

¿ES LA FENOMENOLOGÍA UNA CIENCIA HUMANA?¹

Is Phenomenology a Human Science?

JAMES SARES²

Resumen: Este artículo se pregunta si la fenomenología puede ser considerada una ciencia humana. Para Husserl, la fenomenología alcanza el estatuto de una ciencia auténtica precisamente al suspender la actitud natural y la tesis del mundo, distinguiendo así la subjetividad trascendental o conciencia pura del sujeto humano mundano. En este artículo, aclaro el significado metafísico de la subjetividad trascendental y lo que está en juego en su no-identidad con lo humano dada esta ambición de realizar una ciencia auténtica. Distingo dos interpretaciones de la no-identidad entre lo trascendental y lo mundano: una interpretación asertórica, que afirma dicha no-identidad como una cuestión de hecho,

reduciendo así lo mundano a nada más que el producto final constituido por lo trascendental; y una interpretación problemática, que postula esta no-identidad dada la falta de evidencia apodíctica de su identidad, aunque manteniendo abierta la posibilidad de dicha identidad como un hecho desconocido. Sostengo que esta última interpretación es la correcta, demostrando cómo la cuestión del ser humano esclarece el significado de lo trascendental en la fenomenología trascendental.

Palabras clave: subjetividad trascendental; ser humano; reducción fenomenológica; metafísica; ontología; realismo; antirrealismo.



Abstract: This article asks whether phenomenology can be regarded as a human science. For Husserl, phenomenology achieves the status of an authentic science precisely by suspending the natural attitude and the world-thesis, thereby distinguishing transcendental subjectivity or pure consciousness from the mundane human subject. In this article, I clarify the metaphysical significance of transcendental subjectivity and the stakes of its non-identity with the human given this ambition to realize authentic science. I distinguish two interpretations of the non-identity of the transcendental and the mundane: an assertoric interpretation, which affirms their non-identity as a matter of fact, thus reducing the mundane to nothing more than the

constituted end-product of the transcendental, and a problematic interpretation, which posits this non-identity given the lack of apodictic evidence for their identity, despite keeping open the possibility of that identity as an unknown matter of fact. I argue for the latter, demonstrating how the question of the human being clarifies the significance of the transcendental in transcendental phenomenology.

Keywords: Transcendental Subjectivity; Human Being; Phenomenological Reduction; Metaphysics; Ontology; Realism; Anti-Realism.

¹ Recibido: 12 de febrero del 2026. Aceptado: 15 de marzo del 2026. La versión en castellano de este artículo ha sido preparada por Pedro José Silva Valencia y revisada por Juan Carlos Aguirre García y por Miguel Ángel Espitia Raba.

² Profesor adjunto de la Universidad de Kentucky, Estados Unidos. Correo electrónico: james.sares@uky.edu. Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-6455-2029>.

Si planteamos la pregunta «¿Es la fenomenología una ciencia humana?» dentro de la tradición trascendental de la fenomenología inaugurada por Husserl, la respuesta parece ser tan obviamente *negativa* que la pregunta solo podría formularse de manera retórica, como un medio para aclarar o reafirmar la distinción entre lo trascendental y lo humano. En esta tradición trascendental, la fenomenología se distingue de las ciencias mundanas del ser humano, como la antropología y la psicología natural, las cuales se entienden a sí mismas como actividades teóricas reflexivas del ser humano mundano acerca del ser humano mundano. Aunque se trata de ciencias teóricamente reflexivas, al igual que la fenomenología, estas ciencias mundanas presuponen que el *sujeto* y el *objeto* de la ciencia son irreductiblemente mundanos, ocupando un espacio y un tiempo determinados en relación con otros entes que se encuentran más allá de la actividad de la conciencia. Estas ciencias constituyen, por tanto, modificaciones de la actitud natural, en la medida en que, pese a superar ciertas ingenuidades mediante la autorreflexión teórica, dejan intacta la tesis del mundo, esto es, la creencia en la realidad del mundo más allá de su constitución en o por la conciencia³. La fenomenología se opone directamente a lo que considera esta pretensión *ingenua* de existencia, purificando sus análisis de la conciencia de dicha tesis y describiendo así los actos y componentes de la conciencia bajo cuya condición el mundo llega a constituirse para ella. Una vez suspendido el supuesto de la actitud natural, lo que queda son precisamente esos actos y componentes en cuanto constituyen el mundo como correlato intencional, incluyendo incluso al ser humano en tanto sujeto mundano. En otras palabras, la fenomenología describe la experiencia de nuestra humanidad como el producto final de una constitución llevada a cabo por dichos actos y componentes. Dado este compromiso teórico, el sujeto fenomenológico —tanto en el sentido del sujeto que fenomenologiza como en el de la subjetividad implicada en la constitución del mundo— no puede ser el ser humano, puesto que ser humano significa estar *encarnado corporalmente*

³ Hablo de constitución “en o por la conciencia” para subrayar que los noemas están correlacionados con los actos conscientes o noesis, mientras que la conciencia, considerada en su conjunto, abarca todos estos componentes y estructuras.

y, por ello, ser mundano, pertenecer al mundo. Y precisamente de este prejuicio metafísico ha sido purificada la fenomenología.

A pesar de esta clara distinción entre lo trascendental y lo humano, la significación metafísica de la subjetividad trascendental o de la conciencia pura en todos sus contenidos y estructuras⁴, en particular su relación con la tesis del mundo, ha sido objeto de controversia en la fenomenología desde el giro trascendental de Husserl. Este giro ha sido entendido como un subjetivismo insostenible, ligado a un idealismo metafísicamente excesivo respecto de la existencia del mundo externo “real”⁵. Muchos de los primeros estudiantes de Husserl entendieron que el sujeto fenomenológico era el ser humano mundano en los círculos “realistas” de Múnich y Gotinga, e incluso quienes se comprometieron profundamente con el proyecto trascendental de Husserl, entre ellos Merleau-Ponty y Sartre, retornaron a la tesis del mundo, negando la posibilidad de una reducción fenomenológica en la que el sujeto mundano pudiera quedar completamente fuera de juego. Hoy, con el auge de la “fenomenología crítica”, incluso la idea de una crítica (cuasi-) trascendental se ha vinculado al esclarecimiento de las sedimentaciones de sentido en el mundo histórico dentro del proyecto de liberación humana⁶. Aunque estos movimientos fenomenológicos pueden entenderse en términos de un ejercicio crítico y reflexivo relativo a la constitución de la experiencia mundana, conciben esta actividad teórica, junto con la constitución del mundo, como realizada por el sujeto humano mundano, como un ejercicio perteneciente a la autocomprensión de ese sujeto que experimenta el mundo. Si entendemos este movimiento como “realista”, su tesis fundamental es que, contra

⁴ Para nuestros propósitos, los términos *subjetividad trascendental* y *conciencia pura* se refieren al mismo dominio reducido de autodonación apodíctica. No abordaremos aquí cuestiones adicionales relativas al uso cambiante de estos términos por parte de Husserl en el contexto de la fenomenología estática y la fenomenología genética.

⁵ Utilizo el término “real”, salvo indicación en contrario, en el sentido del alemán *real*, que para Husserl designa una realidad externa a la constitución en la conciencia. Esto contrasta con el alemán *reel*, que en Husserl se refiere a los componentes “reales” de la intencionalidad, en contraste con la “irrealidad” del noema.

⁶ Este movimiento relativamente reciente en la fenomenología es diverso y su relación con Husserl varía. Una apropiación fructífera de las intuiciones husserlianas acerca de lo trascendental puede encontrarse en el trabajo de Lisa Guenther, aunque ella no parece comprometerse claramente con una suspensión de la creencia en la tesis del mundo (GUENTHER, Lisa. «Six Senses of Critique for Critical Phenomenology». *Puncta: Journal of Critical Phenomenology*, vol. 4, num. 2, 2021, pp. 5–23).

la suspensión de la tesis del mundo, la fenomenología es una ciencia humana llevada a cabo por el ser humano mundano.

