

## LA FENOMENOLOGÍA DE LA CONCIENCIA EN E. HUSSERL

JAIME MONTERO ANZOLA \*

### RESUMEN

Este ensayo pretende mostrar la manera como Husserl aborda la fenomenología de la conciencia. Inicialmente, presenta una reflexión sobre la intencionalidad, concepto fundamental de la fenomenología. Posteriormente, se explica la reducción fenomenológica y la región de la conciencia. El artículo concluye con breves comentarios sobre algunas de las variantes que ha adoptado la fenomenología y las posibilidades que ofrece para el estudio de la conciencia en las ciencias cognitivas.

*Palabras clave:* Intencionalidad, *Epojé*, Reducción fenomenológica, Conciencia pura, Ciencias cognitivas.

## THE PHENOMENOLOGY OF CONSCIOUSNESS IN E. HUSSERL

JAIME MONTERO ANZOLA \*

### ABSTRACT

This essay aims to show the way E. Husserl approaches the phenomenology of consciousness. For that purpose, there is an initial reflection about intentionality, a foundational concept of phenomenology. Subsequently, an explanation of the phenomenological reduction and of the region of the pure consciousness is developed. Finally, as a conclusion, there are brief commentaries about some variants phenomenology has adopted in addition to the possibilities it offers to cognitive studies on consciousness.

*Key Words:* Intentionality, *Epoche*, Phenomenological reduction, Pure consciousness, Cognitive sciences.

## 1. INTRODUCCIÓN

LA ACEPCIÓN FENOMENOLOGÍA de la conciencia puede justificarse dadas las recientes discusiones en las ciencias cognitivas. Al respecto, ha dicho Ray Jackendoff:

Las palabras ‘mente’ y ‘mental’ se emplean hoy día en dos sentidos. Uno, que podemos considerar la noción fenomenológica de la mente como el lugar de asiento del percatarse consciente, la experiencia del mundo y de las propias vidas interiores que cada uno llevamos, inaccesible a los demás. El otro, que llamaré la noción computacional de la mente, considera la mente como un sistema de soporte y de procesamiento de la información. La mente, en este sentido, actúa como el lugar del entendimiento, el conocimiento, el razonamiento y la inteligencia. En el uso ordinario, estas dos nociones de la mente parecen inseparables: intuitivamente, mi mente consciente es donde tiene lugar mi percepción y mi pensamiento. Sin embargo, en los últimos treinta años, más o menos, se ha ido haciendo cada vez más evidente que estas cuestiones no son meramente retóricas. El problema de la conciencia ha resultado ser bastante distinto del de la forma de entender y razonar (Jackendoff, 1998: 19).

Lo dicho hace pensar que en las ciencias cognitivas, recientemente, se ha considerado importante estudiar la conciencia fenomenológica pues es una vía de acceso al estudio de la mente con una metodología de primera persona<sup>1</sup>. Husserl, a comienzos del siglo XX, precisamente va a abordar la conciencia con un enfoque teórico en primera persona.

Este original filósofo adquiere gran relevancia histórica al desarrollar su intuición de la correlación fundamental: la intencionalidad, mediante la suspensión o *epojé*. Valga comentar que, aunque la fenomenología, como toda la filosofía, tiene una orientación teórica, hay un malentendido respecto a la teoría y a la práctica, como afirma N. Depraz, *et al.* (1999), creando un

1. “El problema de la conciencia está instalado de un modo inestable en la frontera entre la ciencia y la filosofía. La metodología científica ordinaria tiene dificultades para captarlo, y una causa importante de esto son las dificultades para observar el fenómeno. Fuera del caso de primera persona, es difícil encontrar datos. De esta forma, el problema de la conciencia podría ser un problema científico que requiere métodos filosóficos de comprensión antes de que podamos despegar”, Chalmers, 1999: 18ss.

aparente divorcio entre éstas. Pero, tal oposición no existe realmente, como si se tratase de dos cosas diferentes de campos divergentes; antes bien, son dos maneras de abordar un tema: una, lo toma como una forma de reflexión *pos-factum* en donde se miran causas y consecuencias; otra, lo incluye en la acción. La filosofía como cualquier labor práctica, necesita conceptos; el filósofo, a su vez, requiere de una tecnología específica de su campo. Se advierte entonces que no hay tanta distancia como habitualmente se cree entre lo teórico y lo práctico. En el caso de la fenomenología, hay una técnica de suspensión de la tesis ontológica de la actitud natural. Sin embargo, para el fenomenólogo como para el hombre de la vida cotidiana, el criterio es vivir la experiencia de su verdad, que es lo que permite la evidencia. El concepto trae a la acción y la acción lleva a la reflexión.

Tanto acciones como pensamientos están en un proceso fluyente de renovación. Así entonces, teoría y práctica no están realmente divorciadas. Esto lo entendió Husserl al proponer la reducción, que en sí es una práctica de la suspensión. La reducción fenomenológica<sup>2</sup> realiza primero una suspensión de las proto creencias; posteriormente, una conversión en la manera de mirar los objetos; seguidamente, busca aquello que es invariante y aquello que permite que esto sea posible. Se va a suspender la actitud judicativa, no de

2. Cuando se habla de fenómeno se alude a una co-relación, pues el fenómeno es de algo para alguien; fenómeno es lo que se muestra a la conciencia. El fenómeno se refiere a los datos pre-reflexivos y también reflexivos antes de haber llegado a tomarse conciencia reflexiva y después de ella. En esa medida, Husserl habla de 'ir a las cosas mismas', las cosas no son los objetos sino su donación a la conciencia, sin que esto implique una retirada al polo subjetivo; pues todo lo que pueda saberse acerca del mundo se da a través de una experiencia que esté en mí como sujeto cognoscente. Para Husserl, fenómeno no son los estados mentales que constituyen el psiquismo, tampoco se trata de fenómenos en el sentido de una cosa que está más allá del propio aparecer; tampoco es la cosa en sí kantiana. Fenómeno es lo que es manifiesto en cuanto manifiesto. El *cogitatum* en cuanto tal es pura y simplemente fenómeno, sea que la cogitación recaiga sobre el 'mundo externo' o sobre los estados psíquicos. Todo, hasta mis propias cogitaciones reales, en cuanto reflexivamente las conozco, son por lo tanto fenómenos. Así, todo fenómeno envuelve necesariamente a quien es fenómeno; todo manifestarse es un manifestarse a alguien. Correlativamente, todo fenómeno, todo *cogitatum*, lo es tan sólo según los modos del *cogitante* y de su *cogitación*. Esta *cogitación* es lo que Husserl llama conciencia. Por lo tanto, conciencia y fenómeno son dos términos correlativos. En otras palabras, cuando nos ocupamos de la conciencia fenomenológica nos estamos refiriendo a la forma como Husserl accede a la conciencia mediante la reducción.

manera absoluta, sino mediante un giro reflexivo; se trata básicamente de un cambio de actitud que busca el retorno a la conciencia pura, es decir, ir a las cosas mismas, mirando nuevamente el mundo y buscando la génesis de éste.

