VI, her. v. W. Biemel, p. 314-348.

HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1936/1976. 558 p.

MORAN, D. *Introduction to phenomenology*. London; New York: Routledge, 2000. 568 p.

MORAN, D. *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 323 p.

PLATÓN. Apología de Sócrates. In: PLATÓN. *Oeuvres Complètes*. Ed. M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1970. t. I, 233 p.

RICOEUR, P. *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*. Paris: Du Seuil, 1986. 410 p.

SARTRE, J. P. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité. In: SARTRE, J. P. *Situations I: Essais critiques*. Paris: Gallimard, 1939/1947. p. 29-32.

SEPP, H. R. Bildbewußtsein und Seinsglauben. *Recherches husserliennes*, v. 6, p. 117-138, 1996.

STRÖCKER, E. *The Husserlian Foundations of Science*. Dordrecht: Kluwer, 1997. 305 p.

Recibido: 05/07/2018

Received: 07/05/2018

Aprobado: 09/10/2018

Approved: 10/09/2018