La cuestión de qué implica la fenomenología como idealismo trascendental es, en cambio, más difícil de determinar, a pesar de lo que hemos dicho acerca de la distinción entre lo trascendental y lo mundano. En un sentido mínimo, implica que la fenomenología, al suspender la tesis del mundo, describe las condiciones de posibilidad de la constitución del mundo a partir de los actos y contenidos de la subjetividad trascendental. La cuestión más difícil es si esta suspensión implica que el sujeto humano mundano *no es más* que el producto final de la constitución trascendental, o si la propia subjetividad trascendental es el producto de una determinada actitud teórica hacia los actos conscientes que constituyen el objeto de estudio de la fenomenología. En otras palabras, la no-identidad entre el ser humano y la subjetividad trascendental exige una clarificación. ¿Es la fenomenología un idealismo trascendental en el sentido de que el sujeto mundano tiene su condición de posibilidad trascendental fuera de sí mismo, en un nivel “más profundo” de constitución que *no es, en sí mismo, humano*? ¿O consiste este idealismo simplemente en la puesta fuera de juego de la tesis mundana, sin ningún compromiso ulterior respecto de la no-identidad entre la subjetividad mundana y trascendental? En el primer caso, la no-identidad entre la subjetividad trascendental y el ser humano se convierte en una pretensión de verdad asertórica: una *no es* la otra, como cuestión de hecho. En el segundo caso, la no-identidad constituye una relación *problemática*; esto es, no se afirma ningún hecho acerca de la relación fáctica entre ambas, ni, por tanto, acerca de si son en su base idénticas. La cuestión de si la fenomenología es una ciencia humana no es, por consiguiente, ni ingenua ni meramente retórica: es una cuestión fundamental, aunque controvertida, que sigue abriendo debates sobre la significación de lo trascendental y sobre los compromisos metafísicos que nosotros, como fenomenólogos, deberíamos asumir al llevar a cabo nuestra investigación.

Este artículo busca clarificar esta distinción y lo que está en juego en ella para la fenomenología. Dada nuestra preocupación por la relación entre lo trascendental y lo mundano, este análisis toma como punto de

partida la concepción husserliana de la fenomenología, que representa un avance filosófico decisivo al plantear la fenomenología como una *ciencia auténtica*. La idea de que la fenomenología es la única filosofía capaz de realizar una ciencia auténtica anima tanto el giro trascendental de Husserl como la pregunta que orienta este artículo, la cual está motivada, a su vez, por la cuestión de cómo debe entenderse lo trascendental para que la fenomenología sea propiamente científica. No obstante, el foco de este artículo no recae principalmente en lo que el propio Husserl tiene que decir acerca de la relación entre lo trascendental y lo mundano. Aunque nuestro planteamiento está motivado por la concepción de Husserl sobre la fenomenología como ciencia auténtica, nuestro argumento no depende de resolver disputas exegéticas relativas a sus diversas formulaciones sobre esta relación, incluidas sus posibles ambigüedades y divergencias. Más bien, nos interesa determinar qué exige que aceptemos, como fenomenólogos que trabajamos hoy, la intuición acerca de la ciencia auténtica. Con este fin, el artículo comienza con una defensa de la perspectiva husserliana y de su conexión con la reducción trascendental a la conciencia pura. Sobre esta base, las dos secciones siguientes examinan, respectivamente, las interpretaciones asertórica y problemática de lo trascendental, con el propósito de determinar cuál de ellas viene exigida por las motivaciones que dieron lugar al giro trascendental, defendiendo finalmente la segunda.

La motivación científica para el giro trascendental

Para Husserl, el giro trascendental está motivado por una concepción de la ciencia auténtica, según la cual la fenomenología culmina una tradición filosófica inaugurada en la Grecia antigua al realizar —allí donde las filosofías anteriores fracasan— un fundamento universal, apodíctico y absolutamente justificado para la ciencia, o sea, aquello cuya existencia es cierta y que está implicado en toda ciencia y en toda región del ser⁷. Según Adorno, el intento

⁷ La concepción husserliana de la fenomenología como filosofía primera se manifiesta con mayor claridad en sus lecciones sobre *Filosofía primera* (HUSSERL, Edmund. *First Philosophy*. Trans. Sebastian Luft and Thane M. Naberhaus. New York: Springer, 2019), aunque ya sus primeros textos

husserliano de realizar una *prima philosophia* fenomenológica está necesariamente condenado al fracaso debido a que nosotros, en cuanto sujetos filosóficos, aparecemos siempre ya inmersos en el espesor de las mediaciones culturales e históricas que condicionan la posibilidad misma de comprometernos con empresas científicas⁸. Sin embargo, Husserl sostiene que, a pesar de estas mediaciones, podemos retrotraernos a las condiciones de la experiencia para descubrir el modo propiamente cierto de filosofar. A lo largo de sus escritos, presenta diferentes “vías” de acceso a la fenomenología mediante las cuales este retrotraerse persigue la ciencia. La exposición de Iso Kern⁹ sobre la triple distinción entre las vías cartesiana, psicológica y del mundo de la vida ha sido especialmente influyente para abrir un espacio de debate acerca de si estas vías pueden complementarse mutuamente y de qué manera, así como acerca de si ponen de manifiesto aspectos distintos de la ciencia fenomenológica¹⁰. Lo que ciertamente es verdadero es que cada una de estas vías está motivada por la búsqueda de una evidencia apodíctica sobre la cual fundamentar la filosofía, y que cada una revela dos sentidos en los que la conciencia es absoluta: primero, que existe más allá de toda duda posible; y segundo, que nada más puede conocerse como existente más allá de su constitución como correlato de actos conscientes. Tanto si comenzamos reflexionando sobre nuestras mentes en contraste con el ser mundano como si cuestionamos que el mundo solo aparece siempre en relación con nosotros, llegamos a reconocer que podemos dudar de la existencia de muchas cosas, incluido el mundo exterior y la realidad de otras mentes. Sin embargo, dudar de la existencia de nuestra propia mente conduce a la contradicción performativa, desenmascarada por Descartes, según la

fenomenológico-trascendentes, como *La idea de la fenomenología* e *Ideas I*, están guiados por esta preocupación por realizar la verdad apodíctica. Para observaciones adicionales sobre la idea de la fenomenología como filosofía primera, véase también SARES, James. «The Reasonableness of Doubt: Phenomenology and Scientific Realism». *Synthese*, vol. 204, num. 6, 2024, pp. 1–24.

⁸ ADORNO, Theodor. *Against Epistemology: A Metacritique*. Trad. Willis Domingo. Cambridge: Polity Press, 2013, p. 10.

⁹ KERN, Iso. «The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl». In: Frederick Elliston & Peter McCormick (Eds.). *Husserl: Expositions and Appraisals* (pp. 126–149). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977.

¹⁰ PERKINS, Patricio. «A Critical Taxonomy of the Theories About the Paths into the Reduction». *Husserl Studies*, vol. 33, num. 2, 2017, pp. 127–148.

cual el acto mismo de dudar, en cuanto actividad de la mente, afirma su realidad como algo que *no es nada*. Husserl acepta la imposibilidad estricta de la no existencia de mis propios actos y contenidos conscientes, los cuales se dan de manera absoluta, esto es, exactamente como son en sí mismos, en contraste con toda otra existencia que supuestamente se hallaría más allá de su constitución en o por la conciencia; es decir, más allá de su constitución como correlatos de sus actos¹¹.

Husserl convierte la reducción a la conciencia pura o subjetividad trascendental en el ámbito desde el cual realizar la ciencia¹². En otras palabras, el fundamento de la ciencia auténtica consiste en restringir la investigación científica al estudio de la conciencia, purificada de toda pretensión existencial dudosa que vaya más allá de la autodonación de la conciencia misma¹³. La conciencia ya no es considerada como un ente mundano entre otros, sino estrictamente en términos de sus propios actos y componentes dados por sí mismos.

La apelación de Husserl a la conciencia pura es irreproachable para lo que él entiende como la tarea de la filosofía. Por un lado, no puede existir una prueba última de la realidad de la conciencia más allá de su darse a sí misma en la experiencia. Esto no significa que esta autodonación no pueda servir de base para la defensa lógica de que esta evidencia, en cuanto algo,

¹¹ Nótese que la indubitabilidad de la conciencia no implica que sepamos o podamos saber todo acerca de la conciencia, ni que todos los aspectos de la conciencia sean introspectivamente transparentes para el fenomenólogo. La fenomenología no necesita agotar el conocimiento de esta donación para afirmar este principio, y su negativa a formular pretensiones de conocimiento que carezcan de evidencia apodíctica la resguarda de los errores que podrían introducirse en la reflexión, sin perjuicio de los fallos contingentes en que el filósofo pueda incurrir al no atenerse a esta restricción.