## 2. LA IDEA DE INTENCIONALIDAD COMO FUNDAMENTO TEMÁTICO

PARA PROPONER UNA SOLUCIÓN a la clásica discusión acerca de la distinción del sujeto y el objeto, de herencia moderna, Husserl coloca la conciencia como fundamento, dándole una particular interpretación. Para Husserl, la conciencia se caracteriza por su ‘tendencia hacia’, el dirigirse hacia algo. Esto es lo que se ha denominado ‘intencionalidad’. Por lo tanto, el tema fundacional en la fenomenología es la intencionalidad que opera como correlación o síntesis indisoluble entre el mundo y el hombre. Sin embargo,

no deja de ser asombroso, pues frente a la profusión escandalosa de fragmentos acerca de la intencionalidad, que nunca podamos apresar el *quid sit* de la misma. Husserl se verá obligado a reconocer ante esta situación que la expresión ‘conciencia de algo’ se comprende muy bien, pero a la vez es incomprensible. De ahí que en las diferentes obras acabe calificándola de ‘acertijo’, de ‘milagro de todos los milagros’, ‘de índice’, de ‘hilo conductor’. (...) Bajo la misma tónica es desalentador estudiar la bibliografía sobre la intencionalidad de Husserl. Cuantos autores (no en excesiva abundancia) han tratado el tema, han saltado constantemente de un tema a otro, a pretexto del carácter de *Leitfaden*, sin encararse debidamente con la intencionalidad misma (Díaz, 1971: 4ss.).

El concepto husserliano de intencionalidad, es herencia de F. Brentano<sup>3</sup>, quién pregunta: ¿existe diferencia cualitativa entre percepción psicológica y observación psicológica interna? Pues podemos vivir nuestros propios fenómenos psíquicos pero no observarlos como fenómenos percibidos: basta observar la cólera de uno mismo para que ésta se calme o desaparezca. Habría entonces una intención primaria y otra secundaria que vendría a operar sobre los datos primarios psicológico-naturales y la toma de conciencia de la anterior. En otras palabras, toda conciencia, siendo en primer lugar

3. “Intencionalidad es usado normalmente como calificativo y nunca adquiere en Brentano una sustantivación que le haga hablar de ‘intencionalidad’. ‘Intencional’ es el fenómeno psíquico, lo cual no quiere decir que haya una ‘intencionalidad’ subyacente a los fenómenos psíquicos que constituyen la esencia de la psiqué, alma o conciencia, como sí la aceptaría Husserl en *Ideas*”. Ver: Serrano, 1986: 37.

conciencia de un objeto, ha de ir acompañada de una reflexión segunda sobre la propia actividad.

Esta tesis es el punto de partida de Husserl, pero dándole un carácter puramente fenomenológico. Husserl ve en Brentano todavía aspectos psicologistas<sup>4</sup>. Brentano afirma que lo verdadero es lo mental; sólo la percepción interna tiene una existencia verdadera, mientras que la externa tiene una existencia fingida intencional en sentido peyorativo (Díaz, 1971: 11-20). De ahí infiere Husserl que Brentano no identifica conciencia con intencionalidad; pues para Brentano la intencionalidad es una de las propiedades de la conciencia. La intencionalidad se encarga de incorporar al reino de la conciencia el reino de la mundanidad y de subjetivarle. Esta es una postura psicologista de grado muy diferente a la que Husserl objeta de sus contemporáneos (Husserl, 1995: C. 3). Si la conciencia es una sustancia, una esfera subsistente y delimitada de la realidad, toda relación con el objeto supone la introducción de éste en la esfera subjetiva y su conversión en signo o imagen en la realidad trascendente. Esto lleva al fenomenismo, precisamente porque lo extra mental, al ser intelectualizado, se falsea, se contamina con el color del psiquismo.

Para Husserl, lo primero que habría que hacer es deshacer la identificación brentaniana entre evidencia e interioridad. Habría dos aspectos que diferencian una postura de otra: (a) las sensaciones pueden llegar a ser vivencias<sup>5</sup> puras, así no habría un divorcio entre lo mental y lo

4. “La intencionalidad husserliana no se reduce a la mera direccionalidad de los actos de la conciencia que para Brentano era el rasgo intencional preponderante. Husserl subraya, por el contrario, el compromiso de la intencionalidad con una decisiva “remisión a la evidencia”. La orientación de la conciencia hacia el objeto “intencionado”, en otras palabras, solicita la plena “realización” o *Erfüllung* de dicho objeto en la intuición, la cual interpreta Husserl como una “posesión del objeto en consonancia con su modo de ser sí mismo” (Bech, 2001: 27).

5. Del término vivencia no es fácil dar una definición puntual; habría que entenderlo directamente en las descripciones que hace Husserl en *Ideas*: “Consideramos entonces las vivencias de la conciencia en toda la plenitud de la concreción con que aparecen en su conexión concreta -la corriente de las vivencias- y en que se funden o integran por obra de su propia esencia. Resultará entonces evidente que toda vivencia de la corriente que logre alcanzar la mirada reflexiva tiene una esencia propia, intuitivamente aprehensible, un “contenido” susceptible de que se le contemple por sí en lo que tiene de peculiar. Nos interesa aprehender este contenido propio de la *cogitatio* en su peculiaridad pura y caracterizarlo en general, o sea, con exclusión de cuanto no entre en la *cogitatio* de acuerdo con aquello que ella

extra-mental; (b) algo es verdadero no porque sea interno a una conciencia, aceptando que nada puede ser verdadero sin haberse donado a la conciencia, sino por su carácter de intencionalidad<sup>6</sup> que es la extensión al objeto. En Husserl, los fenómenos se tornarían puros, es decir, van a las cosas mismas mediante la reducción, así se da el paso de la fenomenología descriptiva a la fenomenología eidética<sup>7</sup>. Por lo tanto, cualquier objeto es interpretado por la fenomenología como correlato de los modos de donación intencional. Todo lo que se le da a la conciencia y a su vez lo que se le escapa, pero que de alguna manera la conciencia vivencia es a su vez fenómeno, estoy hablando aquí de una conciencia presente y una conciencia potencial.