¹² Por supuesto, podríamos preguntarnos si la vía de acceso a la fenomenología es *ya* ciencia; es decir, si la propedéutica de la ciencia es ella misma científica (como sostendría, por ejemplo, Hegel). Dejaré abierta esa cuestión.

¹³ Dejaré de lado cuestiones adicionales relativas a lo que podría significar que la fenomenología sea una forma de “fundacionalismo”. Rechazo que la conciencia sea un fundamento *metafísico* de todo ser; es decir, rechazo la lectura metafísicamente idealista según la cual solo la conciencia posee verdadera realidad, por las razones que expondré más adelante. Asimismo, rechazo que la conciencia pura por sí sola, o un juicio acerca de la conciencia pura por sí solo, pueda *deducir* las ontologías regionales desplegadas en la ciencia filosófica; y rechazo que la fenomenología postule *una única* verdad indubitabile sobre la cual se fundamenten todas las demás. Me parece, como señalaré más adelante, que el giro hacia la conciencia pura presupone implícitamente también la autoridad de ciertos principios lógicos, aun cuando estos principios lógicos presupongan igualmente su constitución en o por la conciencia.

no es nada (aunque la evidencia indudable de los principios lógicos presuponga igualmente su constitución como correlatos). Como lo que Husserl denomina “percepciones inmanentes” en *Ideas I*¹⁴, los componentes noéticos y noemáticos de la conciencia, lo *reel* y lo *irreel*, se dan plena y absolutamente como ellos mismos; esto no significa más que el hecho de que está dado de manera apodíctica y absoluta que experimento lo que experimento cuando lo experimento. Por otro lado, la realidad de un mundo más allá de su constitución en o por la conciencia —dado que nuestro interés se centra en la relación entre lo trascendental y lo humano, podemos dejar de lado todas las demás formas de existencia para considerar el mundo humano natural y social¹⁵— no puede ser evidenciada de manera adecuada¹⁶. O bien el realista metafísico supone, a partir de principios dudosos, como mera hipótesis o especulación teórica, que este mundo más allá de la conciencia existe; o bien pretende deducir apodícticamente este mundo a partir de la evidencia de la conciencia. Ninguna de estas dos vías logra llevar a cabo la ciencia auténtica tal como la hemos concebido.

La segunda vía puede parecer más prometedora que la primera, pero los contenidos o estructuras de la conciencia no pueden, en principio, demostrar la existencia de un mundo exterior más allá de la constitución. Permanece una brecha irreductible entre esta evidencia y la realidad que se indica más allá de ella. Por seductor que pueda resultar afirmar que nuestra experiencia de la pasividad, de los datos hyléticos, de nuestros propios cuerpos, de otros sujetos, de Dios o de cualquier otra cosa prueba aquello que está más allá de la conciencia o su dependencia metafísica, tales experiencias no pueden romper la inmanencia de la conciencia de acuerdo con nuestros estándares rigurosos. No hay nada evidentemente contradictorio en la idea de

¹⁴ HUSSERL, Edmund. *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Trad. Fred Kersten. The Hague – Boston – Lancaster: Martinus Nijhoff, 1983, § 46.

¹⁵ No examinaré aquí cómo fracasan todas las pruebas clásicas de la realidad de Dios, ni tampoco el estatuto de otras existencias “espirituales” o “mentales”, como las otras mentes o las ideas

¹⁶ Incluso la afirmación de que nuestra conciencia es finita y que, por tanto, implica necesariamente un más allá de sí misma sería insuficiente para una prueba de este tipo. En primer lugar, incurre en una petición de principio al asumir que la conciencia está limitada en contraste con un más allá, cuando quizá sea todo lo que existe. En segundo lugar, no está claro que ese más allá deba ser específicamente el mundo *humano*.

que nuestra humanidad mundana sea una mera síntesis de la mente, nada más profundo que las propias síntesis mentales. Si la conciencia constituye o hace posibles estas experiencias como experiencias suyas —algo que necesariamente debe admitirse—, ¿quién puede decir si todo lo real no es precisamente esta constitución? ¿Quién puede determinar qué puede crear la conciencia o qué no puede crear, cuáles son los límites de sus poderes? Cualquier supuesta prueba de un mundo más allá de la constitución, incluso la prueba de que la conciencia es una conciencia humana será cuestionada por incurrir en una petición de principio frente a la posibilidad de que tal experiencia sea el logro de la conciencia en sus variadas síntesis o facultades; es decir, el producto de su autoafección¹⁷. E incluso si ese mundo exterior existe, ¿quién puede afirmar que somos seres humanos y no un cerebro en una cubeta, o un ser alienígena que experimenta un sueño o una alucinación extraordinariamente prolongados y vívidos?¹⁸.

Esto no significa que el mundo —y, de hecho, el *mundo humano* que hemos puesto entre paréntesis— no exista en ningún sentido. Desde sus primeras formulaciones de la fenomenología trascendental, Husserl subraya que la reducción fenomenológica a la conciencia pura no es una reducción a la vida interior del sujeto, sino más bien una reducción a lo dado tal como es mentado. Como explica en *La idea de la fenomenología*, la reducción es una «limitación a la esfera de la *autodonación pura*, a la esfera de aquello de lo que no se habla ni a lo que simplemente se alude; [...] sino más bien de aquello que se da exactamente en el mismo sentido en que es mentado —y se da por sí mismo en el sentido más estricto—, de tal modo que nada de lo mentado deja de estar dado»¹⁹. La razón para subrayar este punto técnico es

¹⁷ Dicho brevemente, la evidencia en favor de la relatividad de la conciencia respecto de una realidad exterior —esto es, la tesis de que aspectos como los datos hyléticos o el noema implican nuestra pasividad— pasa por alto que la pasividad es ella misma una realización de la conciencia, algo *experimentado*. Es imposible determinar que, simplemente porque experimentamos pasividad, la conciencia sea realmente relativa a un más allá que la determina, y mucho menos que ese más allá sea el mundo material de la actitud natural.

¹⁸ Para entregarnos brevemente a algunas especulaciones cartesianas: ¿no es posible que todo esto sea el sueño o la fantasía de un ser no humano? Mientras no logremos demostrar la imposibilidad conceptual de tal escenario —y no sé cómo podría hacerse—, no podemos saber que no sea el caso.

¹⁹ HUSSERL, Edmund. *The Idea of Phenomenology*. Trad. Lee Hardy. Dordrecht: Springer, 1999, p. 45.

que la fenomenología no consiste en una reducción a lo que Husserl llama la “noesis”, es decir, únicamente al lado “subjetivo” de la intencionalidad. Cuando hablamos de la reducción a la conciencia pura, nos ocupamos no solo del componente *reel* de la noesis, sino también del componente *irreel* del noema, o de aquello que es mentado por el acto. Como escribe Husserl en *La crisis*, la totalidad de su proyecto trascendental puede entenderse en términos de la descripción de este “*a priori* de correlación” entre noesis y noema, entre el acto consciente y su correlato objetivo²⁰. El ejercicio reflexivo de la fenomenología es, por tanto, aquel en el que los actos conscientes, con todos los componentes *reel* e *irreel* que implican, son tomados como objeto de investigación por la *propia conciencia*, permitiendo describir la constitución de diversas regiones del ser como correlatos de actos conscientes. La reducción fenomenológica preserva así el mundo tal como es mentado por la conciencia, esto es, tal como queda constituido como polo objetivo de los actos conscientes. Como escribe Dan Zahavi, la reducción «no implica que no podamos seguir observando, tematizando y formulando juicios acerca del mundo; pero debemos hacerlo de manera reflexiva, considerando el mundo como correlato intencional»²¹. En este sentido, nada de la experiencia de la mundaneidad, incluida nuestra propia humanidad mundana, se pierde como consecuencia de la reducción fenomenológica.

El problema es si el cambio de actitud que conduce de la actitud natural a la actitud fenomenológica elimina precisamente la actitud natural, negando nuestra experiencia del mundo como algo dado “realmente”. ¿No suprime la reducción fenomenológica el mundo tal como había sido comprendido según la tesis mundana? ¿Cómo podemos preservar nuestra experiencia del mundo, incluida nuestra humanidad, mientras suspendemos el juicio acerca de su realidad? Es cierto que, como ocurre con toda actitud teórica, cuando nos situamos en la actitud fenomenológica, nuestra experiencia del mundo se modifica. En este sentido, es estrictamente imposible preservar

²⁰ HUSSERL, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trad. David Carr. New York: Northwestern University Press, 1970, § 48.

²¹ ZAHAVI, Dan. *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 59.

nuestra experiencia ingenua del mundo al mismo tiempo que operamos en la actitud trascendental. Sin embargo, la actitud natural puede co-existir con la actitud trascendental en la medida en que ella misma se convierte en objeto de investigación para el fenomenólogo. En otras palabras, la suspensión de la actitud natural no implica su abolición, sino únicamente un cambio de actitud en la conciencia: se pasa de asumir irreflexivamente su punto de vista a ponerlo fuera de juego para analizarlo reflexivamente. La actitud natural se convierte así en un ámbito de investigación fenomenológica, revelándose como lo que es: *una actitud* en correlación con la cual se constituye el sentido del mundo exterior. Esto incluye tanto las actitudes teóricas sustentadas por su tesis mundana como los distintos niveles de constitución del sentido, desde los rasgos básicos de la naturaleza espaciotemporal hasta las complejidades de la sociabilidad humana y del mundo de la vida.

La incorporación fenomenológica de la actitud natural en la descripción de la experiencia, mediante el ejercicio de describir las ontologías regionales constituidas como correlatos de actos y actitudes conscientes, explica por qué la relación entre la subjetividad trascendental y el ser humano constituye una cuestión para la fenomenología. Aunque Husserl presenta finalmente la fenomenología trascendental como una ciencia trascendental-eidética que describe las estructuras *a priori* de la conciencia y las ontologías correlativas a ella, incluso él reconoce cierta facticidad trascendental de la experiencia como vía de acceso o motivación para estos análisis. Si experimentamos el mundo en la actitud natural, es decir, como sujetos mundanos, y si la fenomenología es una descripción de la experiencia, entonces esta sería incompleta sin una consideración de nuestra constitución como seres humanos. Por ello, bajo los distintos modos de análisis fenomenológico, el ser humano se convierte en objeto de investigación fenomenológica: podemos considerar la existencia humana en sus aspectos naturales y sociales de manera estática, tratando sus determinaciones básicas como ya dadas para su descripción; podemos emprender un análisis genético mediante el cual rastreamos cómo estos sentidos del sí mismo son el producto final de síntesis pasivas; y podemos realizar un análisis más directamente histórico, considerando al ser humano como

miembro de un mundo de la vida y parte de una tradición, explorando cómo estos fenómenos dan lugar a un sentido del ser humano como ser histórico, cuyas actividades se encuentran contextualizadas en el flujo de generaciones —incluso ausentes—.

Sin embargo, queda abierta la cuestión de qué implica precisamente la relación entre lo trascendental y lo mundano. ¿Se trata de una relación de fundamentación metafísica, en la cual lo segundo surge como nada más que el producto final constituido de lo primero? ¿Es la *subjetividad trascendental* la condición de posibilidad de la actitud natural, aquello que preexiste al mundo y, por tanto, al sujeto humano mundano? La respuesta depende de la cuestión de la evidencia. Como pregunta Steven Crowell: «Si se sostiene que el análisis correlacional implica un idealismo “metafísico”, ¿permanece esta implicación dentro del sentido y el alcance de la *Evidenz* en primera persona con la que está comprometido el método fenomenológico? ¿Cómo podría Husserl establecer que la realidad depende de la conciencia de tal modo que, metafísicamente, las cosas reales no *existirían* en ausencia de conciencia?»²². Si, tras la reducción fenomenológica, se supone que la evidencia queda restringida a la autodonación de la conciencia, ¿puede haber una evidencia tal para el idealismo metafísico? Si no la hay, ¿no es entonces lo trascendental nada más, en términos metafísicos, que una determinada actitud reflexiva respecto de los presupuestos sobre la existencia que llevamos con nosotros en la actitud natural?

La interpretación asertórica de la no-identidad entre lo trascendental y lo mundano

La primera posibilidad para interpretar la relación entre la subjetividad trascendental y el ser humano mundano consiste en entenderla en términos de una fundamentación real de este último por aquella, es decir, en términos de su no-identidad asertórica. Esta interpretación sostiene

²² CROWELL, Steven. «Husserl's Transcendental Phenomenology». In: Hanne Jacobs (Ed.). *The Husserlian Mind* (pp. 140–154). New York: Routledge, 2022, p. 150.

que la subjetividad trascendental es el origen del mundo, en el sentido de que nada del mundo existe más allá de su constitución por una actividad genuinamente no-mundana o pre-mundana. El ejercicio fenomenológico se entiende, por tanto, como el desvelamiento de una verdad encubierta por lo que Eugene Fink²³ llamaría nuestro ensimismamiento con el mundo. Según esta perspectiva, la subjetividad trascendental es inconsciente de su propia realización del mundo como producto final de la correlación. Sin embargo, mediante la actividad teórica de la fenomenología, la subjetividad trascendental lleva a cabo un contramovimiento frente a su tendencia a quedar ensimismada en el ser mundano, interrogando retrospectivamente las condiciones de posibilidad de este mundo. Aunque la subjetividad trascendental es siempre absoluta, siempre aquello fuera de lo cual nada existe *realmente*, este absoluto llega a ser, para utilizar el lenguaje hegeliano de Fink, *para sí*; es decir, adquiere una conciencia explícita de sí mismo y de sus realizaciones como este origen trascendental. La fenomenología realiza así la verdad de la conciencia como un momento de este absoluto: una ciencia de lo absoluto realizada por lo absoluto mismo.

Aunque las nociones de idealismo y realismo pueden tener un significado no-estándar y “elástico” en el contexto fenomenológico²⁴, podemos entender esta interpretación como una forma de idealismo metafísico, en la medida en que sitúa el origen del mundo en la conciencia. Como explica Fink, el idealismo implica, en términos generales, que «el ser del “mundo exterior” tiene en principio únicamente el sentido de un *correlato* de procesos subjetivos vividos que mientan el ser y confirman el ser»²⁵. A diferencia de lo que Fink denomina idealismos “mundanos”, en los cuales el mundo es un correlato constituido de una interioridad subjetiva, pero sigue reinscrito dentro del supuesto metafísico de un mundo exterior —con lo cual esta constitución aparece como la realización de un sujeto mundano que vuelve transparente para sí mismo esa mundanidad—, la fenomenología entiende

²³ FINK, Eugen. *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method*. Trad Ron Bruzina. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

²⁴ ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*. San Francisco: Stanford University Press, 2003, p. 72.

²⁵ FINK, Eugen. *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method*, p. 157.

que «el mundo entero, como *conjunto* de la interioridad inmanente de la vida de experiencia y del mundo exterior trascendente, es un *producto constitutivo unitario*»²⁶. Incluso la vida subjetiva interior del sujeto mundano —el sujeto que experimenta una vida interior en distinción de un mundo exterior— está ella misma constituida junto con el mundo exterior, de modo que no podemos hablar de la subjetividad trascendental, como condición de esta constitución, como de un *existente mundano*.

Aunque no en los términos precisos empleados por Fink, esta interpretación ampliamente “metafísica” de lo trascendental no ha sido impopular entre quienes pertenecen a la tradición fenomenológica husserliana²⁷. No constituye una interpretación insostenible de Husserl, quien repudia inequívocamente el realismo como un absurdo tanto en sus obras publicadas como en su *Nachlass*, como han documentado²⁸ Zahavi²⁹ y Mensch³⁰, lo que implica que Husserl termina por negar que la conciencia sea receptiva a un más allá real en la constitución de la experiencia. La estrecha relación de trabajo entre Husserl y Fink también contribuye a la idea de que Fink representa con fidelidad las motivaciones e intenciones que subyacen a las afirmaciones de Husserl³¹. A la luz de esta evidencia,

²⁶ *Ibid.*, p. 159.

²⁷ Véase la discusión de Mensch sobre las influyentes interpretaciones de la constitución husserliana como un acto creador, en la línea de un idealismo metafísico (MENSCH, James Richard. *Husserl's Phenomenology: From Pure Logic to Embodiment*. New York: Springer, 2023, pp. 80–83). Añadiría también a Ingarden como otro intérprete importante dentro de esta corriente, aunque su interpretación de Husserl como idealista metafísico sirve principalmente de base para una crítica (INGARDEN, Roman. *Controversy over the Existence of the World*. Trad. Arthur Szylewicz. Berna: Peter Lang, 2013).