La reflexión o actitud fenomenológico-trascendental para Husserl, es la exploración originaria, que debe pasar del momento intencional descriptivo a las esencias del ‘puro sujeto’ que vivencia el ‘puro objeto’. Se trata de una reflexión cuyo reflejo es la esencia de la vida desde el lugar mismo de su constitución, el estar referido hacia sí mismo desde la referencia a lo otro pero desde sí mismo. Equivale a decir, la presencia *apofántica* de la subjetividad en su propio giro reflexivo. La esencia de los modos de conciencia en los que vivo como yo, es la intencionalidad, el ser consciente de algo (Husserl, 1979: §15). “La conciencia sólo es en cuanto se encuentra

es de suyo. Así mismo se trata de caracterizar la unidad de la conciencia requerida puramente por lo propio de las cogitaciones y requerida tan necesariamente, que las cogitaciones no pueden existir sin esta unidad”. (...) “Toda vivencia es en sí misma un río de generación, es lo que se tiene conciencia del vivo ahora esto, de la vivencia frente a su ‘antes’ y ‘después” (Husserl, 1986: § 34, 78 y § 78, 177, respectivamente).

6. “La intencionalidad (en *Ideas I*) es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido y la autoriza para designar la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia (Husserl, 1986: § 84, 198). Los modos particulares de la intencionalidad, la diversas relaciones intencionales, no constituyen ya el interés central de las consideraciones fenomenológicas, sino, ante todo, es la intencionalidad comprendida, por así decirlo, como un lazo que ata entre sí los actos singulares de modo tal que los actos vacíos remiten consciencialmente a que los llenen. “La intencionalidad, entonces, adquiere relevancia, no sólo en tanto unifica todos los actos intencionales fungiendo como centro de la conciencia, sino también en tanto remite intencionalmente hacia los cumplimientos, hacia la evidencia de lo ‘intendido’ en el acto de cada caso. Todo esto, por supuesto, de manera unitaria, con capacidad de reorganizar, sobre la base de nuevas evidencias, el sistema de la experiencia que proporciona entonces, gracias a la unidad de la conciencia, un mundo unitario objetivo” (Husserl, 1986: 390; Serrano, 1986: 42).

7. “Fenómeno, en Husserl, es todo aquello que se manifiesta mostrándose a sí mismo tal como es en sí mismo, y por esta razón postuló la existencia de un vínculo indisoluble entre el carácter auto-mostrativo de los fenómenos y los desempeños del sujeto” (Bech, 2001: 28).

abierta al mundo; por lo tanto, ya no hay interioridad ni exterioridad alguna. Sólo hay un tejido intencional que es indisolublemente, el de la conciencia y el del mundo. Por un lado, el mundo ya no es trascendente, y se me presenta como unidad de sentido intencional o *'noema'*. Por otro lado, mi conciencia ya no es una estricta interioridad cerrada; más bien, se amplía hasta abrirse al mismo mundo que se me manifiesta. O sea que la conciencia es inmanencia ampliada, extravertida o centrífuga, y por ello sus actos vividos o *'noesis'* se presentan como intencionales" (Bech, 2001: 54).

La parte más importante para el análisis fenomenológico es la partícula *'de'* que es precisamente la conectiva que explicita la correlación; sin ese *'de'* no habría intencionalidad. Tanto el mundo como el que lo vivencia explicita su vida en la medida en que experimenta esa correlación que se expresa como conciencia de:

Este *'de'* de la *'conciencia-de'*, no hace referencia sólo a un genitivo subjetivo, ni a un genitivo objetivo. No es el absoluto subjetivo, ni el absoluto objetivo, sino el *'absoluto intencional'*, que consiste en la relación sujeto-objeto, vale decir en el absoluto de la genitividad'. (...) Excéntrica, la intencionalidad es siempre pura fluidez dinámica entre los dos términos que la componen, sujeto y objeto, ninguno de los cuales puede darse separado del otro. El término sujeto, constituye al término objeto, cuyo papel no es el de simple *'polo substrato'* en cuanto sujeto receptor de la actividad noética, opuesto al sujeto egológico en su forma hablada o escrita. No hay *'tú'* sin *'yo'*, pero tampoco puede alcanzarse el *'yo'* sin describir al *'tú'*. Así existe un *'nosotros originario'*, eso es la intencionalidad (Díaz, 1971: 23).<sup>8</sup>

La tradición fenomenológica, desde Husserl en adelante, deploró la carencia de una reflexión que incluyera el *'yo'*, y sólo pudo ofrecer un proyecto de reflexión teórica sobre la experiencia. Siendo consecuentes con lo anterior, no hay dos cosas (afuera y adentro), sino una sola, la vivencia intencional subjetivo-objetiva cuyo carácter descriptivo esencial es precisamente la

8. Anota Díaz, también: "Queda pues explicitados los siguientes extremos: a- la intencionalidad es una relación "absoluta", es decir, subjetivo-objetiva, que no permite quedar fuera de ella ni al sujeto ni al objeto independientemente. b- Pero no es una relación real cosificante, sino intencional-refleja que inquiere esencias. c- Tal correlatividad intencional y anespacial no conoce el *'afuera'* ni el *'adentro'*", el *'continente'* ni el *'contenido'*, porque la espacialidad le es extraña" (Ibid.: 24).



intención relativa y permanente al objeto. Esta manera de ver las cosas nos lleva a tratar de borrar las clásicas barreras espaciales: externo-interno. Toda percepción es interna a la vez que es de lo externo, pues lo que se aprende intencionalmente se concientiza. La intencionalidad trata de suprimir la distancia entre la subjetividad y la objetividad, mediante la presencia de esta en aquella. La distancia no se borra del todo, pues de hacerlo uno de los términos se convertiría en el otro, ocurre todo lo contrario, esta distancia se justifica y exige. Es, como se advierte, una ‘aparente dualidad’ que no impide la unidad sintética subjetivo-objetiva. La manera como Husserl explicita la intencionalidad es la reducción fenomenológica, por lo tanto se hace necesario a continuación tematizar la reducción fenomenológica y algunos de sus alcances<sup>9</sup>.

### 3. LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA COMO FUNDAMENTO METODOLÓGICO: REGIÓN DE LA CONCIENCIA PURA

EN: *IDEAS RELATIVAS a una fenomenología y una filosofía fenomenológica I*, publicado en 1913, Husserl se sirve del camino cartesiano como alternativa de retorno a la conciencia pura. Mostraré seguidamente cómo en la ‘meditación fundamental’ se hace dicha explicitación. Estamos en el mundo de una forma desprevénida, aceptando sin mayores reflexiones lo que ocurre en éste, a esta manera de asumir la cotidianidad Husserl la llamó actitud natural<sup>10</sup>, desde esa actitud emitimos toda clase de juicios. “Empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo, en actitud natural” (Husserl, 1986: 64).

Sí, ésta es nuestra posición espontánea e ingenua ante el mundo circundante. La existencia del mundo, su donación y comprensión, son cosas admitidas sin ninguna discusión. En actitud natural no es necesario dudar de ello, pues la reversibilidad o actitud de observar el fenómeno no interesa en absoluto; la existencia de ese mundo se me presenta como un

9. Advertimos que, “las reducciones no deben ser comprendidas como una simple limitación, pues de hecho dan acceso a nuevos ámbitos de realidad. Reducir un objeto a su esencia (reducción eidética) o al fenómeno (reducción trascendental), no es retirarle una parte de su realidad sino todo lo contrario, pues paradójicamente le permite acceder (mediante la esencia o el fenómeno) a su pleno sentido” (Bech, 2001: 55).

10. Para ampliar el concepto de actitud natural ver Schütz, *et al.*, 2001, capítulo 1: El mundo de la vida cotidiana y la actitud natural: 25.

*factum*, como un hecho muy simple. A su vez, puedo observar esa actitud en los que me rodean, me encuentro igual que ellos, desprevenidamente sin proponérselo y sin darnos cuenta, en actitud natural. También puedo percatarme que mi creencia en el mundo no depende de un juicio expreso de mi parte: es al contrario un trasfondo cotidiano que silenciosamente como ‘telón de fondo’ acompaña todos mis actos, mientras me dejo arrastrar en el torrente de vivencias del mundo, que refuerza aún más esa actitud en mí y en los otros.

Así, entonces, el mundo se manifiesta como las cosas que están ahí delante. Esta actitud que me acompaña en todos mis actos, no se queda solamente con la presencia efectiva del mundo, sino que agrega una tesis ontológica expresa de realidad. Digo entonces, que la cosa ‘es real’, y ser real en este caso específico significa estar ahí delante. Es lo que se denomina, de forma indiferenciada, el mundo objetivo. Así pues, en actitud natural coinciden ser verdadero y ser real y todo se funde en la unidad ser-en-el-mundo. La actitud natural no solamente se manifiesta en mi manera de ver el mundo exterior, sino en cómo asumo mis vivencias<sup>11</sup>. Igualmente, “El mundo es el terreno universal de creencia en el ser, universal y pasiva, que todo acto de conocimiento ya presupone” (Husserl, 1990: §7: 31). La conciencia se da y se reconoce a sí misma en el mundo, pues este es el presupuesto de toda subjetividad. Es lo que nunca se pone en duda, puesto que no se ha adquirido mediante un acto posicional judicativo es opuestamente el presupuesto de todo juicio. Así entonces, el mundo está dado previa y pasivamente antes de cualquier posicionamiento, pues es el terreno universal de la protocreencia que todo acto individual acepta sin cuestionar.

Si efectuamos un cambio de actitud, poniendo entre paréntesis la tesis de la actitud natural nos podemos preguntar: ¿el mundo se da independiente de mí? ¿Podemos hablar de un mundo independiente de un sujeto? Husserl, ante este clásico problema, no niega ni afirma el mundo; tampoco lo pone en duda; simplemente, ejercita la suspensión, lo desconecta, lo pone fuera de juego. Pues no se trata, como dice él en *Ideas I*, de una conversión de la tesis en la antítesis, de la oposición en la negación, tampoco en una conjetura. No vamos a abandonar la tesis que hemos ya descrito, no vamos

11. Husserl precisa: “En la esencia de la vivencia misma entra no sólo el ser conciencia, sino también de qué lo es y en qué sentido preciso o impreciso lo es” (Husserl, 1986: 82).

a cambiar esa convicción, simplemente la colocamos entre paréntesis, fuera de juego. En otras palabras, la tesis sigue existiendo como lo colocado entre paréntesis, sigue existiendo fuera de la conexión para así poder describir la correlación. Husserl emplea el término *epojé*<sup>12</sup>, usado tiempo atrás por el escéptico Pirrón de Ellis (360-270)<sup>13</sup>, que literalmente significa abstenerse del juicio. Ahora, mediante este cambio de actitud, lo que me es dado a la conciencia lo voy a suspender<sup>14</sup>.

En la suspensión no solamente se desconecta el objeto en cuanto tal, sino también el acto de conciencia. Sin embargo, la *epojé* no puede ser absoluta, lo que se va a desconectar es la tesis ontológica de la actitud natural, se ponen las cosas, en el sentido óntico fuera de juego, pero el mundo seguirá allí como una realidad que percibimos entre paréntesis. Se suspende la actitud judicativa respecto del mundo entero, incluyendo mi propia realidad como parte del mundo, yo como sujeto cogitante real quedo en suspenso, es justo a lo que se refiere ese 'es' que da carácter de realidad. En otras palabras, "no se trata de abandonar el mundo, de creer que no existe. Se trata por el

12. "Evidentemente, sólo por medio de una modificación total de la actitud natural, una modificación en la que ya no vivamos, como hasta ahora, como hombres de existencia natural en la constante realización de la validez del mundo previamente dado, sino en la que, más bien, nos abstengamos constantemente de esta realización" (Husserl, 1990: 156).