²⁸ No ofreceré aquí una lista de estas citas, que Zahavi y Mensch documentan suficientemente bien, pero véanse especialmente sus comentarios sobre *Ideas I*, § 49, donde Husserl se refiere a la “dependencia” del mundo espaciotemporal respecto de la conciencia, junto con las observaciones de Zahavi sobre las críticas husserlianas al realismo (ver HUSSERL, Edmund. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*. Ed. Robin D. Rollinger in cooperation with Rochus Sowa. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003, p. 119 y HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Ed. Berndt Goossens. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 276–277).

²⁹ ZAHAVI, Dan. *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*.

³⁰ MENSCH, James Richard. *Husserl's Phenomenology: From Pure Logic to Embodiment*.

³¹ Por ejemplo, como escribe Husserl en su prefacio al célebre artículo de Fink de 1933, «La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl y la crítica contemporánea», «no contiene una sola frase que yo no pudiera aceptar plenamente como propia o reconocer abiertamente como expresión de mi

en un giro expresivo bastante finkiano, Zahavi sostiene que, para Husserl, «la verdadera significación de la conciencia permanecerá oculta mientras la existencia del mundo sea simplemente dada por supuesta. Solo suspendiendo nuestra creencia automática en la existencia del mundo [...] puede revelarse la verdadera contribución de la conciencia»³². La reducción pone de manifiesto «el carácter trascendental pleno y concreto de la vida» frente a la «autoalienación» de la conciencia respecto de sus propios «logros trascendentales»³³. Lo trascendental es, por lo tanto, lo verdadero.

Es importante subrayar dos puntos en respuesta a este tipo de afirmaciones. En primer lugar, cualquiera que sea la evidencia textual que podamos tener para atribuir a Husserl la tesis de que la constitución del mundo es creación del mundo, es decir, que el mundo no es nada *real* más allá de la conciencia, deberíamos ser cautelosos respecto de la significación que tales afirmaciones pueden tener en el contexto fenomenológico. En la actitud fenomenológica, afirmar asertóricamente, para utilizar las expresiones de Emiliano Trizio, un «mundo fuera de nuestro mundo», un «mundo sin conciencia» o la «causa oculta de la percepción» constituye efectivamente un «contrasentido»³⁴. Tales existencias no pueden ser postuladas coherentemente de manera *asertórica* en el análisis fenomenológico, en la medida en que reintroducen aquello que ha sido puesto entre paréntesis por el fenomenólogo. Se vuelven ininteligibles dentro del marco de la reducción trascendental. Sin embargo, otra cuestión es si tales conceptos constituyen un contrasentido incluso como posibles verdades situadas fuera del ámbito de las afirmaciones asertóricas acerca de la experiencia que la propia fenomenología está en condiciones de formular. Podemos afirmar lo primero sin implicar lo segundo y, por tanto, sin implicar que la conciencia deba ser el origen creador del mundo al modo de un idealismo metafísico. El

propia convicción» (FINK, Eugen. «The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism». In: R. O. Elveton (Ed.). *The Phenomenology of Husserl: Selected Critical Readings* (pp. 73–147). New York: Quadrangle Books, 1970, pp. 70–71).

³² ZAHAVI, Dan. *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*, p. 60.

³³ *Ibid.*

³⁴ TRIZIO, Emiliano. *Philosophy's Nature: Husserl's Phenomenology, Natural Science, and Metaphysics*. New York: Routledge, 2020, p. 139.

segundo punto que conviene señalar es la importancia de distinguir la tarea de determinar cuál es la posición auténticamente husserliana respecto de esta cuestión de la tarea de determinar qué implica, en principio, la idea de una ciencia auténtica. Nuestra preocupación sigue siendo esta última, no la primera. La cuestión es, entonces: ¿podemos aceptar la no-identidad asertórica entre lo trascendental y lo mundano, si la fenomenología ha de ser una ciencia auténtica?

La primera vía para determinar nuestra respuesta consiste en considerar si la tesis realista del mundo exterior es un contrasentido; esto es, si, pese a la extensa historia filosófica del realismo acerca del mundo exterior, la fenomenología descubre algo que la vuelve conceptualmente imposible, implicando así la verdad del idealismo trascendental mediante una *reductio*. No encontramos en los escritos de Husserl ningún argumento claro a favor de la descalificación del realismo, aunque tanto Zahavi³⁵ como Mensch³⁶ vinculan la cuestión de la trascendencia de un mundo real con la de la cosa en sí kantiana, respecto de la cual Husserl afirma que refleja una metafísica ingenua y de contrasentido (*naive und widersinniger*)³⁷, lo que supuestamente justificaría una identificación de la constitución con la creación. Según ellos, para Husserl, negar la existencia de cosas en sí incognoscibles implica necesariamente la irrealidad de cualquier cosa que esté más allá de la constitución en la conciencia.

Resulta irónico que Zahavi señale la afinidad de Husserl con Hegel más que con Kant en la cuestión de la cosa en sí, cuando el argumento de Hegel no pretende negar el mundo exterior más allá de la conciencia, sino mostrar cómo ese mundo, precisamente en cuanto mundo exterior, ejemplifica en sí mismo la conceptualidad de la razón. Como muestra la crítica hegeliana, es efectivamente imposible tener una cosa en sí completamente

³⁵ ZAHAVI, Dan. *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*, p. 73.

³⁶ MENSCH, James Richard. *Husserl's Phenomenology: From Pure Logic to Embodiment*, pp. 82–83.

³⁷ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. S. Strasser. The Hague – Boston – Lancaster: Martinus Nijhoff, 1973, p. 38; véanse también los comentarios de Zahavi sobre HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. Ed. Rochus Sowa. New York: Springer, 2008, p. 726 y HUSSERL, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918–1926*. Ed. Margot Fleischer. Martinus Nijhoff, 1966, pp. 19–20.

incognoscible, pues al postular este ser fuera de toda inteligibilidad categórica, siempre acabamos ya situándonos “más allá” de él³⁸. En lo que respecta a la supuestamente incognoscible cosa en sí como causa subyacente de las apariencias, aquello respecto de lo cual el conocimiento es pasivo, esta crítica muestra que tal función explicativa ya implica un conocimiento considerable acerca de ella: sé que *es*, que posee alguna cualidad en cuanto cosa en sí, que las determinaciones de cantidad le son aplicables como *una* cosa en sí o como *múltiples* cosas en sí, y que existe en alguna relación causal con la apariencia. La idea de un más allá *absoluto* de la inteligibilidad revela inmediatamente que sabemos más acerca de él de lo que ese mismo más allá permitiría. Además, puedo conocer este ser *en su aparecer*, aunque quizá no tenga acceso a ciertas determinaciones que exceden ese aparecer. El punto de Hegel no es —como sabe cualquier lector cuidadoso de Hegel— que todo acerca del mundo sea inmediatamente cognoscible o que no podamos equivocarnos en nuestra comprensión del mundo, sino que ninguna realidad se encuentra más allá del alcance de nuestros conceptos de razón verdaderamente universales y apodícticos; es decir, que la realidad no podría contradecir positivamente tales conceptos. Este argumento no da a entender, en absoluto, que el mundo exterior no pueda existir. La imposibilidad de una cosa en sí absolutamente incognoscible no implica, por sí sola, la imposibilidad de una cosa en sí cognoscible por medio de nuestros conceptos.

Aunque el paso desde la cosa en sí incognoscible hasta la irrealidad del mundo exterior fracasa, quizá exista otro argumento apodíctico en favor de la irrealidad del mundo espaciotemporal y, por tanto, del ser humano mundano, más allá de su constitución en la conciencia. Tal argumento tendría que demostrar que la autodonación apodíctica de la conciencia no puede explicarse si se la relaciona con una realidad espaciotemporal exterior. Si hubiera algo en la conciencia que hiciera imposible pensar esta relación, ya sea causal o de cualquier otro tipo, deberíamos rechazar tal idea

³⁸ Ver, por ejemplo, HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *The Science of Logic*. Trad. George Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 93–94.

en favor de la realidad que conocemos con certeza. Incluso Fichte³⁹, quien reinterpreta la cosa en sí kantiana como una construcción de la mente, no formula una tesis tan radical contra el materialismo y su postulación de un mundo más allá de la mente, admitiéndolo como una alternativa genuina, aunque dogmática, al idealismo. Sin embargo, esa alternativa tendría que ser refutada para sostener que la cosa en sí kantiana (entendida como un más allá real de la conciencia) implica directamente, sin considerar nada más, una *contradicción*, como se ha atribuido a Husserl. Berkeley⁴⁰ ofrece quizá el argumento histórico más célebre contra el mundo material, basado en la contradicción lógica que supondría postular esta realidad fuera de la mente cuando solo es, en todo momento, una idea de la mente⁴¹. No existe un argumento mejor en favor de la imposibilidad del mundo material, pero, por buenas razones, incluso el de Berkeley ha sido rechazado sobre bases bastante evidentes: podemos distinguir conceptualmente, aunque no perceptivamente, las determinaciones que pertenecerían al mundo material más allá de su constitución en la conciencia, y nuestras ideas pueden representar esa realidad, incluso si concedemos que el ser de estas ideas como *ideas* tiene realidad solo en la mente⁴².

³⁹ FICHTE, Johann Gottlieb. *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings (1797–1800)*. Ed. and trad. Daniel Breazeale. Indianapolis: Hackett, 1994.

⁴⁰ BERKELEY, George. *Principles of human knowledge and three dialogues*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

⁴¹ Berkeley sostiene que la idea de una realidad independiente de la mente (1) implica una contradicción, o bien (2) carece de significado determinado, en la medida en que dicha independencia de la mente debe ser necesariamente pensada por una mente y, por consiguiente, resulta inseparable de ella, en contradicción con dicha idea. Como sostiene el argumento de Berkeley, en primer lugar, incluso las cualidades primarias dependen de la mente, pues determinaciones como la forma, el tamaño y el movimiento varían en relación con el observador y son inseparables de nuestras representaciones de las cualidades secundarias (por ejemplo, ninguna extensión puede representarse en nuestra mente sin color). En segundo lugar, de acuerdo con el principio de semejanza, las ideas solo pueden asemejarse a otras ideas y, por tanto, no a las cualidades físicas a las que supuestamente remiten (PRIEST, Stephen. *Theories of the Mind*. Massachusetts: Houghton Mifflin, 1991, p. 76). Por consiguiente, las cualidades primarias son características que existen únicamente en la mente, y resulta contradictorio postularlas como independientes de ella.

⁴² Para ampliar este punto: la realidad de una idea como idea, que bien puede depender de la mente, es una cuestión de realidad diferente a la realidad representada o atribuida por la idea. Además, en lo que respecta al primer componente del argumento de Berkeley, podemos distinguir entre la manera en que aprehendemos las cualidades primarias y la cuestión de si estas dependen de nuestra percepción para existir. Aunque pueda ser cierto que cualidades como la forma o la velocidad estén

El idealista metafísico puede apelar a otros supuestos problemas internos del realismo, basados en su incapacidad para explicar la relación entre conciencia y materialidad. En la filosofía de la mente contemporánea, los debates siguen girando en torno al denominado problema difícil de la conciencia: cómo podría la conciencia surgir del mundo material; si mente y materia deben concebirse como sustancias distintas y, en tal caso, cómo podrían relacionarse; y si la mente puede ejercer una influencia causal sobre el mundo material y de qué manera. El hecho de que posiciones tan diversas como el idealismo, el materialismo, las teorías del doble aspecto y el dualismo, entre otras, sigan proponiéndose como respuestas a estas cuestiones constituye un indicio importante de una de dos cosas: o bien del manifiesto irracionalismo de casi todos los filósofos de la mente contemporáneos, o bien de una opacidad en la relación entre conciencia y materia que nos ha impedido determinar de manera apodíctica qué tipos de relaciones entre ambas son lógicamente concebibles o metafísicamente posibles.

Está más allá del alcance de este breve artículo pronunciarse de manera definitiva sobre la posibilidad o imposibilidad conceptual de las distintas ontologías realistas que preservan la tesis mundana. Las posiciones realistas que operan con una tesis causal o una tesis de identidad pueden resultar contradictorias tras un examen más detenido, pero, para nuestros propósitos, como fenomenólogos que fundamentamos nuestras afirmaciones existenciales en evidencia apodíctica, la idea de ciencia exige mantener abiertas aquellas posiciones metafísicas cuya imposibilidad no conocemos con absoluta certeza. Mientras no se demuestre que la conciencia *no puede*, en principio, relacionarse con el mundo espacio-temporal, ya

mediadas por la perspectiva del observador, nuestro acceso a tales cualidades constituye una cuestión distinta de la de si dependen, en primer lugar, de nuestra percepción. Del mismo modo, no es cierto que cualidades como la extensión no puedan ser representadas por nosotros en abstracción de las cualidades secundarias: como cuestión de hecho, esto puede ocurrir en la percepción, pero el entrelazamiento *perceptivo* necesario entre las cualidades secundarias y las primarias no implica la ininteligibilidad de separarlas conceptualmente. En cuanto al segundo componente del argumento de Berkeley, no está claro por qué deberíamos aceptar la tesis de que las ideas solo pueden asemejarse a otras ideas. El principio de semejanza de Berkeley descansa sobre una concepción artificialmente estrecha de la representación, y una ampliación de esta permite que las ideas representen entidades que no son ideas.

sea mediante una relación causal o una relación de identidad⁴³, debemos mantener abiertas estas posibilidades para evitar adherir a una posición metafísica carente de evidencia apodíctica. No está claro que tales posibilidades puedan alguna vez quedar definitivamente descartadas⁴⁴.

Incluso si el concepto de un mundo exterior no es, en última instancia, incoherente, podría responderse que la evidencia de la experiencia apunta en sentido contrario; esto es, que está dado por sí mismo que la conciencia es, en última instancia, el origen del mundo y, por tanto, del ser humano. El segundo punto crítico respecto de la interpretación asertórica del idealismo trascendental debe abordar, por consiguiente, la cuestión de la *evidencia*. Aunque sería un contrasentido negar que los componentes de la conciencia son sus componentes —estos componentes se dan a sí mismos de manera absoluta y apodíctica—, otra cuestión es si la conciencia es el origen causal de tales componentes, como deben sostener los defensores de la interpretación asertórica. ¿Está dado en la evidencia que la conciencia debe poseer el poder causal de crear el mundo? ¿Se da apodícticamente la eficacia causal de la conciencia? Claramente no: aunque ciertamente existen actos de conciencia y sus correlatos objetivos, y aunque estos se dan de manera apodíctica, ¿cómo podemos estar seguros de que la serie de actos conscientes no es ella misma una serie de efectos, por lo demás

⁴³ Cualquiera de estas formas de relación puede preservar la tesis mundana, aun cuando Husserl describa la actitud natural en términos de una relación causal entre el sujeto psicológico y el mundo material.

⁴⁴ ¿Cómo podemos refutar a los filósofos dualistas que sostienen que mente y materia, simplemente como hecho bruto, se influyen causalmente entre sí mediante un tipo especial de causalidad? Aunque esta apelación a una causalidad especial pueda ser *ad hoc*, ¿es conceptualmente contradictoria o autoevidentemente imposible? Si lo fuera, ¿podríamos dar un giro hegeliano y reconcebir la materia como la autoexteriorización de la mente, de modo que ya no sea absolutamente otra respecto de ella como sustancia distinta, y el puente entre ambas ya no requiera explicación? Aunque la acusación de ser *ad hoc* podría igualmente aplicarse a esta revisión, sigue sin estar claro si podríamos determinar que este esquema es abiertamente contradictorio, y cómo podríamos hacerlo, especialmente si apelamos a hechos brutos acerca de la naturaleza esencial de la materia como poseedora de esta comunidad subyacente con la mente. Lo mismo podría aplicarse incluso a la identidad de mente y materia: mientras se preserve la realidad de la conciencia y, por tanto, no se reduzca incoherentemente su ser a nada, ¿qué contradicción ulterior hay en afirmar que una red de materia es composicionalmente idéntica a estados conscientes? Véase Priest para una excelente panorámica de todas estas posiciones mencionadas y de la dificultad de descartar definitivamente cualquiera de ellas (PRIEST, Stephen. *Theories of the Mind*).

causalmente inconexos, de alguna otra causa eficiente subyacente? Nos encontramos aquí con el problema humeano de que una relación causal no es una impresión —o una percepción inmanente—⁴⁵.

Si los argumentos de esta sección son válidos, el problema general de la lectura asertórica es que la evidencia de la conciencia no implica que solo ella exista. No tenemos acceso a la evidencia de la no-existencia de todo aquello que se encuentra más allá de su constitución, y solo un argumento que demostrara la imposibilidad de esa existencia podría colmar la brecha entre la inexistencia, en la conciencia, de un mundo más allá de la conciencia y su inexistencia *simpliciter*. Si tenemos razón en que la irrealdad del mundo exterior es indemostrable, la afirmación idealista según la cual el mundo no es absolutamente nada sin la conciencia constituye una aseveración tan dogmática acerca de la realidad independiente de la mente como la afirmación realista de que el mundo existe más allá de su constitución. Si solo tenemos acceso a la conciencia en sus actos y contenidos, no podemos saber ni que no existe un mundo fuera de la conciencia ni que existe. Puesto

⁴⁵ Existe también el problema relacionado de la conexión entre el tiempo y la causalidad; es decir, la idea de que un estado de conciencia causa sucesivamente otro mediante el transcurso robusto del tiempo. En la tradición fenomenológica en general, incluido el pensamiento de Husserl, la realidad del transcurso robusto del tiempo rara vez se cuestiona, y con razón. Parece que dicho transcurso se da de manera tan absoluta e inmediata como cualquier percepción inmanente. ¿Acaso no experimento el transcurso del tiempo precisamente tal como es mentado, aquí y ahora, satisfaciendo así nuestro requisito de evidencia para las afirmaciones de existencia? ¿No es mi conciencia una conciencia del tiempo que constituye unidad a través de este flujo real? Sin embargo, quien defiende la realidad del transcurso tendrá dificultades para responder a quien sostiene que el transcurso es una ilusión, es decir, a quien afirma que, en realidad, el transcurso no se da por sí mismo, sino que está constituido como una mera creencia o estructura de la experiencia. Si, como implica el concepto de transcurso robusto del tiempo, hay un paso de la presencia a la no presencia, pero la experiencia solo se da como presente, entonces no podemos experimentar directamente —y, por tanto, no podemos poseer evidencia apodíctica de— ese tránsito fuera de la presencia en *un único acto*. La tarea de quien defiende la ilusión del transcurso consiste en preservar, mediante una redesccripción en términos estáticos, aquello que ciertamente se da en la conciencia, incluidas las protenciones y retenciones mediante las cuales se constituye la experiencia de la conciencia del tiempo o de la temporalidad. No veo ninguna razón por la que no pudiera hacerlo. Finalmente, como he mostrado en otro lugar, el tiempo es irresolublemente antinómico. Si el tiempo implica contradicciones irresolubles, y si estas implican imposibilidad metafísica, entonces la realidad debe ser verdaderamente estática y no exige postular una eficacia causal entendida como la generación real de un estado a partir de otro. Véase mi próximo libro para la demostración de estas contradicciones irresolubles (SARES, James. *The Impossibility of Time: Hegel and the Antinomies of Pure Reason*. London: Bloomsbury Academic, 2026).

que afirmar la no-identidad asertórica entre la subjetividad trascendental y el sujeto humano mundano implica la irrealdad de ese mundo, encontramos en el problema del acceso a la evidencia la dificultad fundamental de esta interpretación.

La interpretación problemática de la no-identidad entre lo trascendental y lo mundano

Si aceptamos la ausencia de argumentos apodícticos en favor de la irrealdad del mundo exterior, nos enfrentamos a un problema para la idea auténtica de ciencia que motiva el giro trascendental. Puesto que esta idea depende de la puesta entre paréntesis de las afirmaciones existenciales dudosas, el carácter dudoso de la tesis según la cual la conciencia absoluta es el origen real del mundo y del ser humano implica un salto hacia la metafísica especulativa y, por tanto, la posibilidad de un sistema filosófico contrario que niegue sus pretensiones de verdad sin incurrir en contradicción, traicionando así la idea auténtica de ciencia. La cuestión es si esta traición es inevitable para la idea de fenomenología. Según Zahavi, por ejemplo, la fenomenología no puede ser completamente neutral desde el punto de vista metafísico, ya que su defensa del absolutismo de la conciencia contradice diversas doctrinas, entre ellas el eliminativismo respecto de la conciencia y el realismo metafísico acerca del mundo exterior⁴⁶. Sin embargo, las exigencias metafísicas que la fenomenología puede asumir quedan restringidas a la autodonación apodíctica de la conciencia. La equiparación entre el rechazo fenomenológico del eliminativismo —que necesariamente se muestra autocontradictorio frente a la evidencia absoluta de los actos y contenidos conscientes— y el rechazo del realismo metafísico acerca del mundo exterior es errónea. La fenomenología puede no ser absolutamente neutral en términos metafísicos, dado su compromiso con la realidad de la conciencia, pero de ello no se sigue que deba formular una afirmación idealista acerca del mundo.

⁴⁶ ZAHAVI, Dan. *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*, p. 64.

Según Crowell, quien piensa en esta línea, existe una “ambigüedad fundamental” en la formulación husserliana del idealismo trascendental, una ambigüedad que deja espacio tanto para una interpretación “metafísicamente idealista” de la constitución como para una lectura “metafísicamente neutral”, que es la que él acepta⁴⁷. Crowell emplea el término “metafísica” en el sentido especulativo de afirmaciones relativas al mundo independiente de la mente, en contraste con lo que denomina los análisis “ontológicos” de la investigación correlacional, pertenecientes al trabajo descriptivo de la fenomenología. Como explica:

Una interpretación metafísicamente neutral de la constitución entiende esto en el sentido de que, puesto que la constitución pone de manifiesto qué son las cosas, la *manifestación* de las cosas en *cuanto* lo que son es relativa a la conciencia (o depende de ella). Esto no implica ninguna relatividad de las cosas mismas. Una interpretación metafísicamente idealista, en cambio, podría entender por “dignidad ontológica” que únicamente la mónada “existe” en sentido metafísico; que, por ejemplo, el ser absoluto de la conciencia es una “dimensión” fáctica que (se *argumenta*) existe necesariamente porque, eidéticamente, no puede ni comenzar ni terminar⁴⁸.

Para Crowell, existe cierto terreno común entre las interpretaciones metafísicamente idealista y neutral de la constitución. Ambas aceptan cierta trascendencia *ontológica* de las cosas respecto de los actos de conciencia, lo que no significa más que el reconocimiento, por parte de ambas, del componente irreal del noema. Sin embargo, «la posición metafísicamente neutral suspende los juicios que pretenden mostrar que, debido a que la *ontología* de tales cosas incluye una “relatividad” asimétrica a la conciencia, estas *dependen* metafísicamente de la conciencia»⁴⁹; es decir, que no son nada más que estos correlatos. La lectura neutral sería, por tanto, compatible, en principio, con un realismo metafísico que admita este más allá de la constitución, si por compatibilidad entendemos que acepta la *posibilidad* de que dicho realismo sea verdadero. Solo sigue siendo incompatible con cualquier afirmación *asertórica* al respecto.

⁴⁷ CROWELL, Steven. «Husserl's Transcendental Phenomenology», p. 150.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 152.

Nuestra segunda posibilidad para interpretar la relación entre lo trascendental y lo mundano puede entenderse como metafísicamente neutral en el sentido preciso defendido por Crowell, evitando cualquier conflicto esencial con el realismo metafísico mediante una comprensión problemática de su no-identidad. Según esta interpretación, tanto la posición metafísicamente idealista como la posición metafísicamente realista respecto de la realidad del mundo más allá de su constitución en la conciencia carecen, como hemos mostrado, de evidencia apodíctica derivada de la donación de la conciencia. En lugar de adherirse a una u otra posición, la fenomenología, bajo esta interpretación problemática, acepta que la constitución del mundo y la reflexión fenomenológica sobre ella *podrían no ser* más que la actitud teórica del ser humano, aunque no podemos tener certeza de ello en un sentido ni en otro. Aunque todavía podríamos hablar de la subjetividad trascendental como el origen del mundo, o de la fenomenología como la explicitación de este origen, esta terminología queda cualificada bajo esta interpretación. No designa una tesis metafísica acerca de la creación de sus productos constituidos, sino una afirmación relativa a los diversos actos y contenidos de la conciencia que hacen posible la experiencia mundana. La afirmación de que la subjetividad trascendental es un *origen* puede entenderse como la tesis de que, dado el acceso limitado que tenemos a la verdad del asunto, *a lo sumo* podemos afirmar que ciertos actos y estructuras de la conciencia hacen posible nuestra autocomprensión como seres humanos.

La interpretación problemática mantiene, por tanto, abierta la posibilidad de que lo trascendental sea simplemente una abstracción del sujeto mundano autorreflexivo. ¿No es posible que la fenomenología sea una ciencia fundada en la falta de autoconocimiento del ser humano? ¿No es posible que la fenomenología sea simplemente la marca de un sujeto humano incapaz de afirmarse a sí mismo como humano en nombre de la apodicticidad? En lugar de entender la actitud natural como un ensimismamiento que nos aparta de la verdad de lo trascendental, ¿no será la constitución del mundo y, con ella, la interioridad del sujeto mundano, en verdad, el llegar-a-ser-consciente-de-sí del sujeto mundano? En otras

palabras, más que el en-sí de la subjetividad trascendental, o la inconsciencia de lo trascendental en cuanto trascendental, ¿no podría la constitución del mundo ser el para-sí de lo que es verdaderamente un sujeto mundano que llega a ser consciente de sí mismo en cuanto mundano? Si, en la interpretación asertórica, la fenomenología genética rastrea el ensimismamiento regresivo de lo trascendental a través de las síntesis bajo cuya condición se constituye el mundo, la interpretación problemática mantiene abierta la posibilidad de que lo que realmente ocurre sea afín al relato ofrecido por el idealismo mundano; esto es, un proceso de desarrollo psicológico del sujeto humano, el llegar-a-ser de la capacidad del sujeto para comprenderse a sí mismo como un ser mundano. En otras palabras, la actitud natural podría formular juicios verdaderos acerca de la conciencia como una conciencia esencialmente mundana, y la fenomenología debe contar con la posibilidad de que se aparte de la verdad a la que la conciencia accede en la actitud natural cuando lleva a cabo la reducción trascendental a la conciencia pura. La interpretación problemática admite, en otras palabras, la posibilidad de que la suspensión de la actitud natural constituya un apartarse de la verdad.

Podemos hacer más concreta esta posibilidad mediante la siguiente historia. Imaginemos que existe el hecho del mundo espacio-temporal, que hay muchos seres humanos en este mundo y que todos ellos están conectados espacial y temporalmente como parte de la naturaleza y de la sociedad. Llega un momento en el tiempo en que yo, como ser humano, nazco en este mundo. Este mundo pre-existe a mi nacimiento y continuará existiendo después de mi muerte. Nací como un bebé que todavía no domina el lenguaje ni la cultura. Debo ser criado y habituado para convertirme en un sujeto mundano y adquirir una autocomprensión de mí mismo como agente social. El mundo, tanto en sus determinaciones naturales como sociales, condiciona este retorno-a-mí-mismo. El mundo me afecta realmente, y yo tampoco dejo intacto al propio mundo: existo en una interacción recíproca con sus determinaciones naturales y sociales. Con el tiempo, como parte de mi formación, descubro las actividades teóricas de la ciencia. Descubro la filosofía. Comienzo a cuestionar el mundo. Me doy

cuenta de que no tengo acceso al mundo más que a través de mi propia experiencia de él. Comprendo que mi humanidad mundana, incluido mi cuerpo sensible, no puede conocerse apodícticamente. Quedo cautivado por la búsqueda filosófica de una ciencia auténtica. No puedo conformarme con mi falta de certeza respecto de mi existencia mundana. En mi afán de certeza, suspendo la actitud natural y llevo a cabo la reducción fenomenológica a la conciencia pura. Me he abstraído de mi mundaneidad, la he puesto fuera de juego, pero durante todo ese tiempo, en verdad, el mundo ha estado ahí y yo he sido un miembro de él. Me he dedicado a apartarme de la verdad de mi humanidad mundana.

Si la fenomenología es posiblemente un apartarse de la verdad de nuestra mundaneidad, ¿no es posible que aquello que se supone constituye el mayor logro científico sea, en realidad, un giro hacia la ignorancia? ¿No podría ocurrir que la fenomenología, en lugar de clarificar la naturaleza de la experiencia, apartara al sujeto de la verdad? ¿No hemos descubierto una posible inconsistencia en el corazón mismo de la fenomenología como proyecto de autoclareamiento? Por el contrario, la ciencia fenomenológica sigue requiriendo, bajo la interpretación problemática, la suspensión de la actitud natural, ya que, incluso si la actitud natural constituye un logro de la verdad, no podemos *conocer* esa verdad *con certeza*. En fenomenología, conocer con certeza es la única forma auténtica de conocimiento, si nuestro objetivo es fundamentar una ciencia auténtica en el sentido husserliano. Nuestra experiencia pre-reflexiva en la actitud natural sigue siendo ingenua, aun cuando sea verdadera, y la tarea de la ciencia continúa siendo clarificar y elucidar la naturaleza de la experiencia tal como puede ser *conocida*. Mientras no se ofrezca una demostración de la realidad o de la irrealidad del mundo exterior, los fenomenólogos deben sostener la interpretación problemática para mantener viva la promesa de una ciencia auténtica. Debemos correr el riesgo de que lo trascendental no sea más que lo mundano vuelto contra sí mismo, el sujeto que suspende el juicio acerca de su humanidad en nombre de la ciencia.

Referencias

- ADORNO, Theodor. *Against Epistemology: A Metacritique*. Trad. Willis Domingo. Cambridge: Polity Press, 2013.
- BERKELEY, George. *Principles of human knowledge and three dialogues*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- CROWELL, Steven. «Husserl's Transcendental Phenomenology». In: Hanne Jacobs (Ed.). *The Husserlian Mind* (pp. 140–154). New York: Routledge, 2022.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings (1797–1800)*. Ed. and trad. Daniel Breazeale. Indianapolis: Hackett, 1994.
- FINK, Eugen. «The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism». In: R. O. Elveton (Ed.). *The Phenomenology of Husserl: Selected Critical Readings* (pp. 73–147). New York: Quadrangle Books, 1970.
- FINK, Eugen. *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method*. Trad. Ron Bruzina. Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- GUENTHER, Lisa. «Six Senses of Critique for Critical Phenomenology». *Puncta: Journal of Critical Phenomenology*, vol. 4, num. 2, 2021, pp. 5–23.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *The Science of Logic*. Trad. George Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Trad. Fred Kersten. The Hague – Boston – Lancaster: Martinus Nijhoff, 1983.
- HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. Ed. Rochus Sowa. New York: Springer, 2008.
- HUSSERL, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918–1926*. Ed. Margot Fleischer. Martinus Nijhoff, 1966.
- HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. S. Strasser. The Hague – Boston – Lancaster: Martinus Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, Edmund. *The Idea of Phenomenology*. Trad. Lee Hardy. Dordrecht: Springer, 1999.
- HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Ed. Berndt Goossens. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *First Philosophy*. Trans. Sebastian Luft and Thane M. Naberhaus. New York: Springer, 2019.

- HUSSERL, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trad. David Carr. New York: Northwestern University Press, 1970.
- HUSSERL, Edmund. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*. Ed. Robin D. Rollinger in cooperation with Rochus Sowa. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- INGARDEN, Roman. *Controversy over the Existence of the World*. Trad. Arthur Szylewicz. Berna: Peter Lang, 2013.
- KERN, Iso. «The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl». In: Frederick Elliston & Peter McCormick (Eds.). *Husserl: Expositions and Appraisals* (pp. 126–149). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977.
- MENSCH, James Richard. *Husserl's Phenomenology: From Pure Logic to Embodiment*. New York: Springer, 2023.
- PERKINS, Patricio. «A Critical Taxonomy of the Theories About the Paths into the Reduction». *Husserl Studies*, vol. 33, num. 2, 2017, pp. 127–148.
- PRIEST, Stephen. *Theories of the Mind*. Massachusetts: Houghton Mifflin, 1991.
- SARES, James. «The Reasonableness of Doubt: Phenomenology and Scientific Realism». *Synthese*, vol. 204, num. 6, 2024, pp. 1–24.
- SARES, James. *The Impossibility of Time: Hegel and the Antinomies of Pure Reason*. London: Bloomsbury Academic, 2026.
- TRIZIO, Emiliano. *Philosophy's Nature: Husserl's Phenomenology, Natural Science, and Metaphysics*. New York: Routledge, 2020.
- ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*. San Francisco: Stanford University Press, 2003.
- ZAHAVI, Dan. *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