13. "La orientación indagativa (escéptica) se llama también investigativa por la acción de investigar y de indagar. Y suspensiva por el estado de ánimo que nace después de la investigación sobre el objeto de la indagación. Y dubitativa, sea por el dudar de todo e investigar, como dicen algunos, sea por la hesitación a dar o negar el asentimiento. Y pirrónica por haber llegado Pirrón a la esceptis de modo más pleno y manifiesto que los antecesores. (Sexto Empírico, H., I, 3); ver: Mondolfo, 1969, Vol. II: 145. "Hay que tener muy presente que la *epojé* fenomenológica coincide con el sentido original del escepticismo griego en ser una suspensión del juicio, una abstención; pero difiere rotundamente del mismo en que para Husserl es un método y no una conclusión" (Gómez, 1986: 119).

14. "*Epojé*, término que significa "abstención o suspensión de juicio", es la operación crítica por excelencia. Consiste en la purificación cabal de las opiniones, perjuicios, ideas heredadas o espontáneas que aceptamos sin discusión, con el fin de acceder a un saber sin supuestos. Es la suspensión de todas nuestras creencias mientras no puedan presentarse con la garantía innegable de la evidencia. Todo un mundo de saber y de opinión, transmitido de mano en mano, confirmado sin cesar por nuestras propensiones naturales inconscientes, se levanta sobre nosotros imponiéndonos su peso. Si queremos alcanzar nuestra propia verdad, aquella que se funde en nuestra personal visión de las cosas mismas, debemos antes liberarnos de él; sólo así nos pondremos en franquía para la verdad. La suspensión del juicio es la tarea crítica que ha de preceder a toda filosofía auténtica" (Villoro, 1975: 59-60).

contrario de seguir viviéndolo y viviendo en él, pero de adoptar mientras vivo, una actitud especial: poner en suspenso la validez de la creencia en su realidad” (Zubiri, 1980: 217).

Husserl llama a este acto de poner entre paréntesis ‘reducción fenomenológica’. Reducir es transformar lo oscuro en claro, lo que está encubierto en lo que se da y se revela tal como es convirtiéndose así en fenómeno; las cosas del mundo ahora han quedado reducidas<sup>15</sup> a vivencias que son para Husserl fenómenos. Fenómeno entonces es lo que se manifiesta a la conciencia. Todo fenómeno incluye a aquel a quien se da como fenómeno; todo manifestarse es un manifestarse a alguien. A su vez todo fenómeno, es decir, todo *cogitatum*, lo es tan solo según los modos del *cogitante* y de su cogitación. Esta cogitación es lo que Husserl llama conciencia.

En actitud natural cuando se lleva a cabo un acto, habitualmente se olvida el sujeto cogitante, el yo reflexivo permanece oculto. Ahora lo que se pretende es revertir la atención y observar el acto. Esto se logra mediante la apercepción reflexiva; aquí entra una percepción de grado superior: la auto-percepción, que es una reversibilidad del acto noético retrocediendo al inicio y la captación del fenómeno de percibir: el yo se tematiza, se lo reencuentra y observa en su actividad. Esta reflexión produce una escisión del yo en un yo objeto y en un yo sujeto, es una especie de observación o auto-observación en donde se está atento al objeto (*noema*) o sea el mundo y también a la manera de estructurarse este objeto, es decir, el acto (*noesis*). Se realiza aquí un giro de la atención, al efectuar conscientemente una a-percepción; en este caso, es darse cuenta o tener conciencia de la percepción.

Sin embargo, para Husserl, lo anterior es sólo un primer grado en la actitud reflexiva que puede llamarse reflexión natural, pues domina aún el interés por el objeto mundano. Es por decirlo así, un yo mundano reflejo del mundo (Cruz, 1970: 84ss.).

Habría entonces que hacer una segunda reflexión y darle la espalda a lo

15. “La reducción fenomenológica no es un proceso simple, puede verse desde diferentes aspectos que expresan pasos distintos. Es, a la vez, paso de lo simplemente mentado a lo dado en la evidencia, del ser relativo al ser absoluto, del mundo como suma de realidades a su origen constituyente y fuente de sentido, del yo perdido en el mundo al yo consciente de sí mismo. Con el mismo término Husserl designa un complejo cambio de actitud que puede mostrar una u otra faceta, sin agotarse en ninguna” (Villoro, 1975: 53).

objetivo e interesarnos en la subjetividad; es precisamente lo que Husserl llama reflexión fenomenológica. En esta reflexión se pone entre paréntesis el objeto del mundo exterior y se deja en suspenso la toma de cualquier posición. Al hacer esto me quedo con mi mundo de vivencias. Sin embargo, el terreno de lo psicológico es todavía el mundo de los hechos y de estos no se pueden obtener proposiciones universalmente válidas (Ibid.: 86-87). Tendríamos que hacer una nueva reducción, reducir lo psíquico. El residuo de esta operación es lo eidético, para ello recurre Husserl al método de las variaciones. Este consiste en tomar varios hechos psíquicos, reales o imaginarios, repetir varias veces el procedimiento teniendo en cuenta únicamente aquello que se repite o que no varía, me quedo entonces con lo permanente en esas vivencias. Anota Cruz:

Lo que resulta de lo anterior es la esencia de la percepción, o sea su *eidosis*; lo mismo podría hacerse con todos los fenómenos psíquicos, desligándolos así de su facticidad comenzando a considerarlos eidéticamente desde el punto de vista de las esencias, que es lo universal, lo intemporal, lo apodíctico y *a priori*. Purificando lo psíquico de lo fáctico, se encuentra el terreno adecuado para fundar sobre éste una psicología como ciencia estricta y una psicología fenomenológica (Ibid.: 87-88).

A pesar de lo ganado, habría que dar un nuevo salto, de la psicología fenomenológica a la fenomenología trascendental o región de la conciencia pura (Woodruff *et al.*, 1995). En el capítulo III: La región de la conciencia pura, § 47 a 51 en *Ideas I*, Husserl va a tematizar esta región tan singular. ¿Qué es lo que queda luego de hacer la *epojé*<sup>16</sup> trascendental?, queda un residuo. La *epojé* debe ampliarse o más aún radicalizarse, esto lleva a la destrucción de toda objetividad. Frente a la tesis contingente (del mundo

16. “Entre todos los supuestos, el más arraigado en nuestra mente es aquel que no ponemos en discusión por parecernos el más “obvio” y “natural”: la creencia en la realidad del mundo. Por ello la *epojé* fenomenológica consiste fundamentalmente en la suspensión de la tesis general de la actitud natural”. (...) “Todo está presente, pero nos abstenemos de concederle una validez que rebase lo que se muestra a la intuición. Del mismo modo, el mundo entero sigue experimentado por nosotros, con los mismos contenidos que antes, sólo que ahora ‘cambia de signo’. Antes lo interpretábamos como el todo de las realidades, ahora sólo lo aceptamos tal como se da y en los límites en que se da. El mundo queda como un conjunto de datos experimentados, sin que les añada la significación de existir en sí y para sí mismos. El mundo subsiste en su integridad: ofrece la misma riqueza a la percepción, esta animado de los mismos valores humanos, responde a las mismas reglas y alberga idéntica poesía; pero

como objetividad), se alza la tesis de mi yo puro y la vida de este yo es para Husserl una tesis necesaria absolutamente indubitable.

Es claro que si las cosas se me dan mediante experiencias, al tematizarlas desde la perspectiva fenomenológica aplicando la *epoché*, no nos quedamos con el objeto (de interés para la física), sino con el modo de donación de la cosa a la conciencia. Se trata ahora de descubrir la conciencia en su giro reflexivo, en su movimiento, en su donación de sentido; se busca entonces, acceder a una región intuita por otros filósofos más no encontrada: la región de la conciencia pura. Ahora nos encontramos con que las vivencias se refieren al ‘mundo real’ (quedando siempre algo más), el mundo así es el correlato de la conciencia, más no se agota enteramente en la objetividad.

Este horizonte es el correlato de los componentes indeterminados que son esenciales a la experiencia misma de las cosas, y estos componentes dejan abiertas siempre esencialmente†posibilidades de ser llenados que no son en modo alguno arbitrarias, sino motivadas, trazadas de antemano en su tipo esencial (Husserl, 1986: 110).

Dada la fuerza de la actitud natural es pertinente la pregunta siguiente: ¿es posible algo que esté por fuera de esta actitud? Hemos mostrado que esto es posible con la reducción. En otras palabras, el ser de la conciencia, de toda la corriente de vivencias en general, quedará sin duda necesariamente modificado por la aniquilación del mundo de las cosas, pero intacto en su propia existencia. Precisa Husserl:

Pues la aniquilación del mundo no quiere decir correlativamente sino que en toda corriente de vivencias (la corriente total y plena de las vivencias de un yo, tomada sin términos por ninguno de sus dos lados), quedarían excluidas ciertos órdenes de experiencias y por consiguiente ciertos órdenes de razón teorizante que busca su orientación en ellos. Pero esto no implica que quedaran excluidas otras vivencias y órdenes de vivencias (Ibid.: 112).

todo ello está ahora reducido a los límites en que se ofrece: datos de intuición los unos, actos de conciencia no cumplidos los otros, cosa entre cosas ninguno. Y yo también permanezco. Claro que ya no soy un bulto que ocupa un lugar en el espacio y está yuxtapuesto a otras cosas. Soy un foco de actos intencionales dirigidos al mundo en torno y, en él, a mi propio ser humano. Mis vivencias ya no se interpretan como procesos cambiantes de una cosa en el mundo sino como lo que muestran en la intuición directa: vida intencional abierta a las cosas” (Villoro, 1975: 60, 62s, respectivamente).

Podría decirse entonces que toda trascendencia se refiere a una manera posible de experimentar la conciencia, de lo contrario sería algo sin sentido alguno; pero todo lo dado es gracias a la experiencia en un sujeto posible. La correlación entre lo trascendente y lo inmanente se fundamenta en la inmanencia<sup>17</sup> pura, por lo tanto lo que entendemos por realidad no es algo independiente y pre-dado, sino en sentido estricto, es nada sin la subjetividad.

No es en sí algo absoluto que se vincule necesariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto, no es literalmente nada, no tiene literalmente, una ‘esencia absoluta’, tiene la esencia de algo que por principio es solo intencional, sólo para la conciencia, algo representable para una conciencia. Poner fuera de juego la objetividad, es radicalizar la *epojé*, más no absolutizarla y con esto no se ha perdido nada, se ha ganado el ser absoluto. En la actitud fenomenológica sofrenamos, con universalidad de principio, la ejecución de todas esas tesis cogitativas, es decir, colocamos entre paréntesis las llevadas a cabo; en lugar de vivir en ellas, de llevarlas a cabo, ejecutamos actos de reflexión dirigidos a ellas, y aprehendemos estos actos como el ser absoluto que son (Husserl, 1986: § 50:116)<sup>18</sup>.

Se llega con esto a la paradójica más no imposible conclusión de que la conciencia no necesita del mundo para existir. Esto puede parecer sorprendente, sin embargo se abre como posibilidad. “Frente a la tesis del mundo, que es un tesis ‘contingente’, se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis ‘necesaria’, absolutamente indubitante” (Ibid.: §46: 106).

17. “El término “inmanencia” nunca llegó a ser precisado suficientemente. Husserl lo usa a menudo en sentidos diferentes, sin advertirlo. Muchas perplejidades que suscita la comprensión de la reducción provienen de esa ambigüedad que arrastra desde sus primeras exposiciones” (Villoro, 1975: 53). “En cuanto a la unidad de la trascendencia y de la inmanencia, ésta no se funda por tanto en la trascendencia, sino, únicamente en la inmanencia”. (...) “Desde el punto de vista fenomenológico, sólo la inmanencia constituye de una u otra manera el ser trascendente. De esta suerte, la existencia del mundo depende por completo y absolutamente de las efectuaciones, de los actos de la conciencia” (Maldonado, 1996: 179s).

18. Precisa, además, Husserl: “A pesar de todo esto, la conciencia, considerada en su pureza, debe tener por un orden del ser encerrado en sí, como un orden de ser absoluto en el que nada puede entrar ni del que nada puede escapar; que no tiene un exterior espacio-temporal ni puede estar dentro de ningún orden espacio temporal; que no puede experimentar causalidad por parte de ninguna cosa ni sobre ninguna cosa puede ejercer causalidad supuesto que causalidad tenga el sentido normal de causalidad natural o de una relación de dependencia entre realidades, en sentido estricto” (Husserl, 1986: § 49: 114).

En resumen, lo que se logró mediante la reducción trascendental fue acceder a un nuevo ser de la conciencia, no real en el sentido objetivo, tampoco ilusorio, sino puro o trascendental; a ese ser puro al parecer no le es necesario ningún ser real.

La realidad en sentido estricto tanto la de la cosa tomada en su singularidad como la del mundo entero, carece esencialmente (en nuestro riguroso sentido) de independencia. No es algo absoluto que se vincule secundariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es, literalmente, nada, no tiene literalmente, una esencia absoluta, tiene la esencia de algo que por principio es sólo intencional, sólo para la conciencia, algo representable o que aparece por o para una conciencia (Ibid.: §50: 115).

Se afirma entonces que el mundo no tendría sentido si no es porque la conciencia se lo da; sin embargo, no se puede perder la correlación en ningún momento, aquí no hay una tendencia al realismo o al idealismo a ultranza. Es precisamente un ir más allá de esas dos posturas y afirmar todo es 'subjetivo relativo', entendiendo por subjetivo todos los fenómenos, y fenómeno es lo que se da a la conciencia, por lo tanto cuando se dice esto, no se está dejando por fuera nada. Recalquemos entonces, nuevamente, que no existe por lo tanto una realidad pre-dada sin más, en sí misma, pues esto sería absurdo, pues cuando hablamos de mundo, somos nosotros como sujetos cogitantes históricos los que hacemos esa 'donación de sentido'; no podemos hablar solamente del mundo, sino desde la visión del mundo que tenemos. Husserl aclara lo siguiente:

Lo esencial es para nosotros, la evidencia de que la reducción fenomenológica como desconexión de la actitud natural, o de la tesis general de esta, es posible, y que después de practicarla queda la conciencia pura, absoluta o trascendental como un residuo al que seguir atribuyendo realidad es un contrasentido (Ibid.: §55: 130ss.).

#### 4. CONCLUSIÓN

HE IDO MOSTRANDO paso a paso qué es la conciencia fenomenológica en Husserl. Tomé como punto referencial la intencionalidad como fundamento temático de la fenomenología. Mediante la reducción fenomenológica, que



es su fundamento metodológico, se busca acceder a la conciencia pura. La conciencia fenomenológica es el punto de partida y de llegada de la indagación husserliana. No podemos dar cuenta fenomenológicamente de la conciencia sino mediante fenómenos, primeramente psicológicos, posteriormente eidéticos y trascendentales. Por lo tanto, habría equivalencia entre fenómeno, conciencia e intencionalidad, pues son diversos modos de explicitar 'las cosas mismas'. El fenómeno es la manera del darse, la conciencia lo que constituye esa manera y la intencionalidad la esencia y posibilidad de los anteriores pero, en sí, son lo mismo. La conciencia fenomenológica es, entonces, la forma apofántica de la intencionalidad. La investigación fenomenológica, a pesar de lo que pueda parecer, no es un viaje privado, pues se requiere una validación intersubjetiva. En este sentido, lo que está en la actitud fenomenológica no es radicalmente diferente a los demás modos de investigación. A través de la reducción fenomenológica la conciencia se presenta como un fundamento que vierte luz sobre la manera en que las nociones derivadas de lo objetivo y lo subjetivo pueden surgir en primer lugar.

Me gustaría, para finalizar este ensayo, hacer algunos comentarios sobre el devenir de la fenomenología. Es claro que la fenomenología iniciada por Husserl no queda relegada únicamente a la tendencia del purismo husserliano, sino que ha configurado todo un movimiento cuyos gestores en las dos primeras décadas del siglo XX han extendido esa reflexión en Occidente, logrando hacia los cuarenta y cincuenta su máxima expansión en Europa. Podemos mencionar a M. Merleau-Ponty, Jan Patočka, J P. Sartre. Sin embargo, la expansión inicial de la fenomenología se dio gracias al impulso de Husserl y a la publicación del *Anuario para la filosofía y para la investigación fenomenológica*. Estaban incluidos en esta empresa A. Pfänder, O. Becker, Max Scheler y, por supuesto, M. Heidegger (Bech, 2001:15s).

Al comienzo varias personas estaban al lado de Husserl, pero luego de la publicación de *Ideas I* en 1913, muchos de estos pensadores tomaron distancia y generaron líneas de pensamiento orientadas hacia otros aspectos diferentes al itinerario de la conciencia de Husserl. Una de las críticas más fuertes hechas al fundador de la fenomenología era la herencia y radicalización de la tradición cartesiana y la concepción de la subjetividad y el yo trascendental. Para Heidegger, este resultado no se puede tener en cuenta, pues el mundo en el que nos movemos debe ser aprehendido filosóficamente no de manera que se reduzca a otra cosa, o sea que desaparezca como mundo

natural de donde se había partido. Para Heidegger, el punto de partida va a ser el de la vida fáctica; la fenomenología ya no va a ser pensada como intuición de esencias, sino como fenomenología del entender. En lugar del yo trascendental husserliano, Heidegger coloca inicialmente la vida en su carácter factual. Esta vida ahora es realizada en un mundo y es en última instancia histórica y desde la historicidad es desde donde se debe entender.

Por otro lado, Merleau-Ponty va a centrar su investigación en el problema de la encarnación, teniendo como punto de referencia las ideas de Husserl. La encarnación la mira inicialmente desde el comportamiento biológico y luego espiritual. También va a ser punto de reflexión el problema de la intersubjetividad. En Husserl, base de la reflexión de Merleau-Ponty, el sujeto frente a las cosas se encuentra ya instalado en ellas en su ambiente familiar; en el cuerpo se encuentran los objetos del mundo exterior como si ya los conociera de antemano y se anticipara a darles una respuesta partiendo de sus propios poderes perceptivos; ya existe en el cuerpo una pre-comprensión del mundo, que no es de forma reflexiva racional, sino un horizonte del mundo que aparece antes que cualquier idea, porque mi cuerpo se configura configurando en las cosas. En otras palabras, las cosas se dan directamente, es decir, en un mundo significativo en el nivel pre-constitutivo del cuerpo. Esto lleva a pensar que esta reflexión supone una operación significativa instalada en la misma percepción del mundo, el comportamiento humano que se corresponde de igual manera al de un organismo con su medio. Es como si cada ser tuviera una 'conciencia de la existencia' de su propio ser. Hablaríamos allí entonces de una suerte de intencionalidad corporal, como experiencia en un mundo de relaciones con otros. Esto nos remite al problema de la intersubjetividad, pues me encuentro en un mundo, con un cuerpo que de por sí tiene una pre-comprensión de las cosas y relaciones. Esto se aplica a su vez al problema del otro ego, del *alter ego*.

Si en la obra de Husserl culmina el paradigma reflexivo tradicional, también contiene indicios de que la subjetividad que insiste en tematizarse a sí misma se encuentra abocada a un colapso no lejano. El modo de pensar que se fundamentaba en el sujeto autorreferente, en efecto, empezó a cuartearse ya en la vida del propio Husserl, iniciándose así un proceso de digresión que se ha prolongado hasta nuestros días (Ibid.: 17).

Este 'desmoronamiento' nutrió a ricas tradiciones de pensamiento, desde las más ortodoxas hasta las más heterodoxas, incluidas las corrientes posheideggerianas y posnietzscheanas. Dentro de las posheideggerianas

y poshusserlianas podemos destacar la hermenéutica de G. Gadamer y de P. Ricoeur. De las posnietzscheanas, con marcada influencia de Husserl y Heidegger, podemos citar a los filósofos franceses posteriores a la década del sesenta, citamos a Derrida, específicamente. Pero, en realidad, creo que todos ellos de una forma o de otra, bebieron de la interpretación que hace Heidegger de Nietzsche y de la nueva concepción del ser como evento, como transitoriedad que Heidegger desarrolla en su obra posterior a *Ser y tiempo*. Es claro que los filósofos franceses se apartaron de Heidegger y tomaron caminos diferentes pero, inicialmente, se sirvieron directa o indirectamente de ideas de la fenomenología, entendida ésta en un sentido amplio del término.

Más recientemente, con posterioridad a la década de los ochenta, pensadores como F. Varela, N. Depraz y otros, retoman la fenomenología de Husserl dándole un giro hacia el estudio de la conciencia en la ciencia cognitiva. Varela afirma que el análisis de Husserl de la experiencia de ir a 'las cosas mismas' fue de dirección teórica<sup>19</sup>. "Por lo tanto, no resulta sorprendente que no hubiese podido salvar el abismo entre la ciencia y la experiencia, pues la ciencia, a diferencia de la reflexión fenomenológica, tiene vida más allá de la teoría. Así, aunque el viraje de Husserl hacia el análisis fenomenológico de la experiencia pareció algo radical, se mantuvo en realidad dentro de la corriente filosófica occidental" (1996: 83).

A pesar de lo dicho, habría que afirmar que la fenomenología era y sigue siendo la filosofía de la experiencia humana. Y siguiendo a Varela, es una reflexión netamente teórica que bien puede devenir en una vertiente pragmática. La fenomenología es una rica tradición iniciada por Husserl que de manera no solamente ortodoxa, sino con las respectivas variantes aplicadas a distintos terrenos de investigación 'sigue viva' abriendo día a día distintos campos de tematización teórica como pragmática. Tómese entonces a ésta como una guía que bien nos ha servido y puede iluminarnos

<sup>19</sup> "Uno de los mayores desafíos consiste en poner al descubierto cada uno de estos aspectos de la forma de acceder a fenómenos en primera persona, en carne y hueso, para establecer una *pragmática* más allá de un uso vago. El fracaso por transformar la reducción fenomenológica en un método concreto es, a mi juicio, el tema menos desarrollado de la fenomenología. Como resultado, una cantidad apreciable de literatura fenomenológica ha derivado en un análisis textual y en repeticiones de descripciones de Husserl u otros, sin el compromiso disciplinado de re-hacer nuevamente estas descripciones" (Varela, 2002: 253ss.).

en el camino del pensar hacia terrenos cada vez más sorprendentes de la vida en toda su magnitud y riqueza.

#### BIBLIOGRAFÍA

BECH, J., M. 2001. *De Husserl a Heidegger*. Barcelona, Ediciones Universidad de Barcelona.

CHALMERS, D. 1999. *La mente consciente*, trad. José A. Álvarez, Barcelona, Gedisa.

CRUZ V., D. 1970. *Filosofía sin supuestos*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

DEPRAZ, N., ET AL. 1999. *On Becoming Aware: Steps to a Phenomenological Pragmatics*. New York, Benjamin Publishing, Advances in Consciousness Research.

DÍAZ, C. 1971. *Husserl: intencionalidad y fenomenología*, trad. J. A. M. Madrid, Biblioteca Promoción del Pueblo.

GÓMEZ R., I. 1986. *Husserl y la crisis de la razón*. Madrid, Editorial Cincel.

HUSSERL, E. 1972. *Fenomenología de la conciencia del tiempo Inmanente*, trad. Otto E. Langfelder, Buenos Aires, Editorial Nova.

\_\_\_\_\_. 1986. *Ideas relativas una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_. 1997. *Ideas relativas una fenomenología pura y una filosofía Fenomenológica II*, trad. Antonio Ziriión, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

\_\_\_\_\_. 1980. *Experiencia y juicio*, trad. Jas Reuter, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

\_\_\_\_\_. 1990. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Crítica.

\_\_\_\_\_. 1995. *Investigaciones Lógicas I*. (Trad. M.García M. y J. Gaos), Barcelona, Atalaya.

JACKENDOFF, R. 1998. *La conciencia y la mente computacional*, trad. Ana Ardid Gumiel, Madrid, Visor.

LANDGREBE, L. 1975. *Fenomenología e historia*, trad. Mario A Presas. Venezuela, Monte Ávila Editores.

MONDOLFO, R. 1969. *El pensamiento antiguo*. Buenos Aires, Editorial Losada.

PACCI, E. 1968. *Función de las ciencias y el significado del hombre*, trad. Ernesto de la Peña, México, Fondo de Cultura Económica.

SCHUTZ ET AL. 2001. *Las estructuras del mundo de la vida*, trad. Néstor Míguez, Buenos Aires, Amorrortu.

SERRANO, G. 1986. "Naturaleza y Sentido de la intencionalidad", en: *Universitas Philosophica*, N° 7, Bogotá: 35-44.

VARELA, F. 1996. *Ética y acción*, trad. Cristóbal Santa Cruz, Dolmen, Santiago de Chile.

\_\_\_\_\_. 2002. *El fenómeno de la vida*, trad. Traduki, Dolmen, España.

VARELA ET AL. 1992. *De cuerpo presente*, trad. Carlos Gardini, Gedisa, Barcelona.

VILLORO L., 1975. *Estudios sobre Husserl*, México, UNAM.

WOODRUFF ET AL. 1995. *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge, Cambridge University Press.

ZUBIRI, X. 1980. *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza.