Universidad Autónoma de Querétaro.
Facultad de Derecho.
Maestría en Ciencias Jurídicas.

"LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA COMO MEDIO PARA LA REDUCCIÓN DEL ESTADO PARA LA COMPRENSION DE LAS DINAMICAS DE LA FLUCTUACIÓN SOCIAL".

Tesis Individual.
COMO PARTE DE LOS REQUISITOS PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN CIENCIAS JURÍDICAS.

PRESENTA:
Lic. en Derecho
Manuel Alejandro Ruiz Zuñiga.

DIRIGIDO POR:
Dr. en Ciencia Política
Israel Covarrubias González.

CO-DIRIGIDO POR:
Dr. en Derecho
Gerardo Porfirio Hernández Aguilar

Centro Universitario
Querétaro, Qro.
2026.

REPOSITORIO INSTITUCIONAL DGBSDI-UAQ

La presente obra está bajo la licencia:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es

CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:

Atribución — Usted debe dar crédito de manera adecuada , brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales .

SinDerivadas — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una excepción o limitación aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como publicidad, privacidad, o derechos morales pueden limitar la forma en que utilice el material.

Universidad Autónoma de Querétaro.
Facultad de Derecho.
Maestría en Ciencias Jurídicas.

"LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA COMO MEDIO PARA LA REDUCCIÓN DEL ESTADO DENTRO DE LAS DINAMICAS DE LA FLUCTUACIÓN SOCIAL".

Tesis Individual.

QUE COMO PARTE DE LOS REQUISITOS PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN CIENCIAS JURÍDICAS.

PRESENTA:
Lic. en Derecho Manuel Alejandro Ruiz Zuñiga.

DIRIGIDO POR:
Dr. en Ciencia Política Israel Covarrubias González.

CO-DIRIGIDO POR:
Dr. en Derecho Gerardo Porfirio Hernández Aguilar

_____.
Director: Dr. Israel Covarrubias González.

_____.
Codirector: Dr. Gerardo Porfirio Hernández Aguilar.

_____.
Sinodal: Dr. Edgar Pérez González.

_____.
Sinodal: Dr. Luis Eusebio Alberto Avendaño González.

_____.
Sinodal: Diana Olvera Robles.

Centro Universitario, Santiago de Querétaro, Querétaro.
del 2026.

Resumen.

El contenido de esta investigación se plantea el campo de la ius-filosofía para comprender del Estado fuera de las condiciones jurídicas que formalizan su estructura, para desarrollar una nueva visión del *Estado* en conjunto de la Fenomenología Trascendental de Edmund Husserl, y la capacidad de su método filosófico para construir nuevos matices de conocimiento objetivo. De tal modo, la investigación se divide en tres capítulos: El primero, explora el método y el impacto de su epistemología en las ciencias. El segundo capítulo, parte de tres aproximaciones que estructuran la percepción, la intencionalidad, la intersubjetividad entorno a la conciencia y el objeto fenómeno. El tercer capítulo concerniente a la aplicación del método y la reducción fenomenológica del Estado más allá de sus representaciones institucionales o símbolos jurídicos.

Palabras clave: *Fenomenología, Estado, Constitución, Democracia, percepción e intersubjetividad.*

Summary.

The content of this research explores the field of legal philosophy to understand the state outside the legal conditions that formalize its structure, to develop a new vision of the state in conjunction with Edmund Husserl´s transcendental phenomenology, and the capacity of his philosophical method to construct new nuances of objective knowledge. Thus, the research is divided into three chapters: The first explores the method and the impact of its epistemology on the sciences. The second chapter is based on three approaches that structure perception, intentionality, and intersubjectivity around consciousness and the phenomenon object. The third chapter concerns the application of the method and the phenomenological reduction of the State beyond its institutional representations or legal symbols.

Key Words: *Phenomenology, State, Constitution, Democracy, perception, and intersubjectivity.*

DEDICATORIA.

Con especial Dedicatoria a mi abuela querida
Juana Hortensia Jiménez Castro,
quien con su presencia embelleció mi vida,
y con su partida se formó en mi
memoria un tesoro para mi alegría.

Dedicado a José Manuel Ruiz Ochoa,
a quien aprecio por darme la dicha de mi padre
y de quien me despido tras su partida.

Dedicado a mi madre y a mi padre; por enseñarme con amor
que cada acción tiene un valor
por ser mi barco y mi diario en la tormenta.

A mis hermanos Gabriel, Luis Fernando y Jorge Enrique;
por ser el mástil y las velas que no se rompen
cuando la tormenta azota el viaje.

A mis sobrinos Mauro Tadeo, Maximiliano y Alejandra;
quienes son los astros que iluminan el mar
con su luz de plata en las noches más oscuras.

Agradecimientos.

A la Coordinación Maestría y Doctorado en Ciencias Jurídicas,
por su constante apoyo para esta investigación.

A la H. Universidad Autónoma de Querétaro y a la H. Facultad de Derecho,
por inspirarme con sus jardines y el aroma de las bibliotecas,
porque en sus aulas encontré mi segunda vocación…
la investigación.

A los docentes del posgrado y SECIHTI,
porque en mí motivaron el espíritu académico,
por buscar continuar con el desarrollo de la investigación.

A mis amigos,
a aquellos viejos de años y aquellos amigos nuevos;
a ustedes que la fortuna de la vida me permitió conocer.

Advertencia.

La presente tesis se presenta como una propuesta de investigación que pretende comprender la configuración el *Estado* en su dimensión iusfilosófica, por medio de la Fenomenología Trascendental. De tal modo, que el lector está advertido de las posibles lagunas conceptuales que pudieran surgir, debido a que la pretensión de esta investigación es crear un molde para verter una nueva forma de comprender el Estado, fuera de sus elementos de representación. Es una tesis que continuara su búsqueda y discusión en investigaciones futuras a partir de las ideas manifestadas en la investigación.

ÍNDICE.

INTRODUCCIÓN. 9

CAPÍTULO I. **EDMUND HUSSERL Y SU MÉTODO: IMPACTO Y CRÍTICA.** 13

1.1. **Una Ventana Hacía el Pensamiento de Edmund Husserl: Estudio del Aparato Epistemológico del Método Fenomenológico.** 13

1.2. **El Impacto de Husserl en las Investigaciones Modernas.** 26

1.3. **Los Tres Críticos de la Fenomenología Husserliana.** 37

CAPÍTULO II**. MÉTODO FENOMENOLÓGICO: APROXIMACIONES A SU ESPISTEMOLOGÍA.** 53

2.1. **Método Fenomenológico: Primer Aproximación. La dimensión epistemológica.** 53

2.2. **Método Fenomenológico: Segunda Aproximación. Conceptos de aplicación.** 67

2.3 **Método Fenomenológico: Tercer Aproximación. La mecánica de la reducción.** 82

CAPÍTULO III**. USO Y APLICACIÓN DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO PARA LA COMPRENSIÓN DEL FIN FUNDAMENTAL DEL ESTADO.** 97

3.1. **Uso del Método Husserliano.** 97

3.2. **Primera parte de la aplicación del Método Fenomenológico en el Estudio del Estado.** 120

3.3. **Segunda parte de la aplicación del Método para la reducción del Estado a su fin fundamental.** 138

CONCLUSIÓN. 150

ANEXOS. 153

1.1. **Apéndice Primero. Discusiones entorno a la fenomenología.** 154

Tabla1.1 154

Tabla1.2 155

Tabla1.3 161

1.2. **Apéndice Segundo** 164

1.2.1. Edmund Husserl. 164

1.2.2. Wilhelm Maximilian Wundt. 165

1.2.3. Karl Weierstrass. 166

1.2.4. Leopold Kronecker. 167

1.2.5. Friedrich Paulsen. 168
1.2.6. Leo Königsberger. 169
1.2.7. Franz Brentano. 169
1.2.8. Heinrich Rickert. 170
1.3. Apéndice Tercero. 172
1.3.1. **Mapa Mental del Método Fenomenológico.** 172
REFERENCIAS CAPITULARES: 173

INTRODUCCIÓN.

La presente investigación sustenta la relación entre la Fenomenología Trascendental propuesta por Edmund Husserl y la Teoría del Estado, en gracia de que la aplicación del método fenomenológico puede ofrecer nuevas formas de comprensión sobre la estructura y el fin fundamental del Estado. Por otra parte, se explora la posibilidad de que la fenomenología sirva como medio de reducción conceptual del Estado, para así entender las dinámicas que emanan de los procesos de fluctuación social.

Lo anterior, subsiste en el desface de respuesta del Estado Institucional ante las necesidades sociales, lo cual genera un desbalance en el equilibrio social, porque la estructura del Estado actual sostiene su virtud de armonía en las instituciones de representación y no en las estructuras de relación cultural, lo cual provoca la alteración del orden social e incumplimiento de los fines del Estado. Por lo tanto, resulta necesario repensar la naturaleza del Estado más allá de las estructuras formales. Por lo tanto, resulta necesario repensar la naturaleza del Estado, más allá de sus estructuras formales, e indagar sobre su fundamento como un fenómeno que responde -y proyecta a la vez- las condiciones de la conciencia social.

Desde esta perspectiva, la investigación propone abordar al Estado como un objeto de estudio fenomenológico, para analizar su naturaleza y su efecto en la fluctuación social. En este sentido, los dos primeros capítulos construyen una exposición y reconocimiento del método husserliano, con la finalidad de crear un contexto de comprensión del sentido fenomenológico, para así analizar y aplicar el método, en la reducción de la idea tradicional del Estado. Con la intención de lograr

una reconfiguración conceptual de su esencia más allá de las interpretaciones jurídico-institucionales convencionales.

La investigación parte de la hipótesis principal que: es posible formular reglas jurídicas que proyecten el comportamiento colectivo producto de la tendencia social a partir de la adecuación del método fenomenológico en el estudio del Estado. Dichas reglas permitirían que los enunciados jurídico-normativos anticipen y regulen conductas específicas de grupos socio-organizacionales, con el fin de prevenir fluctuaciones sociales que alteren el orden público.

En correspondencia al párrafo anterior, se establece en la tesis de investigación un objetivo general, que consiste, en identificar el comportamiento del Estado mediante la fenomenología establecida por Edmund Gustav Husserl, con el propósito de comprender la esencia del fenómeno desde de una óptica intencional y no meramente institucional. De este objetivo general se desprenden tres objetivos particulares: El primero es analizar el origen del pensamiento filosófico de Edmund Gustav Husserl, en relación a la evolución de la propuesta del método fenomenológico a través de sus textos más relevantes hasta su impacto en la investigación científica. El segundo, es comprender la conformación del aparato epistemológico y la estructura del método fenomenológico para su aplicación. El tercer objetivo es, comprobar la viabilidad de la aplicación del método para la reducción fenomenológica del Estado.

La relevancia teórica de este estudio consiste en que, al integrar el pensamiento fenomenológico en el análisis jurídico-político, se abre un horizonte metodológico que la observación del comportamiento del Estado frente a la fluctuación social, que representa la consciencia colectiva. Este planteamiento busca contribuir al desarrollo de estudios iusfilosóficos contemporáneos que reconozcan un marco conceptual que permita diseñar modelos normativos más coherentes con la realidad fáctica expresa en la teoría tridimensional del derecho.

Por último, esta investigación pretende mostrar que la fenomenología propuesta por Edmund Gustav Husserl, no sólo ofrece un método que es útil para

reconocer los campos conceptuales que asocian el mundo abstracto de la filosofía con la facticidad de la realidad que enrola la vida cotidiana del ser, sino que el método es eficaz en su aplicación y, permite comprender fenómenos que radican en las esferas abstractas de lo jurídico-político, como es el Estado y las transformaciones sociales.

"*… Works of art make rules, but rules do not make works of art.*"

- Claude Debussy –[1]

[1] John Paynter et al., eds., Companion to Contemporary Musical Thought, vol. 1, Companion to Contemporary Musical Thought Volumen 1 (Routledge, 1992), p. 590.

CAPÍTULO I. **EDMUND HUSSERL Y SU MÉTODO: IMPACTO Y CRÍTICA.**

La intención del capítulo es generar un acercamiento al origen del pensamiento filosófico de Edmund Husserl, así como, mostrar la evolución de la propuesta del método fenomenológico a través de sus textos más relevantes, hasta su impacto en la investigación científica moderna.

1.1. **Una Ventana Hacía el Pensamiento de Edmund Husserl: Estudio del Aparato Epistemológico del Método Fenomenológico.**

El pensamiento crítico de *Edmund Gustav Albrecht Husserl*, se desarrolla durante una serie de acontecimientos que resultan vitales para el establecimiento de su discusión seria sobre el modo en el que la ciencia aborda los objetos de estudio: su formación académica, sus reflexiones teóricas vertidas en su tesis doctoral[2], su práctica como docente en diversas universidades, así como, sus últimos años de vida frente a las nuevas normativas en Alemania. Es así que, a lo

[2] **Nota para el lector:**
El texto es "filosofía de la aritmética", la cual se realizó bajo la supervisión de Carl Stumpf, quien a su vez también fue alumno de Franz Brentano. El texto puede leerse en la siguiente referencia: Husserl, Edmund. *Edmund Husserl Textos Breves (1887-1936)*. Coordinadores Antonio Zirión Quijano. Coordinador Agustín Serrano de Haro. España: Ediciones Sigueme, 2019. Su tesis doctoral fue realizada en compañía del filósofo

largo de su trayectoria académica como catedrático y fenomenólogo, establece a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, una corriente de pensamiento confortativa que logró establecer a través de la Sociedad de Gotinga[3] y el Anuario de filosofía e Investigación Fenomenológica[4]; una corriente de pensamiento que se divide en: epistemología, análisis de la lógica y formulación de un método; la cual emana de su interés por entender el alcance de los significados intrínsecos en los símbolos matemáticos.

Ahora bien, el aparato epistemológico se presenta como una estructura constituida en los diversos textos de Edmund Husserl, que formalizan los conceptos filosóficos de la *Fenomenología Trascendental*[5]. Está *fenomenología trascendental* se concentra en las esencias y naturaleza del objeto de estudio, o bien, de las cosas formadoras del mundo vital, Husserl, pretende desplazar el concepto de *validez* persistente en el modelo lógico moderno por el concepto de *certeza* persistente en la filosofía. Es en este desplazamiento donde se percibe el interés de Husserl, para hacer de la filosofía una ciencia estricta, lo cual se denota principalmente en las siguientes obras:

- *Investigaciones Lógicas I y II.*
- *Filosofía como Ciencia Estricta.*

[3] **Nota para el lector:**
La Sociedad de Göttingen nace a partir del Seminario de Filosofía impartido por Edmund Husserl, durante su estadía en la Universidad de Göttingen, generada por el impacto que generó su texto "*Investigaciones Lógicas*". Se le acuño el término "sociedad" debido a las constantes reuniones presididas por pensadores no adscritos a la fenomenología, fuera de los horarios de clase y lejos de las aulas de las aulas universitarias. La sociedad estuvo integrada por distintas personalidades entre ellas se encontraban: Hans lipss, Hedwig Martius, Dietrich von Hildebrand, Alexandre Koyré, Johannes Hering, Rudolf Clemens, Fritz Frankfurther, Riedrich Neumann, Günther Müller, Grete Ortmann y Erika Gothe, Betty Heymann, Marx Scheler, Rosa Heim, David Katz, Max Lehmann, Edith Stein; los cuales eran reconocidos con el gafete de fenomenológicos. Véase el texto de Durán Casas, Vicente. "La escuela fenomenológica de Göttingen: (Los años universitarios de Göttingen)". Universitas Philosophica 5, n.º 9 (1987): 51–91

[4] **Nota para el lector:** El anuario (*Jahrbuch)* tiene su primera publicación en el año 1913. Para conocer de las publicaciones véase: sdvig press. "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung". The Open Commons of Phenomenology. https://ophen.org/series-327.

[5] **Advertencia al lector**:
No se realizará un análisis de los escritos de Husserl, debido a que el presente capítulo tiene por objeto mostrar los textos con mayor relevancia teórica de la fenomenología trascendental, por ende, si el lector quisiere conocer con un mayor grado de profundidad respecto a lo escrito por Edmund Husserl, remítase a la bibliografía del fenomenólogo.

- *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica.*
- *Lecciones Sobre la Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo.*
- *Lógica Formal y Trascendental.*
- *Meditaciones Cartesianas.*
- *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología.*
- *La Idea de la Fenomenología. Cinco Lecciones.*

Aunque las obras anteriores son las más representativas de Husserl, no son las únicas en las cuales se establecen los elementos básicos y fundamentales de su fenomenología, debido a que los conceptos filosóficos planteados por el fenomenólogo, son estudiados y replanteados dentro de todas sus obras con el objeto de esclarecer la condición de aplicación de sus conceptos. Ejemplo de lo anterior, son las conferencias impartidas en la Universidad de Londres, recopiladas en el texto *Conferencias de Londres. Método y Filosofía Fenomenológicos*, en el cual se establece como objetivo resumir los conceptos generales de la fenomenología a fin de mostrar una estructura metódica eficiente para la ciencia, y así se lee: "Espero poder despertar cierta comprensión a favor de la incomparable índole peculiar de esta ciencia que es puramente descriptiva y, al mismo tiempo, puramente apriórica, y también convencerles de que no puede surgir sin fundamento en las más altas pretensiones del rigor científico"[6], es por ello que, en el texto se pueden observar conceptos como: *intencionalidad, percepción, facticidad, dato de sensación*; los cuales se vuelven conceptos de un criterio específico de aplicación al momento de realizar las investigaciones sobre los objetos de estudio. Ahora bien, la obra que es punto de partida para el estudio

[6] Edmund Husserl, *Las conferencias de Londres Método y filosofía fenomenológica*, trad. Ramsés L. Sánchez Soberano, 2ª ed. (Ediciones Sigueme, 2022), p. 19.

fenomenológico es *Investigaciones lógicas*[7] -publicado en 1900 y con una segunda edición de 1913, representa la base crítica del pensamiento de Husserl-[8].

En la primera edición de *Investigaciones*, la preocupación de Husserl, es alrededor de la deficiencia del medio que le aproxima a los contenidos del conocimiento, lo que le muestra una estructura incompleta incapaz de procesar los sistemas de la aritmética y lo formal de la lógica, a lo que indica: "…cuanto más hondo penetraba con mi análisis, tanto más adquiría conciencia de que la lógica de nuestro tiempo no basta a explicar la ciencia actual, siendo esta, sin embargo, una de sus incumbencias principales"[9]. Tales cuestiones surgen a raíz de su tesis *Sobre el Concepto del Número. Análisis Psicológicos,* y de la investigación *Acerca de la Lógica de los Signos (semiótica)*, en esta última es donde se lee:

> "…me refiero aquí a los silogismos simples y compuestos. Aunque la lógica formal tradicional se ocupaba de ellos en medida excesiva, sus reglas quedaron incomprendidas. Lo que se tenía por reglas de la deducción efectiva eran de hecho (precisamente en tanto que reglas formales) las reglas de la deducción simbólica está mal interpretación de la verdadera situación influyó tan negativamente en el modo de tratar el asunto, que la teoría del conocimiento se extravió mientras que la praxis no se vio favorecida en lo más mínimo"[10].

---

[7] **Nota para el lector**:
Es así que uno de los apartados más relevantes para comprender la construcción de la obra Investigaciones Lógicas, es el de prolegómenos a la lógica pura, porque en una síntesis Husserl, le da comprensión a la finalidad de su texto, el cual consiste en identificar los alcances de la lógica frente a las direcciones de la psicología y la metafísica dentro del campo teórico.

[8] **Nota para el lector**:
El texto en la actualidad se encuentra divido en dos tomos: *Investigaciones lógicas 1* e *Investigaciones lógicas 2*. El *Libro 1* contiene las inquietudes filosóficas de Husserl, hasta llegar a una discusión filosófica que rodea a la *lógica pura, el significado, la significación, la abstracción, la idea de representación y lo abstracto*. El *Libro 2* desarrolla los conceptos clave de la fenomenología de Husserl, en la cual se expone el *objeto dependiente y no-dependiente* (*objeto constituyente y no-constituido*)*, la vivencia, intencionalidad, la representación, los datos sensibles y las categorías para la abstracción*. En ambas ediciones se percibe la preocupación de Edmund Husserl, en torno a la falta de estudio respecto a la comprensión de la naturaleza que radica en los símbolos.

[9] Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas 1*, trad. José Gaos y Manuel G. Morente, 11ª ed. (Alianza editorial, 2024), p. 21.

[10] Edmund Husserl, *Edmund Husserl Textos Breves (1887-1936)*, Coordinadores Agustín Serrano de Haro, Antonio Zirión Quijano (Ediciones Sigueme, 2019), p. 94.

Siendo este un fragmento de las conclusiones de su investigación, en la cual, asevera sobre la falta de claridad y de explicación respecto de los lógicos que sólo pretenden mostrar un resultado para no abordar la mecánica de los símbolos en su aplicación. El eje argumentativo de la segunda edición de *investigaciones* se centra en la posible malinterpretación generada por los núcleos de conocimiento respecto de las inteligencias plasmadas por Husserl, en su texto, lo que conllevaría a una inadecuada aplicación de su postulado fenomenológico, así que escribe:

> "Aclaráronse(Sic) oscuridades; despejáronse(sic) ambigüedades; observaciones aisladas, a las que no podía atribuirse primitivamente una importancia particular, alcanzaron, al pasar a los grandes nexos, una significación fundamental; en suma, por todas partes Se realizaron en la primitiva Esfera de investigación no solo ampliaciones, sino nuevas valoraciones, y aún el orden de la exposición dejó de parecer adecuado, desde el punto del conocimiento ensanchado y profundizado a la vez … por eso he considerado más útil exponer en forma general las malas inteligencias típicas de mis esfuerzos filosóficos y sus orígenes históricos al final de la obra, por decirlo así, como epílogo"[11].

El sentido de aclaración de Husserl, respecto a la propuesta fenomenológica es algo que se vuelve una constante, y lo que lo motiva a desarrollar más adelante algunos cursos enfocados en que sus alumnos comprendieran el contenido de la fenomenología, así como, aquellos que se acercaban a Husserl, para responder las preguntas que la fenomenología había cultivado en ellos. De tal modo, que a través de una recopilación de cursos aclaratorios se imprime el texto *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, en donde se denota un acercamiento al sentido conceptual de percepción y su efecto en la conciencia, es decir, se establece la aproximación del conocimiento. Al respecto, Javier San Martín, escribe: "Husserl lo dice claramente, yo soy centro de mi entorno, pero cada uno capta ese punto céntrico como algo relativo, porque todo «aquí» que es mi centro, se puede convertir

[11] Op.Cit.9, p. 25.

por el movimiento en un «allí»"[12]; refiere a este punto mediante el ejemplo de la habitación y el eje de aproximación, uno de los conceptos más confusos de su postura científica que es externada en investigaciones lógicas.

Por lo tanto, Husserl, establece las consecuencias de un modelo científico que sólo pretende la obtención y no la abstracción y, es donde surge el aparato crítico con el cual debate al racionalismo, la lógica y las concepciones para la aproximación del conocimiento, lo que incluso se advierte por el mismo José Ortega y Gasset, quien escribe: "Aquí es donde la fenomenología innova sobre el antiguo racionalismo llevando al extremo uno de los caracteres de éste, pues la fenomenología… significa una restauración a la lógica pura y por eso el primer libro de Husserl se titulaba Investigaciones lógicas…"[13] con la declaración del filósofo español, se refuerza la idea focal de la pretensión del fenomenólogo que consistió en cambiar el desenlace de la lógica para llegar a nuevas conclusiones.

De tal modo que Husserl, pretende exponer en el capítulo, que el conocimiento científico debe partir de la construcción de unidades objetivas y unidades verdaderas, las cuales son nexos para la formulación de argumentos o enunciados sistemáticos que sustentan los principios de explicación teórica. Es decir, constituye su base teórica para generar las aproximaciones del sujeto científico al objeto de estudio mediante la conciencia objetiva, y así, plantear un nuevo panorama en los núcleos de conocimiento, a fin de generar, la abstracción de información que radica en los símbolos, mismos que se desprende de la realidad. La manera en que lo realiza es mediante la sistematización de un aparato epistemológico que fundamenta los conceptos del método fenomenológico, los cuales derivan de la crítica a la lógica moderna, como se ha mencionado en líneas superiores. Cabe destacar a Sánchez Soberano, que categoriza a la fenomenología en el orden científico, al escribir:

[12] Edmund Husserl, Problemas fundamentales de la fenomenología, trad. César Moreno y Javier San Martín, 2 a ed. (Alianza editorial, 2020), p. 37.
[13] Op. Cit. 9, p. 19.

> “el proyecto de sistematización debía consistir en la introducción al objetivo general de la fenomenología y a las condiciones que hacían posible el cumplimiento de su tarea. Para ello, las conferencias parten de la idea de que la filosofía es la ciencia más universal y que no cumple su tarea si no está justificada absoluta y apodícamente desde sí misma. La ciencia más universal, ciencia primerísima debía entonces fundar con la evidencia la tarea cognitiva de toda ciencia segunda...”[14].

Husserl, genera una propuesta científica desde la filosofía para describir y explicar todo aquello en que la ciencia matemática realizaba una tarea infructuosa y compleja, que se alineaba lejos de las críticas, es por ello, que establece una postura donde sus pretensiones matemáticas para la comprensión de los símbolos que la fundamentan. Al respecto lo que expone Husserl “... Un fenómeno no es una unidad “sustancial”, no tiene ninguna “propiedad real”, no sabe de partes reales, de alteración ni de casualidad, todos estos términos entendidos en el sentido de la ciencia de la naturaleza.”[15], esta relación entre citas proporciona entonces una identidad respecto al fenómeno como un postulado filosófico y su pretensión de comprensión desde un postulado científico.

De esta manera, se debe comprender que los textos redactados por Husserl, establecen una guía que permite cuestionar: ¿si existe naturaleza en un ente fenoménico?, y en caso de existir ¿cómo lo ha de estudiar la ciencia?, ¿de qué manera se ha de comprender?; un ejemplo de esta conjunción es la relación que existe principalmente entre: *Meditaciones Cartesianas* y *La Filosofía como Ciencia Estricta*, en donde surge en la discusión entre la duda fundamental o duda cartesiana, la postura descriptiva del ente fenoménico y la postura explicativa del fenómeno a partir de la aproximación del sujeto, tal discusión se encuentra bajo el carácter de "vivencia", útil para discernir al objeto desde la conciencia y no mediante la ambigüedad del estudio que pretende desentrañar la naturaleza que radica en el ente fenoménico a partir de observaciones del ser que le constituye. Entonces se

[14] Op. Cit. 7, p..10.
[15] Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta y otros textos*, trad. Elsa Tabernig (Prometeo libros, 2014), p. 68.

descubre que el valor de la discusión propuesta por Husserl, se centra en el cómo el sujeto dirige la conciencia para comprender los fenómenos que constituyen el mundo, es decir, lejos de la redundancia, Edmund Husserl, coloca en tela de juicio la idoneidad con la cual los científicos interpretan el mundo. Es así como, las vivencias más allá de ser *factores de experiencia* que establecen las bases del pensamiento en el sujeto, es la herramienta, con la cual, el sujeto percibe y describe los elementos del objeto al cual enfoca su atención, y con ello, desprenderla del mundo.

Es así que, se puede observar dentro de la bibliografía del fenomenólogo alemán una redacción que busca identificar los obstáculos presentes en la lógica, la tarea de la filosofía y la interacción de la conciencia con la realidad[16]. En lo que respecta a estos dos puntos, Husserl, contrapone las líneas de abstracciones fenoménicas, por ejemplo en el ensayo titulado *Kant y la Idea de la Filosofía Trascendental*, donde propone indagar en las relaciones de la conciencia y el mundo, a lo que escribe:

> "…con esto estamos ante el punto decisivo: Ante la necesidad de una inversión del modo de pensar natural en su totalidad. Preparémonos en algunos pasos para una comprensión más profunda. Yo soy lo que soy y nosotros somos lo que somos como sujetos de una vida de conciencia de multitud de formas, de una vida privada y de una vida intersubjetivamente socializada"[17].

Para ello, desarticula el proceso de reciprocidad conciencia-objeto, desde el *modo* hasta el *medio* para hacerse del *dato* y *esencia* del objeto-sujeto, de lo que

[16] **Nota para el lector**:
Para identificar esta segmentación, en lo que, respecta a la crítica de los obstáculos de la lógica moderna se pueden abordar los ensayos: *Estudios Psicológicos Ordenados a la Lógica Elemental, La Disputa entre Psicologistas y Formalistas en la Lógica Contemporánea,* la crítica que resalta en el *Prólogo de la Segunda Edición de Investigaciones Lógicas*. En cuanto a los razonamientos de Husserl, para proponer a la filosofía como la herramienta predilecta para llegar al entendimiento de los tópicos fenoménicos que radican en el mundo, se pueden abordar los ensayos: *La Lecciones Sobre el Ideal de Humanidad de Fichte; La Fenomenología Pura, su Ámbito de Investigación y su Método; Las Conferencias De Ámsterdam, Sobre la tarea presente de la Filosofía*. Todos los ensayos mencionados pueden ser localizados en conjunto en el texto: Edmund. Edmund Husserl Textos Breves (1887-1936). Coordinadores Antonio Zirión Quijano. Coordinador Agustín Serrano de Haro. España: Ediciones Sigueme, 2019.
[17] Op. Cit. 10, p.445.

resulta, una justificación al término *trascendentalismo*. Lo anterior no deriva del querer hacer llamativo el título de su investigación mediante la yuxtaposición de palabras, sino porque busca acentuar el razonamiento cuestionador de la conciencia. En otras palabras, al abordar el trascendentalismo desde Kant, busca transgredir los límites conceptuales para cuestionar la realidad y su composición frente a lo real, pero desde los procesos intersubjetivos ajenos al sujeto investigador, lo que se vuelve visible en sus *Conferencias de Paris*, donde integra el concepto *intersubjetividad monadológica* para develar el fenómeno a través de la conciencia del otro[18].

En otros textos del fenomenólogo, el análisis continuo de la conciencia se aproxima ya no como un concepto a abordar sino como el objeto que se aborda, Husserl, coloca la *conciencia* en un modo y lugar, es así que estudia la conciencia por medio del concepto de *tiempo*, lo cual resulta hasta cierto grado catastrófico porque llega a ser incomprensible la explicación en las concepciones evolutivas de la conciencia y su enlace de tiempo-momento, debido a que, establece condiciones sensoriales para la ubicación del sujeto y la percepción del objeto. Aunque el concepto de temporalidad-sensorial permite al lector aproximarse a la pretensión del fenomenólogo:

> "…el estímulo produce el contenido actual de la sensación. Cuando desaparece, desaparece también la sensación. Pero la sensación se torna ahora, ella misma, creadora: Produce para sí misma una representación imaginativa, con contenido igual o casi igual, pero enriquecida por el carácter temporal. Y esta representación, a su vez, suscita otra que se vincula a ella, y así sucesivamente."[19].

Se busca plantear el cómo los objetos constantes en el plano de la realidad se plasman en la conciencia del sujeto, para esto Husserl, establece el vínculo

[18] **Nota para el lector:**
Para conocer más respecto de la obra véase la siguiente referencia: Husserl, Edmund. *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. Traducido por Antonio Zirión. Instituto De Investigaciones Filosóficas, 1988.
[19] Edmund Husserl, *Fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo*, trad. Ivonne Picard (Prometeo libros, 2014), p. 57.

sensorial como el medio por el cual se alojan en la conciencia. Sin embargo, el proceso intersubjetivo individualizado por cada aproximación de la conciencia reformula la interpretación en una *reinterpretación continua de los objetos* para transgredir la alteración de la conciencia en un proceso limitativo del objeto percibido, lo cual se explica de una forma más clara con la siguiente cita "…cuando un objeto temporal ha transcurrido, cuando la duración actual, no perece por ello, en uno, la conciencia del objeto actualmente pasado, aunque ahora ya no es conciencia perceptiva o, hablando tal mayor exactitud, como conciencia impresional"[20]. Ahora bien, ¿por qué es más claro? porque precisa el enfoque del objeto al imprimirse en la conciencia con independencia de su aplicación posible, es decir, aunque la relevancia de función del objeto es obsoleta por la progresión del tiempo, la abstracción del objeto en su forma perdura para la argumentación desde las *vivencias*. En el texto *Lecciones de la Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*, se llega a generar una idea de mayor claridad, en referencia de lo que Husserl, determina como tiempo:

> "…puesto que aquí hay continua una continuidad de aprehensión dominada por la identidad del sentido y que se encuentren continuo cubrimiento consigo misma. El cubrimiento concierne a la materia extratemporal, que justamente flujo conserva la identidad del sentido objetivo. Lo cual vale a propósito de cada fase de ahora. Nuevo ahora es precisamente uno nuevo y como tal se encuentra caracterizado fenomenológicamente... En virtud de que, frente al flujo de retroceso temporal, frente de modificaciones de conciencia el objeto que aparece en retroceso permanece conservado a perceptivamente en identidad absoluta; y se trata del objeto junto con la posición que experimentó en el punto como de ahora como "éste"." [21].

Lo anterior de una manera sintetizada se explica de la siguiente manera: el tiempo se ha de volver dependiente de un objeto, puesto que así, adquiere un contexto de significado, entonces *objeto en el tiempo* es aquel contenido perenne a

[20] Ibidem, p.74.
[21] Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro (Trotta, 2002), p. 85.

lo evolutivo de su forma, por ende, inalterable en su fondo pese a la progresión de su aplicación o pretensión de interpretación incluso al uso de su aplicación. De tal manera, la línea argumentativa del objeto-fenoménico adquiere un contexto de utilidad, existencia, deconstrucción o se puede adecuar a la esfera perceptiva de las daciones, este sentido, la fenomenología aproxima la conciencia a la naturaleza del objeto-fenoménico de estudio.

Otro de los conceptos estudiados por Husserl, mediante la fenomenología es la ética, misma que fue abordada por el fenomenólogo, en los semestres de 1920 y 1924, recopiladas en el texto *Introducción a la Ética*, el cual Inicia con lo siguiente:

> "Partamos, del paralelismo tradicional entre la ética y la lógica, el cual, en efecto, tiene motivos profundos en la razón misma. Al igual que la lógica, la mayoría de veces la ética es tratada y definida como disciplina técnica; la lógica como disciplina técnica del pensar judicativo que apunta a la verdad; la ética, como disciplina técnica del querer y del actuar"[22].

Es interesante la primera forma en la cual es aborda la ética, puesto que establece un proceso interno del sujeto, o sea, se observa en este sentido la ética como la pretensión *el querer y el actuar*, en cuanto que la lógica es la acción que *apunta a la verdad*, se vuelven el razonamiento del hacer, y aunque suene como un juego de palabras, el hacer que se presenta por la idea del hacer, no existe sin la idea del hacer, por ende, el hacer no sé presenta hasta que se pretende el hacer. Sin embargo, este hacer puede ser reiterado y ajeno a la idea que se preconstituye del hacer, es decir, la idea del hacer le da un valor al hacer y este valor es distinto en cada sujeto e incluso en cada pretensión del hacer, pero el hacer es constante, por ejemplo: Comer es comer, pero el comer se atenderá a la satisfacción del antojo o a la satisfacción del hambre y esto promueve la secuencia de conexidad y sus elementos de satisfacción o la secuencia de necesidad porque es inalterable en su fondo pese a la progresión de su ejecución.

[22] Edmund Husserl, *Introducción a la ética Lecciones de los semestres de verano de 1920 y 1924*, trad. Mariana Chu, Mariano Crespo y Luis R. Rabanaque (Trotta, 2020), p. 37.

A lo largo de sus lecciones Husserl, busca establecer el fundamento que otorga valor al *hacer*, y enfrenta el ideal frente al hedonismo, para aseverar la naturaleza del sujeto en correspondencia de la habitualidad del mundo cotidiano, ante lo cual expresa: "… los hombres tienen por naturaleza el placer y huyen del displacer... esta aseveración se extiende más allá de la realidad humana y, más que hedonista quede bloqueado en lo empírico, su idea auténtica no está, sin embargo, atada a lo empírico ni lógicamente motivada por la convicción del factum"[23], lo que lleva a una voluntad que se encuentra subyugada, quizás por las pretensiones de una vanidad vacía que exige ser atendida mediante caprichos de la obtención, o al contrario, radica en la realización "con ello, no hablamos de metas desinteresadas de la voluntad, a las que aspiramos en la forma de meros medios, enumeras utilidades para otros fines"[24]. De manera más clara, transmite los parámetros que distinguen las motivaciones del hacer, para así diferenciar lo que ahora se comprende como materialismo de la ética. Así Husserl, llega a establecer mediante múltiples ejemplos el objetivo de desarrollar con un mayor grado de descripción el posicionamiento de la voluntad en el momento previo del hacer, que el sujeto ha de proyectar en la cotidianidad de su día a día. Por lo tanto, Husserl, lleva sus lecciones a observar las razón axiológica y las razones prácticas a la coherencia de la pretensión y del hacer, donde rescata la coherencia es el resultado de la lógica y la ética que atienden a una secuencia de motivaciones reales dotadas de realización.

Por último, a pesar de la muerte de Edmund Husserl, el trabajo de su vida se ha mantenido vigente hasta la actualidad, por ser una crítica y una denuncia al medio determinista que la ciencia exacta imponía en los estudios científicos, crítica que parte de la deficiencia de los modelos racionalistas y lógicos qué complejizaban la comprensión de los elementos, conceptos u objetos de estudio abstractos del mundo real. En este sentido, los estudios realizados por Edmund Husserl, muestran una propuesta que pretende establecer los eslabones que concatenan la secuencia para la aproximación del conocimiento a los objetos de estudio, para así

[23] Ibidem, p. 92
[24] Ibidem, p. 112

comprenderles a partir de la fenomenología, la cual representa una innovación en el ámbito académico y científico, porque mediante sus diversas exposiciones engloba las raíces de una herramienta funcional y capaz de otorgar reconocimiento a las investigaciones enfocadas al estudio de fenómenos. Así como, validez a las conclusiones que deriven del abordaje filosófico al momento de la discusión en los núcleos científicos.

1.2. **El Impacto de Husserl en las Investigaciones Modernas.**

Como se ha mencionado, en el primer apéndice de este capítulo las investigaciones realizadas por Edmund Husserl, formaron una nueva corriente de pensamiento la cual indaga las esencias de los objetos para llegar a la comprensión fenoménica de su composición. El postulado es complejo, por lo que es frecuente leer que la *Fenomenología* presenta una dicotomía de idas, por ejemplo: "Husserl funda la fenomenología bajo el lema de la necesidad de volver a las cosas misma, de comprender directamente las cosas tal como ellas son, al margen de las teorías científicas o filosóficas que pudieran deformar la compresión que de ellas tenemos"[25], esto es debido al constante enriquecimiento descriptivo y explicativo por parte del fenomenólogo para hacer de su pensamiento una idea digerible. A pesar de esta complejidad la corriente generó la atracción de diferentes mentes académicas interesadas en los postulados fenomenológicos.

La estela generada por la fenomenología atiende a dos épocas que han de ser observadas en relación a la época de discusión, por ejemplo: la primera época se constituye por autores que generan una base de pensamiento o crítica directa a la fenomenología, tal época se forma por el periodo en el cual Husserl, expone su postulado en las aulas de clase hasta el momento del auge de la fenomenología, es decir, investigaciones que corresponden al periodo de 1900 hasta la última década del siglo pasado. La segunda época, está compuesta por las investigaciones publicadas entre los años 2000 al 2024, que muestran la influencia del método para la formulación de conocimiento científico aunado a un factor primordial que, consiste en la posibilidad de los investigadores para acceder mediante recursos informáticos a las investigaciones de Edmund Husserl.

[25] Op. Cit. 12, p. 28

Ahora bien, en la primera época[26] se encuentra representada por autores que indagan respecto a la certeza de los enunciados de la fenomenología y la concreción de sus conceptos aplicados en la teoría, lo que es visible a través de los autores como: Alexander Pfänder, Marx Scheler, Paul Ricoeur, Jacques Derrida, Hannah Arendt, entre otros más. Quiénes realizan diversos análisis críticos entorno a los alcances de los términos elaborados por Husserl, y confrontan la facticidad de la asociación y aplicación del método fenomenológico[27].

El primero de los antes mencionados, es Alexander Pfänder, filósofo que en su obra *Lógica*, publicado en 1921, establece una problemática entorno a la lógica y la teoría del conocimiento que consiste en la distorsión de los significados, en tres vertientes: el pensamiento, el abordaje del pensamiento y el desarrollo del pensamiento. Sin embargo lo que interesa del propio texto es la construcción del sentido fenomenológico entorno a la teoría del conocimiento y lógica moderna; a lo que escribe:

> "… la lógica la teoría del conocimiento y la fenomenología se relacionan de tal modo que la teoría del conocimiento lleva, necesariamente por una parte, a la fenomenología y, por otra, a la lógica. Como la teoría del conocimiento investiga los últimos fundamentos suficientes de todo conocimiento, examinando, desde

[26] **Nota para el lector:**
Los títulos señalados a continuación son expuestos como una aproximación para el estudio de la primera época para que el lector logre identificar la postura crítica frente a los conceptos Husserlianos, así como la evolución del discurso fenomenológico: *El Campo de la Conciencia, Fenomenología y Teoría de la Ciencia, El Concepto de la Naturaleza, El conflicto de las Interpretaciones, El Formalismo en la ética y la ética Material de los Valores, El movimiento Fenomenológico una introducción histórica, El Mundo de la Percepción, El Mundo Natural como Problema de la Filosofía, El Movimiento de la Existencia Humana, El Problema de la Génesis en la Filosofía de Husserl, El Ser y la Nada, Estudios Fenomenológicos, Fenomenología y Hermeneútica, Husserl y la Búsqueda de la Certeza, Husserl y la Fenomenología Trascendental, Introducción a la Metafísica, La condición Humana, Verdad y Método, La Construcción del Mundo Social, La Dialéctica Negativa, La esencia de la Manifestación, La Estructura de la conciencia: Introducción a la fenomenología, La Estructura del Objeto de Conocimiento, La experiencia de la Fenomenología, La Fenomenología del Mundo Social, La Poética del Espacio, La realidad y su Sombra, La Teoría Fenomenológica de la Intuición, Totalidad e Infinito, La voz y el Fenómeno, Ser y Tiempo*. Para conocer los datos de localización de los títulos véase los detalles en el apartado de "Referencias Bibliográficas" de la presente investigación.

[27] **Nota para el lector:**
Lo anterior puede ser leído en el apéndice 1.1. del apartado de anexos titulado "algunas discusiones entorno a la fenomenología" que son identificados en la: *"Tabla 1.1."*, *"Tabla 1.2."* y *"Tabla 1.3."*,

> este punto de vista, en sus últimos fundamentos, tanto el conocimiento del ser como el de los valores y el del deber ser, es llevada necesariamente a las supuestas percepciones del ser, de los valores y del deber. Pero pronto tienen que conocer que existen clases y modificaciones muy diversas de esas percepciones, las cuales, evidentemente, no tienen todo el mismo valor para fundamentar el conocimiento. Se ve, pues, conducida a realizar determinadas investigaciones previas sobre las diversas clases y modificaciones de las percepciones, para encontrar cuáles pueden servir para la fundamentación última del conocimiento, en las diversas esferas del ser, de los valores y del deber"[28].

Así Pfänder, vincula la teoría del conocimiento en las percepciones que configuran las vivencias, con la lógica que estructura en conocimiento valido. Las derivaciones de la estructura del pensamiento se encuentran enfrentadas a los juicios y sus elementos de conexión de verdad, entonces resulta que los conceptos, juicios y raciocinios, se correlacionan a los objetos intencionales para lograr de las vivencias enunciados dotados de validez lógica, por ende un conocimiento originario. Al igual que Pfänder, Marx Scheler integró la fenomenología en sus textos académicos a fin de encontrar un argumento que indagara en las ciencias del espíritu, y así, realizar estudios que indagaran en aquellos conceptos complejos, pero poco abordados desde aristas de congruencia científica, en su texto *Ética*, publicado en 1941, en el cual se lee:

> "La construcción de una Ética material a priori se hará únicamente posible con la eliminación definitiva del viejo prejuicio de que el espíritu humano se agota en el dilema "razón" - "sensibilidad", o bien que se ha de colocar todo lo que hay en el espíritu bajo una u otra de esas categorías. Este dualismo radicalmente falso, que obliga a dar de lado la especie peculiar de esferas enteras de actos o a interpretarlos equivocadamente, debe desaparecer sin contemplación alguna del umbral de la filosofía. La Fenomenología del valor y la Fenomenología de la vida emocional han de considerarse como un dominio

[28] Alexander Pfänder, *Lógica* (Madrid: Revista de Occidente, 1928), p. 41.

de objetos e investigaciones enteramente autónomo e independiente de la Lógica."[29].

La complejidad del planteamiento de Scheler radica en su pretensión de una ética material donde se buscan los fines y no los contenidos que desarticula la relación del sujeto con la acción y su experiencia empírica, la constituye en el ser y la determinación del hacer en el valor emocional. Es decir, establece en su pretensión la posibilidad de aproximarse a los valores universales de la ética mediante las cualidades directas de la intuición emocional. En este sentido Scheler integra en su construcción ética el sentido fenomenológico como la fenomenología del valor y la fenomenología de la vida emocional, la integración de ello es porque el método fenomenológico permite describir las cosas como directamente se dan a partir de su esencia fundamental, por lo tanto la fenomenología del valor aborda las percepciones inmediatas de los valores del ser, por otra parte, en lo que corresponde a la fenomenología de la vida emocional, esta comprende el estudio de las emociones como aquellos objetos intencionales que integran el mundo de las cosas desde su propia jerarquía independientes a las validaciones de los enunciados lógicos. Por otra parte, Paul Ricoeur, en su texto *Del texto a la acción* discute los alcances de las investigaciones husserlianas y su impacto, en relación al estudio filosófico y hermenéutico, en este sentido menciona lo siguiente:

"Los últimos escritos de Dilthey (La edificación del mundo histórico en las ciencias humanas) han agravado la tensión. Por un lado, la vertiente objetiva de la obra se acentúa bajo la influencia de las Investigaciones lógicas de Husserl (como se sabe, para Husserl, el sentido de un enunciado constituye una idealidad que no existe ni en la realidad cotidiana ni en la realidad psíquica: es una pura unidad de sentido sin localización real). De manera análoga, la hermenéutica procede de la objetivación de las energías creadoras de la vida en las obras que se intercalan así entre el autor y nosotros; es el psiquismo mismo, su dinamismo creador, lo que reclama esta mediación a través de significaciones, valores, fines. Así, la exigencia científica conduce a una

[29] Max Scheler, *ÉTICA Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, trad. Hilario Rodríguez Sanz (Madrid: Caparrós Editores, 2001), p.120.

> despsicologización cada vez más avanzada de la interpretación, de la comprensión misma, quizás aun de la introspección, si es cierto que el recuerdo mismo sigue el hilo de los significados, las cuales no son por sí mismas fenómenos psíquicos"[30].

El fragmento pertenece a un ensayo de Ricoeur en el cual busca vislumbrar la actitud fundamental para la comprensión lingüística a través del debate de Wilhelm Dilthey, respecto la mecánica de inherente de la comprensión. Ricoeur, señala que el sentido no es inherente al sujeto en la ambigüedad del pensamiento sino proposiciones objetivas que contienen validez en sus enunciados porque presentan objetividad debido a que el contenido no varía en su esencia por la naturaleza de compresión individual, lo que representa el dialogo de Husserl, en su texto Investigaciones Lógicas, en el cual desprende el psicologismo del enunciado. Ahora bien, las energías creadoras en relación con el psiquismo muestra la subjetividad de la vida, la confusión que existe en la individualidad que complica la naturaleza de los pensamientos por ende de los significados en la estructura de la interpretación, es por ello, que integra la fenomenología para exponer la despsicologización del sujeto y su hecho mental para volver relevante la estructura del enunciado como una categoría y no como ambigüedad para interpretación, una estructura con pilares de referencia objetivas. Otro autor que integra en sus análisis a la fenomenología es Jacques Derrida, quien en su texto *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, plantea las posibles lagunas de comprensión creadas por Husserl en su fenomenología como epistemología de su método, escribe lo siguiente:

> El fundamento absoluto de la evidencia fenomenológica, última instancia de todo le guaje, de toda lógica, de todo discurso filosófico, es que la intencionalidad se confunde con la temporalidad de la conciencia. Solo puedo pensar, mentar, percibir lo que es ajeno a la conciencia; como este movimiento intencional es originariamente sintético, también es originariamente temporal. De este modo, toda relación entre una lógica absoluta y una lógica

[30]Paul Ricoeur, *DEL TEXTO A LA ACCIÓN Ensayos de hermenéutica II*, trad. Pablo Corona, 2ª ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 2022), p.134.

> trascendental desemboca, como lo muestra Cavaillès, en una antinomia formal si, precisamente, ya no tenemos en cuenta «temporal-intencionalidad» de la conciencia, o si hacemos de la intencionalidad o de la temporalidad determinaciones reciprocas o caracteres psicológicos y accidentales de alguna conciencia absoluta cuyo mito estaríamos manteniendo secretamente. Si, inversamente, como nos lo enseñan la evidencia fenomenológica. El ser mismo de la conciencia es temporal-intencionalidad, la lógica absoluta solo será la norma absoluta de la lógica trascendental en la medida en que esta la reconocerá. En la evidencia del «presente viviente», como algo constituido por ella en un pasado «retenido» y como susceptible de transformarse en ella y por ella en su evidencia futura; *se* reconocerá entonces como constituyente"[31].

La cita se desprende de su primer texto completo entorno a la fenomenología de Husserl, es por ello que este fragmento es importante, debido a que Derrida considera que desde la lógica absoluta la intencionalidad en conjunto del tiempo que se imprime en la conciencia -temporalidad- es una antinomia imposible de suceder debido al flujo infinito del tiempo y las continuas percepciones del objeto intencional que se alteran en aquel flujo, pero si se quiere enlazar estos dos en el discurso fenomenológico es necesario reconocer la conciencia temporal como el momento del presente de la vivencia que no se detiene si que se conserva en el flujo, por lo tanto las reglas lógicas son aplicables al derivar de la vivencia y no la vivencia al derivar de la lógica absoluta. Es así como, Derrida indica que la atemporalidad husserliana presenta incongruencia en relación a la pretensión objetiva y el idealismo del *eros*. Finalmente, entre los autores destacados en líneas superiores, se encuentra Hannah Arendt, quien en su texto *La vida del espíritu* expone el siguiente fragmento:

> "Todos los objetos apuntan a un sujeto porque todos aparecen y, del mismo modo que un acto subjetivo tiene un objeto intencional, así un objeto que aparece posee un sujeto intencional. En palabras de Portmann, toda apariencia es un «medio para los receptores» (Sendung für Empfangsapparate). Cualquier

[31] Jacques Derrida, *El problema de la Génesis en la filosofía de Husserl*, trad. Javier Bassas Vila (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015), p. 218-219.

> cosa que aparece se dirige a un receptor, un sujeto potencial tan inherente a la objetividad como un objeto potencial lo es a la subjetividad de cada acto intencional. Que la apariencia siempre requiera espectadores y, por lo tanto, implique una identificación y un reconocimiento, al menos potenciales, tiene consecuencias de largo alcance para lo que nosotros, seres que aparecen en un mundo de apariencias, entendemos por realidad, tanto la nuestra como la del mundo. En ambos casos, la «fe perceptiva», tal como la ha denominado Merleau-Ponty, la certeza de que lo que percibimos posee una existencia autónoma del acto de la percepción, depende por completo del hecho de que el objeto también se aparezca ante otros y sea reconocido por ellos. Sin tal reconocimiento tácito por parte de los demás, no seríamos capaces de tener fe en la forma en que aparecemos ante nosotros mismos"[32].

Arendt, plantea una conversión filosófica, y es aquí la relevancia de este argumento que resalta la propiedad intrínseca del objeto intencional con el sujeto, es decir, la manifestación de la apariencia misma existe en la relación de la existencia de la pluralidad de espectadores. En este orden de ideas el objeto intencional no es percibido porque la conciencia se dirija hacía él, sino porque el objeto es dependiente del receptor exista intencionalidad del sujeto o sea nula la percepción del mismo, el campo de percepción no es la conciencia del sujeto, al contrario es la conciencia del espectador y se objetiva con la identidad que radica en la manifestación del objeto que perciben los espectadores y reconocen como fundamento de identidad.

Los autores mencionados han contribuido con la expansión de los límites fijados por Husserl, esto a través de críticas directas al horizonte fenomenológico, cada una parte de la trinchera académica que representan en su individualidad. Las diversas perspectivas resaltan los elementos de ambigüedad y conceptos contradictorios que vuelven opaca la fenomenología del siglo XX, lo cual, a su vez facilita la comprensión respecto a la discrepancia entre los núcleos de pensamiento.

[32] Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, trad. Fina Birulés y Carmen Corral (Titivillus, 2016), p. 73-74, , disponible en el enlace https://filosofiadelaguerra.wordpress.com/wp-content/uploads/2020/04/hannah-arendt-la-vida-del-espiritu.pdf.

La huella correspondiente a la segunda época, se concentra en las investigaciones complementarias que sostienen la estructura fenomenológica como base de equilibrio o tópico de noción dentro de la argumentación que los autores exponen en: libros, tesis y artículos publicados en revistas[33]; pero se requiere de una revisión sistematizada que valdría su elaboración para visualizar de una manera armoniosa respecto de los productos de investigación en torno a la fenomenología.

Por otra parte, la forma en la que el interés científico a interactuado con el método fenomenológico, ha orientado la discusión sobre los ángulos de interacción de la ciencia con los presupuestos fenoménicos, por lo tanto, ninguna de las investigaciones modernas es consistente en relación a una misma línea de investigación, lo cual posibilita la participación de distintas disciplinas de la ciencia como son: Filosofía, Psicología, Medicina, Política, Estadística. De tal modo, que es positivo en razón a la posibilidad de la ciencia para aplicar el *método fenomenológico*.

Las investigaciones mantienen una mecánica de integración mediante una redacción en dos ejes: el primero integra la fenomenología como un discurso de confrontación y el segundo es un discurso demostrativo; esto es a raíz, de posibilitar el planteamiento metódico o epistémico que se debe atender previo al desenlace de la investigación, lo que provoca adecuaciones en la argumentación, es así que, la construcción en las investigaciones refleja un argumento indirecto de explicación respecto de la fenomenología y un argumento central concerniente a la variable principal del tema en discusión -pero en su mayoría sin una relación clara de correspondencia entre el ¿por qué de la fenomenología como modelo de aproximación al conocimiento respecto del objeto?-. De acuerdo a lo anterior, los investigadores dan por asentado que el método es adecuado sin mencionar el

[33] **Nota para el lector:**
Los investigadores de habla hispana también abarca el trabajo de estudiosos como son: Agustín Serrano de Haro, Antonio Zirión Quijano, José Gaos, Mariana Chu García, Mariano Crespo, Luis R. Rabaneque, Miriam Henríquez, Rafael de la fuente; aunado a las investigaciones publicadas por el Acata de Mexicana de Fenomenología en la Revista de Investigación Filosófica y Científica o las distintas reimpresiones de los textos de Husserl, por parte de editoriales como: Trotta, Alianza, Paidós, Siglo XXI, Fondo de Cultura Económico; lo cual representa un estudio amplio en el pensamiento de Husserl.

motivo de la afirmación cuando es importante señalar que, para la adecuación del método fenomenológico, es necesario explicar la relación que existe entre el objeto de estudio y los conceptos fenomenológicos, porque esto es útil para contextualizar al lector con la argumentación y el campo de la ciencia donde se desarrollarán las variables de la investigación.

Otro aspecto a resaltar es que los investigadores dirigen la redacción del argumento fenomenológico a la idea central de sus publicaciones, pero con la exclusión de la estructura que consiste en describir el método a partir de su aplicación o de acuerdo a los conceptos fenomenológicos en un contexto de interpretación. De tal modo, se muestra una ausencia de explicación de los conceptos fenomenológicos, por parte de los autores modernos, lo cual por consecuencia, aleja al lector principiante de la fenomenología de la posibilidad de compresión de la investigación fenomenológica.

Sin embargo, se puede deducir que la problemática respecto a la aplicación del método fenomenológico en las investigaciones, que se desarrollan en las diferentes disciplinas de la ciencia, es porque los investigadores buscan la aplicación directa de los criterios del método o del aparato epistémico, sobre el objeto de estudio sin atender los conceptos claves de relación, lo cual deriva en una mala traducción de los conceptos interpretados de la fenomenología husserliana que, por consecuencia genera una inadecuada aplicación del método en las investigaciones, o incluso por el hecho de la delimitación de un número cierto de páginas por parte las revistas científicas lo que dificulta que las investigaciones abunden en la explicación del método o conceptos de la fenomenología e incluso de la mecánica de relación método-variable, a raíz de la necesidad de síntesis en relación al número de páginas de la investigación. Por lo tanto, establecer una crítica severa respecto a la capacidad de sintaxis resultaría inadecuado.

En un resumen, ambas épocas son significativas para comprender el impacto de la fenomenología en la ciencia, a pesar de ser una corriente de pensamiento no consolidada e incluso rechazada por los núcleos de conocimiento, mantiene una

vigencia en la academia debido a los interesados en la estructura que ofrece la fenomenología trascendental.

Por último, a fin de englobar las líneas que comprenden el presente capítulo en relación con la estructura del pensamiento de Edmund Husserl, se establece la siguiente reflexión que se encamina como crítica respecto a la sistematización del pensamiento que formula estructuras de lenguaje, lo que a su vez permite formalizar un tipo de comunicación en un núcleo determinado de individuos que categorizan el conocimiento en relación de la pertenencia que se mantiene frente a la estructura. Sin embargo, a diferencia de la comunicación el transcurrir del tiempo no afecta la estructura, misma que se mantiene inmóvil lo cual dificulta la reconfiguración del lenguaje. La ausencia de una reconfiguración del lenguaje impide la recategorización del conocimiento, lo cual posibilita que el conocimiento establecido por el núcleo de individuos se mantenga vigente y sea argumento válido contra la posible recategorización del conocimiento, por lo tanto, los sujetos excluidos de la estructura forman nuevas estructuras de lenguaje mediante la sistematización del pensamiento que se opone al pensamiento prestablecido.

Se logra observar así que las estructuras de lenguaje son las corrientes de las que derivan las escuelas de pensamiento que adoctrinan los conceptos sistematizados, los cuales dan significado y valor a los enunciados que promueven los individuos pertenecientes a los núcleos de conocimiento. De tal modo, que las escuelas requieren de la existencia de límites conceptuales y fronteras del pensamiento, a fin de ubicar al individuo en el posicionamiento de observador cuando este imbrica su conocimiento con la realidad, es así como, los limites conceptuales sintetizan las descripciones del individuo a los parámetros de la doctrina, lo cual impide la divagación por medio de criterios de compresión para la investigación científica. Por otro lado, las fronteras del pensamiento definen la capacidad del observador para cuestionar la realidad, representan el universo mental de donde emana la duda para cuestionar los *límites conceptuales*. Los límites y las fronteras restringen tanto el diálogo mental, como, el diálogo verbal del individuo, con el fin de formular descripciones necesarias y enunciados adecuados

que sean comprensibles para fomentar la comunicación científica dentro del núcleo de conocimiento, al cual se encuentra adscrito el individuo. Empero, la continua delimitación conceptual y mental dentro del núcleo de conocimiento, en algún momento arrojará al individuo a definir la investigación dentro de preceptos que adquieran el valor de dogma por medio del discurso rígido que en consecuencia restringe las líneas del pensamiento a un argumento reiterativo que supedita el resultado de la investigación a un concepto previamente sabido, que impide deconstruir la doctrina y alterar la estructura de lenguaje que sustenta la discusión del conocimiento científico.

Entonces, si la pretensión de vigencia de un pensamiento científico excluye a los sujetos transgresores de aquellas delimitaciones establecidas qué guiará a cuestionar la determinación y el alcance de los términos que convergen dentro del pragmatismo de la doctrina generadora de ideologías consecuentes e inamovibles, en consecuencia dónde se encontrarán los criterios que motivan la razón sí el dogma fija fronteras para la manifestación de las ideas, por lo tanto cómo se logrará diferenciar las formas y los colores que emanan de la luz cuando estas se calcan en las paredes del pensamiento.

Es por lo anterior, la relevancia de la propuesta transgresora de las delimitaciones emanadas de las estructuras de la investigación científica, propuestas que se caracterizan por la novedad del lenguaje, un lenguaje capaz de fomentar nuevas discusiones sobre el pensamiento o la aproximación al mismo. Una de las propuestas que formó una corriente de pensamiento durante la segunda mitad del Siglo XX, fue la fenomenología de Edmund Husserl, la cual mediante el método fenomenológico pretendió romper el paradigma determinista de la ciencia moderna para mostrar un nuevo método de aproximación al conocimiento científico, sin embargo, antes de abordar propiamente el método fenomenológico, es necesario comprender el contexto en el cual se formuló su postulado.

1.3. **Los Tres Críticos de la Fenomenología Husserliana.**

Los anteriores subtemas permiten adquirir una visión respecto a la consolidación del postulado fenomenológico en la progresión del tiempo, aunado a la influencia husserliana en la formulación de investigaciones directas para la aplicación del método del filósofo alemán, o indirectas que señalan la intervención epistemológica de la *Fenomenología Trascendental*. Sin embargo, emana una laguna conceptual y de significación inserta en los términos empleados en la redacción del pensamiento del fenomenólogo, en causados por la reformulación constante del código resultante de su pensamiento, así como, de la exposición de enunciados mediante el cual se crea el discurso hacía una ciencia filosófica[34], como escribe Javier San Martín:

> "Es que en realidad la propia fenomenología de Husserl, tal como iba saliendo de la mente de su creador no se dejaba apresar fácilmente, porque estaba sometida a múltiples oscilaciones, reformulaciones, discusión de conceptos, intenciones latentes, novedosas radicales, etc., que dificultaban enormemente su apreciación incluso para quienes estaban en la máxima cercanía del filósofo."[35].

[34] **Nota para el lector**:
Es imprescindible que el lector comprenda que este es un acercamiento general a las criticas elaboradas por aquellos filósofos que se oponían a las ideas de Husserl, o que encontraban poco claras los razonamientos que sostenían el postulado fenomenológico trascendental. Por lo tanto, sólo he de exponer las críticas más importantes y algunos de los argumentos que los críticos sostienen debido a que el realizar un trabajo descriptivo exhaustivo de los argumentos críticos desviaría la finalidad de esta tesis de investigación así como el sentido metodológico del mismo. Al respecto de lo anterior, el motivo de exponer a los críticos es para mostrar que la Fenomenología Trascendental presenta lagunas concretas que dificultan su posicionamiento que su precursor pretendía, los motivos son varios, pero principalmente la muerte del Edmund Husserl, fue determinante para dejar inconcluso su estudio. En caso de que el lector quisiera conocer más de este punto léase a autores como: Lévinas, Derrida, Jean-Paul Sartre, Merleau-Ponty, Paul Ricoeur, Hans Gadamer, Michel Henry; así como los tres críticos expuestos en los párrafos de este subtema.
[35] Op. Cit. 12, p. 28.

Ahora bien, al existir lagunas en el código que transmite la episteme fenomenológica se genera una diversificación de la interpretación, es decir, una ambigüedad en el sentido y en la aplicación del método. Tal brecha dificultó establecer una trinchera desde la cual contrarrestar la visión establecida del común denominador en la ciencia moderna, es así que surge una dura discordancia tanto por los críticos, como por los seguidores de Husserl, para reafirmar una postura de oposición al método.

En este sentido, uno de los principales críticos de Edmund Husserl, es su alumno Martin Heidegger, quien en la búsqueda de una idea independiente y lejana de la sombra fenomenológica desarrolla un pensamiento opuesto y de confrontación al de su maestro, como lo señala Hernán Inverso "…Heidegger no deja de comentar entre sus conocidos el abandono de la empresa husserliana. Presionado por la incertidumbre respecto de sus presentaciones en Marburgo y Gotinga, Heidegger siente desazón frente al porvenir y se aferra al valor todavía no reconocido de sus intuiciones"[36]; puesto que la institución referida por Inverso, es el posicionamiento de Heidegger, con el cual impacta en el campo Hermenéutico a raíz de las consideraciones que exalta respecto al *cogito sum* expuesto por Descartes:

> "En una orientación histórica, se podría aclarar el propósito de la analítica existencial de la siguiente manera: Descartes, a quien se atribuye el descubrimiento del cogito sum como punto de partida para el cuestionamiento filosófico moderno, investigó, dentro de ciertos límites, el cogitare del ego. En cambio, deja enteramente sin dilucidar el sum, aun cuando éste haya sido tan originariamente establecido como el cogito. La analítica plantea la pregunta ontológica por el ser del sum. Sólo cuando éste haya sido determinado podrá comprenderse el modo de ser de las cogitationes."[37].

[36] Hernán Gabriel Inverso, "Heidegger frente a Husserl en la Introducción a la investigación fenomenológica", *Estudios de Filosofía* 56, n.º 56 (2017), p. 50, https://doi.org/10.17533/udea.ef.n56a04.
[37] Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera (e www.philosophia.cl, s. f.), p. 55, disponible en el enlace https://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/Ser%20y%20Tiempo.pdf.

Heidegger, establece un punto de partida por medio de Descartes, donde las implicaciones fenomenológicas recaen en la naturaleza del sujeto y su inmersión racional del mundo, por consecuencia cambia al sujeto pensante, la duda cartesiana, los conceptos de *conciencia* y de *certeza* planteados por Husserl. En este sentido Javier San Martín, menciona "…viene a decir que la conciencia es una vivencia, un tipo de vivencia entre otras, y que Husserl, en virtud de una preocupación determinada, a saber la cartesiana, destaca y prefiere entre otras muchas vivencias, ésa, la conciencia"[38]. De manera que, se cambia así la configuración de conciencia por el *daisen*, y por ende, la conciencia parte de la pertenencia del sujeto pensante para generar una relación a *ser-en-el-mundo* o *ser-ahí*.

Así la estructura que Heidegger propone para una fenomenología concebible se encamina a desplazar el enfoque de estudio del objeto, "…ganar la experiencia fundamental motivadora, a saber, la experiencia fundamental del mundo del sí-mismo; siendo nuestro problema el conocimiento teórico-científico de éste"[39], lo que conlleva a comprender una de las conclusiones de Sánchez Soberano:

> "…la hermenéutica de la existencia que comienza con el abandono de la cosmovisión teorética en la que domina la subjetividad entendida como sujeto, presencia y objetivación y que se despliega en el desarrollo de un pensar que retrocede hacia la facticidad donde se encuentra prácticamente inmerso el Dasein en diversas tonalidades afectivas, todas ellas previas, asumirá Heidegger, a su particular lectura de la intencionalidad."[40].

[38] Javier San Martín, "La crítica heideggeriana a la fenomenología de Husserl", en *Seminario de filosofía: Centenario de René descartes (1596-1996)*, ed. Pérez Herranz Fernando-M y Ranch Sales Eduardo (Universidad de Alicante, 1997), p. 88, disponible en el enlace https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=519718.
[39] Martín Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)* (Alianza Editorial, 2014), p. 111, disponible en el enlace https://archive.org/details/los-problemas-fundamentales-de-la-fenomenologia-1919-1920-martin-heidegger/page/n4/mode/1up?view=theater.
[40] Ramsés Sánchez-Soberano, "Tres críticas de Heidegger a las bases de la fenomenología de Husserl", *Tla-Melaua. Revista de Ciencias Sociales* 12, n.º 44 (2018), p. 95, disponible en el enlace https://doi.org/10.32399/rtla.12.44.594.

En una explicación digerible respecto de lo anterior, Heidegger, se preocupa por la escasa profundidad que hay en las descripciones fenomenológicas, por lo que replantea algunos conceptos, entre ellos la rigurosidad de la filosofía como ciencia, la posibilidad de objetivar a través de los psicologismos y la intencionalidad como vivencias en contraste con la conciencia. Primero, Heidegger, confronta la idea de catalogar la filosofía como ciencia al exponer en sus seminarios: "…se ha acentuado lo problemático de nuestro propósito: que la ciencia pueda en general captar y expresar la vida, de modo tal que la vida en su vitalidad sea llevada a expresión intacta y adecuadamente"[41]. En este sentido, manifiesta que la fenomenología en su amplitud no debe segmentar el mundo vital para explicar fracciones de este, sino al contrario explorar la totalidad sin limitar su forma en enunciados técnicos.

Por otra parte, es de importancia recordar que mantenía a la fenomenología como una base para aproximarse a las cosas, por lo tanto, no concebía la fenomenología como una corriente de la filosofía sino como el método que fue expuesto por Husserl. Así Heidegger lo expone en *Ser y Tiempo* "… no quiere decir que este tratado se adscriba a un "punto de vista" ni a una "corriente" filosófica, ya que la fenomenología no es ninguna de estas cosas, ni podrá serlo jamás... No caracteriza el qué de los objetos de la investigación filosófica, sino el cómo de ésta"[42], de tal modo que elucida una oposición frente a la cientificidad porque concibe que la fenomenología perdería la única cualidad que le caracteriza.

El segundo lugar, corresponde a las dificultades que surgen al momento de establecer condiciones para objetivar lo subjetivo. Heidegger, señala que el sentido de esencia eidética de la fenomenología se aleja cuando se pretende conseguir certeza respecto al producto que emana de la vivencia y escribiría: "en esta misma deben poderse encontrar fácticamente señalamientos motivadores que apunten al

[41] Op. Cit. 31, p. 90.
[42] Op. Cit. 29, p. 37.

origen…"[43], lo cual crea la brecha a una *hermenéutica de la facticidad*[44], esto debido a la dación directa proporcionado por el facto. Ahora bien, como parámetro para lo anterior, se rescata el siguiente fragmento de Sánchez Soberano:

> "De esta manera, ya no podemos hablar de los actos objetivantes como si en la vivencia reflexiva apareciera por vez primera el ser en su originariedad. Los actos de significatividad ya no permiten ser tratados como eventos de objetivación, ellos ya no pertenecen a los problemas teóricos… Así, el abandono de los actos de objetivación fenomenológicos, como primer momento donde es dado el ser a la existencia, consiste en exhibir la anterioridad del trato diario a la descripción teórica del existir mundano."[45].

O bien, en letras del propio Heidegger: "La consecuencia será que el Dasein, en medio de todo ese interés histórico y pese a su celo por una interpretación filológicamente "objetiva", ya no comprenderá aquellas elementales condiciones sin las cuales no es posible un retorno positivo al pasado, es decir, una apropiación productiva del mismo"[46], del tal manera, que el individuo es el ejecutor del acto enlazado con la unidad del sentido lo que permite lo dado por medio del primitivo origen.

De esta manera, Heidegger enlaza la deficiencia de la fenomenología con las fronteras explicativas de los conceptos fenomenológicos, para exponer así los parámetros de un método hermenéutico y coloca al sujeto en una posición de aproximación directa con el fenómeno al proponer "…como alternativa una suerte de estrategia de "tracto abreviado" que asegure una hermenéutica de la facticidad diseñando un "sujeto" arrojado al mundo mismo que comprende a la manera de un

[43] Op. Cit. 31, p. 94.
Nota aclaratoria:
Este enunciado arrastra la contradicción de la fenomenología como ciencia que Heidegger señala, puesto que al establecer como método puede encaminarse a la consolidación del método. Sin embargo, el método debe atender el *origen* y no aquello que representa o da significado a lo percibido.
[44]Op. Cit. 28, p. 64.
[45] Op. Cit. 32, p. 81-82.
[46] Op. Cit. 29, p. 32.

borramiento de toda distancia potencialmente distorsiva"[47], esto a través de un nexo condicionador[48] sobre de la conciencia que adquiere el carácter de *almacenaje perceptivo*, por lo tanto es instrumento mas no el tópico fundamental puesto que Heidegger, mantiene como base argumentativa que "todo auténtico método se apoya en una adecuada mirada previa sobre la estructura fundamental del "objeto" o dominio de objetos que han de ser patentizados. Toda auténtica reflexión metodológica… también nos da, por consiguiente, información acerca del modo de ser del ente temático"[49], en palabras ejemplificantes:

> "Heidegger puede reemplazar la noción husserliana de intencionalidad por la indicación formal del cuidado (Sorge): él sería el modo como el Dasein se relaciona con el mundo. Ello ya habría sido anunciado desde 1925 donde la Sorge comienza a ser expuesta en dos modalidades: como ocuparse (Besorge) de los entes que comparecen en el mundo circundante y como solicitud (Fürsorge), en tanto que modo de tratar al otro."[50].

Finalmente, Heidegger propone un enfoque constituido en la experiencia fáctica del Dasein, con el cual modifica la estructura de la fenomenología trascendental y construye una fenomenología hermenéutica, al tomar como base la reducción fenomenológica para la concretización de su método-ontológico, que tiene como sustento la continua integración del ser-en-el-mundo, para así reflejar

---

[47] Op. Cit. 28, p. 66.

[48] **Nota para el lector**:
El siguiente es un fragmento del texto Problemas Fundamentales de la Fenomenología (1919/1920), donde Heidegger, les explica a sus alumnos el cambio o modificación del enfoque de la vivencia: "*Para mostrar esto más claramente es preciso recordar una vez más los caracteres fenoménicos antes y después de la modificación. Antes de la modificación: un avanzar en el curso de experiencia fácticamente vivo sin mirar atrás, pasando de una fase momentánea única y abierta solamente al presente a la siguiente fase momentánea; un avanzar que, a la vez, forma de manera no explícita un nexo de experiencias que siguen viviendo en esta vitalidad no articulada, en la experiencia que sigue fluyendo constantemente. Después de la modificación: una solidificación del nexo que toma las experiencias desde una tendencia general dirigida de un determinado modo, que abre dicho nexo por todas partes en sus fases momentáneas y, de ese modo, lo realza sacándolo del fluir no articulado. Lo nuevo: I, la formación expresa de una totalidad, dirigida de tal o cual modo (según la significatividad); II. la apertura de las fases momentáneas y, con ello, III. la generación de una posibilidad de abarcar con la vista motivada desde ahí*.", p. 132. Para conocer más del texto véase de Lara López, Francisco, trad. Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920). Alianza Editorial, 2013.

[49] Op. Cit. 29, p. 296.

[50] Op. Cit. 32, p. 93.

el circulo de significatividad que otorgue unicidad a la proyección enunciativa de la cosidad.

Otro de los críticos de la Fenomenología Trascendental fue el filósofo, musicólogo, sociólogo alemán Theodor W. Adorno, quien perteneció a la Escuela de Frankfurt, y desde la dialéctica elaboró aseveraciones al idealismo a fin de mostrar la debilidad de su argumento. Al respecto José Zamora, resalta su crítica: "Es muy significativo que Adorno centre sus esfuerzos para elaborar una crítica inmanente del idealismo en figuras como Kierkegaard o Husserl, en las que, según él, se expresa un intento de superación del idealismo desde dentro..."[51]. Este intento de superación de acuerdo a la corriente adorniana se mantiene porque los idealistas excluyen la realidad que antecede y predispone la conformación del mundo presente. Ahora bien, el idealismo por el cual es señalado Edmund Husserl, es en causado por las descripciones que realiza en el texto *Idenn I: Lecciones Preliminares de Fenomenología Pura*[52], donde describe con amplitud la *epojé* que en términos simples consiste en la reducción de lo percibido hasta su forma fenoménica, o en otras palabras: la desvinculación del ente de sus compuestos de percepción para lograr la comprensión de sus esencias a través de la conciencia como el lente del microscopio que permita verle en su forma más simple a la que se le considera como un fenómeno.

Dentro de esta idea, la discordancia filosófica que existe entre la dialéctica y la fenomenología considerada por Adorno, como idealista, es visible de los criterios que debaten la aproximación del conocimiento hasta el punto del análisis con el que siembra la duda sobre la validez del método, además infiere errores en el argumento central de la epistemología husserliana. Las deliberaciones dirigidas a la conciencia son inscritas principalmente en su texto: *Dialéctica Negativa*. Sin embargo, son abundantes las investigaciones que muestren el posicionamiento de

[51] José Antonio Zamora Zaragoza, "El joven Th. W. Adorno y la crítica inmanente del idealismo: Kierkegaard, Husserl, Wagner", *Azafea: Revista de Filosofía* 11 (2001), p. 49, disponible en el enlace https://revistas.usal.es/dos/index.php/0213-3563/article/view/8024/8074.

[52] **Nota para el lecto**r:
Conocido también como *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*.

Theodor Adorno frente a Edmund Husserl, pero resulta interesante la crítica recabada por Ricardo Sánchez, quien parafrasea la concepción de Adorno: "La fenomenología… es una filosofía que pretende ser ciencia, e incluso una ciencia rigurosa que tiene como objeto la búsqueda de un principio absoluto inmediato… la fenomenología de Husserl ignora la categoría hegeliana de la mediación, y le resulta imposible la crítica de la cosificación científica."[53]; o como lo relaciona Acebes Jiménez "…resultaba imprescindible advertir de los peligros de esta clase de relación entre filosofía y ciencia. La filosofía que se ha querido asimilar a una ciencia, y además ha pretendido ser la ciencia suprema…"[54], al igual que Carmen Díaz Otero:

> "…Adorno realiza diversos estudios críticos sobre la filosofía de Husserl desde una idea de la filosofía como proceso, en la que sus momentos se median y en la que no puede buscarse la reducción a algo último. Frente a la coacción del pensamiento que busca algo definitivo, lo idéntico, lo clasificador, parece necesario oponérsele <<rompiendo ese pensamiento desde su interior, enfrentándolo a sus propias exigencias>>. Se trata, en última instancia, de desbaratar las pretensiones de una filosofía que olvida la no identidad del objeto, eliminándola en la adecuación del concepto de la cosa"[55].

En estas citas se denota la precisión con la que Adorno, expuso su oposición a la corriente husserliana e incluso describen el rigor imperativo de la crítica adorniana para así resaltar inclusive el sentimiento plasmado en el texto *Dialéctica Negativa*, en el que se lee desde sus primeras páginas:

> "Husserl fue un lógico, y como tal expuesto a la arbitrariedad. Es innegable la fuerza con que opuso a la abstracción generalizadora el modo de percibir la senda. Lo que buscaba era una específica experiencia espiritual, capaz de

[53] Op. Cit. 28, p. 48.
[54] Ricardo Acebes Jiménez, "Adorno y la fenomenología de Husserl", *Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 30 (1992), p. 139, disponible en el enlace https://doi.org/file:///C:/Users/aleja/Downloads/ecob,+ASEM9696110133A.PDF.pdf.
[55] Carmen Díaz Otero, "La crítica de T.W. Adorno a la teoría del objeto de Husserl", *Ágora : Papeles de Filosofía* 12, n.º 1 (1993), p.138, disponible en el enlace https://minerva.usc.es/entities/publication/7295644c-bccb-4723-8257-5e6caee02b18.

> destilar la esencia a partir de lo particular. Ahora bien, la esencia de que se ocupaba esa experiencia no se distinguía en nada de los universales de siempre. Entre las operaciones de la contemplación esencial y su terminus ad quem hay una discordancia absoluta. Ninguno de ambos intentos consiguió escapar al cerco del Idealismo"[56].

Por otra parte, entre las críticas de Theodor W. Adorno, resulta interesante su oposición a Husserl, frente a la configuración del conocimiento y el *modo* por el cual se genera la aproximación al mismo, cataloga esta configuración como la contradicción de los datos inmediatos, es decir, el filósofo de la escuela crítica de Frankfurt encuentra un déficit en el argumento que vierte Husserl, respecto a la posibilidad de objetivar las vivencias mediante la conciencia pura y su ser propio, lo que cataloga como objetivar lo subjetivo sin las nociones de referencia para determinar la objetividad. Asimismo, José Zamora menciona "Esta experiencia contradictoria es transfigurada engañosamente por la fenomenología, que convierte al individuo aislado en el propietario de un mundo transformado en unidad de correlaciones de sus actos de conciencia…"[57], Adorno, guía su crítica para mostrar que la inmediatez es nula si se pretende la capacidad de objetivar en la conciencia, la dación de los objetos percibidos excluyen las secuencias que aglutinan su cosidad, el "Confiar en que la totalidad brota sin solución de continuidad a partir de lo inmediato como firme y simplemente primero, es entregarse a una apariencia idealista. Para la dialéctica no hay otra inmediatez que lo que ella se da inmediatamente a sí misma"[58], queda claro que ante la escuela de Frankfurt, el idealismo difícilmente puede sostener un conocimiento valido que sea aislado de la historicidad para formar el contenido de la experiencia, o bien, que este genere contenidos particulares que deriven de los constructos de la singularidad del sujeto, en el ensayo *La trascendencia de lo cósico y lo noemático en la fenomenología de Husserl*, Adorno enuncia lo siguiente:

[56] Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, trad. José María Ripalda (Taurus, 1978), p. 17.
[57] Op. Cit. 43, p. 61.
[58] Op. Cit. 48, p. 47.

> “El mundo natural es un mundo de cosas. Pero nosotros no conocemos las cosas de modo inmediato, sino sólo de modo mediato: las cosas no son vivencias. Arrojar luz sobre la disyunción de ser cósico y ser fenoménico es uno de los principales objetivos de la «Meditación fenomenológica fundamental». Pero esta disyunción solamente puede elevar la pretensión de garantizar conocimientos científicos analizando la estructura del ser de las cosas sobre la base de lo fenoménico. Este análisis sólo puede tener sentido si la existencia de las cosas no está ya implícita en la descripción de las vivencias; de no ser así, el método incurriría en el error lógico de una petitio principii, pues es precisamente la existencia de las cosas lo que ha de ser legitimado.”[59].

En este sentido, Theodore W. Adorno, agrega que el concepto *trascendental* tampoco se concretiza, al afirmar que “Husserl dice… «todo cuanto se nos ofrece... en su realidad corpórea hay que tomarlo simplemente tal como se da», supone ya ese mundo trascendente… la suposición de un mundo trascendente contradice el presupuesto de la conciencia en tanto que «esfera del ser de orígenes absolutos».”[60]. Tal dificultad surge del yo fenomenológico al cual Husserl, según Adorno, limita a su esfera de conciencia lo que lo excluye del constitutivo social, esto significa, la alineación de la conciencia oculta el sentido de trascendencia en un pico de idealismo interpretativo lo que separa la validez o veracidad del enunciado producto de la inmediatez. A pesar de ello, el filósofo Trần Đức Thảo, realiza un interesante posicionamiento referente a este aspecto:

> “Ahora puede verse en qué sentido conviene comprender esta afirmación: que lo universal entra en el dominio de la inmanencia. No se trata de descubrir junto a la evidencia de los datos singulares del flujo de la conciencia, una evidencia no menos absoluta que alcanzaría las universalidades... La reducción fenomenológica sería enteramente inútil si después de haber descubierto el dominio absoluto de la inmanencia concreta, cuya certeza reside en el acto mismo por el cual es, efectivamente vivido, a cada instante, se lo debiera

[59] Theodor W. Adorno, *FILOSOFÍA Escritos filosóficos tempranos / Kierkegaard. Construcción de lo estético / Minima moralia / Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel / Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, trad. Vicente Gómez (Akal, 2010), p. 23, disponible en el enlace https://comunizar.com.ar/wp-content/uploads/Adorno-Theodor-W-%E2%80%93-Filosof%C3%ADa.pdf
[60] Ibidem, p. 14.

abandonar con el pretexto de que no hay ciencia de lo singular. Decir que también las universalidades se benefician con la evidencia fenomenológica significa que un sentido universal se encuentra inmanente en cada momento del flujo heracliteano de las apariencias subjetivas. Y si el cogito cartesiano ha sido reconocido como necesario para fundar la teoría del conocimiento, quiere decir que ese sentido sólo puede descubrirse en el cumplimiento de lo singular."[61].

Trần Đức Thảo, al igual que Theodor W. Adorno, comparten una postura crítica respecto a los alcances de la fenomenología husserliana como producto frente a la pretensión de su propuesta, pero la cuestión interesante resalta en el parámetro de la visión de lo legitimo o verdadero porque la naturaleza del objeto no es cuestionable puesto que adentrarse a indagar en ese cuestionamiento implicaría verificación lo que exalta la ineficacia en el salto de objeto a fenómeno, lo cual produciría un bucle centrado en la naturaleza-esencia de la cosas misma, puesto que la relación de existencia-observación facilita la condición de reconocimiento y la aplicación de un método diverso proyectaría la fiabilidad de verificación. En este sentido, no es tocante la existencia sino que es la imagen proyectada en la conciencia la que permite la revalorización de aquello percibido fomentando la indagación continua de la vivencia, aspecto complejo que se multiplica en su forma, -error de Lévinas que denomina como deconstrucción, porque no se deconstruye la misma cosa porque entonces no sobrepasa la línea de la conciencia y se limita a una reidentificación de la cósico-. Sin embargo para evitar esta múltiple imagen se ha de percibir -en lo percibido- la proyección de la conciencia, quizás la esencia de este pudiera ser confundido como el dato singular, del filósofo de Thái Bình o la legitimación, del filósofo de Fráncfort; pero no, no es la esencia, al contrario es esa capacidad de mantener la vivencia presente en la conciencia a fin de que con cada percepción de la cosa esta se exponga en sus formas primitivas para posibilitar la manifestación de su fenómeno.

[61] Trần Đức Thảo, *Fenomenología y materialismo dialéctico* (El Sudamericano, s. f.), p. 59, disponible en el enlace https://proletarios.org/books/Thao-Fenomenologia_y_materialismo_dialectico.pdf.

En última instancia, pese a sus aseveraciones el filósofo de Fráncfort manifiesta un reconocimiento a Husserl, por la capacidad de devolver a la filosofía el concepto de intuición que solo se incluía como un psicologismo, y afirma lo siguiente:

> "El descubrimiento verdaderamente productivo de Husserl –más importante incluso que el del método de la «intuición esencial», de mayor influencia exterior– fue haber reconocido y hecho fructífero el concepto de lo dado de modo irreducible, tal como había sido formado por las corrientes positivistas, en su significación para el problema fundamental de la relación entre razón y realidad. Husserl arrancó a la psicología el concepto de una intuición que da originariamente, y desarrollando el método descriptivo recuperó para la filosofía una fiabilidad que ésta había perdido mucho tiempo atrás entre las ciencias particulares."[62].

Por otra parte -y a fin de retomar la idea principal-, Adorno, enfoca su crítica en la dificultad de formalizar mediante el método fenomenológico un conocimiento filosófico capaz de sustentar la experiencia aislada de lo trascendental, aunado a la controversial colocación de la conciencia como eje rector de la comprensión del mundo de la vida. Finalmente, el tercer crítico es el historiador y filósofo Leszek

[62] **Nota para el lector**:
En el mismo texto Adorno expresa concordancia con la pretensión intelectual a la cual Husserl, pretendía aproximarse, es por ello que continua con lo siguiente: "*Pero no se puede ignorar –y el hecho de que Husserl lo manifestase abiertamente es muestra de la gran y profunda honestidad del pensador– que el conjunto de los análisis husserlianos de lo dado permanece ligado a un tácito sistema de idealismo trascendental cuya idea también está formulada finalmente en Husserl; que la «jurisdicción de la razón» sigue teniendo para él la última palabra sobre la relación entre razón y realidad; y que, por lo tanto, todas las descripciones husserlianas pertenecen al ámbito de esta razón. Husserl ha depurado el idealismo de todo exceso especulativo y lo ha situado en el máximo nivel de realidad que éste es capaz de alcanzar. Pero no lo ha hecho estallar. En su ámbito impera, como en Cohen y Natorp, el espíritu autónomo; sólo que ha renunciado a la pretensión de la fuerza productiva del espíritu, de la espontaneidad kantiana y fichteana, y se conforma, como se conformó ya el mismo Kant, con tomar posesión de la esfera de lo que le es propiamente accesible.*", p. 282. Para conocer más del texto véase: Adorno, Theodor W. FILOSOFÍA Escritos filosóficos tempranos / Kierkegaard. Construcción de lo estético / Minima moralia / Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel / Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Traducido por Vicente Gómez. Akal, 2010, disponible en el enlace https://comunizar.com.ar/wp-content/uploads/Adorno-Theodor-W-%E2%80%93-Filosof%C3%ADa.pdf

Kolakowski[63], quien elabora en su obra titulada *Husserl y la búsqueda de la certeza* un análisis mediante tres conferencias tituladas: los fines, los medios y los logros; con los cuales llega a plantear diversas contradicciones y redundancias que encuentra en la obra de Husserl. Es en cada una de esas conferencias que Kolakowski, forma sus críticas frente a la fenomenología trascendental consistentes en: el arraigo idealista de Husserl, al plantear la reducción fenomenológica, el enfoque de la inmediatez y la certeza; y la conciencia excluida.

Primero, el filósofo polaco a lo largo de su texto muestra la lucha entre la lógica crítica y el idealismo, -confrontación que cargo de escepticismo a la Europa del Siglo XIII y XIX-, ante esta situación Husserl, expone el método fenomenológico como una crítica a esta lucha, Gutiérrez Pozo, menciona "…Husserl consideraba que "su método jugaría un gran papel en la salvación de la cultura europea de la decadencia escéptica". Su fenomenología sería entonces, como fundamentación absoluta del conocimiento, el antídoto del escepticismo"[64]. Empero, el método no se consolidó, pero se mantuvo presente con una gran intensidad definiendo el debate entre ambas corrientes como estrictas de pensamiento, volviéndose de acuerdo a Kolakowski como "… el gran métito de Husserl: llevar el debate al extremo"[65].

Es en lo inmanente como en la conciencia trascendental, donde radica de manera gradual la crítica de Husserl, de acuerdo a Kolakowski, pero el hecho de manifestar este reconocimiento implica a su vez mostrar la deficiencia de explicación y descripción de la conciencia y la inmanencia. El filósofo polaco para plantear su crítica en consideración de lo anterior, parte del objetivo central del

[63] **Nota para el lector**:
Siendo uno de los más contemporáneos a comparación de los filósofos antecesores, quien ha realizado análisis críticos entorno al marxismo, pero con interesantes contribuciones en el estudio de las diferentes posturas filosóficas siendo una de estas la fenomenología trascendental.

[64] Antonio Gutiérrez Pozo, "La fenomenología de Husserl como razón práctica/existencial: El mundo de la vida como fundamento del proyecto ilustrado husserliano de ciencia estricta", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35, n.º 2 (2012), p.432, disponible en el enlace https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/59662/4564456546847.

[65] Leszek Kołakowski, *Husserl y la búsqueda de la certeza*, trad. Ramon Vilà Vernis (Marbot Ediciones, 2009), p.42.

fenomenólogo que consistía en hacer de la filosofía una ciencia capaz de formar un nuevo paradigma de pensamiento en Europa. Kolakowski, señala la dificultad de construcción de conceptos solidos que no cambiaran de una vertiente científica a una vertiente idealista, a esto escribe: “A primera vista parece que la fenomenología es un tipo de filosofía de carácter muy <<técnico>>. Aspira a ser una ciencia, no una *Weltanschaung*. Pero su tendencia a convertirse en una *Weltanschaung* reaparece una y otra vez”[66], es decir, la visión del mundo, un debería ser, una reflexión que tiene como base un constructo filosófico válido por su lógica, pero carente de funcionalidad, con lo que abre la puerta a la preguntar ¿cuál es el sentido de la fenomenología?, a lo que responde la duda con la palabra *certeza*, entonces esa carencia de funcionalidad se vuelve utilidad intelectual y centra la fenomenología en una discusión de motivos conceptuales.

En este sentido, el filósofo de Radom, acerca a un dilema de comprensión respecto de la certeza para enclaustrarlo en las direcciones del lenguaje, de tal manera se puede confundir la certeza con el sentido del hecho o la verdad, a pesar de ello, Kolakowski, indica que esta dirección es sobre la *evidencia*, que al traducir esta palabra en el lenguaje fenomenológico se refiere a las percepciones y en consecuencia a la intencionalidad, lo cual rompe la relación del hecho y la verdad en la evidencia, aunque esta se muestre cómo una justificación estimulada por la correspondencia de lo real, es decir, la evidencia se asocia a los correlatos de los actos intencionales y no a los actos de comprobación. Ahora bien, para concluir Kolakowski, liga la certeza con su crítica de la inmanencia y conciencia trascendental, plantea que:

> “…cabe sostener -otra moraleja derivada de la evolución de Husserl- que una búsqueda auténticamente radical de certeza solo es accesible en la inmanencia, que la transparencia perfecta del objeto solo es posible cuando objeto y sujeto (ya se trate del ego empírico o el trascendental) se identifican. Eso significa que una certeza mediatizada por palabras deja de ser tal. Solo alcanzamos la certeza, o imaginamos alcanzarla, en la medida en que

[66] Op. Cit. 57, p. 13-14.

logramos, o imaginamos lograr, una perfecta unidad con el objeto, identidad cuyo modelo es la experiencia mística."[67].

Esta certeza mediatizada es una constante en las líneas antecesoras e incluso reflejan un común denominador en las críticas expuestas, por lo cual uno de los aspectos que interesa resaltar en la crítica de Kolakowski, es la accesibilidad a la certeza. Leszek deja en claro que, para llegar a una certeza objetiva se requiere de una adecuada teoría del conocimiento la cual aún es deficiente. Por ende, la posibilidad de certeza es infructuosa. Sin embargo, el filósofo polaco en su texto refiere que la creación de juicios, de tipo verdaderos o falsos, que deriven de la evidencia y su interpretación, pueden ser formulados mediante enunciados producto de la experiencia objetiva, de tal manera, que la confrontación de los enunciados resulte un juicio directriz de sentido, y no de pretensión, para así constituir el enunciado en un contenido capaz de otorgar significación a la categoría del lenguaje que describe para alcanzar la estructura de una certeza relativa.

En este sentido, resulta imprescindible comprender las circunstancias históricas y filosóficas que dieron origen al método, puesto que a través de dicho análisis es posible identificar la necesidad que lo motivó, así como la magnitud de su impacto. El contexto permite dimensionar los alcances de la fenomenología, al mostrar no solo la visión de necesidad que impulso su creación, sino también los elementos frente a los cuales buscaba posicionarse para lograr transgredirlos. De este modo, se establece la base para abordar con mayor claridad la epistemología del método, al considerar que cada término adquiere pleno sentido en la confrontación con el discurso de su época.

[67] Ibidem, p. 103.

“Pensar ya no es unificar, es volver familiar la apariencia bajo la apariencia de un gran principio. Pensar es reaprender a ver, es estar atento, dirigir la conciencia, es hacer de cada idea y de cada imagen, a la manera de Proust, un lugar privilegiado.”.

- Albert Camus-[68].

[68] Albert Camus, *El mito de Sísifo*, trad. Yara Trevethan y Renata Riebeling (Editores Mexicanos Unidos, 2019), p. 23

CAPÍTULO II. **MÉTODO FENOMENOLÓGICO: APROXIMACIONES A SU ESPISTEMOLOGÍA.**

El presente capítulo tiene por objeto que el lector comprenda: la conformación del aparato epistemológico, la estructura y la aplicación del método fenomenológico; a fin de que genere un criterio respecto a la propuesta de Edmund Husserl.

2.1. **Método Fenomenológico: Primer Aproximación. La dimensión epistemológica.**

La teoría del conocimiento a la cual se ha referido en el capítulo anterior es la epistemología que se traduce en los conceptos que construyen en este caso el método fenomenológico, lo cuales se dividen a continuación en tres aproximaciones y constituyen la fenomenología trascendental. La *Fenomenología Trascendental* tiene tres características fundamentales: el combate a los psicologismos, una propuesta nueva para la aproximación al conocimiento y una mecánica para la aplicación de esta nueva aproximación. En la literatura husserliana se identifica a su vez, cuatro principios: la actitud natural, la intencionalidad, la Epojé (Epokhe) y

por último, la reducción fenomenológica. Ahora bien, si estás se adecuarán en una expresión simple para su comprensión, se observaría como en la fórmula 2.2.1.[69]:

2.2.1: **Fórmula de simplificación de la fenomenología trascendental.**

$$\frac{\text{Actitud natural. + Percepción.}}{\text{Epokhe.}} = \text{Reducción Fenomenológica.}$$

Lo anterior permite visualizar una configuración de reconocimiento respecto de los conceptos más complejos presentes en la *Fenomenología Trascendental*, por lo que, el análisis inicial de la propuesta de Edmund Husserl, requiere atender el motivo de discordancia en relación al psicologismo porque así se hará llegar a los lentes del fenomenólogo, pero no a la visión, porque esta depende del investigador y su enfoque para la indagatoria científica, por lo tanto, esta es individualizada.

En este mismo sentido, también es menester recordar el objetivo del filósofo matemático, el cual consiste en: Destacar a la *Filosofía* con el rigor alcanzable de una ciencia filosófica apodíctica cuyo sentido y sustento es el trascendentalismo, siendo este lograble por medio del resquebrajamiento del nexo lógico que radica en la propiedad: verdad-evidencia; con la cual, en el argumento de Edmund Husserl, se limita el conocimiento y por consecuencia el desarrollo de la ciencia[70].

[69] **Nota aclaratoria**:
La fórmula fue elaborada por el autor.
[70] **Nota para el lector**:
El objetivo de Edmund Husserl, es continuo hasta el último de sus textos como se puede leer un reflexión de finalidad y pretensión, de un pensamiento aun por madurar: "…*la última comprensión de sí mismo como ser en el ser llamado a una vida en la apodicticidad, como practicando no sólo de un modo abstracto y en sentido general la ciencia apodíctica sino una ciencia actualizante en libertad apodíctica, en una razón en toda vida activa, en la que ella es humanidad; tal como se ha dicho como comprendiéndose racionalmente, comprendiendo que ella es racional en el querer- ser-racional, que esto significa una infinitud de la vida y de la aspiración hacia la razón, que la razón directamente se refiere a eso que el ser humano como ser humano aspira, lo único que a él puede satisfacerlo, hacerlo "dichoso" que la razón no admite diferenciación entre "teorética", "práctica" y "estética", que el ser humano es un ser teleológico y debe-ser y que esta teleología gobierna todo y cada hacer y*

En esta tesitura, el primer punto a explicar es el *psicologismo* en función del debate que se construye en el texto de *Investigaciones Lógicas I*, con el cual Husserl, busca superar el hecho relacionado a la cotidianeidad del término en el lenguaje científico para así devolverlo al campo de lo filosófico, y con la finalidad de proporcionar mayor claridad respecto de la crítica del nacido en Prostějov, se debe puntualizar que el psicologismo[71] es el producto de una postura filosófica que emana de la integración de la psicología en las estructuras de la conciencia y la lógica para sustentar los argumentos teóricos.

Octavio Derisi, explica que "El Psicologismo quería atenerse a los hechos —Positivismo— de la experiencia —Empirismo— y explicar las… manifestaciones de la conciencia del hombre por combinaciones de estos hechos, especies de átomos… la conciencia en sus aspectos gnoseológico, metafísico, lógico y ético… eran explicados exclusivamente por los hechos psíquicos"[72], en un sentido simple el psicologismo debe comprenderse como un término de rechazo. En este sentido, Husserl, establece su crítica en la *introducción a los Prolegómenos a la lógica pura* donde se encuentra el posicionamiento del fenomenólogo en relación a este tema:

> "… aún hoy estamos muy lejos de una general unanimidad respecto a la definición de la lógica y del contenido de sus doctrinas esenciales. Esto no quiere decir que la lógica actual ofrezca el mismo espectáculo que hacia la mitad del siglo. De las tres direcciones capitales que encontramos en la lógica, la psicología formal, la formal y la metafísica, la primera ha alcanzado una

proponerse yoico, que ella en todo puede reconocer el telos apodíctico, mediante la comprensión sí misma y que este reconocer de la última comprensión de sí misma no tiene otra forma que la comprensión de sí misma según principios aprióricos, como prensión de sí misma en forma de filosofía.", p,308. Puede ser debatible la configuración del pensamiento para hacer de la filosofía una ciencia, aunque no objetable el ímpetu del fenomenólogo para abrir la puerta a investigaciones futuras. Para conocer más del texto véase Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne, Prometeo, 2008.

[71] **Nota para el lector**:
Para conocer más respecto al psicologismo se le recomienda al lector que véase los siguientes títulos como referencias para comprender la discusión en torno a este punto: *Piscología Desde el Punto de Vista Empírico, Sobre el Origen del Conocimiento Moral, Verdad y Evidencia*, de Franz Brentano; *Los Principios de la Matemática*, de Bertrand Russell; *La Teoría de los Objetos*, de Alexius Meinong.

[72] Octavio Nicolás Derisi, "El ámbito del objeto de la fenomenología en E. Husserl", *Sapientia* XXVI, n.º 100-102 (1959), p. 273, disponible en el enlace https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/4211.

> ponderación decisiva, en cuanto al número y significación de sus representantes, sobre todo por influencia de aquel distinguido pensador. Pero las otras dos direcciones continúan propagándose; las cuestiones de principio discutibles, que se reflejan en las distintas definiciones de la lógica, siguen siendo discutidas; y por lo que toca al contenido doctrinal de las exposiciones sistemáticas, sigue siendo exacto -y acaso en mayor medida- que los distintos escritores se sirven de las mismas palabras para expresar distintos pensamientos. Y no solamente es exacto con respecto a las exposiciones que proceden de destinos campos. La parte en la que encontramos mayor actividad, la de la lógica psicológica, no nos ofrece unidad de convicciones sino sólo en lo tocante a la delimitación de la lógica, a sus fines y métodos esenciales"[73].

Se logra ver en este extracto una ventana a una crítica frontal por parte de Edmund Gustav, en la cual, sin advertir declara que la psicología no fundamenta la lógica y, a medida que la redundancia abarque la totalidad de los matices de la lógica la inexactitud de los fundamentos dejará vacíos de comprensión al momento de su aplicación; es por este motivo que *Investigaciones Lógicas* es un texto novedoso para la época. Cabe destacar, que la postura planteada en los *prolegómenos a la lógica pura* es el bordado que se genera a partir de un hilo de ideas que se entretejen en los textos matemáticos de Husserl. En este sentido, la construcción del argumento en contra del psicologismo se puede encontrar en tres trabajos previos, por ejemplo, en el texto *Sobre el Concepto del Número,* se lee:

> "Señalo todavía expresamente que a este respecto no importa si los fundamentos, es decir, los contenidos que se relacionan entre sí son ellos mismos fenómenos físicos si son fenómenos psíquicos cualesquiera (estados psíquicos representados). También las igualdades, semejanzas, etc., que percibimos entre actos o estados psíquicos (juicios, actos de voluntad, etc.) son fenómenos físicos aunque se producen en ocasión de dichos estados psíquicos y se fundan en ellos."[74].

[73] Op. Cit. 9, p. 35.
[74] Edmund Husserl, "Sobre el concepto del número", en *Textos Breves (1887-1936)*, trad. Juan Carlos Lore (Ediciones Sigueme, 2019), p.53.

La argumentación de Husserl, al psicologismo consiste en que los fenómenos, sí bien, nacen en el aparato psíquico del sujeto, se debe entender que los fenómenos son independientes a este, por ende, son independientes a la subjetiva interpretación porque la forma de estos fenómenos existe incluso sin la necesidad de que el sujeto sepa que existen, es decir, son eidéticos. Por otra parte, en el texto *Acerca de la Lógica de los Signos*, plantea:

> "Las representaciones impropias son los fundamentos de nuestra práctica judicativa común. Si es seguro que por lo general operamos con signos sin un conocimiento particular de que lo hacemos, es claro entonces que para nuestro juzgar práctico la circunstancia de que los signos son signos no puede tornarse operativa como motivo de conocimiento, y eso aun cuando los juicios apunten a los conceptos propios y no a los símbolos. Es seguro por ello que en la actividad judicativa práctica no son motivos lógicos -esto es, del conocimiento- los que nos guían, sino leyes psicológicas ciegas."[75].

En este texto, el fenomenólogo establece dos ideas centrales: la psicología es necesaria para la formación de representaciones propias, mientras que, establece que la lógica no requiere por completo las representaciones dadas por la psicología puesto que se pueden formar representaciones impropias que surgen de la lógica como leyes que sustenten fiabilidad respecto de la representación. Sin embargo, Husserl, en varias ideas dentro del texto, menciona la necesidad del psicologismo para la formación de la representación. Finalmente en el texto *Estudios Psicológicos Ordenados a la Lógica Elemental*, menciona:

> "… quisiera destacar un problema relevante en cuya solución no podrá darse ningún paso serio sin contar con dicha evidencia. Estoy pensando en el problema del origen de la representación del espacio, sobre el que tanto se ha trabajado. Las magistrales investigaciones a él dedicadas sólo han conducido -si no me equivoco- a la evidencia de que determinadas teorías, en un principio muy atractivas, son decididamente falsas. A la comprobación de la corrección de una teoría no se ha llegado, y no podía llegarse porque ninguna de las

[75] Edmund Husserl, "Acerca de la lógica de los signos", en *Textos Breves (1887-1936)*, trad. Juan Carlos Lore (Ediciones Sigueme, 2019), 82.

> supuestas teorías va más allá de las generalidades, porque ninguna logra captar con suficiente agudeza cual es propiamente la tarea cuya resolución se encomienda, a saber: la de esclarecer el estado de cosas psicológico y lógico *en su determinada particularidad*…"[76].

El planteamiento anterior, se construye por dos vertientes que facilitan la explicación de los contenidos que procesa la conciencia, a partir de los contenidos dependientes e independientes, hasta una configuración de representaciones concretas y abstractas. De la indagatoria de Husserl, resulta la intuición y las representaciones simbólicas y procuran una claridad respecto al ¿Cómo se comprende el mundo percibido frente a las falsas percepciones?. Para lograr su argumento recurre a las definiciones imprescindibles de la psicología de aquella época y, agrega que la lógica debe tener presente las aportaciones psicológicas para comprender los productos de la intuición en la escaramuza de las percepciones, para así conseguir la evidencia de validez en la lógica. Con el objeto de aportar a lo anterior, el fragmento citado que constituye la conclusión de su trabajo, menciona que los psicologismos no logran aplicarse a conceptos complejos y dilucida la precariedad de la doctrina para explicar los ideales -conceptos preconstituidos en el mundo-, de lo cual, se puede señalar que esta inquietud se vuelve un preámbulo para el texto *Fenomenología de la Conciencia Inmanente del Tiempo*.

En esta tesitura, Edmund Gustav, dentro de los *Prolegómenos* recapitula las ideas plasmadas en los textos anteriores con el fin de redirigirlas a un sentido donde se logre separar la doctrina psicológica empírica de la conciencia, de tal manera y, por consecuencia, desvincule el enfoque fenoménico que fue establecido dentro de esta doctrina mediante la definición propuesta por Brentano, y sus investigaciones donde se lee: "…la psicología como la ciencia de los fenómenos psíquicos"[77]. Tal

[76] Edmund Husserl, "Estudios psicológicos ordenados a la lógica elemental", en *Textos Breves (1887-1936)*, trad. Manuela Abella (Ediciones Sigueme, 2019), p.128.
[77] Franz Brentano, *Psicología desde un punto de vista empírico*, trad. José Gaos (La caverna de filosofía, 1999), p. 45, disponible en el enlace https://lacavernadefilosofia.wordpress.com/2008/10/.

definición mantiene su motivación en el concepto de *conciencia interna* que es el eje central de la propuesta de Brentano. Al respecto Fuente Rivas, explica que "La percepción interna, en cambio, es una conciencia secundaria concomitante a todo fenómeno psíquico que permite al sujeto, a la vez que ejecuta el fenómeno psíquico, ser simultáneamente consciente de él"[78], a esto Brentano, lo secuencia como *representaciones* y *juicios*; conceptos que son debatidos por Husserl:

> "… los distintos géneros de representaciones, juicios, raciocinios, etc., en cuanto fenómenos y disposiciones psíquicas, entran *también* en la psicología; pero ésta tiene con ellos un problema distinto que la lógica. Ambas ciencias investigan las leyes de estas operaciones; pero <<ley>> significa para ambas algo totalmente distinto. El problema de la psicología es investigar las leyes de la conexión real de los procesos de conciencia entre sí, como también con las disposiciones psíquicas respectivas y con los correspondientes procesos del organismo corporal. La ley significa aquí una formula sintética del enlace necesario y sin excepción en la coexistencia y consecuencias causales de las operaciones intelectuales, sino por la verdad de su contenido; pregunta que cualidades *deben* tener cómo deben transcurrir estas operaciones, para que los juicios resultantes sean verdaderos. Los juicios justos y falsos, los intelectivos y los ciegos, van y vienen según leyes naturales, tienen sus antecedentes y sus consecuencias causales, como todos los fenómenos psíquicos. Pero estas conexiones naturales no interesan al lógico…"[79].

Nota para el lector:
Se observa que el psicologismo se integra dentro del discurso lógico como base en la estructura del razonamiento empírico, esto es en gran medida por los aportes generados por el filósofo Franz Brentano, a través de su texto titulado: Brentano, Franz. Psicología desde un punto de vista empírico. Traducido por Hernán Scholten. a Revista de Occidente, 1926. Disponible en el enlace https://lacavernadefilosofia.wordpress.com/wp-content/uploads/2008/10/brentano_psicologia_desde_un_punto_de_vista_empirico.pdf.

[78] Felipe Fuentes Rivas, "Husserl contra Brentano. Las críticas a la psicología empírica en las investigaciones lógicas", *Ideas y Valores* 73, n.º 185 (2024), disponible en el enlace p.193, https://doi.org/file:///C:/Users/aleja/Downloads/DialnetHusserlContraBrentanoLasCriticasALaPsicologiaEmpir-9807395.pdf.

[79] Op. Cit. 9, p. 70.

Nota para el lector:
El fragmento citado es una de las tantas respuestas o afirmaciones que realiza Husserl entorno a la pregunta ¿Cómo tiene lugar el pensamiento y cómo es bajo las muchas variadas trabas y condiciones subjetivas?, para conocer más véase *Investigaciones Lógicas I* de Alianza editorial.

En este sentido, queda resaltar que autores como Carl Stumpf, Anton Marty, Kazimierz; de igual manera debatieron la tesis de Brentano, y discutieron desde su postura frente a críticos como Edmund Gustav. Por otra parte, resaltar la agrupación formada por Pía Chirinos, respecto a dos argumentos empleados para la defensa de la tesis bretaniana, en la que se lee lo siguiente:

> "Con este fin, Chisholm aclara que, si por psicologismo se entiende que las leyes de la lógica o de la moral son meramente contingentes o generalizaciones problemáticas acerca de los modos como pensamos o sentimos, entonces evidentemente Brentano no podría ser tachado de psicologista. Más aún, si por psicologismo nos referimos a una psicología que sólo realiza inducciones problemáticas desde la experiencia, entonces tampoco caería bajo esta acusación. Al contrario, "la psicología descriptiva de Brentano —aunque se refiere a la experiencia y es por ello 'empírica' (...)— no es una psicología que realiza sólo inducciones problemáticas de la experiencia". Para Brentano, la psicología no se identifica con la así llamada psicología experimental y, por tanto, no explica los procesos, sino que se comporta como la anatomía con la fisiología: aporta datos, igual que las ciencias exactas. Otro estudioso de Brentano, Alfred Kastil, se une a esta apreciación: sería tan equivocado considerar que Brentano hace depender el conocimiento de una "fisiología cerebral" (Gehirnpshysiologie) como ignorar su doctrina acerca de la verdad con la que se distancia de toda concepción subjetivista."[80].

En los fragmentos recabados se logra descubrir que el filósofo matemático, refuta a los psicologistas a partir de tres enfoques: el primero, tiende a indicar que los juicios y representaciones son un sistema de conocimiento y están integrados en la psicología con el objeto de dar una validez al raciocinio; segundo, porque no cumplen con la misma simbología de aplicación debido a los fines del campo de estudio; tercero, lo que conlleva símbolos distintos, tanto para la lógica matemática como para la psicología. Por lo tanto, los argumentos que se fundamentan en la

[80] Chisholm y Kastil, citados por Marí A. Pía Chirinos, "Franz Brentano y leonardo polo: Una aproximación entorno al significado de lo psíquico", *Studia Paltana*, n.º 6 (2003), p.106, disponible en el enlace https://pdfs.semanticscholar.org/0549/c301a0f60ee8f4487e44ab82656685502bb71.pdf.

generalización del sentido de la representación o del juicio generan ambigüedad porque su aplicación requiere la particularización del sentido, aún más, debido a la concepción de intencionalidad determinada por Brentano, que consiste en "…definir los fenómenos psíquicos diciendo que son aquellos fenómenos que contienen en sí, intencionalmente, un objeto"[81], debido a que, el concepto de intencionalidad de Brentano abarca dos elementos sobre del fenómeno en relación al proceso de *aproximación* a este y su *integración* en la conciencia, en contra posición de Husserl que mantiene vinculada la percepción en una secuencia de progresión en relación fenómeno.

A fin de retomar la idea, Brentano plantea: "Podemos, pues, considerar, con razón, la inexistencia intencional de un objeto como una propiedad general de los fenómenos psíquicos, que distingue a esta clase de fenómenos de la clase de los fenómenos físicos"[82], es decir, el objeto se *mantiene* o se *excluye*. La idea del fenómeno psíquico se comprende como *aquello que debe vivenciarse*, de tal modo, al concatenar el fenómeno a un proceso vivencial se limita la dualidad, por consecuencia se forma una experiencia consciente del objeto, o en otras palabras, la intencionalidad brentaniana identifica el objeto vivencial para continuar con la autoconsciencia del objeto por lo tanto, para Brentano el objeto de la intención se mantiene, pero distinguido de los fenómenos psíquicos de los fenómenos físicos.

En el orden de ideas anterior, los fenómenos psíquicos se perciben según lo siguiente: "En Brentano, el juicio es ante todo un fenómeno psíquico, distinto de lo físico, que significa —también ante todo— que posee una intencionalidad propia, un modo peculiar de relacionarse con su objeto."[83], y los fenómenos físicos como "…la representación sensible (sinnliche Vorstellung) — sea imaginación, sea percepción — la forma básica de intencionalidad, es claro que el status del objeto intencional está indisolublemente vinculado al del objeto perceptivo"[84], el hecho de percibir un

[81] Op. Cit. 71, p. 82.
[82] Ibidem. p. 86.
[83] Op. Cit.74, p. 106.
[84] Mario Ariel González Porta, "Franz Brentano: Equivocidad del ser y objeto intencional", *Kriterion* 105, (2002), p. 103, disponible en el enlace https://www.scielo.br/j/kr/a/MJxMhVrh7mR4x6DKgHfTpGS/?format=pdf.

fenómeno es el primer paso para iniciar con el proceso donde el debate de la corriente husserliana nace, menciona Luis Niel:

> "Husserl le reconoce a Brentano el mérito de haber descubierto la intencionalidad en tanto propiedad esencial de lo psíquico (o mental). Como es habitual en varios de los lectores de Brentano, el punto de partida es la distinción entre objeto 'inmanente' y objeto 'real'. Siguiendo un ejemplo de la percepción externa, nos indica que al percibir una mesa tenemos, por un lado, aquello que pertenece a la vivencia y, por otro, la mesa misma que es (seiender Tisch selbst). Aquí se introducen la epoché y la reducción que, sobre la base de la desconexión de la creencia, nos llevan a la 'interioridad' ('Innerlichkeit'; las comillas en el original parecen implicar la precaución con relación a una errónea idea de un 'adentro' que Husserl rechaza categóricamente). Sobre esta base, cuestiona a Brentano por la ausencia de la reducción, algo que, a los ojos de Husserl, lo llevaría a aquél a confundir los datos de la sensación con las características de los objetos espaciales, relacionando esto directamente con la distinción entre tiempo inmanente y tiempo objetivo Husserl entiende que las cosas son algo presente, disponible (Vorhandensein), mientras que los datos de sensación no lo son… claro está que la intención de Husserl es exponer su propia concepción basada en la reducción más que hacer una exégesis de Brentano–."[85].

Aquello que explica Luis Neil, consiste en diferenciar los fenómenos psíquicos de los fenómenos físicos; en la *inexistente intencionalidad* de Brentano; de los conceptos de dación (dato) y epoché (Epokhe), propios de la reducción fenomenología de Husserl. Debido a que esta diferencia es la que sustenta los prolegómenos. A fin de cerrar con esta idea y retomar el texto de investigaciones

[85] Luis Neil, "La Intencionalidad y su Correlato: Husserl Debate con Brentano", *Geltung, Revista de Estudos das Origens da Filosofia Contemporânea* 3, n.º 2 (2024), pp.23-24, disponible en el enlace https://doi.org/file:///C:/Users/aleja/Downloads/70199-Texto%20do%20artigo-233325-1-10-20250219.pdf.

Nota para el lector:
Tal exposición de Luis Neil, a pesar de ser amplia cumple con transmitir de manera concisa la controversia de Husserl contra Brentano. Es por ello que se le invita al lector a conocer del texto, véase el texto completo *La Intencionalidad y su Correlato: Husserl Debate con Brentano*, de Luis Neil.

lógicas, es importante resaltar la única diferencia que consiste en la intencionalidad y la conciencia interna: la primera es una referencia del objeto, en cuanto a la segunda, es lo inmanente del objeto.

Al retomar el libro de *Investigaciones Lógicas* se logra comparar la evolución del criterio del autor que fue plasmado en los escritos de sus obras anteriores hasta la consolidación de su pensamiento entorno a la utilidad del psicologismo como medio para fundamentar uno de los argumentos de los más tajantes de Edmund Gustav, frente al psicologismo de la corriente brentaniana:

> "…los lógicos psicologistas desconocen las esenciales y eternas diferencias entre la ley ideal y la ley real, entre la regulación normativa y la regulación causal, entre la necesidad lógica y la real, entre el fundamento lógico y el fundamento real. No hay gradación capaz de establecer términos medios entre lo ideal y lo real. Es característico del bajo nivel de los conocimientos puramente lógicos de nuestro tiempo, el hecho de que un investigador del rango de Sigwart crea poder admitir -justamente con respecto a la ficción de un ser intelectualmente ideal, hecha también por nosotros ahora -que un ser semejante <<la necesidad lógica sería a la vez una necesidad real, que produciría un pensamiento real>>; o que utilice el concepto de forzosidad de pensar para explicar el concepto de <<fundamento lógico>>. O que Wundt vea en el principio de la razón <<la ley fundamental de la dependencia mutua de los actos de nuestro pensamiento>>; etc. Esperamos que el curso de las siguientes investigaciones engendrará, incluso en el prevenido en contra, la plena certeza de que todos éstos son realmente errores lógicos."[86].

Husserl, condena los argumentos que la psicología atrae para formular contenidos de la lógica con los cuáles fundamenta las construcciones del pensamiento, así como, de los fenómenos de la conciencia esto a raíz, de que se encuentran en campos de estudios distintos por lo que, el psicologismo genera una heterogeneidad entre: los hechos de la psicología experimental y los hechos observables en relación con las leyes abstractas y universales, epistemología y

[86] Op. Cit. 9, p. 80.

matemáticas; los cuales no pueden ser concretizados a estados de unicidad mental, por ende, a un campo que les reduce a simples valores mentales, a hechos psicológicos. Lo cual enuncia en su texto de Investigaciones Lógicas del cual es posible abstraer tres aristas respecto del enfoque de Husserl, entorno a ello:

- El primero consiste en el rechazo al psicologismo porque consideraba que la aproximación del conocimiento y los actos de conciencia atienden a estructuras universales, mismos que no pueden limitarse a simples actos psíquicos, por lo tanto, era erróneo el pretender abordar la explicación de los fenómenos o incluso la construcción de los mismos.

- El segundo parte de los argumentos donde plasma que la lógica es incompatible con la doctrina del psicologismo debido a la universalidad de la primera y la particularidad del segundo; aunado que considera que la evidencia inmediata no es válida porque limita la percepción del objeto, porque debe plasmarla su explicación a través de unidades presentes en la psicología experimental y no en la estructura de la conciencia.

- El tercero es más sencillo, y recaen en la pretensión de Husserl, de devolver al plano de la cientificidad el concepto de la conciencia, lo cual era pretendido mediante una discusión filosófica, es decir, Husserl, contraviene a Brentano, pero no del todo porque los constructos generales de Brentano son los pilares para la construcción de la fenomenología trascendental.

De tal modo, Husserl, desde la postura de filósofo matemático e influenciado por la filosofía de Brentano, observa un déficit en la explicación de los fenómenos que se manifiestan ante la conciencia como símbolos. Es decir, Husserl, advierte desde la lógica filosófica que hay fenómenos que la lógica matemática no puede determinar como un conocimiento cierto:

> “La aparición y desaparición de los conocimientos, como fenómenos, depende naturalmente de condiciones psicológicas; lo mismo que la parición y desaparición de otros fenómenos psíquicos; por ejemplo de los sensibles…

todo cambio afecta tal lo individual, pero carece de sentido con respecto a lo conceptual; eso mismo es aplicable a los «contenidos» de actos de conocimiento…"[87].

En este sentido, es importante comprender que uno de los argumentos centrales de la fenomenología se enfoca en la alteración que resiente el fenómeno u objeto de estudio, durante la aproximación del sujeto, para comprender las manifestaciones del fenómeno mediante las abstracciones de conocimiento que desprende el fenómeno -objeto de estudio- [88]. Es por ello, que la estructura del pensamiento fenomenológico[89] propuesto por Edmund Husserl, guarda complejidad entre sus líneas, misma que abarca desde la interpretación del contenido epistemológico que se desprende de las proposiciones filosóficas, hasta la posible aplicación del método diseñado, el cual requiere de instrumentos sensoriales inertes al sujeto. Aunado a la complejidad, se integra la reestructuración de los conceptos y, las diversas propuestas de interpretación generadas por el núcleo de fenomenólogos, lo cuales modifican el sentido de los enunciados empleados por Husserl[90]. Es así que, para comprender la propuesta fenomenológica se requiere

[87] Op. Cit. 9, p. 136.

[88] **Nota para el lector**:
Un autor que permite de manera sencilla abordar los argumentos complejos del método fenomenológico es Juan José Abad Pascual, quien escribe de manera tajante: "*…descubrir la esencia profunda de las cosas, constituye la actitud principal que preside la intención de la filosofía fenomenológica de Husserl*", en la p. 349, lo cual significa, es la aproximación de la conciencia por medio de la inmanencia del fenómeno. Para conocer más véase el texto de Abad Pascual, Juan José y Carlos Díaz Hernández. La filosofía de la edad contemporánea. McGraw-Hill, 1996.

[89] **Nota para el lector**:
A esta estructura del pensamiento fenomenológico es a lo que Aron Gurwitsch, refiere como: "*…el mundo siempre nos está dado ("vorgegeben"). Su darse es aceptado sin cuestión; por lo general no se lo aísla, no se lo hace temático, no se lo explicita*", p. 15. Del texto Gurwitsch, Aron. "*La Ultima Obra De Edmund Husserl*", Lecciones y ensayos, n.º 7, (1956): p. 7-33.

[90] **Nota para el lector**:
Es interesante la discusión entablada por Antonio Zirión, respecto a que ha existido incongruencia respecto a la comprensión en la aplicación del método de Husserl, a lo que expone: "*No existe un método Único, cabal, bien definido, que haya sido formulado por Husserl o por el movimiento fenomenológico en torno suyo, y al cual quepa darle con sentido el apelativo de fenomenológico. Unos autores, o fenomenólogos, llaman "método fenomenológico" a una cosa y otros a otra, y algunas veces estas cosas se encuentran en efecto en Husserl -normalmente se trata de alguno de los auténticos métodos de la fenomenología-, pero otras veces no se encuentran más que en las ideas mismas de tal autor como una comprensión parcial o particular de las obras de Husserl o de alguno de sus seguidores.*", p. 11. Fragmento que del texto de Zirión, Antonio. "*Una Introducción a Husserl"*, Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, n.º 33, (1994): 9-22. En este sentido, el lector puede analizar diversos artículos de investigación respeto a la aplicación del método

atender a la visión del filósofo matemático alemán, con la cual concebía la realidad, el molde en el que contenía la agrupación de las cosas[91], y los razonamientos para la supresión de validez respecto a las determinaciones emanadas de la observación de las cosas.

En sentido de lo anterior, es vital remitirse a las reflexiones establecidas por el fenomenólogo precursor para así obtener una abstracción nítida de la discusión hacía el método, por tal razón, el mecanismo de análisis consiste en identificar el plano de lo real y el plano de la realidad, para así, reconocer los entes que interactúan con la conciencia y, en consecuencia, volver tangible el ente mediante el símbolo producto de la aproximación del conocimiento.

para descubrir que, en efecto, hay una interpretación diversificada por dos motivos muy visibles: el primero consiste en la evolución conceptual de los términos fenomenológicos de Husserl, por parte de los fenomenólogos, los cual varían en fin de aplicación e interpretación; en cuanto al segundo es porque los estudios de Husserl, son inconclusos.

[91] **Nota para el lector**:
Luis Alberto Canela Morales, plantea esta progresión del pensamiento de Husserl, al escribir: "*y "psicológicos" de nuestra experiencia (Erfahrung) matemática; esto es, se pregunta por el "origen" psicológico de los números, símbolos, espacios, etc., tratando con ello de resaltar la construcción intuitiva de los mismos, y por otra parte, investiga los aspectos "objetivos" y "lógicos" de esta misma experiencia matemática, es decir, se pregunta por la fundación objetiva del concepto de número…*", el cual se lee en el texto de Canelas Morales, Luis Alberto. "*La Philosophie der Arithmetik, de Edmund Husserl: sobre la fundamentación de la aritmética del concepto de número al concepto de espacio*", Valenciana, n.° 11, (2013): 121-136.

2.2. **Método Fenomenológico: Segunda Aproximación. Conceptos de aplicación.**

La propuesta que vierte Husserl, en su texto *Investigaciones Lógicas,* fija la base de diversos conceptos que evolucionarían en su significado, así como, en su utilidad para el método por medio de los seminarios y conferencias impartidos en las Universidades en las que se desempeña como docente. A pesar de esta base conceptual la fenomenología husserliana no logra adquirir madurez conceptual, debido a la muerte prematura de su precursor, aunado a las imperantes circunstancias históricas que azotaron a Europa, durante la primera mitad del siglo XX.

La evolución de los conceptos fue entorno a los alcances de interpretación e integración en el método fenomenológico, los cuales se han de segmentar en *conceptos de aplicación* y *conceptos para el proceso de aplicación del método* [92]. Los primeros, porque comprenden el aparato epistémico, siendo: la *percepción*, la *intencionalidad* y el *proceso intersubjetivo*; en cuanto a los segundos se comprende el aparato metódico, siendo estos: la *epojé*, el *cogito*, la *dación* o *dato*, y la inmanencia. Ahora bien, para llegar a abordar en este marco fenomenológico los *conceptos de aplicación* y los *conceptos para el proceso de aplicación del método* es necesario en primer lugar abordar la concreción *objetiva del objeto de estudio*, en donde resulta primordial la *conciencia activa del sujeto*[93] -que consiste en aquella

[92] **Nota para el lector:**
En este punto es importante mencionarle al lector, que para una comprensión didáctica de la fenomenología he diferenciado en esta investigación los conceptos del método como *instrumentos fenomenológicos*. Esto con el objeto comprender los conceptos e identificarlos en la *aplicación del método* y durante el *proceso de aplicación del método.*

[93] **Nota para el lector**:
El término *conciencia activa del sujeto* es empleado para describir el proceso por el cual el pensamiento de un sujeto se traslada a la conciencia fenomenológica. Para comprender más del sentido fenomenológico de la conciencia se le recomienda al lector véase el texto: Husserl, Edmund. *Edmund Husserl Textos Breves (1887-1936)*. Coordinadores Antonio Zirión Quijano. Coordinador Agustín Serrano de Haro. España: Ediciones Sigueme, 2019.

primera acción que se realiza frente del objeto a estudiar-. Su importancia radica en las maneras de aproximación menciona como Andrea Potestà: "…hay que buscar el origen del sentido a partir de un análisis de las *maneras* que tiene la *conciencia* de relacionarse con las cosas"[94], o en líneas escritas por Husserl:

> "… de la exigencia de la evidencia adecuada y apodíctica como requisito para el <<comienzo>>. Para el desconocimiento completo de los campos fenomenológicos resulta necesario ir a buscar inicialmente cómo aprender a conocer y describir en observaciones exploradas. La seguridad necesaria de la interrupción del suelo fenomenológico y de la pureza de la descripción fenomenológica de acuerdo con la regla de la <<puesta entre paréntesis>> fenomenológica. Tal regla prohíbe cualquier posicionamiento ingenuo natural y cualquier utilización de algún juicio objetivo; permitiría únicamente juicios reflexivos sobre juicios tales como mi <<fenómeno>>, sobre mis creencias y lo creído en ello como tal, asimismo, juicios sobre <<yo vivo algo>> de cualquier tipo y sobre todo de lo que es <<inmanente>>"[95].

En consecuencia, para objetivar la proposición fenomenológica se ha de identificar la diferencia del análisis en la relación de concepto-objeto, y la exclusión de correspondencia del objeto-concepto. El *motivo* radica en la pretensión de Husserl, "…la representación representa el objeto y es su copia espiritual… en primer lugar: las significaciones compuestas pueden "representar" objetos simples. La expresión *objeto simple* brinda de ello un ejemplo claro y decisivo. Y es indiferente por completo que haya o no haya tal objeto"[96],es decir, la determinación del objeto no desvincula al objeto de las propiedades de composición del objeto, lo que no limita la representación del objeto en su sentido de existencia utilitaria. Por otra parte, el motivo de lo anterior es debido a la estructura fenomenológica que se fija en una doctrina filosófica naturalista y, esta requiere de la aproximación del conocimiento sobre del objeto que consiste en la posibilidad de progresión

[94] Potestà Andrea, *El origen del sentido: Husserl, Heidegger, Derrida* (Ediciones Metales Pesados, 2013), p. 25.
[95] Op. Cit. 7, p. 120.
[96] Edmund Husserl, Investigaciones lógicas 2, trad. Manuel G. Morente y José Gaos, 10a ed. (Madrid: Alianza editorial, 2024), p. 439.

cognoscitiva del sujeto, para así, adentrarse en las abstracciones sensoriales del objeto, con la oportunidad de lograr vincularlas posteriormente a los razonamientos de objetividad.

En esta secuencia, la conciencia permite interpretar el comportamiento y la relación del objeto con la realidad dentro del sentido de correspondencia, en consecuencia la abstracción de los elementos de composición del objeto posibilita la derivación a una relación con el plano de lo real, es decir, se constituye la identificación dual del objeto en el proceso consciente. Ahora bien, en este punto es importante marcar que el sentido de la progresión cognoscitiva cataloga al sujeto en atención al punto de correspondencia de su conciencia frente del mundo de las cosas o el mundo de la vida, al respecto Edmund Gustav, distingue lo siguiente:

> "… se podrá decir que frente a la naturaleza y el mundo de lo fácticamente existente en el espacio y tiempo, o frente al mundo <<empírico>>, como también se dice, hay mundos *ideales*, mundos de ideas, que son inespaciales, intemporales o irreales, pero que, sin embargo, son precisamente como los números en la serie numérica: sujetos de enunciados científicos al igual que las cosas de la naturaleza. Por tanto, se tiene que distinguir entre la actitud natural (empírica) y la actitud no-empírica o *apriórica*. En la una llegan a darse objetividades existentes [Daseinsgegenständlichkeiten] y en la otra objetividades esenciales [Wesensgegenständlichkeiten]; en la una, naturaleza, en la otra, ideas"[97].

El fenomenólogo separa esta progresión cognitiva, en una relación principal de dos calidades: la *actitud ingenua* y la *actitud natural*[98]. La primera es el enfoque

[97] Op. Cit. 12, p. 98-99.

Nota para el lector:
En el mismo texto de *Problemas fundamentales de la fenomenología*, menciona de una manera más concisa el fin de la construcción de la actitud natural, menciona: "Únicamente queríamos mostrar lo que es la actitud natural y para ello la describimos por medio de una caracterización general y breve de lo que se encuentra en ella como un mundo en sentido natural, mundo que no es sino el objeto infinito de la ciencia de la naturaleza, de las ciencias psicológicas y, naturalmente, tanto de las ciencias exactamente descriptivas como de las explicativas, primero teórica y luego causalmente", p. 97. Para conocer más véase el texto de Husserl, Edmund. *Problemas fundamentales de la fenomenología,* trad. César Moreno y Javier San Martín, Alianza, 2020.

[98] **Nota para el lector**:
El término de actitud es visible en todas las obras del fenomenólogo alemán, este término ha de interpretarse como la posición de reflexión del sujeto frente al mundo que le rodea.

del individuo que sin observar, mira únicamente sin los lentes de cientificidad, sin la curiosidad y sin la dudad. En cuanto a la segunda calidad, es el enfoque del observador que inicia con la aproximación al conocimiento del objeto de estudio, este se presenta en un parámetro donde la filosofía y las reglas lógicas conjugan para realizar las descripciones, los juicios y las representaciones del objeto. Octavio Derisi, explica esta separación de actitudes o calidades:

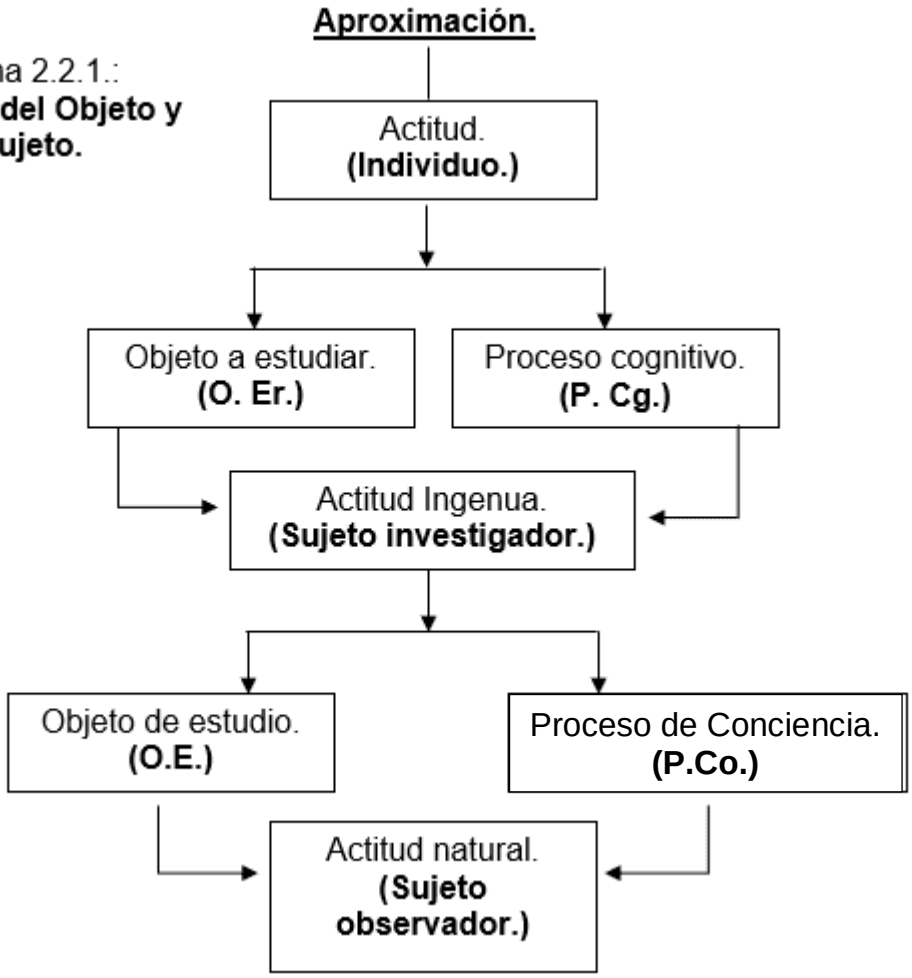
> "En la actitud natural llevamos a cabo pura y simplemente todos los actos mediante los cuales está para nosotros el mundo. Vivimos ingenuamente en el percibir y experimentar, en estos actos téticos en que se nos aparecen unidades de cosas, no sólo aparecen, sino que se dan con el carácter de lo "ahí delante", de lo "real". Cultivando la ciencia natural, llevamos a cabo actos de pensamiento, ordenados según la lógica de la experiencia, en que las realidades, tomadas así como se dan, son determinadas por el pensamiento, y en que sobre la base de tales trascendencias directamente experimentadas y determinadas se construye nuevas."[99]

Es una de las explicaciones más sencillas para comprender un concepto tan complejo, aunque llega a confundir al lector durante su explicación respecto a ambas actitudes. Otra manera de comprender este tópico es mediante Marco Sanz, quien menciona: "De modo que si el cuerpo o la experiencia de la corporalidad han podido describirse a la luz de esa base empírica común, ello se debe a que la postura erguida está grabada a fuego en nuestro ser"[100], esta forma lirica de expresar la actitud natural conlleva a identificarle como un precepto interno del sujeto que se constriñe en la experiencia del *sí mismo*, por lo tanto en lo *yoes* fenomenológicos de la intencionalidad, algo semejante al *inexistencial* de Brentano. En consecuencia de lo anterior, la *actitud ingenua* enlaza al sujeto, como si este

[99] Op. Cit. 65, p. 279-280.
[100] Marco Sanz, "Fenomenología como Arqueonomía ", *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º 20 (2023), p. 268, disponible en el enlace https://doi.org/file:///C:/Users/aleja/Desktop/1.%20Referencias%20para%20la%20tesis%20de%20maestría/1.%20Libros%20Fenomenología/Artículos/21.%20INVESTIGACIONESFENOMENOLÓGICAS.pdf

fuese un *precientífico*, al cual denominaremos mediante el concepto de *individuo*[101], porque es a este *individuo* al que el fenomenólogo alemán, catalogó como poseedor de la *actitud ingenua*. Lo anterior se logra ejemplificar por medio del siguiente diagrama[102], el cual evita la confusión respecto a los momentos que condicionan la conciencia en relación al *concepto-objeto*.

Diagrama 2.2.1.:
Progresión del Objeto y del Sujeto.



Ahora bien, para abandonar la calidad del *individuo* y transitar a la calidad de *sujeto investigador* se requiere condicionar al individuo mediante la segunda

[101] **Nota para el lector**:
La actitud ingenua equivale en las líneas de esta investigación a precientífico o individuo, esto con el fin didáctico de facilitar la diferencia de la actitud natural.
[102] **Nota aclaratoria**:
El presente diagrama es elaborado por el autor.

calidad: la *actitud natural*[103]porque está permite que el sujeto identifique el *objeto de estudio* en la realidad, "…la actitud natural, son simplemente vividos, ahora se tematizan y se convierten en tópicos para un análisis reflexivo"[104], o como menciona Octavio Fullat: "La reducción trascendental fuerza a la conciencia a desprenderse de la ingenuidad de fiarse de la actitud natural, la cual consiste en creer espontáneamente que el mundo está ahí, tal como lo capto, sin caer en la cuenta de que la conciencia es donadora de sentido —Sinngebende—"[105], en este parteaguas, es posible causar la *actitud natural* mediante la catarsis que consiste en comprometer la visión subjetiva del sujeto con respecto a la interacción que mantiene en conjunto con el mundo, o como Husserl, menciona:

> "… en la actitud natural, deviene el tormento filosófico, esto es de qué manera se deja comprender la relación con los objetos de conciencia mientras permanece en la inmanencia de la conciencia y, ante todo, cómo se comprende la relación del conocimiento científico con los objetos conocidos, saber lo que ella significa propiamente, de qué manera se deja aclarar racionalmente la trascendencia constituyéndose ella misma en el

[103] **Nota para el lector**:
El énfasis que se le da a la actitud natural es debido a la complejidad de la explicación de Husserl, y las distintas referencias poco claras respecto al tipo de actitud del sujeto en cada etapa del método o en las descripciones epistemológicas. De tal modo que, para evitar la complejidad se muestran varios sentidos o la mayor cantidad de argumentos y distintos puntos de partida respecto al sentido de la actitud naturalista o natural. Una aclaración útil es la que realiza Antonio Zirion: "*Las lecciones comienzan planteando la distinción entre una actitud natural (y, dentro de ella, un pensamiento o proceder intelectual natural), caracterizada por su despreocupación respecto del problema de la posibilidad del conocimiento, y una actitud filosófica (y un pensamiento filosófico) que se caracteriza por tener ya tomada una posición respecto de dicho problema*", p. 17. Para conocer más de ello véase el texto deZirión Quijano, Antonio. *Breve diccionario analítico de conceptos husserliano*. 2a ed., Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2017. Ahora bien, en el texto de lecciones fenomenológicas, Husserl, modifica el sentido de la actitud por lo tanto, la actitud natural es como la actitud ingenua y la actitud natural es la actitud filosófica, es decir cambia de lugar los conceptos para agrega nuevos, con ello puntualizar únicamente un parámetro de objetividad científica. Es por ello, que en esta investigación el lector deberá apegarse al criterio del diagrama que se vuelve una guía con la finalidad de que posteriormente pueda el lector ubicarlos en su sentido factico y en su pretensión dentro de la literatura Husserliana.

[104] Aron Gurwitsch, "La Ultima Obra De Edmund Husserl", trad. E. Vera Villalobos, *Lecciones y ensayos*, (1956), p. 16, disponible en el enlace http://catalogo.derecho.uba.ar/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=97079.

[105] Octavio Follat, "Edmund Husserl (1859-1938). Le pedí auxilio", ¿Enseñar y aprender en la universidad?: Ensayos fenomenológicos y hermenéuticos (2017), p. 21, disponible en el enlace https://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/129645/1/9788491682134%20(Creative%20Commons).pdf.

marco de la conciencia que conoce y el conocer mismo que ejecuta esta operación."[106].

Con ello también, la exposición de la visión del sujeto es con los frutos que del mundo emanan, con los cuales el individuo alivia la incertidumbre de su existencia, misma que sujeta a los dogmas de satisfacción, que le encierran en sí mismo, dentro de un individuo que está ligado a lo que mira sin atender lo que observa, puesto que la observación se ve opacada por la prontitud de la obtención de una respuesta para dar calma al incesante reclamo de certeza inmediata.

Este sentido es retomado el trabajo póstumo de Edmund Gustav, bajo los siguientes términos: "…es, por lo tanto, la de la experiencia. El yo tiene experiencia de sí mismo y lleva a cabo experiencias sobre cosas, cuerpos y yoes ajenos. Esta actitud de la experiencia es natural en tanto es la exclusiva del animal y del ser humano precientífico"[107]. La catarsis permite, un *estado de reflexión* que desplaza al *sujeto observador* a un *sujeto contemplador*, como se muestra en el siguiente diagrama[108]:

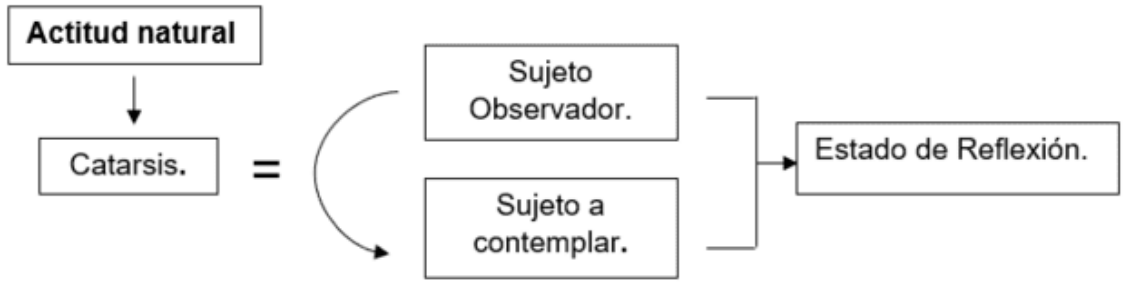


Diagrama 2.2.2.: **La conversión del Sujeto.**

El desplazamiento que ocurre de la calidad de *actitud ingenua* a la *actitud natural*, produce en el individuo la intuición de las formas que abandonan la materialidad del significado, mismas que se oponen a la unicidad generada por los ojos de una realidad impuesta. El fenomenólogo requiere de enfrentar su realidad a las transgresiones de lo real, para reconocer los fragmentos invisibles que

[106] Op. Cit. 7, p. 76.
[107] Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. César Moreno y Javier San Martín, 1994ª ed. (Alianza editorial, 2020), p. 90.
[108] **Nota aclaratoria**:
El diagrama fue diseñado por el autor.

componen la existencia de aquello que se reconoce como fenómeno, pero para lograrlo debe suspender el pensamiento en el vacío del abismo, para abandonar la presencia individualizada del mundo moderno. La *actitud ingenua* y la *natura* concatenan una secuencia necesaria para el proceso de conciencia en el individuo, el cual traspone el *estado de reflexión* hacía el *estado de conciencia* en donde no hay una interpretación, sino una abstracción sensorial, que en consecuencia genera la postura del sujeto contemplador.

Para facilitar la comprensión de lo anterior mediante el siguiente ejemplo[109]: sí se compara la actitud natural dentro de la actividad científica tradicional, la actitud natural es como la bata de laboratorio, es decir, la actitud natural no es la postura por la cual se abordará el objeto de estudio, sino que es una condición en el sujeto que lo sitúa en el papel del fenomenólogo, la bata de laboratorio actualmente en la sociedad es empleada en distintas referencias (películas, caricaturas, imágenes, etc.) para identificar a una persona con la cualidad de científico. Sin embargo, es de resaltar que una bata de laboratorio no crea a un científico, la actitud natural, no forma al fenomenólogo, sino que lo condiciona o prepara para proceder con la aplicación del método fenomenológico.

Dentro de este orden de ideas, la contemplación es este carácter filosófico que el fenomenólogo alemán plantea constantemente a lo largo de sus *Investigaciones Lógicas Tomo I* que consiste en la fórmula ideal de la respuesta que se constriñe en la pregunta; cómo se construye el conocimiento sino es a través de la pregunta que se engranda desde el vacío consecuente de la duda; es la

[109] **Nota para el lector**:
Ahora bien, lo múltiples ejemplos donde se compara la ciencia tradicional con los momentos del método fenomenológico son para trazar de una forma didáctica una imagen mental que facilite la comprensión de la actitud natural. Sin omitir la disputa planteada por Husserl, frente al pensamiento científico que se recapitula en el texto *Las conferencias de Londres Método y filosofía fenomenológica*, de la editorial Ediciones: "*… el pensamiento científico de acuerdo con las intenciones que lo rigen, es esencialmente diferente del modo de pensar ingenua y natural. De hecho, cuanto más proceda el científico de manera rigurosamente científica con más constancias se preguntará por lo que es real y propiamente observado en una observación y por lo que es mera interpretación o consunción procurada intelectualmente; o, en el uso de sus términos conceptuales, se pregunta qué lugar tiene esto último respecto a todo sentido*…", p. 98-99. Para conocer más véase el texto de Husserl, Edmund. Las conferencias de Londres Método y filosofía fenomenológica. 2a ed. Traducido por Ramsés L. Sánchez Soberano. Ediciones Sigueme, 2022.

curiosidad intrínseca en el sujeto cuyo pensamiento concierne a la conciencia y la pregunta, esto se logra observar en entre las líneas de la siguiente cita:

> "… estos hechos plantean, una y otra vez, las siguientes cuestiones: ¿Cómo debe *entenderse* que el <<en sí>> de la objetividad llegue a <<representación>> y aun <<aprehensión>> en el conocimiento, esto es, acabe por hacerse subjetivo? ¿Qué significa que el objeto está <<dado>> <<en sí>> en el conocimiento? ¿Cómo puede la idealidad de lo universal, como concepto o como ley, desembocar en el flujo de las vivencias psíquicas reales y tornarse patrimonio cognoscitivo del pensante? ¿Qué significa *adaequatio rei ad intellectus* del conocimiento en los diferentes casos, según que la aprehensión cognoscitiva sea individual o universal, se refiera a un hecho o a una ley?, etc., etc."[110].

Lo anterior se explica de esta manera: la contemplación es un estado de interacción de la conciencia del sujeto con el objeto de estudio sin aislarlo de su pertenencia; en tanto que la observación se inquiere como el proceso científico de verificación o validez como se muestra en el diagrama 2.2.3.[111]. Concatenado lo anterior a la cita, el hacer no es discursivo sino que se da en su formulación y es aquí donde radica la *contemplación,* tiene un equivalente y es el término *observador*; la observación es una técnica para capturar datos o hechos que permitan una discusión y análisis de resultados, mediante enunciados que proporcionen validez a las conclusiones; en cuánto a la contemplación es el mecanismo de relación del sujeto mediante la condición adquirida, la cual emana de la actitud natural.

En este sentido se llega a distinguir la condición del enfoque fenomenológico lo cual es necesario para que el investigador aborde su objeto de estudio y comprenda los fenómenos desde la pretensión de Husserl, que es hacer de la filosofía una ciencia apodíctica. De tal manera, se puede visualizar la secuencia de conceptos como herramientas útiles para conseguir la postura del sujeto contemplador con la cual se genera el proceso de aplicación del método.

---

[110] Op. Cit. 9, p. 220.
[111] **Nota aclaratoria:**
El diagrama fue diseñado por el autor.

Diagrama 2.2.3.: **Una secuencia de comprensión.**



Los *conceptos de aplicación del método* mencionados al principio del subtema, consisten en instrumentos que interactúan con el objeto al momento de ser abordado por el sujeto para su estudio. Husserl, no establece una secuencia de aplicación de estos instrumentos, empero, la utilización de los instrumentos no es de manera aleatoria por lo cual la aplicación de estos es en relación al grado de interacción del objeto de estudio con la conciencia.

Tales conceptos otorgan acceso a un entendimiento respecto del *fin* del método, además de constituir el aparato epistemológico de la fenomenología con el que se muestra la uniformidad de ideas que agrupan un conocimiento, -donde los críticos de la escuela fenomenológica debaten y cuestionan el alcance del significado de la propuesta husserliana-. El primero de estos conceptos es la *percepción* debido a que es el concepto fenomenológico con mayor acercamiento a la contemplación y, con el cual parte el proceso del método fenomenológico. En el texto *Las Conferencias de Londres Método y Filosofía Fenomenológicos*, el modo por el cual, el nacido en Prostějov, direcciona los alcances de la percepción más allá de un concepto limitativo hacía un sentido de aplicación mediante diversos ejemplos que posibilitan la interpretación y el alcance semántico del término como se lee en el siguiente extracto:

> "Yo percibo, por ejemplo, una casa. Como fenomenólogo, como *espectador desinteresado*, intuyo esta percepción. Viendo, pongo en movimiento los ojos, doy un paso hacia delante o hacia un lado, alcanzo, palpo, etcétera, ya sea atendiendo el fenómeno trascendentalmente puro del ver o el modo como se caracteriza de manera

puramente fenomenológica. Advierto que aquí comparece una variación continua del ver y de lo visto."[112].

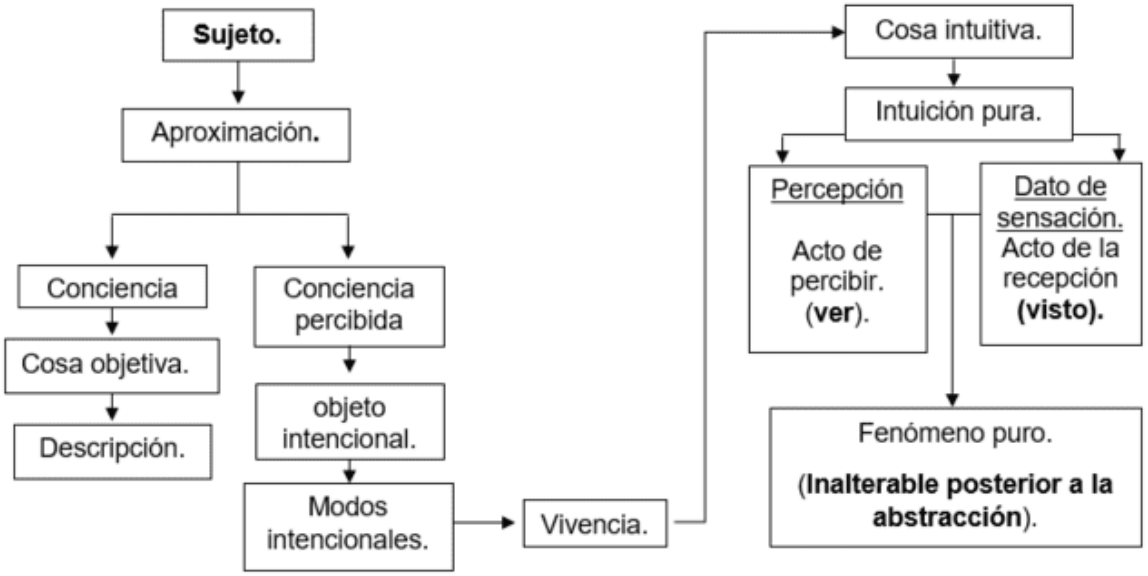
Lo que plasma Edmund Gustav, es una manera de comprender la mecánica de la conciencia bajo los parámetros de la percepción fenomenológica, en específico en el acto de la abstracción. Esto implica que la conciencia deja de ser simple inmediatez de la conciencia que objetiva -una *cosa* para formular enunciados-, el motivo radica dentro del acto de la abstracción fenomenológica, es decir, el sujeto se aproxima a un objeto que la conciencia tiende a objetivar, aunque sí el sujeto al aproximarse al objeto lo vuelve un objeto intencional, el objeto intencional adquiere la posibilidad de ser estudiado, a través de los modos intencionales siendo la vivencia uno de ellos. En consecuencia, la cosa se vuelve cosa intuitiva en gracia de la conciencia perceptiva, lo que permite la formulación de la intuición pura de la cosa intuitiva por medio del acto de percibir y el acto de recepción que componen el proceso de percepción inmediato, el cual no se somete a la alteración porque se mantiene en su forma pura de abstracción, como se observa en el diagrama 2.2.4.[113]. De igual manera, para seguir esta línea de ideas se ha de retomar el ejemplo de Husserl, en el texto *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*, en el cual se lee:

> "El simple enfocar, el simple captar, lo encontramos también de manera inmediata sobre la base de la retención. Es el caso, por ejemplo, de una melodía ya discurrida que cae dentro de la unidad de una retención, y sobre uno de cuyos fragmentos nosotros volvemos la atención (reflexionamos) sin producirlo de nuevo. El simple enfocar o simple captar es un acto posible a propósito de todo aquello que ha llegado a ser por pasos sucesivos, también por pasos de la espontaneidad, de la espontaneidad del pensar por ejemplo. También las objetividades que se construyen, en efecto, en sucesión."[114].

[112] Op. Cit. 7, p. 50.
[113] **Nota aclaratoria:**
El diagrama fue diseñado por el autor.
[114] Op. Cit. 19, p. 59.

Aunque Edmund Husserl, mantiene una exposición continua del concepto, este sólo lo manifiesta mediante referencias *del cómo* se relaciona la percepción y el sujeto, es por ello, que la crítica a la fenomenología deriva en parte de la ambigüedad que conserva el filósofo alemán al momento de plantear los conceptos definitorios de su método sin una declaratoria clara de lo que significan estos conceptos[115]. Sin embargo, se logra entender que la *percepción* no sólo es la abstracción de la imagen mediante los sentidos, sino que constriñe lo *percibido* como un lenguaje que relaciona la *conciencia* del fenomenólogo con el *mundo vital*, en el cual, la conciencia del sujeto descubre a través de descripciones los objetos constituyentes del mundo.

Diagrama 2.2.4.:
Proceso de la percepción inmediata.



[115] **Nota para el lector**:
En este sentido, la percepción es un concepto fundamental para la continuidad de la aplicación del método fenomenológico, y a su vez, se presenta como un problema de interpretación debido a que el concepto no es concreto en la explicación planteada por el fenomenólogo, lo que genera ambigüedad en la pretensión de una definición específica para el argumento fenomenológico.

Por lo tanto, es relevante de deslindar la sinonimia del término *percepción*, de los términos: *observación* y *contemplación*; puesto que el sentido es diverso en relación a la interacción con el objeto y, esta diferencia consiste en que: la observación se inquiere como el proceso científico de verificación o validez; en tanto que, la contemplación es un estado de interacción del sujeto con el objeto de estudio; en cuanto a la percepción ha de ser utilizada en el método como medio de aproximación del conocimiento respecto de la condición del objeto para la abstracción del encuadre de su plano existencia, lo cual se vuelve una vivencia y se acerca a la concepción de un fenómeno puro. Por otra parte, la percepción a diferencia de los otros instrumentos presenta una laguna en su aplicación, como se infiere del supuesto del regreso infinito de Husserl:

> "Si hablamos de percepción interna como reflexión interna, o sea de un giro retrospectivo de la mirada, entonces en la base de este lenguaje figurado se halla el pensamiento de que la reflexión es un incidente propio del dirigirse a algo que no es de antemano"? mirada, etc. Observación de un objeto externo, entonces ésta podría ocurrir de modo tan exclusivo (y en efecto así ocurre por regla general), que ningún tipo de "cogitatio", ninguna "vivencia" se vuelve objeto, ni el percibir externo mismo ni ninguna otra. Por otro lado, si la reflexión puede establecerse, y lo hace, entonces con ello se presenta, Opinamos, <una> nueva vivencia que manifiestamente no es a su vez ella misma objeto de una reflexión, aunque posteriormente puede llegar a serlo: si quisiéramos suponer*" que toda vivencia es captada reflexivamente, caeríamos de inmediato, en efecto, en un regreso infinito."[116].

De este modo se produce una laguna, debido a que la percepción es un proceso de relación intersubjetiva de la conciencia del sujeto con la cosa intuitiva lo que requiere de una continua abstracción y, en consecuencia, el objeto percibido no es ya el objeto de estudio percibido debido a que la segunda abstracción modifica las consideraciones obtenidas de la anterior abstracción porque la percepción

[116] Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura.*, trad. Antonio Zirión Quijano (Fondo de Cultura Económica, 2013), 585, disponible en el enlace https://archive.org/details/ideas-relativas-a-una-fenomenologia-pura-y-una-filosofia-fenomenologica.-libro-p/page/807/mode/1up?q=observación.

atiende elementos que componen la *realidad* y en consecuencia lo percibido forma nueva información por medio de las nuevas siluetas percibidas, lo cual altera el objeto y la abstracción, de tal modo, puede situar al investigador en la ambigüedad de aplicación del método a cusa del dinamismo permanente que imposibilita el estudio, generando una aproximación infructuosa, esto se lee de igual manera en *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*:

> "Las situaciones de los actos son mucho más enmarañados de lo que parece. *Así, cada objeto fenomenológico tiene su trasfondo objetivo*, que para la percepción es trasfondo de un presente co-consciente, pero no simultáneamente mentado. En una relación y recuerdo posteriores el trasfondo puede ser mentado como lo que ha sido presente pero no mentado en la percepción anterior. Y así para cada experiencia. Rememoro ahora un objeto, reflexiono y encuentro un trasfondo, y precisamente con el carácter de que <<ha sido presente>>, justamente como el objeto rememorado. Ese trasfondo que la reflexión capta posteriormente es reconocido como un trasfondo que era co-consciente en la rememoración precedente, pero que no era en ella trasfondo mentado. Y así por todas partes."[117].

Para evitar la laguna expuesta el contemplador deberá de sujetarse al cosa intuitiva y las abstracciones obtenidas requerirán de términos fundamentales que complementan la precepción, los cuales son: El primero, "*Einfühlung*", equivalente a la endopatía o empatía, pero no una revalorización del sujeto sino como una consideración de la abstracción en su segunda condición, como se lee en la siguiente cita: "Empatía como ver las vivencias de otro no es un acto originariamente dado"[118], otra manera de entenderlo es como "…un yo ajeno… el yo ajeno toma en su entorno como cuerpo propio"[119], o bien como menciona Gurwitsch, "Lo que se presenta en cada una de las percepciones es la cosa misma que aparece, claro está, de manera unilateral, pero que es experimentada desde ya como perceptible desde diferentes puntos de vista, como capaz de aparecer en otros modos de

[117] Op. Cit. 12, p. 168.
[118] Op. Cit. 116, p. 613.
[119] Op. Cit. 12, p. 83.

presentación"[120],. Una manera más sencilla consiste en entender la *endopatía* como unidades de lo percibido que son útiles para identificar en cada percepción el fenómeno en común que contiene cada unidad una endopatía.

Una manera simple que se propone para asimilar lo anterior, es referenciar a la percepción con *unidades de atención*[121], las cuales se han de determinar cómo relaciones específicas de lo percibido con los cuales se posibilitan los grados de aproximación, para así llegar a la pretensión de Husserl que es la objetividad del pensamiento filosófico. En este sentido, las *unidades de atención* permiten que el cosa intuitiva no se desvincule de las abstracciones del sujeto al momento de obtener nuevas abstracciones derivadas de la segunda percepción, lo cual no altera el objeto percibido, pero sí permite nuevas percepciones lo que acerca aún más a la esencia del objeto para trascender al objeto de estudio en la *cosa intuitiva*, es decir, la primera percepción condiciona la materialidad del objeto en cuanto a la segunda percepción, o tercera, o cuarta, generan la información necesaria para contribuir a la conversión de objeto de estudio a objeto fenoménico.

Por último, cabe destacar que para lograr la conversión se requiere de los instrumentos: intencionalidad e intersubjetividad; mismos que son empleados como filtros de información, o bien filtros para las abstracciones generadas por la percepción. En razón a que la intencionalidad y la intersubjetiva, realiza una depuración de la cosa intuitiva en correspondencia a su sentido conceptual.

[120] Op. Cit. 104, p.17.
[121] **Nota para el lector:**
La conjunción de "unidades de atención" no es un término empleado por Husserl, es un término que propongo con un fin de didáctico a fin de entender el modo en el cual funciona la percepción.

2.3 **Método Fenomenológico: Tercer Aproximación. La mecánica de la reducción.**

La segunda aproximación permite generar un contexto de construcción respecto a la estructura de estudio de la fenomenología, con lo cual se posibilita enlazar dos conceptos complejos: la actitud natural (*actitud filosófica*) y la percepción; en este sentido, se simplifican en el diagrama 2.3.1.[122], con la cual se facilita a los lectores, la imbricación de los conceptos de intencionalidad e intersubjetividad que dependen de la percepción y, son necesarios para obtener un pensamiento claro respecto del campo epistemológico de la *Fenomenología Trascendental*.

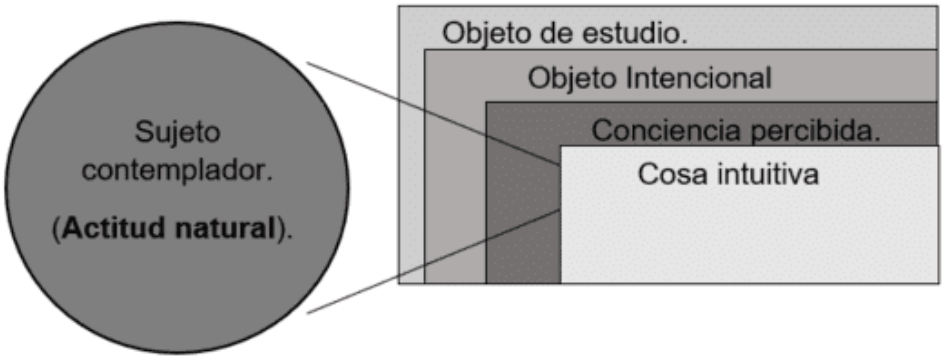


Diagrama 2.3.1.: **Simplificación de la Segunda Aproximación.**

La imbricación de los conceptos de intencionalidad e intersubjetividad son conexos individualizados de la percepción, es decir, son conceptos independientes, pero que atienden su evocación por la determinación de la percepción, por lo tanto,

[122] **Nota aclaratoria:**
El diagrama fue diseñado por el autor.

ambos conceptos se pueden aislar el uno del otro, pero conllevaría a errores de compresión al momento del estudio de la percepción. Por ejemplo Marleu-Ponty destina páginas a definir el concepto fenomenológico de percepción -pero bajo el lente psicologista aunque aleje mediante los argumentos de significación de la relación acción-objeto/objeto-acción, ese enfoque-, en causado en la consciencia. Sí bien, existe una vaguedad en la explicación fenomenológica, se logra apreciar que la reiteración de los conceptos en un mismo ámbito, reflejan una relación de pretensión armónica de aplicación ejemplificativa para la literatura fenomenológica de Edmund Gustav.

La intencionalidad, presenta una claridad en su significado cuando se plasma en el texto *Investigaciones Lógicas 1* aunque es impreciso escribir que el término llegó a una madurez conceptual, por lo que se lee:

> "…la esencia de la significación no la vemos, pues, en la vivencia que da significación, sino en el <<contenido>> de ésta, contenido que representa una unidad intencional idéntica, frente a la dispersa multiplicidad de las vivencias reales o posibles del que habla y del que piensa. <<Contenido>> de la vivencia de significación, en este sentido ideal, no tiene nada que ver con lo que la psicología entiende por contenido, esto es, alguna parte real o algún aspecto de una vivencia."[123].

Edmund Gustav, dirige la intencionalidad como sentido de la vivencia, que a su vez, radica en el contenido de la abstracción. En esta idea, la vivencia se sustenta por los grados de consciencia que delimitan y decodifican las abstracciones generadas por la percepción, por lo que, se requiere de un focalizador para evitar la enajenación de pensamientos o convicciones generadas por la actitud natural, así la conciencia interactúa con los datos de entrada proporcionados por la percepción.

En su obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, se aborda la intencionalidad por segunda vez: "La intencionalidad es lo que caracteriza la CONCIENCIA en sentido estricto y lo que justifica que se

[123] Op. Cit. 9, p. 285.

designe la corriente entera de las vivencias a la vez como corriente de conciencia y como unidad de UNA conciencia"[124], la intencionalidad cambia de la rama al árbol, es decir, la intencionalidad deja al contenido abstraído que radica en la vivencia para transportarle a la conciencia en una unidad de objeto. En otras palabras, la vivencia establece un enlace en el sujeto contemplador con lo contemplado adecuándolo para sí mismo, de manera que es consciente de aquello que le rodea y le compone; la intencionalidad al existir en relación con la consciencia del sujeto genera que cada acción dirigida por la intencionalidad sea un acto de consciencia[125]. En *Investigaciones lógicas* 2, Husserl, reescribe el sentido con mayor descripción:

> "… la palabra *contenido* es un sentido relativo; alude en general a una unidad amplia, que posee su contenido en el conjunto de las partes correspondientes. Cuanto en un todo puede considerarse como parte que lo constituye realmente en verdad, pertenece al contenido del todo. En el usual término psicológico-descriptivo de contenido, el tácito punto de referencia, o sea, el todo correspondiente es la unidad real de la conciencia. El contenido de ésta es el conjunto total de las <<vivencias>> presentes, y por contenidos en plural se entienden esas vivencias mismas, esto es, todo lo que constituye como parte real la respectiva corriente fenomenológica de la conciencia."[126].

La intencionalidad a diferencia de la percepción es de adentro hacía fuera. Para comprender esta explicación es necesario tomar en cuenta la nota de investigaciones lógicas "…la palabra *intencionalidad* admite, por su formación, el ser aplicada tanto a la significación como al objeto de la *intentio*. Unidad intencional no significa, pues, necesariamente la unidad *intendida*, la unidad del objeto"[127], en conjunto de *investigaciones lógicas II* "La vivencia en sentido psicológico-descriptivo (fenomenológico-empírico) se convierte entonces en vivencia en el sentido de

[124] Op. Cit, 116, p. 277.
[125] **Nota para el lector**:
Sin embargo, es importante que la intencionalidad se mantenga bajo el conceto de intencionalidad a fin de que el lector no se pierda en esta investigación o en la literatura de Edmund Gustav, debido a que el termino conciencia subsiste de manera continua en todas las obras del filósofo matemático
[126] Op. Cit. 96, p. 479-480.
[127] Op. Cit, 9, p. 285.

fenomenología pura”[128]. Estos dos enunciados relacionados muestran dos aspectos: el primero, que la vivencia es la condición exacta de lo percibido, y segundo, se crea mediante la continua presencia de la vivencia en la conciencia, que funciona como un depósito de vivencias que al ser conscientes de estos se convierten en un *yo* o en un *ego*[129]. A este respecto Francisca Romero, refiere:

> “La intencionalidad de la conciencia: Para la fenomenología la conciencia es intencional o, lo que es lo mismo, "la conciencia es siempre conciencia de algo", es decir, hace referencia a un objeto o contenido (Sic). Esta afirmación, aparentemente trivial, de la intencionalidad de la conciencia que toma de Brentano es de una gran importancia pues constituye un axioma fundamental de la fenomenología. Así, el acto de conocimiento y el objeto del mismo no son dos cosas independientes entre sí y sólo ocasionalmente relacionadas, sino que acto y objeto son nombres que ponemos a dos polos de una misma realidad…”[130].

Otra manera de comprenderlo es mediante la analogía donde la intencionalidad se asemeja a un filtro capaz de depurar el objeto de estudio para constituir en él una aproximación nítida de sus esencias, mas no una determinación de esencias, lo cual se puede mirar en el diagrama 2.3.2.[131]. Así el acto de conciencia se produce mediante las abstracciones generadas por la percepción las cuales derivan en el concepto de *vivencias*, mismas que se catalogan en: *yo* y *yoes*. Este concepto es complicado de asentar puesto que Husserl, lo expone como un ente del consciente o un fenómeno que rodea al sujeto, en ocasiones independiente a este y en otras ocasiones dependiente del sujeto. Sin embargo, el *yo* es una

---

[128] Op. Cit. 96, p. 476-477.

[129] **Nota para el lector**:
El lector deberá tener claro que un yo es la vivencia encapsulada en la consciencia, si hablan de yoes son entonces múltiples vivencias previas encapsuladas en la conciencia.

[130]Francisca Tomar Romero, "La filosofía como ciencia estricta en Edmund Husserl", *Espiritu*, n.º XLIX (2000), p. 247, disponible en el enlace https://doi.org/file:///C:/User/HP/Downloads/DialnetLaFilosofiaComoCienciaEstrictaEnEdmundHusserl-5521761%20(1).pdf.

[131] **Nota aclaratoria:**
El diagrama fue diseñado por el autor.

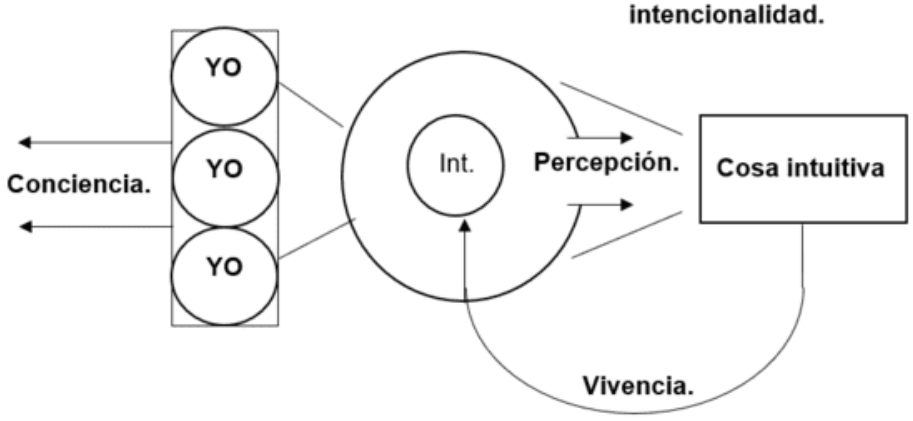
escaramuza de representación del individuo o del sujeto en relación al momento de su estatus fenomenológico:

> "<<Yo>> significa para cada uno de nosotros algo diferente: para cada uno <<yo>> significa la persona completamente determinada con un nombre propio concreto, que vive sus percepciones, recuerdos, expectativas, fantasías… Cada yo tiene las suyas y, naturalmente, a este ámbito también pertenece el correspondiente encontrar, en el cual respectivo yo encuentro esto y aquello, y del aquí se habla en general…"[132].

Esto significa que el *yo* atiende un sentido correspondencia del sujeto en relación al estatus de la percepción que se relaciona entre lo percibido y la aceptación de la percepción para su integración en la conciencia, así los *yoes* son estás precepciones sujetas a la conciencia útiles para la simplificación del momento en sujeción con la vivencia, como se menciona en el texto Conferencias de Londres, donde se lee:

> "…el ego cogito, de un campo casi infinito de fenómenos concretos; de un mundo para sí, por así decirlo y de un mundo demostrable pura e intuitivamente, pero limitado exclusivamente a mi yo, el mío, el que reflexiona fenomenológicamente, Yo, el que efectúa la epojé fenomenológica, me convierto en el observador desinteresado de todo eso que, como yo de la actitud natural, vivo enteramente y de eso que pongo como realidades e idealidades, efectividades y posibilidades, valores y bienes. Mi hacer intuitivo

Diagrama 2.3.2.: **Diagrama de la intencionalidad.**



[132] Op. Cit. 12, p. 78

es un hacer que reflexiona constantemente, que presupone como tal un vivir, por decir así, y un hacer ingenuo dirigido de manera directa."[133].

Es así que, el primero es la abstracción autónoma que realiza el sujeto sobre el objeto abordado mediante la intencionalidad. En cuanto al segundo, se caracteriza por ser abstracciones consolidadas por medio de la percepción, la cual fue dependiente del aprendizaje que obtuvo el sujeto con el mundo de vida. Ahora bien, el objetivo de la intencionalidad es lograr generar el *yo trascendental* -la vivencia fenoménica-, lo cual sucede cuando el sujeto logra diferenciar el *acto autodador* de la *repetición* y sus derivados como son la fantasía y la reproducción[134]. Lo anterior se simplifica al adecuar la intencionalidad en la analogía del filtro, es decir, la percepción busca una consolidación permanente de la abstracción, pero la intencionalidad filtra las percepciones en vivencias con las que se separa las abstracciones afectadas por las alteraciones continúas emanadas de los procesos de repetición que sucede por el contacto continuo del sujeto con el objeto. En esta analogía de la intencionalidad como filtro requiere del depósito denominado conciencia donde se almacenan las vivencias que se dirigen en grupos de vivencias del *horizonte interno* y en grupos del *horizonte externo*[135].

---

[133] Op. Cit. 7, p. 55.

[134] **Nota para el lector**:
En este sentido, para que el sujeto diferencie los diversos tipos de percepción debe tomar como referencia la secuencia del tiempo en su manifestación del tiempo como lo menciona Edmund Gustav en el texto *Fenomenología de la Conciencia Inmanente del Tiempo*: "*…a la percepción o autodación del presente que tiene su correlato en el pasado dado, se opone otro contraste: el que se da entre la percepción y la rememoración o recuerdo secundario. En la rememoración, nos "aparece" un ahora, pero nos "aparece" en un sentido completamente distinto del sentido en que aparece el ahora en la percepción… la consciencia del pasado, la llamada consciencia primaria, no era percepción porque hemos tomado la percepción como el acto que constituye originariamente el ahora. Mas la consciencia del pasado no constituye un ahora, son un recientemente sido", algo que, intuitivamente predecía al ahora*…", pp. 83-84. Con lo anterior, es claro que la manifestación del tiempo cataloga la percepción y separa la vivencia de lo percibido en atención al tipo de percepción adquirida. Para conocer más véase el texto de Husserl, Edmund. *Fenomenología de la Conciencia Inmanente del Tiempo*, trad. Ivonne Picard. Prometeo, 2014.

[135] **Nota para el lector**:
El precursor de esta fenomenología, establece los conceptos de Horizonte en relación de la percepción del mundo, de aquello que se resguarda en el interior del sujeto o aquello que parte del exterior del sujeto, el origen de la percepción para su configuración vivencia se encausa en razón de enfoque del acto de consciencia del sujeto, Antonio Zirión, escribe de una manera didáctica los siguiente: "*El mundo es aquí, dicho sencillamente, el ámbito de ser, el "continente", de todos los objetos considerados dentro de la actitud natural, o, dicho de otro modo, de todos los objetos apercibidos naturalmente. El mundo es el mundo circundante de la vida cotidiana. Así, mundo y*

En esta analogía, sí la intencionalidad es un instrumento con el cual se depura la vivencia, entonces ¿cómo se logra distinguir las vivencias filtradas del horizonte interno de aquellas del horizonte externo?, bien, esto es mediante la intersubjetividad, el cual es un instrumento que sirve para concretizar la conversión de la vivencia en el *yo fenoménico* o un *yo puro* de la vivencia, lo que equivale al objeto fenoménico. Por lo tanto, la imbricación de ambos instrumentos es útil para catalogar los *yoes* que emanan del *horizonte externo* y del *horizonte interno*; Tales vías guían a las abstracciones hacía el acto de conciencia, como se muestra en el diagrama 2.3.3[136].

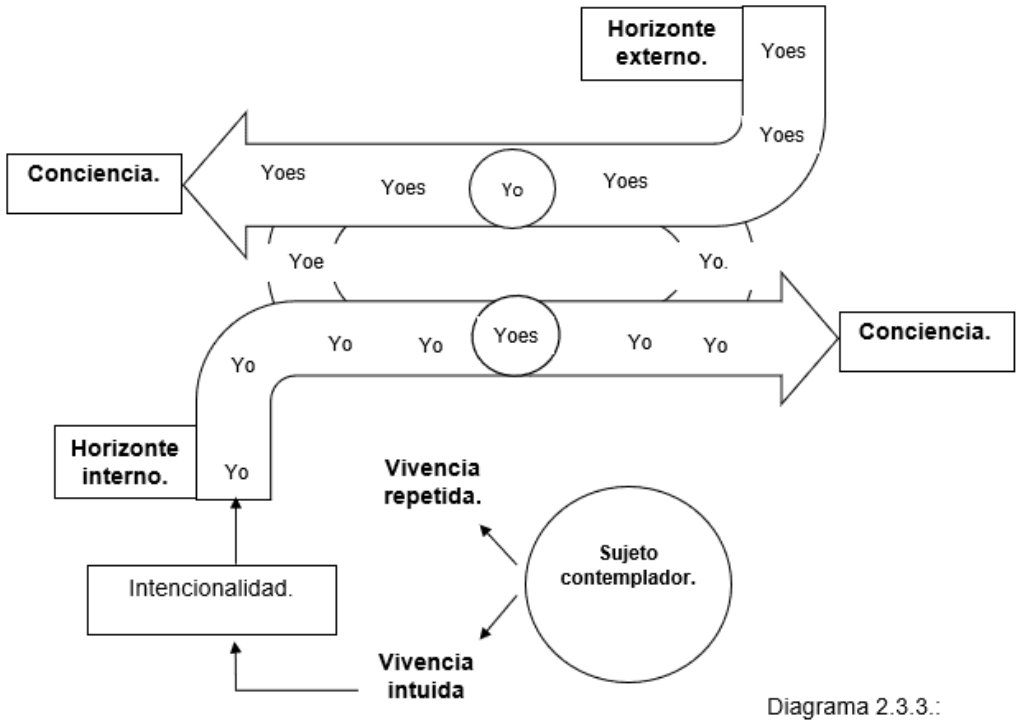


Diagrama 2.3.3.:
La intencionalidad en el YO y los YOES.

naturaleza vienen a ser conceptos sinónimos. Todo lo apercibido precientífica y prefilosóficamente es mundano, natural. Por ello mismo, el mundo, la naturaleza, es lo que ante todo queda puesto "entre paréntesis" cuando se asume una actitud filosófica o cuando la reducción fenomenológica se lleva a cabo deliberadamente. Aún no se trata, pues, del mundo como una especie singular de objeto u objetividad, y tampoco se plantea aquí la cuestión (que en obras posteriores cobraría gran importancia) de una indagación a priori del mundo-de-la-vida (Lebenswelt), de una "ontología del mundo".", pp. 60-61. Para conocer más véase el texto de Zirión Quijano, Antonio. *Breve diccionario analítico de conceptos husserliano*. 2a ed., Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2017.

[136]**Nota aclaratoria:**
El diagrama fue diseñado por el autor.

El diagrama permite identificar el tránsito de las vivencias filtradas como *yo* -*ego*- hacía la consciencia los cuales se producen en el horizonte interno, en cuanto a los *yoes* -*alter ego*-, estos son ajenos al sujeto, por lo tanto son producidos en el horizonte externo, es decir, en el mundo fuera del sujeto. Estos *yo* o *yoes* surgen de la mecánica de la percepción, sí es un *yo* es interna, en cambio sí es *yo* ajeno proviene del aprendizaje. Edmund Gustav explica el concepto del *yo ajeno* de la siguiente manera:

> "Lo valido para los entornos actuales de los yoes que se encuentran recíprocamente… se incorporan recíprocamente a sus entornos, vale para el mundo en su totalidad. Todos esos yoes se captan como centros relativos del único y mismo mundo espaciotemporal: de un mundo que es en su infinitud indeterminada, el entorno total [*Gesamtumgebung*] de todo yo. Para cada yo los otros yoes no son centro, sino puntos del entorno que tienen conforme a sus cuerpos, una posición espacio temporal diferente en el mismo y único espacio total o, respectivamente, en el mismo y único tiempo del mundo… Pero cada uno capta este centro como algo relativo…"[137].

En este punto se comprende que se trata de una simplificación que el *yo ajeno* son las ideas objetivizadas de los individuos que transportan como vivencias[138], de las cuales el sujeto decide abstraer e integrar en su campo de percepción (lo que provoca la adquisición de la vivencia como propia) siguiendo las reglas de la intencionalidad. Otra manera de entender lo anterior, es adecuar los *yoes* y el *yo* dentro del diagrama como un tránsito en carretera de doble sentido pero con múltiples carriles, los cuales se definen por la cantidad de vivencias filtradas y las vivencias por relación de aprendizajes por filtrar, a este tránsito se le denomina en la fenomenología como *intersubjetividad*.

La intersubjetividad al igual que los conceptos anteriores, se debe observar como un instrumento para la posible aplicación del método fenomenológico, por lo

[137] Op. Cit. 12, p. 84-85.
[138] **Nota para el lector**:
El lector deberá alejar el concepto vivencia en este argumento de los conceptos de razonamiento, porque no es sobre del objeto sino del objeto donde se construye la vivencia.

tanto, la utilización de este instrumento es para identificar el tránsito del *yo*, así como de los *yoes*, pero se requiere identificar el sitio de uso, porque no se distingue en la literatura husserliana si la *intersubjetividad* se encuentra en la mente del sujeto o en la consciencia[139]. Esta cuestión brota del texto *Meditaciones Cartesianas*, donde el fenomenólogo plantea al ego (yo), como una construcción individual, pero que a su vez puede ser una construcción que emana del reflejo de los yoes ajenos -alter egos-, lo cual se lee entre líneas en la siguiente cita:

> "¿Podemos nosotros, como fenomenólogos, hacer algo que no sea decir -siguiendo esa vía- que la naturaleza y el mundo en general <<inmanentemente>> constituidos en el *ego* tienen ante todo tras ellos el mundo mismo que es en sí, hacia el cual hay precisamente que buscar el camino; y, por tanto, que ya la cuestión de la posibilidad de conocimiento realmente trascendente no puede plantearse de modo fenomenológico puro (sobre todo, la cuestión de la posibilidad de cómo llego yo desde mi *ego* absoluto a otros *ego* que, como otros, no existen realmente en mí, sino que en mí hay sólo conciencia de ellos)?"[140].

De la cita se comprende la labor de Husserl, para integrar la subjetividad individual en una abstracción generalizada capaz de proyectar en el sujeto la individual abstracción, sin que deje de pertenecer al individuo, de tal manera, el fenomenólogo encuentra un problema en la concreción de la intersubjetividad que consiste en evitar la confusión del plano de horizonte externo u horizonte interno con lo cual se cataloga el origen de la vivencia. De tal modo para impedir la confusión se debe excluir la falsa vivencia percibida como reproducción del espacio, es así como, se requiere que el instrumento sea acompañado del concepto denominado *endopatía*[141], para en causar la intersubjetividad trascendental de la

---

[139] **Nota para el lector**:
De manera continua en las obras de Husserl, se lee indiscriminadamente el uso del término consciencia para referirse a los campos mentales de: pensamiento, reflexión, interpretación, asimilación, almacenamiento de información, aunado a otros conceptos de dinámica mental. De tal modo, que la intersubjetividad se aplica en el momento de transito mental o en la consciencia.

[140] Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesinas*, trad. Mario A. Presas (Ediciones Paulinas, 1989), p. 150.

[141] **Nota para el lector**:
A la explicación de este concepto mencionado en la segunda aproximación se le debe agregar los términos empatía pura como lo expone Husserl: "*… la consideración puramente experimentante de los otros, esto es, la develación de su interioridad fenomenológica según sus nexos inmanentes, sino*

vivencia. En referencia de este punto se ha de retomar lo comentado en las Conferencias de Londres:

> "Lo ideal constituido subjetivo-relativamente es solo el cuerpo vivo y fisco del extraño, en el que se indica para mí -el ego que conoce- un ego *otro* como siendo copresente, y se justicia conforme al sentido de estas expresiones por medio de la experiencia. Su ser propio es ser absoluto. Con todo esto, la elogia gana simultáneamente validez intersubjetiva y más tarde cada <<objeto>>, cada <<idea>> empírica o específica gana una relatividad esencial a cada ego que en comunica de modos posibles conmigo y con <<todos>>."[142].

Esto quiere decir que la vivencia del *yo ajeno* no radica en la valorización que le otorgan los sujetos "…o mejor dicho, el de la experiencia del otro"[143], sino en la posibilidad de constituir el fenómeno desde el sujeto para así lograr objetivar el proceso de certeza de la vivencia percibida mediante las directrices de la intencionalidad, a fin de dar lugar a la derivación reflejo del *yo* -ego-. En un sentido similar Husserl, menciona "…experimento a los otros -y como realmente existentes- en unánimes multiplicidades mutables de experiencia; y, por un lado, como objetos del mundo y no como meras cosas de la naturaleza…"[144], y en relación a "La intersubjetividad trascendental es, pues, aquella en que se constituye el mundo real como mundo objetivo, como mundo que es para "todos". Este sentido lo tiene el mundo real lo mismo si tenemos que si no tenemos de ello un saber explícito"[145]. Es decir, del tránsito de los *yoes* sucede la derivación reflejo del ego para formar el *alter ego*, el cual se condiciona como el otro ego, "lo cual posibilita la una conexidad

---

también la develación de los nexos fenomenológicos intersubjetivos de la intersubjetividad pura que se vuelve accesible en la experiencia interna intersubjetiva pura (experiencia interna en el sentido necesariamente ampliado). Que no solamente el sujeto singular puro, y ante todo su corriente de conciencia, es en cada caso una unidad cerrada en sí que puede hacerse accesible en la experiencia consecuente de sí mismo o en consecuente empatía (idealmente in infinitum), sino que lo mismo vale también para la intersubjetividad pura que abraza las subjetividades singulares fenomenológicamente puras…", p. 692-693. Para conocer más véase el texto de
Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero. Introducción general a la fenomenología pura*, trad. Antonio Zirión Quijano. Fondo de Cultura Económico, 2013.

[142] Op Cit. 7, p. 127.
[143] Op Cit. 139, p. 56.
[144] Ibidem. p. 151.
[145] Op. Cit. 116, p. 481.

entre lo que percibo y lo percibido desde el yo y el otro para la adecuación de la vivencia como intencionalidad de lo existente fuera del yo en reconocimiento del horizonte externo como una presentación de contenido legítimo"[146]. En sentido de lo anterior, la conciencia concentra estos elementos en cuanto a la condición de las vivencias conforman los modos y formas; para generar los datos de entrada, los yoes interfieren en el encuadre del tiempo y espacio, por lo que, ahora constriñe el modo y la forma abstraída[147], para comprender lo expuesto se ha de colocar como referencia la cosificación por medio de la representación de la cosa en el tiempo:

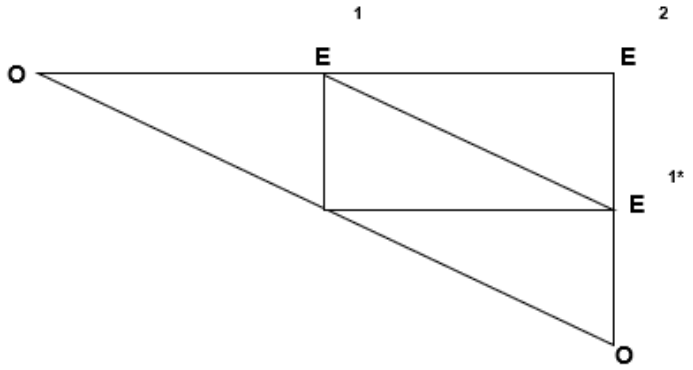
> "El tiempo inminente se transforma objetivándose en un tiempo de los objetos constituidos en las apariciones inmanentes, por el hecho de que en el conjunto de escorzos de los contenidos impersonales, en cuanto unidades del tiempo fenomenológicos, o de que en el conjunto fenomenológico-temporal de escorzos de aprehensiones de esos contenidos, aparece una entidad cósica idéntica, la que ininterrumpidamente en todas las fases se presenta en conjuntos de escorzos…"[148].

---

[146] Op. Cit. 139, p. 152.

[147] **Nota para el lector:**
En este sentido, para constituir el fenómeno la abstracción se mantiene en el yo previsto por la intencionalidad, pero es necesario que aquella abstracción transite en conjunto de los yoes, con los cuales se vitaliza el mundo, lo que equivale a la individualización subjetiva, por lo tanto, para que lo anterior tenga lugar el *yo* como concepto cambia a la calidad de *ego* para así posibilitar la derivación de la abstracción en una segunda abstracción reflejo que transite con los yoes, tal derivación parte de las abstracciones contiguas de los yoes, por lo tanto, existe una formación de abstracción que se relaciona con la abstracción subjetiva formada por los yoes, lo que sujeta a la subjetividad cierta.

[148] Op. Cit. 17, p. 128-129.
Edmund Gustav, explica el diagrama del tiempo de la siguiente manera: "*Se ve con facilidad que, por cuanto los datos sensibles protopresentes, aparte de las protopresentaciones y las protorretenciones y protoprotenciones esencialmente conexas con las primeras, revisten también continuamente caracteres aprehensivos de la constitución espacial-cósica, el tiempo fenomenológico al que pertenecen los datos sensibles y las aprehensiones de cosas y el tiempo espacial de las cosas tienen que coincidir punto por punto. Juntamente con todo punto cumplido del tiempo fenomenológico, se presenta debido a los contenidos sensible-impresionales y sus aprehensiones residentes en el tiempo objetivo- un punto de este último tiempo cumplido. En todo esto, tenemos en las series verticales del diagrama no solamente la coincidencia vertical completa, la que pertenece a la constitución del tiempo fenomenológico (según lo cual en un momento se hallan reunidos el protodato E2 y la modificación O´ y E1'); sino también que los escorzos retencionales –pertenecientes a toda serie vertical- de las aprehensiones cósicas, en cuanto aprehensiones de cosas, se hallan en completa coincidencia. Hay, pues, dos coincidencias ahí, la serie de aprehensiones cósicas entra en coincidencia no solamente en tanto que co-constituye una secuencia continua, sino también en cuanto constituye la misma cosa. La primera es una coincidencia de la igualdad esencial vinculatoria; la segunda una coincidencia de la identidad porque en la continua identificación de la sucesión está consciente algo idéntico duradero. Naturalmente, pertenece a esto*



Es así que el objeto que percibo -acción-a través del acto de percepción en el espacio donde se encuentra la cosa intuida no solo existe en la conciencia, sino que permanece mediante las directrices de la intencionalidad con la cual se consigue generar la abstracción fenomenológica. En consecuencia se genera a la par un acto de integración interna de las abstracciones contiguas formadas por el alter ego, como se menciona: "Todavía es preciso reparar en que cuando hablamos de <<acto de percepción>> y decimos que es el punto de auténtico percibir al que esta adherido una serie continua de <<retenciones>>, no hemos descrito con ello unidades temporales inmanentes sino directamente momentos de flujo. Es decir el *aparecer* o *fenómeno*"[149], lo que consiste en la permanencia de lo percibido, la vivencia del *yo ajeno* se concentra en el sujeto por la dación, lo que posibilita el cambio del *ahí-para-mi* a *ahí-para-todos*, que si se configura del horizonte externo al interno es *ahí-para-todos* a *ahí-para-mi*.

Es así, como el objeto que existe en el espacio y es compartido por las abstracciones que se fijan en los aspectos de composición dependientes o independientes, propias o impropias, en el escorzo del objeto de estudio, el cual

también la identificación sucesiva continua que pasa de una a otra serie vertical, cumpliéndose las protenciones que., ahora, tienen también un sentido objetivo espacial.", p. 128-129. en el texto Husserl, establece las relaciones de percepción parcial frente a las percepciones ya adquiridas, en correspondencia de las percepciones de relación fenomenológica, es decir, percepciones que cumplen con caracteres de reconocimiento fenoménico y su relación en la modificación a causa del tiempo, o en otras palabras, la inalterabilidad de la inmanencia de cosa intuida. Para conocer más véase el texto de Husserl, Edmund. *Fenomenología de la Conciencia Inmanente del Tiempo*, trad. Ivonne Picard. Prometeo, 2014.

[149] Op. Cit. 19, p. 95.

existe en ambos planos porque así mantiene su existencia compartida que se individualiza en el sujeto (*yo*), para iniciar con el proceso de trascendencia del objeto. En pocas palabras, surge el reconocimiento de la relación del sujeto con la vivencia para la progresión al yo puro de la vivencia. La dificultad gradual parte de la consolidación intersubjetividad del objeto compartido, porque el *ego* funge como constituidor del mundo objetivo, esto sucede porque durante el acto de consciencia la abstracción compartida es despolarizada para que el alter ego le deje fluir en el tránsito de los *yoes* con el fin de atarla para formar una abstracción monódica del alter ego que sea capaz de relacionar con el ego, de tal modo, la abstracción puede pertenecer al mundo objetivo. Entonces, "Si vivimos el mundo como común e idéntico para. Todos nosotros, ello se explica porque resulta ser el correlato de la intersubjetividad trascendental, el producto común de una comunidad indefinidamente abierta de por los-yo en comunicación recíproca y que por tanto entrelazan sus funciones constitutivas"[150]. Así no hay una despolarización de las abstracciones, por lo tanto, la abstracción durante el acto de consciencia crea la realidad de lo ajeno para mí, dando lugar al yo monódico.

Lo anterior significa que, la vivencia con la abstracción del *yo* y *yo ajeno* trasciende a las esencias de aquello que se aproxima sin catalogarlo en un concepto, sino que lo mantiene en una cosificación, en gracia de concebirlo trascendentalmente es por ello, que el producto del uso de los instrumentos debe ser considerado como *datos de entrada*[151], que se procesan mediante la intervención de la conciencia, pero que se mantienen en el campo de lo mental.

Finalmente lo expuesto con anterioridad en las tres aproximaciones se puede reducir en una expresión menos complicada para su comprensión como se muestra

[150] Op. Cit. 104, p. 22.

[151] **Nota para el lector**:
Es importante que el lector no genere una sinonimia entre "dato de entrada" con el término de dación, el cual se encuentra en las descripciones elaboradas por Husserl, a lo largo de sus textos; el cual, en su traducción es escrito cómo "dato". Por otra parte, con el objeto de evitar cualquier confusión, el lector deberá separar la integración conceptual del término inmanencia del *dato*, a su vez dato será usado mediante su segunda traducción que es *dación*. Para conocer las consideraciones para la segunda traducción véase el texto de Husserl, Edmund. *Problemas fundamentales de la fenomenología,* trad. César Moreno y Javier San Martín, Alianza, 2020.

en la fórmula 2.2.1.[152], en donde los conceptos que se mencionan en las tres aproximaciones son explicaciones a la epistemología de Husserl, puesto que hay una gran cantidad de significados y conceptos que el fenomenólogo discute. Y pese a que algunos conceptos son concluidos, otros se mantienen en el rigor de la interpretación de acuerdo a su momento de aplicación. Es por ello, que elegí adecuar estás aproximaciones como los conceptos clave que identifico como enredosos al momento de desarticular la fenomenología y al momento de pretender aplicarla.

2.2.1: **Fórmula compuesta de simplificación de valores**

$$\frac{\text{Cosa intuida}\left[\frac{\text{actitud natural + consciencia percibida}}{}\right] + \text{Percepción}\left[\frac{\text{Intencionalidad}}{\text{vivencia * intersubjetividad}}\right]}{\text{Epokhe.}} = \text{Reducción Fenomenológica}$$

Por último, el *Método Fenomenológico* es la propuesta de Edmund Husserl para hacer de la filosofía una ciencia de carácter riguroso, y así, plantear una contraposición al pensamiento lógico formal que permeaba entre los científicos del siglo XIX y del siglo XX. Lo propuesto por el filósofo alemán, se consolida como un método de tipo descriptivo que adquiere como base de construcción la *Reducción Fenomenológica*, con la cual se busca la concretización de la *Fenomenología Trascendental.*

[152] **Nota aclaratoria**:
La fórmula fue elaborada por el autor.

El Límite de las Palabras I.

La palabra "periferia" **:** *el límite de la ciudad*
La palabra "pendiente" **:** *el límite de la montaña*
La palabra "zanja" **:** *el límite del sembrado*
La palabra "mancha" **:** *el límite de la limpieza*
La palabra "linde" **:** *el límite del campo*
La palabra "acera" **:** *el límite de la calle*
. *La palabra "esquela"* **:** *el límite de la tristeza*

-Peter Handke"[153].

[153] Peter Handke, "POEMAS DE PETER HANDKE. traducción: Sandra Santana", PETER HANDKE 2 (blog), Inventar un pájaro, junio de 2015, disponible en el enlace https://inventarunpajaro.wordpress.com/2015/06/.

CAPÍTULO III. **USO Y APLICACIÓN DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO PARA LA COMPRENSIÓN DEL FIN FUNDAMENTAL DEL ESTADO.**

La redacción de ese tercer capítulo es con la finalidad de establecer tres criterios que consisten en la comprobación del método en la viabilidad para su aplicación, construcción explicativa de la crisis teórica y aplicativa del Estado, así como, la posibilidad de una reducción fenomenológica del Estado.

3.1. **Uso del Método Husserliano.**

El distinguir los conceptos de la epistemología identificada como *fenomenología trascendental* permite a su vez distinguir el método fenomenológico y su objetivo denominado reducción fenomenológica, por lo tanto, se vuelve sencillo identificar los conceptos del método, a los cuales se han de comprender como los *conceptos para el proceso de aplicación del método*, que se componen por: la *epojé*

(epokhe), el *cogito*, la *dación* o *dato*, y la *inmanencia*; con los cuales se logra generar la reducción fenomenológica[154].

En este sentido, la aplicación del método fenomenológico requiere de una sistematización de la percepción y la cosa intuida, porque así es como se logra obtener el objeto fenómeno que se reducirá mediante la *epokhe*, posterior para obtener la reducción fenomenológica. Dentro de este criterio, la fórmula compuesta de simplificación de valores, resultado del capítulo segundo, se ha de alterar para la consecución de la fórmula mediante la incorporación de los valores referidos con anterioridad, para obtener la fórmula 3.1.1.[155].

3.1.1.: **Fórmula compuesta con alteración de valores.**

$$\frac{\text{Objeto de estudio fenoménico.}}{\text{Epokhe.}} = \text{Reducción Fenomenológica.}$$

La fórmula expone en el *Objeto de estudio fenoménico* la estructura del *yo puro*, el cual es suspendido en el aparato mental del sujeto, pero este *yo puro* aún no alcanza los elementos del fenómeno objeto de pretensión del método, por ende, se mantiene como fenoménico un objeto que se encuentra en la conversión a fenómeno, para ello, requiere del proceso de delimitación del *núcleo del objeto*, con

[154] **Nota para el lector**:
El hecho de realizar esta distinción tiene dos pretensiones: la primera, es reconocer que son conceptos de *medio*, es decir, son conceptos de tipo instrumentales útiles para concretar la reducción, que es la pretensión de la fenomenología trascendental -como se le denomina a la corriente de pensamiento husserliana -. El segundo, a fin de evitar confusión se menciona que los conceptos expuestos pertenecen al método fenomenológico, pero con la intención de hacerlos comprensibles al lector, estos se expresan en un sentido didáctico para representar la *reducción fenomenológica* -es el objetivo de concreción del método-.

[155] **Nota aclaratoria:**
La fórmula fue elaborada por el autor.

la finalidad de obtener mediante ese proceso el residuo fenomenológico, con la cual se genera una segunda delimitación que se le nombra reducción fenomenológica[156], para así lograr la conversión de objeto fenoménico a fenómeno. Para lograr el proceso mencionado, se debe de disponer de igual manera, de todos los instrumentos del *proceso*. En este sentido, el primer instrumento en analizar es la *Epojé*[157], que es descrita por Husserl, como:

> "…la mirada para el fenómeno universal: <<mundo de conciencia puramente como tal>>, puramente COMO conciente en la vida de conciencia que sigue su variado curso, en especial COMO mundo que aparece *originaliter* en Múltiples experiencias *concordantes*, caracterizado conscientemente en cuentos concordancias como *realmente existente*, pudiendo, sin embargo, acontecer en casos aislados, y sólo en casos aislados, que este carácter del *ser real* se transmuta en el carácter *apariencia inane*. Este FENÓMENO universal <<mundo que es para mí>> (y luego también *que es para nosotros*), lo convierte el fenomenólogo en el campo de su nuevo interés teórico, en el campo de una experiencia y una investigación experiencial teóricas de nueva índole. El fenomenólogo se deja llevar por los <<fenómenos puros>>, como fenómenos que se ofrecen en la actitud"[158].

El instrumento alude a un condicionamiento del *sujeto* para con el *yo puro*, a fin de generar el sistema de objetividad que el objeto fenoménico necesita para su delimitación y, así desprender del *yo puro* los caracteres de dependencia pertenecientes al plano de su abstracción, por lo que "… involucra suspender, poner

---

[156] **Nota para el lector**:
Existe una ambigüedad de descripción en las investigaciones de aquellos que estudian a Husserl, respecto a lo que es el sentido de la Epokhe, el Residuo Fenomenológico, la Reducción Fenomenológica y Reducción Psicológica; porque no distinguen los momentos de la reducción por lo que los usan como sinónimos o conceptos que expresan el mismo proceso. El lector deberá comprender que estos no son lo mismo, puesto que atiende a circunstancias de aplicación, es decir, cada uno de estos refleja un proceso de delimitación de esencias fenoménicas del objeto, por consecuencia se obtiene la traslación del plano mental al plano de la consciencia donde ha de radicar el fenómeno, mas no el yo puro sino el fenómeno puro resultado de las reducciones.

[157] **Nota para el lector**:
Existen distintas redacciones del término como: *Epoché* o *Epokhe*; lo cual varía en relación a las traducciones aceptadas por las editoriales. De tal modo que si el lector encuentra estos términos diversos en los textos o en investigaciones alternas, no se preocupe porque arrojan al mismo sentido conceptual, para esta investigación se escribirá como "Epojé".

[158] Op. Cit. 116, p. 472.

fuera de acción, reservar el juicio, y no negación, eliminación o supresión"[159], porque aunque resulta complejo se requiere de una no ejecución de determinación o formulación de enunciados[160], una representación clara de este ejercicio es lo mencionado por Luis Sáez Rueda: "Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, no por ello niego <<este mundo>>, como si yo fuera un sofista, ni dudo de su existencia, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la epojé <<fenomenológica>> que me cierra completamente todo juicio sobre existencias."[161], aspecto que resulta confuso, debido a que, entre los menesteres del investigador, es necesario la formulación de juicios enunciativos, entonces ¿Cómo se logra la epojé sin el juicio?, mediante lo descriptivo de la fenomenología lo cual faculta la suspensión para evitar así la interpretación que fórmula el juicio.

Lo anterior significa que el objeto fenoménico es contrastado al cuestionamiento, mas no al debate, porque al integrarlo en un debate conllevaría a una validación de las proposiciones fundantes del objeto fenoménico, lo cual imposibilitaría la ejecución del proceso que representa la epojé. El contraste que sustenta resulta en el objeto fenoménico en relación a la composición de su

---

[159] Op. Cit. 104, p. 16.

[160] **Nota para el lector**:
El siguiente fragmento de Javier San Martín, adentra en la etimología y al sentido de la epojé: "*Epojé viene del griego επεχω, que etimológicamente significa «tener sobre», y en voz media, «tenerse» o «contenerse», es decir, retenerse, abstenerse, por tanto, de ir adelante, de seguir el movimiento espontáneo en su inercia natural. Una palabra muy importante en las lenguas europeas procedente de este sentido es la palabra «época», que etimológicamente significaría un acontecimiento que contiene o retiene la historia, cerrando un período de tiempo, para explicar desde él mismo todos los demás acontecimientos. Desde el acontecimiento «epocal» quedan clarificados o iluminados los demás acontecimientos; por eso ese acontecimiento marca una época; desde él se observan los demás acontecimientos como un espectador que en un alto en el camino se detiene para otear el horizonte que queda configurado por la situación del observador. Es decisivo captar este sentido de la palabra «epojé» y hacer hincapié en este elemento de su significado, en lo que supone «detenerse a mirar», con la consiguiente abstención de seguir para poder mirar. Para Husserl epojé es Zurückhaltung, literalmente «echarse para atrás» para mirar. La vuelta a las cosas mismas exige, en primer lugar, esta actitud crítica abstencionista, para poder mirar libremente.*", p. 27-28, para conocer más véase el texto de San Martin, Javier. La Estructura del Método Fenomenológico. Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1986.

[161] Luis Sáez Rueda. Filosofía en presente. "Filosofía para todos. 7.2. E. Husserl: El método fenomenológico". YouTube, 9 de octubre de 2020. Video, 36 min, 34 s. disponible en el enlace https://www.youtube.com/watch?v=vVHDgQZMSuA&list=PLlYPZxVZfhp_Jh5o-EsZxYqV4t3LxCWgd&index=18.

estructura en concatenación a la integración de este en la consciencia. A su vez, es importante el no relacionar o confundir el objeto fenoménico con los elementos de representación del mismo, debido a que estos son elementos independientes que pueden ser considerados otros objetos de estudio, si bien, son asociativos, es importante recordar que no son el objeto fenoménico porque la asociación da lugar a una proposición de utilidad, por consecuencia se interpreta dentro de la imposición científica del criterio preestablecido. De tal modo, la epojé requiere un estado de reconocimiento del objeto sin condicionarlo al símbolo de representación de ideas encadenadas al mundo vital; en contrario es un análisis lógico de la estructura que compone el objeto contemplado, a lo que se refiere como una reducción. Al respecto Gerhard Funke, explica de una manera sintetizada la aplicación de la epojé mediante tres contextos:

> "El procedimiento de la filosofía será analógico-paradójico cuando se pretenda que se puede avanzar, de lo dado, a lo que por principio no está dado, y que lo que por 'principió es transcendente se puede sin embargo entender «de algún modo» ~a la manera de las relaciones inmanentes: lo Totalmente Otro sería entonces, en cierto sentido, de este mundo, a partir del cual se lo entendería. A la inversa, la filosofía que se queda detenida en lo dado tendrá un carácter naturalista o bien un carácter orientado a lo espiritual objetivo… Tanto en un caso como en el otro se presupone dogmáticamente una tesis, a saber: que los fenómenos de la naturaleza, y las configuraciones de sentido propias del espíritu que se han vuelto objetivas, pueden entenderse a partir de ellos mismos, y que tienen un significado en sí. En el primer caso las ciencias particulares se encargan de llevar a la experiencia todo lo que se pueda decir acerca de la naturaleza, y la filosofía se torna superflua; en el segundo caso, todas las configuraciones de sentido se interpretan como productos y proyectos del espíritu, con lo cual toda ciencia particular, con todos sus productos y sus resultados, se vuelve filosofía"."[162]

[162] Gerhard Funke, Fenomenología: ¿metafísica o método?, trad. Mario Caimi (Monte Ávila Editores, 1987), p. 18.

En este sentido, la epojé suspende el objeto fenoménico en la conciencia. Sin embargo, se ha de plantear que en este punto se encuentra una laguna ¿Cómo puede la conciencia retornar actos de la conciencia dirigidos hacía la conciencia?, a esta pregunta se le encuentra una posible respuesta en Problemas Fundamentales de la Fenomenología donde se lee: "las situaciones de los actos son mucho más enmarañados de lo que parece. Así cada objeto fenomenológico tiene su trasfondo objetivo, que para la percepción es trasfondo de un presente co-consciente, pero no simultáneamente mentado"[163], en el texto citado se logra indagar que la estructura de la fenomenología sitúa a la conciencia como un eje de dirección <<hacía donde va la percepción>>, <<hacía donde va la reducción>>, por ende, la conciencia es ajena a ciertas interacciones, lo cual conlleva a establecer "que la conciencia no es autónoma sino que faculta", al facultar la aplicación de los instrumentos fenomenológicos posibilita los tránsitos de información a través de los canales del aparato mental, bajo restricciones de formulación de enunciados o juicios o representaciones. Por lo tanto la condición fenomenológica es un proceso de reiteración constante sobre los instrumentos de aplicación para la reducción como son la actitud natural y el parteaguas del proceso de percepción, la intencionalidad con la cosa intuida, la intersubjetividad de la vivencia en el *yo* y los *yoes*. Lo cual constituye aquel proceso consciente del sujeto:

> "la conciencia es conciencia de cualquier cosa objetiva, una cosa objetiva puesta entre paréntesis a la que nosotros llamamos <<objeto intencional>>, y esta objetividad tiene, en función de lo que la conciencia es, modos de actuar muy variados del darse algo, del <<cómo es aquí objeto de conciencia de esa conciencia>>. Afirmamos que todo objeto intencional es conocido en <<modos intencionales>> variados. Afirmamos que la conciencia como <<vivencia intencional>> tienen contenidos intencionales variados ya sea que el objeto de conciencia esté conscientemente determinado o indeterminado, ya sea atendido o no atendido, ya sea con claridad o con

[163] Op. Cit. 12, p. 50.

más o menos claridad, ya sea intuitivamente o de forma vacía y no intuitiva, ya sea conocido o extraño"[164].

Esto significa que los procesos presentan puntos conectores para la brecha de objetividad que se logra mediante la consolidación de la epojé, así la conciencia retoma los actos dirigidos. En otras palabras, la cosa intuitiva -ente- logra sobre pasar la laguna cuando la epojé coloca entre el aparato mental y la conciencia, la forma del umbral de traslado, donde se suspende para someterle bajo la lente del fenomenólogo para identificar las estructuras que impiden la traslación del aparato mental al aparato consciencia, por ende, se ejecuta para liberar al ente de su configuración simbólica.

Aunque por otra parte, si se comprende a la consciencia como un concepto inerte funcional para la práctica de todos los momentos fenomenológicos, también parte del sentido común que no todos los actos pueden funcionar dentro de ella, sí se está discutiendo la mecánica de procesos y la aplicación de conceptos en un mismo eje del sujeto es imposible que no radique otra laguna, por ejemplo, sí se evalua el concepto *suspensión del acto* en la conciencia, se puede decir que este acto deriva de la mecánica de la conciencia lo que implica que la acción sea interna a la conciencia y a la vez es externa a la consciencia, lo que equivale a una función conjunta, pero sin diferenciar lo interno de lo externo.

En otras palabras, la conciencia funge como un elemento que acciona los elementos de la percepción y su secuencia, y a su vez, puede funcionar como un elemento de ejecución durante la epojé, la cuestión es que sí se busca generar la aplicación de la epojé, es necesario que parta de un proceso mental que es compartido con la conciencia, de lo contrario surge otra pregunta ¿Dónde y cómo sería la reducción eidética si se realiza bajo el mismo sistema qué la epojé?, eso significaría que la reducción eidética es una segunda secuencia de la epojé, lo cual produciría una secuencia de la epojé indeterminada hasta la última epojé, la cual sería evaluada como última mediante un proceso mental, lo que deja sin efecto el

[164] **Nota aclaratoria**:
Op. Cit. 7, p. 50.

motivo de la epojé. Ahora bien, en un sentido de interpretación frente a este contexto es que se plantea a la epojé en un umbral fenomenológico que se encuentra entre el aparato mental y el aparato de la conciencia, la cual genera una operación trascendental de suspensión del objeto fenoménico para su conversión en fenómeno y su posterior traslación a la conciencia[165].

Lo anterior se puede clarificar a través de Trần Đức Thảo: “La epojé no es una operación lógica exigida por las condiciones de un problema teórico: es el paso que da acceso a un nuevo modo de existencia: la existencia trascendental como existencia absoluta. Tal significación sólo puede realizarse en un acto de libertad”[166], porque “Al realizar la reducción fenomenológica, si bien seguimos viviendo todos los actos conscientes en su entrelazamiento recíproco, nos abstenemos de vivir en ellos”[167], por ende, se logra comprender que la epojé genera la conversión consciente del objeto.

Lo antes mencionado se puede ejemplificar con el diagrama 3.1.1.[168], en el cual, se observa que la epojé se consolida fuera de la consciencia, pero en correspondencia de esta, es decir, el hecho de que el sujeto suspenda el *objeto fenoménico* para eliminar las abstracciones dependientes implica un ejercicio mental, que no equivale a la interpretación, ni a las deconstrucciones de Lévinas, es dar pausa a la fundamentación de las proposiciones de validez del objeto fenoménico, es por ello, que se encuentra inerte entre el espacio y el tiempo, entre la percepción del sujeto y la focalización del objeto, en el umbral de la conciencia. En consecuencia de lo anterior, la epojé produce un residuo fenomenológico que

---

[165] **Nota para el lector**:
Es por lo anterior, que invito al lector a no aceptar las condiciones de interpretación que aportemos como intérpretes de la fenomenología. Usted, como lector busque una secuencia del método, de lo contrario llegará al mismo lugar que muchos investigadores qué es transcribir una idea incompleta, por lo que no reproduzca lo anterior, mejor busque contradicciones entre los investigadores, confronte la obra de Husserl, y elabore un pensamiento crítico basado en la humildad científica porque existe un gran esquema de consolidación que aún sigue envuelto entre nudos. Nuevamente invito al lector a que encuentre los momentos de aplicación en un orden secuencial para la aplicación del método.

[166] Op. Cit. 53, p. 67.

[167] Op. Cit. 104, p. 16.

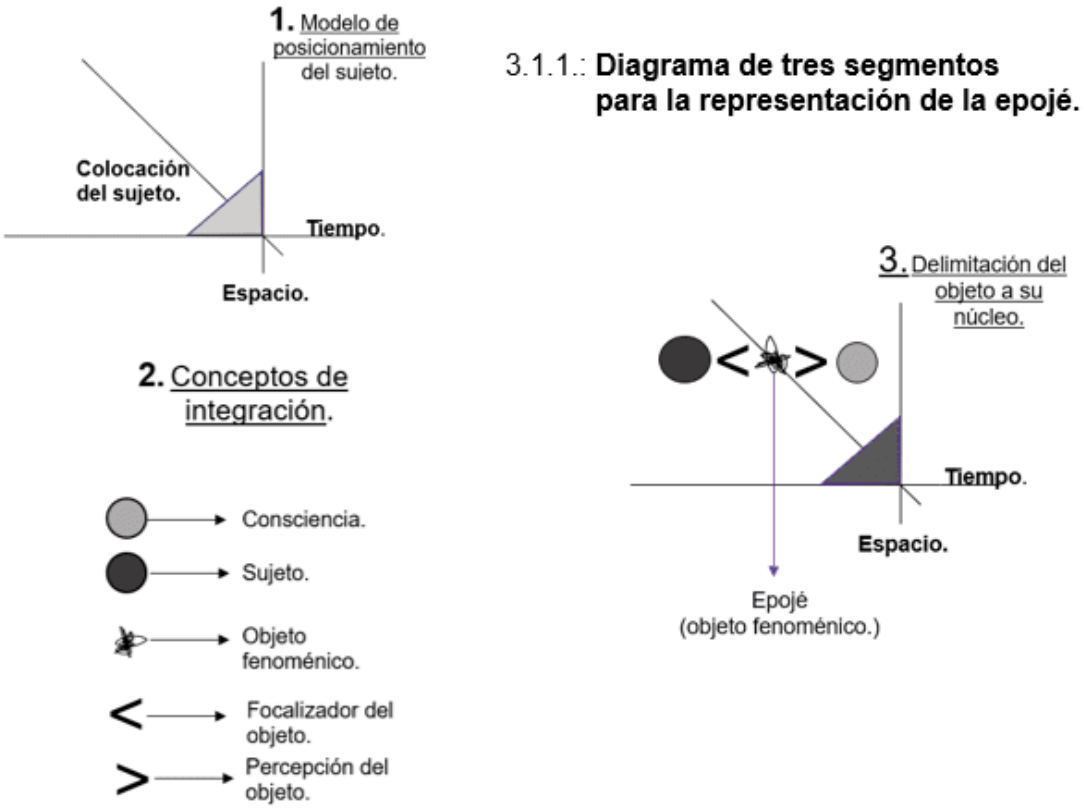
[168] **Nota aclaratoria**:
El diagrama fue elaborado por el autor.

emana de la conversión del *objeto fenoménico* al *fenómeno*, tal residuo es el que se desplaza en la traslación a la consciencia, Edmund Gustav, escribe al respecto en su obra *Meditaciones Cartesianas*, lo siguiente:

> "esta epokhé fenomenológica o esta *puesta entre paréntesis* del mundo objetivo, no nos enfrenta, por tanto, con una nada. Más bien, aquello de lo que nos apropiamos precisamente por este medio o, dicho claramente, lo que yo, el que medita, me apropio por tal medio es mi propia vida pura con todas sus vivencias puras… Como es sabido, Descartes designa todo esto con el término cogito. El mundo no es para mí, en general, absolutamente nada más que el que existe y vale para mí en cuanto consciente en tal cogito. De esas cogitationes exclusivamente, extrae él su entero sentido, su sentido universal y especial, y su valide de ser… si dirijo esta mirada a esta vida misma, en cuanto conciencia *del* mundo, entonces me gano a mí mismo como *ego* puro con la corriente pura de mis *cogitationes*. El ser del *ego* y sus *cogitationes*, en cuanto en si anterior, precede, por tanto, al ser natural del mundo… la epokhé trascendental, en medida en que reconduce a ese ámbito trascendental, se llama por ello *reducción fenomenológica trascendental*…"[169].

Por la cita anterior, se llega a comprender que la epojé genera un residuo y aquel es denominado cogito. Otra manera de asimilarlo es "…como dominio de experiencia… descubierto a raíz de la epojé"[170], porque el producto de la epojé es un dato absoluto, y es capaz de ser identificado como evidencia cierta para la creación de un conocimiento de la conciencia.

[169] Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas.* Trad. Mario A. Presas (Ediciones Paulinas, 1989), pp. 58-60.
[170] Op. Cit. 12, p. 355



3.1.1.: **Diagrama de tres segmentos para la representación de la epojé.**

El nacido en Prostějov, menciona en su obra *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* el sentido de la epojé en relación al cogito de Descartes, para comprender la dimensión de correspondencia entre la epojé y el cogito como consecuencia el fragmento es el siguiente:

> "¿Cómo se podrá demostrar un suelo originario de evidencias inmediatas y apodícticas por su intermedio, si precisamente pone de un golpe fuera de juego todos los conocimientos del mundo, en todas sus formas, también las de la simple experiencia de mundo, y con ese poner fuera de juego pierde el ser del mundo que tenía a la mano? La respuesta dice: si excluyo todas las tomas de posición respecto del ser y del no-ser del mundo, si me abstengo de toda validez de ser referida al mundo, sin embargo, dentro de esa epojé, no se excluye toda validez de ser. Yo, el yo que lleva a cabo la epojé, no estoy yo mismo incluido en este ámbito de objetos, más bien -si la efectúo efectiva, radical y universalmente- estoy por principio excluido. Precisamente en esto

encuentro la base apodíctica buscada, que excluye absolutamente toda duda posible"[171].

Por lo tanto, el sentido del cogito como evidencia del sí mismo, forma la pretensión de evidencia plasmada en *Investigaciones Lógicas I* que se vuelve la crítica a la evidencia como simple comprobación, lo cual resulta interesante puesto que los argumentos de origen de la fenomenología mantienen presencia en la madurez del pensamiento husserliano, lo que se observa como evolución de las consideraciones fenomenológicas en relación a las críticas del primer texto y su último texto. Ahora bien, en este caso al adaptar esta nueva información en la formula establecida en párrafos predecesores, esta se simplificaría de la siguiente manera[172]:

3.1.2.: **Fórmula simplificada de alteración de valores.**

Residuo fenomenológico [cogito * dación] = Reducción fenomenológica

En la fórmula se generar una equivalencia de conceptos para comprender lo escrito en la segunda meditación cartesiana donde el residuo fenomenológico se compone por el *cogitatio* y la *dación*. En lo que respecta al concepto de *dación*, este varía en los términos de *dato* o *dado*, porque en el texto de *Investigaciones Lógicas II* se establece como *dado* refiriéndose a que la conciencia adquiere, mientras que en el texto *Problemas Fundamentales de la Fenomenología* se incluye como dación, donde indica un sentido de entrega y recepción. Tal variación depende la correlación del sujeto y la conciencia como producto del proceso de percepción e

[171] Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne (Prometeo, 2008), p. 121.
[172] **Nota aclaratoria:**
La fórmula fue elaborada por el autor.

intencionalidad, de tal modo, que el significado del concepto es irregular y se adecua conforme al discurso fenomenológico. Sin embargo en el texto *La Idea de la Fenomenología*, en su apartado Notas Aclaratorias, se muestra el sentido del término lo que da luz en relación a la aplicación del concepto:

> "El análisis fenomenológico debe partir de las cosas mismas tal como se dan. Pero, en contra de una asunción compartida por muchos filósofos, esto no significa comprender la realidad del objeto como si estuviera colocada detrás de la apariencia. La idea básica de la fenomenología es que detrás de los fenómenos no hay en esencia nada. «Fenómeno» significa simplemente «lo que se muestra», «lo que se hace patente por sí mismo». Toda investigación tiene que partir de la donación inmediata de los objetos. En otras palabras, el fenómeno no es algo subjetivo y aparente que oculta la realidad objetivamente existente. Hay que tomarlo como se da y, desde ahí, analizar sus diferentes formas de manifestación en la conciencia. No se trata, por tanto, de reducir los objetos a simples actos de conciencia, sino comprender el objeto en relación y correlación con los actos"[173].

En este sentido, la dación o lo dado, señalan un conocimiento en sí mismo del fenómeno que recae en la conciencia, o en palabras de Andrea Potestà, quien simplifica lo anterior en: "*para Husserl se trata de poner al centro la cuestión de la modalidad de la donación y no del "dato"* …"[174]. Por otra parte, el término ego cogito en las páginas de *Meditaciones Cartesianas* representa individualidad, mientras que la expresión cogitationes designa los modos de conciencia, es decir, las diversas vivencias del *yo* llevadas a la reducción. Se trata de un concepto propio de la conciencia, que aparece en la epojé como en la percepción y en la intencionalidad. Esto sucede porque el ego cogito; es por ello, el concepto de acto remite al momento fenomenológico que se experimenta, el cual puede ser motivado por el aparato mental, pero es creado por la conciencia.

---

[173] Edmund Husserl, La Idea de la Fenomenología, trad. Jesús Adrián Escudero (Herder, 2011), pp. 159-160.
[174] Potestà Andrea, *El origen del sentido: Husserl, Heidegger, Derrida* (Ediciones Metales Pesados, 2013), p. 25.

En cuanto acto, conduce al sujeto al plano de la ideación, de modo que cualquier expresión física o mental puede comprenderse como el cogito. Sin embargo, en la fenomenología no se trata de un acto simple y deliberado, sino que es un acto que trasciende cuando es regido por la conciencia. Por ejemplo: dirigir la mirada es un acto, mientras que percibir es el proceso que se constituye a partir de ese acto. Así, el acto se modifica en relación con las instancias de su propia progresión: primero se presenta como vivencia en el aparato mental y finalmente se constituye en la conciencia misma. En este sentido, el acto en la fenomenología es a la vez acto de percepción y acto de percepción trascendental.

Ahora bien, la ausencia de la actitud natural no limita la existencia de las cogitationes, pero dicha actitud genera reconsideraciones en su formulación e incluso en la valorización del fenómeno. Esto se debe a que el sujeto interviene en la conversión del *objeto fenoménico* en *fenómeno*, en relación a las vivencias del proceso de percepción e intencionalidad, donde se establece el punto de conexión entre *objeto fenoménico* y conciencia. La consolidación de las cogitationes, en compañía de la epojé, constituyen la reducción trascendental que el fenómeno requiere: al partir de las cogitationes, la reducción se presenta como la vía para alcanzar lo trascendental. Como aclaración general, la evocación de los conceptos varía según el contexto de explicación respecto a cada término del método. Aunque la narrativa de Husserl mantiene una misma orientación a través de sus ejemplos, es cierto que los términos se ven modificados en su sentido de acuerdo con el enfoque explicativo.

Edmund Gustav, al realizar la secuencia de construcción del cogitatio a partir del resultado de la epojé adecua la *duda cartesiana* en una base de construcción de conocimiento fenomenológico, tal adecuación se forma por medio de las siguientes consideraciones: “La meditación cartesiana sobre la duda nos ofrece aquí un punto de partida: el ser de la cogitatio, de la vivencia mientras se la vive y se reflexiona simplemente sobre ella, es indudable… las cogitationes son los primeros datos absolutos”[175], es decir, la traslación lleva el *objeto fenoménico* al

[175] Op. Cit. 139, p. 61.

fenómeno, por medio del desprendimiento de símbolos o de los dependientes a fin de dar lugar a la permanencia de la *vivencia* que se consolidará en una *vivencia pura* para la formación del dato absoluto, "este contenido propio de la cogitatio en su índole propia PURA, o sea, con exclusión de cuanto no resida en la cogitatio conforme a lo que ella es en sí misma"[176], es decir, en el caso que la vivencia sea inalterable y continua es el fortuita como concepto de evidencia, la cual es necesaria para el ego cogito.

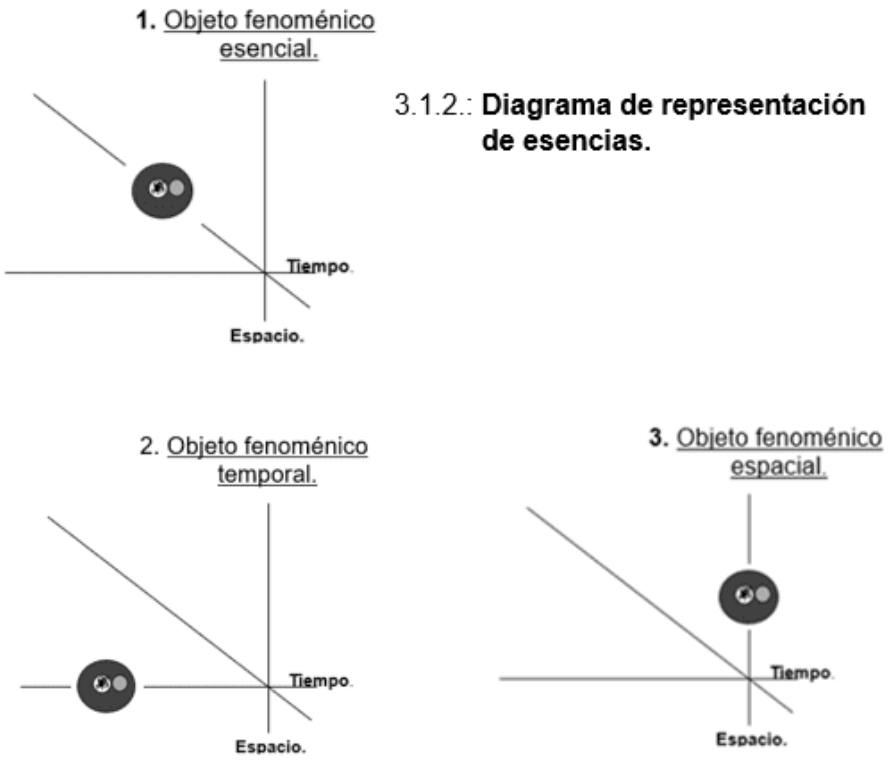
En palabras simples, porque la vivencia es realmente constituida por la percepción fenomenológica, como menciona Husserl, "…lo que vale para la retención en el interior de la percepción que dura podría valer también naturalmente para la retención libre por decirlo así que se une inmediatamente a una percepción que ha transcurrido completamente"[177]. Todo lo anterior significa, una adecuada aplicación del método y sus conceptos, es así como, el sujeto fenomenólogo, es un sujeto que inicia como *contemplador* para trascender al plano de la conciencia, y con ello es capaz de motivar el *cogito*, no como imágenes de realización, sino mediante la acción fenomenológica.

Edmund Gustav, le da formalidad al planteamiento del *cogitatio* en el texto de *Investigaciones lógicas I*, mediante el concepto de *evidencia*, previamente referido, el cual consiste en la *certeza del conocimiento* siendo este el resultado de la propuesta crítica de oposición, que Husserl, elabora frente del concepto de evidencia adjudicado a la ciencia moderna. En este sentido, el cogitatio implica la certeza del conocimiento sobre lo dado del mundo vital a la conciencia, la conciencia se vuelve conciencia de los conscientes y así la conciencia objetiva se vuelve conciencia del fenómeno, para así dar conocimiento de las esencias que radican en el fenómeno, lo que significa que, la esencia del objeto es lo que le permite ser identificado en el plano de lo fenomenológico, esta esencia es lo que categoriza los matices que le permiten expandirse en el espacio o el tiempo; aquello

[176] Op. Cit. 116, p. 151.
[177] Op. Cit. 12, p. 153.

que le permite la perdurabilidad de lo trascendental. En el diagrama 3.1.2.[178]. se visualiza lo anterior.

Por otra parte, para llegar aquel fundamento esencial se requiere de una segunda delimitación conocida como *eidética* se suele confundir principalmente con la *epojé*[179] o con la construcción del *cogito*[180], debido a la reiteración de los conceptos intersubjetividad y *ego cogitatium* en las descripciones para la concreción del alterego.



3.1.2.: **Diagrama de representación de esencias.**

[178] **Nota para el lector:**
El diagrama fue elaborado por el autor.
[179] **Nota para el lector**:
Los intérpretes de la fenomenología enlazan la reducción fenomenológica con la epojé. Sin embargo, como se ha mencionado a fin de establecer un sentido didáctico la epojé es una delimitación y el sentido de reducción es con la eidética, de lo contrario se caería en un sentido de confusión de conceptos.
[180] **Nota para el lector**:
La naturaleza del objeto fenoménico es distinta a la esencia del fenómeno; son términos que deben comprenderse por separado y no enunciarlos como sinónimos para referir al mismo objeto en cuestión, porque estos son los niveles de constitución del fenómeno, lo cual facilita la reducción eidética.

El nacido en Prostějov, establece el concepto de manera constante para dar el sentido de *apriórica*, pero en la secuencia de aplicación del método, la eidética se encuentra como una segunda epojé para la última etapa del método, con la finalidad de lograr la *reducción fenomenológica* con la que se exponga el *fenómeno puro*. Lo anterior, debido a las esencias que busca la eidética, como menciona Antonio Zirión: "La reducción eidética consiste simplemente en el paso de la consideración del hecho individual a la consideración de su esencia… La reducción fenomenológica es el paso de la consideración de los fenómenos como realidades"[181], es identificar las esencias del objeto fenomenológico para descubrirlo como fenómeno. Ahora bien, al mencionar eidética como una segunda epojé es a raíz de la similitud de acción del fenomenólogo, es decir, la epojé suspende la eidética mediante la pausa, en el método la eidética identifica el fenómeno:

> "Las esencias no son aquí subjetivas, ya que no constituyen funciones del sujeto. Las esencias son objetivas, son objetos ideales, subrayando también de modo especial el término objeto. En efecto, son objetos que trascienden los actos del sujeto, de la misma forma en que también lo son todos los objetos intencionales de dichos actos."[182].

A pesar de ello, la eidética es un concepto difícil de mantener en la discusión husserliana, ya sea por la calidad material o para señalar categorías, en relación del objeto. Además de las continuas objeciones que se realizan en la percepción interpretativa o mediante la percepción de retención; lo que se equipara en un diálogo poco profundo a una confusión, dado que las esencias, la idea de reducción y la percepción, es la continua línea de comunicación de Husserl, llegan a crear sentidos similares con conceptos totalmente diferentes, por ejemplo: la retención de la percepción y la suspensión de la conciencia, el apriorismo con la esencia. Entorno a las esencias y la reducción, cabe distinguir lo siguiente:

---

[181] Antonio Zirión Quijano, *Breve diccionario analítico de conceptos Husserlianos* (México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2017), p. 48, disponible en el enlace https://www.filosoficas.unam.mx/~zirion/BDACH-2017.pdf.

[182] "La reducción eidética en Husserl y Scheler" (Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2005), p .173 disponible en el enlace https://idus.us.es/server/api/core/bitstreams/c75d7cc3-ca71-4ccb-9121-15b916ad490e/content

> "Por la reducción fenomenológica se consigue lo que Husserl llama una actitud fenomenológica. Si reducción fenomenológica equivaliera a reducción eidética, esa actitud sería eidética, es decir, una actitud en la cual sólo nos interesa lo esencial de las cosas. Pues bien, Husserl tiene perfecta conciencia de que la actitud fenomenológica no es una actitud eidética. Lo opuesto a la actitud eidética es la actitud dirigida a lo concreto fáctico. Ahora bien, nos dice Husserl: «todas(Sic) esas objetividades que llamamos fenomenológicas (es decir, logradas gracias a la reducción fenomenológica, J. S. M.), son pensadas como singulares, objetividades individuales, cada fenómeno como (un, J. S. M.) esto aquí (Dies-da) individual como absoluta unicidad»"[183].

En este sentido, se lee que el centro de la eidética es un instrumento de información y, de manera secundaria es la reducción, pero a su vez no es una reducción del sentido fenomenológico, porque la reducción se asemeja a una condición como el correspondiente *la bata de laboratorio* [184] condiciona al sujeto sobre del objeto. En cuanto la reducción emplea a la eidética sin priorizarla, puesto que las esencias son objetivas como menciona Edmund Gustav, en el texto *Ideas* Relativas a una Fenomenología:

> "Toda particularización y singularización eidética de un estado de cosas eidético general se llama, EN LA MEDIDA en que lo es, una NECESIDAD ESENCIAL. GENERALIDAD ESENCIAL Y NECESIDAD ESENCIAL SON, PUES, CORRELATOS. Sin embargo, el uso del término necesidad es vacilante, a tenor de las correlaciones copertenientes: también los juicios correspondientes se llaman necesarios. Pero es importante atender las distinciones y ante todo no designar como necesidad la generalidad esencial misma (según se hace habitualmente). La conciencia de una necesidad, o más exactamente, la conciencia judicativa en que un estado de cosas es consciente como particularización de una generalidad"[185].

[183] Javier San Martin, *La estructura del método fenomenológico* (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2002), p. 31.
[184] Infra. Véase la página 67.
[185] Op. Cit. 115, p. 96.

Del mismo modo en *Investigaciones lógicas II*, se menciona con un mayor grado de concretización que la eidética "se inclina realmente sobre las cosas mismas y se orienta puramente en la auténtica presencia intuitiva de ellas; y sobre todo, de una investigación hecha en la actitud fenomenológica-eidética sobre la conciencia pura, investigación que es la única que puede dar fruto en una teoría de la razón"[186]. Aunque, la eidética no cumple como un fin sino como un medio, si presupone al sujeto como un fenomenólogo capaz de realizar los actos conscientes, aquellos que vinculan el concepto del *cogito*, con el cual se objetiva el *objeto fenoménico* en un *fenómeno* capaz de adquirir la condición de *fenómeno puro*.

Por lo tanto, la labor del fenomenólogo no es limitar la acción para suspender en la conciencia únicamente, sino llegar al reconocimiento de las esencias como objetivo lograble "Así, queda finalmente claro que no es posible detenerse en ninguna parte hasta no llegar a la unidad de las conexiones esenciales y de las correlación esenciales, hasta que el sentido dependa del sentido, la esencia de la esencia, y así, solo una fenomenología completa"[187], para encaminarse a la "*esencia del yo fenomenológico unitario; cómo se aísla [abschliesst] fenomenológicamente mi corriente de conciencia frente a la del otro*"[188], lo que es indicativo que para lograr el resquebrajamiento del objeto hasta llegar a la conversión de lo fenoménico al fenómeno, se requiere la traslación de lo mental a la conciencia para conseguir el *fundamento esencial*, este concepto que converge dentro del *modo* y el *cómo* se concibe el *fenómeno* libre de la experiencia.

Para visualizar lo que en líneas se ha expuesto esta la fórmula 3.1.3[189]. Al lograr identificar el fenómeno libre de la experiencia se constituye el ego trascendental, el cual requiere de una adecuada reducción porque la esencia recuperada será entonces inmanencia de la conciencia. El concepto de *Inmanencia* es descrito como:

---

[186] Op. Cit. 95, pp.594-595.
[187] Op. Cit. 6, p. 105.
[188] Op. Cit. 106, p .75.
[189] **Nota aclaratoria:**
La fórmula fue elaborada por el autor.

"… inmanencia remite a lo que es realmente inherente a algo, se aplica a actos que se producen dentro del agente o que actúan desde dentro de él. En este sentido, inmanencia se opone a transcendencia. En el marco de la reducción fenomenológica, la donación inmanente de la conciencia es un dato indubitable frente a la transcendencia de los objetos dados. Así, inmanente significa lo dado verdaderamente como ingrediente (reell), el darse mismo con evidencia absoluta…"[190].

3.1.3.: **Fórmula simplificada de adecuación de valores.**

$$\text{Residuo fenomenológico}\ \left[\text{cogito *dación}\right] = \text{Reducción fenomenológica}\ \left[\text{eidética *inmanencia.}\right]$$

En este sentido, se separa la dación de la inmanencia, para entender que el primero es el dato dado, y el segundo el contenido del dato absoluto. La trascendencia se manifiesta en conjunto del fenómeno puro, debido a que es la evidencia del mismo, "Al mismo tiempo, se reduce el concepto de la inmanencia ingrediente [reelle]. Ya no significa la inmanencia real [reale], la inmanencia en la conciencia del hombre y en el fenómeno psicológico real. Parecería que una vez tenemos los fenómenos intuidos, tuviéramos también una fenomenología, una ciencia de estos fenómenos"[191]. Husserl, incluye la *inmanencia* como un concepto de apertura al ego, el ego que parte del yo o el yoico, puesto que es, la condición de la esencia inmanente del contenido apropiado por la conciencia, o bien: "En su inmanencia, la fenomenología no tiene, pues, que hacer NINGUNA CLASE DE POSICIONES DE SER / DE SEMEJANTES ESENCIAS, ninguna clase de enunciaciones sobre su VALIDEZ o NO VALIDEZ, o sobre la posibilidad ideal de objetividades correspondientes a ellas, ni formulación ninguna de LEYES DE ESENCIA"[192], en otras palabras es certeza, con la cual el *cogitatum* forma el *ego*,

[190] Op. Cit. 172, pp. 164-165 .
[191] Op. Cit. 115, p. 65.
[192] Ibidem, p. 214.

que a su vez arroja el alter ego, con los cuales se logra constituir el ego trascendental. Lo anterior, se logra entender de otra manera:

> "En el tiempo en que soy fenomenólogo trascendental o fenomenólogo puro, estoy exclusivamente en la conciencia de mí mismo trascendental, y soy mi tema exclusivamente como ego trascendental según todo lo intencionalmente implícito en él. Aquí no hay nada de objetividad simplemente; aquí hay objetividad, cosas, mundo y ciencias del mundo (por lo tanto todas las ciencias y las filosofías positivas incluidas) sólo como mías, fenómenos del ego trascendental. Todas las valideces de ser que yo puedo efectuar y quiero efectuar como investigador trascendental, se refieren a mí mismo, pero precisamente con esto también a las "impatías", percepciones del extraño, que se presentan entre mis intencionalidades originales efectivas y posibles. En virtud de la reducción, "los otros", a partir de ser para mí seres humanos, devienen alter egos que para mí existen con el sentido de ser implicaciones intencionales de mi vida intencional originaria"[193].

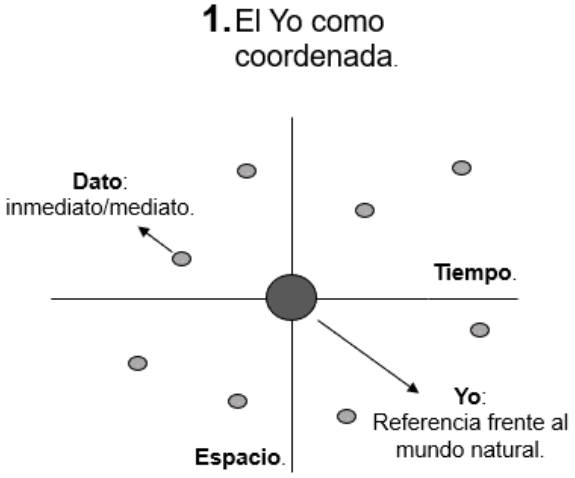


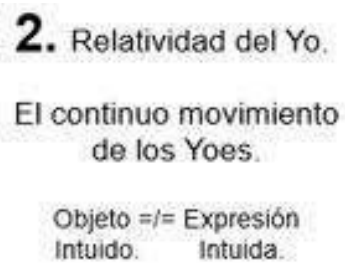
Diagrama 3.1.2.: **Una secuencia de la imbricación desde el sujeto-fenómeno, parte 1.**

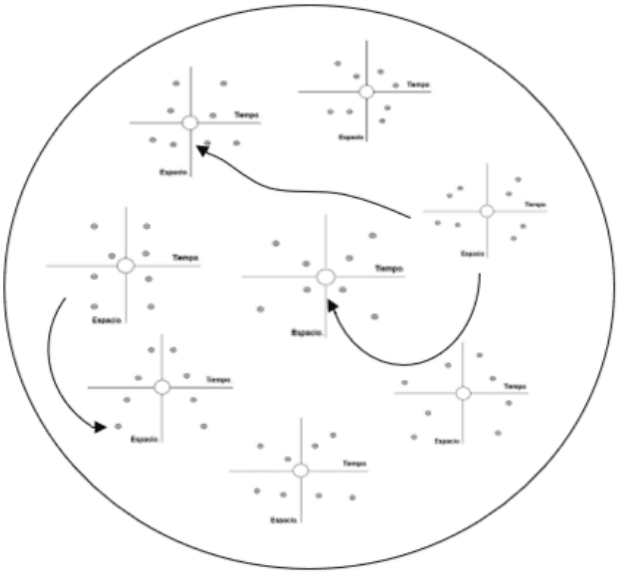
Es decir, para constituir el ego trascendental como la estructura de experiencia pura mediante la reducción, se requiere de la secuencia de composición de tres elementos: el *Yo Trascendental*, la *intersubjetividad trascendental* y el *Ego* -

[193] Op. Cit. 170, p. 295.

Alter Ego-. El *Yo* funge como coordenada en el espacio y tiempo, sobre del objeto fenoménico, como se muestra en el diagrama superior[194], sin abandonar la evidencia que radica en la conciencia, a pesar de las múltiples vivencias, que no se catalogan como *Yo trascendental* porque abandonaron la percepción original. El *Yo* como coordenada permite posicionar al sujeto en el mundo de los fenómenos sin que sea corrompido por la interacción que deriva de la comunicación de los *Yoes*, es decir, la intersubjetividad trascendental del aquí y ahora. *El proceso en el cual el conocimiento y la conciencia se relacionan* para la formación del ego trascendental, como se muestra a continuación en el diagrama[195]:

Diagrama 3.1.2.: **Una secuencia de la imbricación desde el sujeto-fenómeno, parte 2.**





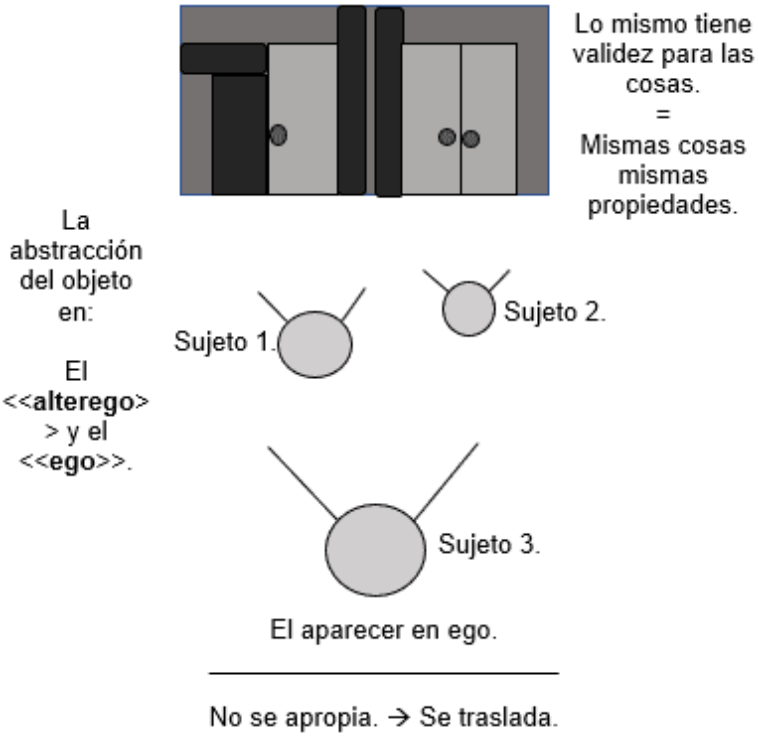
Aquella relatividad del *Yo* condiciona el movimiento para su interacción en el tránsito generado por la *intersubjetividad trascendental*, con lo cual se extingue el *Yo trascendental* para volverse un ego, una evidencia absoluta emanada de las comprobaciones egoicas. En otras palabras, el tránsito de la evidencia fenoménica en la *intersubjetividad trascendental* consigue una unidad de conciencia que en el sujeto se denomina ego, unidad de conciencia cuando es ajena del sujeto se denomina alter ego, puesto que una unidad de conciencia aceptada y aislada que

[194] **Nota aclaratoria:**
El diagrama fue elaborado por el autor.
[195] **Nota aclaratoria:**
El diagrama fue elaborado por el autor.

existe sin dependencia, para ello es vital retomar el texto de *Meditaciones Cartesianas*, donde menciona:

> "Esta actividad mía de posición y explicitación del ser instaura una habitualidad de mi yo, gracias la cual este objeto es ahora permanentemente mi propiedad, en cuanto objeto de sus determinaciones. Tales adquisiciones permanentes constituyen mi mundo circundante, en cada caso conocido, con su horizonte de objetos desconocidos, esto es, aún por adquirir, pero ya anticipados en su estructura formal de objeto. Yo existo para mí mismo y me soy dado constantemente en una evidencia experiencial como yo mismo. Esto vale para el ego trascendental (pero también, en un plano paralelo, para el ego psicológicamente puro) y para todo sentido del ego. Es claro que, por cuanto el concreto ego monádico abraza toda la vida real y potencial de la conciencia, el problema de la explicitación fenomenológica de ese ego monádico (el problema de su constitución para sí mismo) tiene que abarcar todos los problemas constitutivos en general. Consecuentemente resulta que la fenomenología de esta autoconstitución coincide con la en menología en general"[196].

Diagrama 3.1.2.: **Una secuencia de la imbricación desde el sujeto-fenómeno, parte 3.**



3. Ego y Alter Ego.

[196] Op. Cit. 168, pp. 121-122.

La imbricación del ego y alter ego, forman el ego trascendental, resultado del solipsismo trascendental a la extinción del yo en la experiencia del otro para cambiar del ahí-para-mí a ahí-para-todos; y a su vez, como menciona Edmund Gustav Husserl, “De esta manera nos elevamos a la intelección metodológica de que la intuición eidética es, junto con la reducción fenomenológica, la forma fundamental de todos los métodos trascendentales particulares; de que ambas determinan íntegramente el legítimo sentido de una fenomenología trascendental”[197]. Del mismo modo, se observa en la fórmula 3.1.4.[198], que la última simplificación del método para su aplicación, en la cual, se ve como resultado de la expresión el *fenómeno puro*, cuyo matiz tiñe el concepto de evidencia en la pretensión científica de la filosofía, es decir, en su fenomenología trascendental.

3.1.4.: **Fórmula para la obtención del fenómeno puro.**

$$\frac{[\text{cogito *dación}]}{[\text{Reducción eidética *inmanencia.}]} = \text{Fenómeno puro.}$$

[197] Op. Cit. 139, p.127
[198] **Nota aclaratoria:**
La fórmula fue elaborada por el autor.

3.2. **Primera parte de la aplicación del Método Fenomenológico en el Estudio del Estado.**

El Estado es un concepto encuadrado en el marco de la filosofía del Derecho, el cual requiere de un eje metodológico que objetive el concepto, de aquello consolidado como abstracto a un concepto concreto. Es para ello el uso del método fenomenológico puesto que la propuesta de Husserl -la cual ha sido descrita en este camino de letras- demuestra la idoneidad para convertir conceptos filosóficos en conceptos precisos para su estudio científico. Ahora bien, el Estado como *Objeto a estudiar* se enfrenta a dos problema centrales en el mundo fáctico: primero, la creciente dificultad que tienen las instituciones para conformar modelos jurídicos-normativos de respuesta a los factores que afectan de manera progresiva al comportamiento social; el segundo factor son las contemporáneas deliberaciones del orden político con las cuales inciden el desarraigo del bienestar popular para dar píe a las sociedades privadas que intensifican la fluctuación de las conductas utilitarias colectivas. Es decir, la institucionalización y las condiciones que solidifican la institución representativa del Estado.

En este panorama, la fenomenología trascendental ofrece una vía de acceso a las estructuras filosóficas del conocimiento jurídico y político que habitan en el concepto del Estado, lo que permite suspender las proposiciones, así como, las representaciones formalizadas, con el fin de llegar a una aprehensión sobre los criterios que sistematizan la estructura de origen que se manifiesta en los planos de la vida social, jurídica e institucional.

Por lo tanto, lo anterior se requiere atender en dos fases, de acuerdo a la secuencia metodológica de la fenomenología: en la primera fase se encuentra la conversión de *objeto a estudiar* a *objeto de estudio* con el objeto de posibilitar la aplicación de los conceptos del método; la segunda fase, consiste en la aplicación del método, con el fin de alcanzar una comprensión, tanto clara como accesible, de

los conceptos de aplicación y de los conceptos del proceso de aplicación del método fenomenológico -descritos en el capítulo segundo-. Esto es para una representación didáctica de una visión fenomenológica, que posibilite, no solo una revisión crítica de fundamentos, sino también la posibilidad de construcción de un nuevo ángulo de interpretación de la dinámica del Estado y la fluctuación social.

Ahora bien, antes de abordar la primera fase es necesario utilizar como representación visual el cuadro titulado "*Jardín de las Delicias*" elaborado por el Bosco, esto debido a la multitud de elementos que contiene con los cuales es fácil recrear el *mundo de las cosas* o *mundo vital* del que habla Edmund G. Husserl, en este se contienen: acciones, colores, formas, texturas, conceptos, pretensiones, ideas, melodías, condiciones, consecuencias, etc. La captura artística realizada por el *Bosco*, se observa en la siguiente imagen[199].



3.2.1.: El Jardín de las Delicias.

[199] Jheronimus van Aken, "El jardín de las delicias", imagen, Museo del Prado, https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/triptico-del-jardin-de-las-delicias/02388242-6d6a-4e9e-a992-e1311eab3609.

En este sentido, la representación visual es una escenificación fáctica del *Estado* en la conceptualización del mundo de las cosas. Ahora bien, al abordar la escenificación el fenomenólogo requiere la bata fenomenológica y partir de la secuencia de actitudes, desde la actitud natural con la cual el sujeto se traslada a la actitud contempladora, para evitar el conflicto de enfoque perceptivo los cuales son: percepción imaginativa, que converge en un modelo de suposición; percepción repetitiva, es la constante reinterpretación de la unidad de atención que provoca que el sujeto vuelva a redirigir el enfoque de la percepción; percepción reiterativa, consiste en que la percepción no se mantiene en el sujeto por lo que se ve alterada en su conformación; percepción expresiva, atiende a las nociones de atención verbales, para este caso consistiría en la descripción de la obra referida; por último la percepción retencional, aquella que se mantiene en el sujeto-. Los enfoques antes mencionados se logran observar como útiles y no útiles para el método, esto en relación a la posibilidad de validez en la percepción, los enfoques de percepción se pueden reconocer como *noción de atención*[200].

En relación a lo antes expuesto, es vital mencionar que para acceder al núcleo del *Objeto de estudio* se requiere constituir la *noción de atención* desde una contextualización del mismo, así adquiere -el *objeto*- una perspectiva crítica y fenomenológica. Por lo tanto, esto permite delimitar con mayor precisión el campo de estudio, aunado a que habilita un tránsito gradual y progresivo a la comprensión de las esencias.

La delimitación parte de las consideraciones fenomenológicas de Edith Stein, las cuales son manifestadas en su texto *Una investigación sobre el Estado*, su investigación plantea los elementos de construcción del Estado, desde una composición de descripción de esencias, en donde parte con la siguiente premisa: "...los Estados podrían descansar tanto sobre bases comunitarias y sociales"[201], esto

[200] **Nota aclaratoria:**
La conjunción de "noción de atención" no es un término empleado por Husserl, es un término que propongo con el fin de didáctico de entender el modo en el cual funciona la percepción.
[201] Edith Stein, *Una investigación sobre el estado*, trad. José Luis Caballero Bono (Madrid: Trotta, 2019), p. 19.

es porque Stein en su razonamiento observa que el Estado deriva de la sociedad como una forma que adquiere la masa social -termino inducido por Scheler- sin conocimiento de la conducta individual que en su colectividad genera una fuerza aplicada en reciprocidad con la cual se genera un comportamiento común.

El comportamiento en común de la masa social configura una estructura del reino del espíritu objetivo -en sentido fenomenológico- sin consolidarse el Estado. Debido a que no configura una entidad porque carece de la función espiritual que es el alma que motiva al ente, el cual en la masa social se consolida como el fin fundamental, el cual no es visible debido a la inconciencia de la masa social, pero se constituye cuando hay consciencia, siendo este el paradigma consciente de la voluntad lo que crea la relación convivencial del propio vivenciar, que cataloga el carácter comunal, Edith Stein agrega:

> "La comunidad que está detrás de un cosmos cultural puede en principio ser más abarcadora que una comunidad popular; un <<círculo cultural>> puede transformar a una serie de pueblos a la vez y en la sucesión de las épocas. Igualmente comunidades más estrechas, como una clase social o una asociación de familias, pueden formar su propio <<microcosmos>> cultural. La comunidad del círculo cultural puede tal vez resolverse en el hecho de que los pueblos pertenecientes a ella intercambian sus bienes culturales…"[202].

Esta comunidad no es limitativa a una definición en particular, por lo tanto, no es limitativa a una categoría, puesto que la comunidad es en su sentido una activa integración de cumplimiento que no concibe al sujeto como objeto de utilidad para el funcionamiento, al contrario asume al sujeto como vida de existencia para la comunidad. De este modo, el <<*circulo cultura*>> es la vida activa que genera la existencia comunal que incluso permite la relación coordinada o en su caso, la subordinación de esa voluntad consciente y activa que engendra la comunidad en referencia a otra comunidad.

[202] Ibidem, p. 29.

Ahora bien, es importante indicar que la comunidad no es el Estado mismo, sino la conciencia activa de los individuos conglomerados, como se ha mencionado. En este sentido las dimensiones fenomenológicas identificadas por Edith Stein, son descritas como <<*comunidad popular*>>, que se percibe en la participación consuetudinaria de los individuos la cual se caracteriza como la voluntad de la comunidad sobre su autoconocimiento y se identifica por los rasgos distintivos que otorgan autonomía a la personalidad cultural. Otro rasgo distintivo es, la lealtad a su <<*sistema de creencias*>> se presenta en la organización de su ordenamiento jurídico que proporciona protección a las tendencias destructoras como menciona Stein, esta lealtad constituye su comunidad estatal, que forma un sistema de valores que se arraiga en cada individuo como <<*valores de personalidad*>>, el valor que legitima la comunidad. En este orden de ideas, la comunidad no solo requiere de los <<*valores de personalidad*>> sino que requiere de aquel ejercicio automático, natural en su origen por obviedad, el cual consiste en la posesión de la <<*soberanía*>>, el dominio y posibilidad de realizar su constitución con independencia de factores externos, lo que posibilita el carácter de comunidad estatal. Las dimensiones fenomenológicas de la comunidad estatal, son englobadas por Edith Stein de la siguiente manera:

> "Conocemos objetividades que coinciden con las instituciones jurídicas y estatales en que vienen a darse, en el comportamiento de las personas, como formas en las que se representa la vida de ellas, que existen a lo largo de una cierta duración y luego desaparecen de nuevo. Las llamamos costumbres o usos, derecho consuetudinario y similares. A diferencia de las instituciones creadas por actos libres, en ellas no se puede aducir el punto temporal del nacimiento y cese. Y por cierto, no casualmente sino en principio"[203].

La comunidad estatal es concebida por la fenomenóloga Stein, como lo más cercano al Estado sin que aun se conciba como Estado, esto porque la soberanía es la base fundamental de este tipo de comunidad, porque con ella se acarrea la libertad de ejecución de la personalidad en su autodeterminación y autosuficiencia,

[203] Ibidem, p. 84.

es una esencia de creación y sanción interna, es la legitimación externa, aquello que excluye la posibilidad de dominación e indica la ausencia de disputa de los -valores de personalidad-, aunque pueda estar ligada a la soberanía de otra comunidad estatal conserva la vocación de realización constitucional porque están ligados, pero no limitados por ende persiste el poder de ser efectivo en su determinación de imposición autónoma de normas y sanciones, es decir, la lealtad a su ordenamiento. Sin que deje posibilidad de determinación a ninguna comunidad que se encuentra debajo, en horizontalidad o paralelismo, porque la temporalidad de su ordenamiento -en una simplificación hecha por Stein- <<*es la fuerza que representa a lo estatal*>>, porque en la estreches de esa comunidad existe un fundamento que vincula a los individuos a sí mismos en una relación reciproca de pertenencia.

De acuerdo a lo anterior, es importante establecer una correspondencia argumentativa que vincule lo expuesto con la estructura del método fenomenológico. En este proceso, el objeto se identifica con el Estado como realidad general. Sin embargo, el objeto a estudiar se precisa en la comunidad, como forma originaria. De esta manera, el objeto de estudio se configura como la comunidad estatal, entendida – de acuerdo a Edith Stein- como la vida comunitaria dotada de soberanía y autoconciencia. Este tránsito metodológico permite que el fenómeno sea descrito en su esencia. Al retomar la línea argumentativa, Edith Stein pule la percepción del Estado en el objeto intencional al indicar que, si bien, el Estado es un constructo jurídico-político, este no es un producto de aquel constructo, sino que se desarrolla a partir de las instituciones que el constructo elabora como objetividades para el acto libre y consciente del fin determinado en los valores de personalidad de la comunidad.

Lo anterior significa, que el Estado es unidad de comunidad y requiere del sentido de totalidad que surge de los actos de autosuficiencia, entretejidos por los actos libres de asociación, por ende, el Estado exige la comunidad popular como fundamento porque los individuos que le constituyen son la dirección de la conciencia de comunidad, es decir:

> "El Estado que se pone con su ordenamiento jurídico al servicio de la comunidad no *crea* este valor, sino que solamente *ayuda* a realizarlo, y en tanto que lo hace le corresponde, no un valor propio, sino de nuevo uno derivado. Solo se puede recurrir <<al Estado>> como portador del valor que aquí entre en consideración cuando se entiende por él no la estructura formal, sino la formación estatal concreta que comprende la comunidad popular. Los calores de lo que ahí se trata son <<valores de la personalidad>>. Como cada persona individual es portadora de un valor solo propio de ella, irrepetible, así también toda personalidad estatal>>"[204].

En este sentido, el Estado se presenta como *Objeto intencional*, encuadrado en la "*representación institucional de la comunidad*", esto es, la forma en que la comunidad, al volverse consciente de sí, objetiva su propia existencia en un orden jurídico y político. Dicha representación mantiene una dimensión intersubjetiva con el *fin fundamental* del Estado, entendido como la realización de los <<valores de personalidad>> que surgen en la comunidad. Así, el *Estado de Derecho*¸ no constituye un término nuevo, ni una desviación distinta del fenómeno, sino su continuación, su modo de persistir como manifestación consciente de la comunidad estatal. Lo que se contempla al analizar las vivencias intersubjetivas que se conforman por las diversas formulaciones que los investigadores han realizado para dimensionar las implicaciones político-jurídicas en los tópicos de la progresión del *Objeto de intencional*.

En lo referido a comunidad estatal y *Estado de Derecho*, se requiere de un análisis y, este parte de lo planteado por primera vez por el jurista alemán Rober Von Mohl, en el año de 1844, mediante la palabra *Rechtsstaat*, que equivale a "*Estado Legal* o *Estado de Derecho*", la intención de este término es para señalar oposición al "*Estado de poder* o *Estado de Fuerza*" que se identifica con la palabra *Machtstaat*, la cual alude a un *Estado* donde el ejercicio del poder político se legitima con el imperio de la fuerza que coacciona sin justicia, sin limitación y en desproporcionalidad. Es así como, Rober Von Mohl a través del *Rechtsstaat*

[204] Ibidem, p. 111.

propone un cambio en el paradigma del significado de la potestad del *Estado*, para direccionar el fundamento de la legitimidad hacía imperativo que nace en la Ley. Al transcurrir de los años, la configuración del *imperio de la ley* perdió el sentido de protección y legitimación, a causa de los vicios del poder político, autores como Georg Jellinek, señalarían que la potestad política debe abandonar el mandato arbitrario para ser ejercido a través de un entramado institucional que regule, limite y oriente como un pilar del poder en función del pueblo:

> "…el fin fundamental del Estado es el bien común, la búsqueda de la satisfacción de una mayoría, tratando de hacerlo mediante la existencia del derecho, un derecho que se considere legítimo, es decir, que sea aceptado por los gobernados, de lo contrario generaría Estados ilegítimos con gobiernos autoritaristas. Las necesidades y fines irán cambiando al igual que el derecho y las formas o medios para satisfacerlos"[205].

En el mismo texto Jellinek refiere que esta definición debe ampliarse a través de la naturaleza y aquel fin fundamental establecerse como representación de actividad tangible del poder en el corazón del Estado, es decir, el fin fundamental del bien común debe volverse una imagen visible mediante la balanza de la satisfacción económica porque el Estado legitima su poder cuando las arcas están enriquecidas en la función social. En este sentido, menciona:

> "El poder, la seguridad, y el derecho concebidos como fin, tienen necesidad del Estado para extender su actividad sobre de las funciones inmediatas con que pueden satisfacerse estos fines. Es necesario ante todo pensar en crear lo medios económicos para dar cumplimiento a tales fines. La magnitud de tales medios depende de la situación económica de los pueblos; por esto indirectamente interesa al Estado vigorizar la producción económica como un fin intermediario"[206].

[205] Gerog Jellinek, Teoría general del Estado, trad. Fernando de los Ríos (México: Fondo de Cultura Económica, 2017), p. 17.
[206] Ibidem, pp. 256-257.

Sin embargo, el fin fundamental de bienestar se puede ver perjudicado cuando el medio económico se particulariza, lo que significa reducción de los medios económicos y crecimiento de la satisfacción del poder, lo cual impulsa el resquebrajamiento del orden social. Aspecto similar que pronuncia Karl Marx -con énfasis en la sistematización de la producción económica-, el cual impera como opuesto al fin fundamental de Jellinek:

> "La <<burocracia>> es el <<formalismo del Estado>> de la sociedad burgesa; es la <<conciencia del Estado>>, la <<voluntad del Estado>>, el <<poder del Estado>> como <<una corporación>>. (El <<interés general>> sólo puede valer como <<particular>> para lo particular, mientras lo particular valga como <<general>> para lo general. Por la burocracia tiene que proteger la generalidad imaginaria del interés particular -el espíritu de corporación- para proteger la particularidad imaginaria del interés general, su propio interés, El Estado tiene que ser corporación, mientras la corporación quisiera ser Estado.) O sea <que la burocracia es> una sociedad especial, cerrada, dentro del Estado"[207].

En este sentido, las condiciones de esa visión se identifica la naturaleza y el fin fundamental, como la rigidez del sistema que somete el cuerpo social al servicio de la burguesía, y esta rigidez es la ley, pero bajo los parámetros del interés particular, cuando este es necesario, por lo tanto la configuración del estado es volátil y sus fines son exclusivos de la voluntad particular que explica la existencia de un interés general sustentado en la imaginaria del discurso de necesidad. Por lo tanto, con la pretensión de evitar que el poder político dogmatice la norma como sistema de retención institucional y condicionante social, Jellinek observa que el Estado debe partir de una perspectiva dualista, en la cual, se reconoce al *Estado* como una entidad jurídico-normativa y como una entidad sociológica. La primera, predispone al Derecho como imperativos necesarios para cumplir con los *fines* del

[207] Karl Marx, *Critica de la filosofía del estado de Hegel*, trad. José María Ripalda (España: Biblioteca Nueva, 2022), XXXX. p.119.

Estado, mientras que la segunda, se forma históricamente por la comunidad política. Así se lee en el siguiente fragmento:

> "Sí se alude al Estado como a la corporación jurídica el carácter de personalidad, no se hace uso de una hipóstasis o una ficción, pues personalidad no es otra cosa que el sujeto de derecho, y significa, como hemos dicho, relación de una individualidad particular o colectiva con el orden jurídico… Como concepto de derecho, es pues, el Estado, la corporación formada por un pueblo, dotada de un poder de mando originario y asentada en un determinado territorio; o para aplicar un término muy en uso, la corporación territorial dotada de un poder de mando originario."[208].

Jellinek, profundiza en relación a las formas de visualización del *Estado* y, con ello, aborda la noción de su conformación a fin de evitar la ambigüedad del significado, por lo que se remite a configurar la materialización del *Estado* al tomar como base los elementos de representación mismos que se encuentran englobados en la variable compuesta de *corporación jurídica*. De tal modo, Georg Jellinek en su explicación del Estado transmite la cosificación del *Estado de* Derecho al mencionar que es dotado de una voluntad sujeta a la norma con la cual se unifica la potestad política y la organización social, es decir, el conglomerado de individuos reconoce una máxima figura de poder que rige los vínculos que entrelazan la vida cotidiana interna de su organización y externa a ella, por medio del orden normativo que construye en sus enunciados las instituciones con las que se otorga legitimidad a los vínculos articulados de esta relación, puesto que esto es la *personalidad del Estado*. De esta manera, refleja una de las visiones clásicas de la representación institucional sobre de los tres elementos constitutivos del *Estado*.

En este sentido el planteamiento de Jellinek, establece criterios importantes sobre de la delimitación del concepto complejo de Stein y su comparativa con la línea consecuente de Von Mohl, con el cual se logra la conversión del Objeto intencional a la *Cosa intuitiva* donde las unidades de atención logran percibir la construcción relacional cuya doble función pretende organizar la coexistencia social

[208] Op. Cit. 204, p. 196.

dentro de un marco regulativo particularizado y, a su vez, garantizar mediante un orden normativo macro la práctica institucional de resolución de necesidades públicas. Ambas en una función de orden jurídico y de reconocimiento colectivo, por lo que, se puede observar una delimitación y una habilitación de la acción del *Estado* dentro de la maquinaria institucional donde el rigor normativo es el motor de funcionamiento y estabilidad, frente al poder político que es el engranaje para la legitimación social del ejercicio de tal poder. Por ende, la autonomía jurídica que forma al *Estado de Derecho en equivalencia a la comunidad estatal*, es relevante mantener la intencionalidad dentro de la noción de atención y el tránsito de los *yoes*.

En esta tesitura, la visión de Carl Schmitt, resulta indispensable mencionar a raíz de las consideraciones que vuelca sobre el fin del Estado -los valores de personalidad- y la premisa de la ideología liberal, pero para comprender la propuesta de Carl Schmitt, es imprescindible situarla en su contexto histórico y político, en el escenario de la post Primera Guerra Mundial en el cual, Alemania tras su derrota entra en crisis a causa de la pérdida territorial y control de sus colonias, aunado a la depreciación de su sistema económico motivado principalmente por el pago de indemnización a los países victoriosos, el resquebrajamiento de su poder militar y la reducción significativa de la población.

La Alemania posguerra, requería de un proceso de consolidación para subsanar las consecuencias de su acción militar, y uno de los procesos consistía en reorganizar el poder político para generar un modelo de reunificación, debido al colapso del *Estado* predecesor. Es así que en el año de 1919, surge la Constitución de Weimar, con la cual se buscaba reforzar el pensamiento de la colectividad para la reorganización del país mediante los preceptos de la democracia y soberanía. Carl Schmitt, identifica que el fin fundamental del Estado recae en el deber burocrático como garante de la protección del interés general que es la garantía del funcionamiento del Estado, pero alejado del <<imperio de Ley>> porque el imperativo normativo no establece condiciones para el funcionamiento del Estado, sino al contrario, crea medios de validez para el orden constitucional de control

directo de la burocracia que contraviene el interés general en la corporación, sentido similar expresado por Karl Marx, pero donde Schmitt plantea:

> "El Estado burgués de Derecho se basa en el <<imperio de la Ley>>. Por eso es un Estado legalitario. Pero la Ley ha de guardar una conexión con los principios del Estado de Derecho y de la libertad burgesa, si ha de subsistir el Estado de Derecho. Si Ley es todo lo que manda determinado hombre o Asamblea, sin distingos, una Monarquía absoluta será también un Estado de Derecho, pues en ella impera la <<Ley>>, en este caso, igual a la voluntad del Rey. También la actual República soviética y la dictadura del proletariado sería un Estado de Derecho, pues también hay allí un Legislador y, por consiguiente, Leyes. Para que el <<imperio de la Ley>> conserve su conexión con el concepto de Estado de Derecho, es necesario introducir en el concepto de Ley ciertas cualidades que hagan posible la distinción entre una norma jurídica y un simple mandato a voluntad, o una medida"[209].

En este sentido Schmitt, plantea una crítica respecto a las contradicciones de la legalidad como sistema de normas autosuficientes frente a la legitimidad política que emana de la voluntad popular, aquello reconocido como garantía de funcionamiento y aquello determinado como sistematización de orden político. Una de las simplificaciones más relevantes de está critica se sostiene en el concepto de ley que se sostiene en el entramado de la voluntad política como mandato positivo vigente de la relación entre sociedad y Estado, éste filosofo menciona:

> "El ideal del Estado de Derecho trata de encerrar todas las posibilidades de actuación estatal, sin residuo, en un sistema de normaciones limitando así el Estado. En la realidad práctica, sin embargo, da lugar a que se desenvuelva un sistema de actos apócrifos de soberanía… Si esta práctica es generalmente reconocida hoy en todos los casos de Estado burgués de Derecho, esto no se debe a una regulación legal-constitucional consciente, sino a que, frente al conceto de Ley propio del Estado de Derecho, se revela más fuerte un concepto político de Ley. En el sentido del Derecho constitucional democrático, por ejemplo, es lo consecuente que la Representación popular, en tanto pueda

[209] Carl Schmitt, Teoría de la constitución, trad. Francisco Ayala (Madrid: Alianza, 1996), p.149.

> identificársela sin objeción con el Pueblo, lleve a cabo tales actos de soberanía… A la teoría de la Constitución le interesa… porque en una Democracia consecuentemente llevada a ejecución, las conexiones que le son propias se hacen conscientes poco a poco, y, en realidad, no es el Parlamento, sino el cuerpo electoral, quien actúa como sujeto de la voluntad política"[210].

Desde su perspectiva, el modelo de legalidad del *Estado de Derecho* -comunidad estatal- pretende encerrar toda actuación del *Estado* en una estructura normativa cerrada, impersonal y previsible. Sin embargo, tal pretensión deviene según el autor de una ficción técnica porque se ignora que la ley parte de la voluntad popular, y sin esta voluntad la ley no se legitima, por lo que, se vuelve en un instrumento de contenido vacío. Así, a su vez Schmitt, sostiene que la democracia es el principio vital del *Estado* debido a su capacidad para movilizar la voluntad política del pueblo -comunidad popular- como sujeto real de la soberanía, en gracia de que, el pueblo es una instancia decisional originaria que confiere sentido al contenido de la Ley Suprema y la dota de legalidad, a través de la auténtica participación de la totalidad. De este modo, el jurista alemán, reconceptualiza al *Estado de Derecho* más allá de su forma jurídica y reconoce su raíz política en la decisión pública que se exterioriza en la democracia entendida como participación activa y consciente, que constituye el corazón que da vida al Estado, para hacer andar el cuerpo jurídico.

En un sentido continuo al planteamiento de Carl Schmitt, se encuentra la visión de Jürgen Habermas, en la cual comparte que el *Estado* se forma mediante principios que fungen como acciones comunicativas, mismos que se presentan en el dialogo socio-político, estos principios son: la soberanía popular que radica en el ejercicio político del pueblo que se manifiesta como su "fuerza legitimadora a un procedimiento democrático que tiene por fin garantizar un tratamiento racional de las cuestiones políticas. La aceptabilidad racional de los resultados obtenidos"[211], a su vez, el principio de garantía judicial que se sujeta a los "…discursos jurídicos de

[210] Ibidem, p..158.
[211] Jürgen Habermas, Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso, trad. Manuel Jiménez Redondo (Madrid: Trotta, 2005), p. 238.

aplicación… las normas presupuestas como válidas es la que se ajusta a una situación descrita de la forma más completa posible en todos sus rasgos relevantes… como representante de una comunidad jurídica encargada de juzgar imparcialmente…"[212], lo cual consiste en la revalorización progresiva y protección de los derechos mediante la discrecionalidad imparcial del engrane judicial, no sólo con la facticidad de funcionamiento, sino con la promesa de profesionalización eficiente para la correcta toma de decisión sobre la terna de derechos que combaten en acción continua para la protección de retoricas proclives de omisión de verdad, el principio sostiene función y preparación, eficiencia y eficacia.

Aunado a ello, el principio de legalidad de la Administración que se sustenta por el "…facultamiento del Ejecutivo para la emisión de decretos y órdenes jurídicas… pues, lo que el derecho administrativo hace valer en especial es el principio de prohibición de arbitrariedad intraestatal"[213], asimismo el *principio de separación de Estados y sociedad* se refiere a la lucha de clases sociales para lograr la disponibilidad de participación democrática y el facultamiento para el ejercicio del poder político, a fin de evitar la retención potencial de la posición política. A esto se agregan los discursos de tipo *ético-políticos* que representa la conciencia colectiva como reconocimiento de identidad, el *procedimiento* reglado para el ejercicio *democrático*, y con ello, la *regla de la mayoría* esto en relación a las determinaciones de los parlamentos o de la composición colegial, es importante mencionar el *principio de universalización* relacionado al discurso estándar de generalización normativa. Lo anterior se engloba dentro del siguiente fragmento:

> "…La idea de Estado <<de derecho>> exige, en movimiento contrario: a ése, una organización del poder público que fuerce a su vez a la dominación política articulada en forma de derecho a legitimarse recurriendo al derecho legítimamente establecido. Ciertamente, el código que es el derecho y el código que es el poder han de hacerse continuamente aportaciones el uno al otro para poder cumplir cada uno sus propias funciones. Pero estas relaciones de

[212] Ibidem, p. 240.
[213] Ibidem, p. 242.

> intercambio se nutren de una producción legítima de derecho que, como hemos visto, está hermanada con la formación de poder comunicativo, Y con ello experimenta una diferenciación el concepto de poder político... La idea de Estado de derecho puede desarrollarse por tanto recurriendo a los principios conforme a los que se obtiene derecho legítimo a partir del poder comunicativo y Éste a su vez a través del derecho legítimamente establecido se transforma en poder administrativo."[214].

Habermas, reformula la arquitectura del *Estado* al indicar que existen líneas de comunicación entre el poder y la norma, denominadas como principios, entre ambos se genera una racionalidad comunicativa por la cual se produce la legitimación entre la esfera política y el marco jurídico, lo cual contrasta con los modelos formalistas tradicionales que muestran la ley como imperativo de legitimidad. En este sentido, legitimidad -naturalidad- sólo puede surgir de los procesos discursivos que focalizan las normas como producto del consenso racional entre ciudadanos libres e iguales. Esta legitimación no se reduce a una simple legalidad procedimental, sino que se motiva en la interacción entre el poder comunicativo y el poder administrativo, que se encarga de la ejecución de las decisiones colectivas, por lo tanto, la efectiva realización de lo anterior es sinónimo de legalidad.

De tal manera, para que exista un equilibrio de relación se requiere de un modelo institucional de participación democrática basado en la racionalidad jurídica, de modo que lo anterior, sea una estructura de principios de legitimación reglado por una estructura normativa en constante actualización, que solo puede sostener su validez si las normas que la constituyen han surgido de procesos públicos y no de propuestas discrecionales. Entonces así, Habermas, señala que el Estado se logra mediante la estructura política, jurídica y social en un marco de *Estado de Derecho* que congenie la igualdad de voz a través de la cristalización del diálogo social, por medio de órganos e instituciones, que legitiman la voluntad con la confianza de una garantía de institucionalización sobre de la decisión colectiva, con

[214] Ibidem, p. 237.

la cual, se restringe el poder político y se amplifica la actividad autónoma de la sociedad. Finalmente, en la evolución contextual, es relevante integrar el sentido plasmado por Luis Legaz y Lacambra, en su texto *El Estado de Derecho en la Actualidad*, donde ofrece una reflexión crítica y matizada sobre el concepto mismo, al exponer la siguiente visión:

> "El Estado de Derecho, diremos resumiendo, no es sólo una determinada estructura del Estado, sino un Estado informado por una ideología liberal a cuyo servicio se crea aquella determinada estructura; el Estado de Derecho es, en este sentido, la traducción jurídica de la democracia liberal. Pero advirtamos que este concepto no es puramente jurídico, sino sociológico-político, y, por tanto, no encaja ya toda la realidad actual del Estado de Derecho, y por eso hay que buscar un concepto formal que, como tal, se adapte a toda realidad posible. Por lo demás, la formulación de este concepto ofrece dificultades no pequeñas, puesto que el formalismo tiene el peligro de hacer perder el sentido de las instituciones que define."[215].

De acuerdo a Lega y Lacambra, la propuesta sugiere que el *Estado de Derecho* -comunidad estatal- tiene que ser capaz de adaptarse a la realidad viva y mutable de las sociedades modernas, por medio de la apertura de los conceptos para crear así una forma concreta de sentido social que emane de la realidad y no se mantenga como una estructura inerte ajena a la experiencia de la vida social. Sin embargo, existen dos niveles conceptuales fundamentales que colocan lo anterior en tensión: el primero, consiste en el contenido sociológico y político, que revela los fines que animan la estructura de orden; y el segundo, advierte que el formalismo jurídico sin límites desliga los contextos sociales, históricos y culturales que justifican al *Estado de Derecho*. Es sobre este segundo que el autor advierte con objeción el imperio de la norma como eje de fin fundamental, puesto que si se acepta el dominio normativo se violenta la naturaleza del Estado:

> "El Estado de Derecho, en la concepción genuina del mismo, ha sido un Estado <<despersonalizado>>. En la doctrina, esta despersonalización arranca de

[215] Luis Legaz y Lacambra, El estado de derecho en la actualidad (Madrid: Reus, 1934), p.17.

> Kant y culmina en Kelsen. Desde la definición del primero: el Estado es unión de hombre bajo leyes jurídicas, hasta la identificación kelseniana de Estado y orden jurídico, corre una línea evolutiva que atraviesa la árida región de la escuela jurídica del Derecho público alemán: Gerber, Laband, Jellinek… la impersonalización del Estado que va implícita en eta teoría, aun cuando haga del Estado, en frase de Kelsen, un Rey Midas que convierte en Derecho cuanto toca, por muchas dificultades que esto suscite en el orden ético, implica al fin y al cabo la creencia en la primicia del orden jurídico: y el orden jurídico no puede ser fuerza, ni arbitrio, y puede serlo, en cambio el imperio de una voluntad"[216].

El autor establece una implicación fundamental: la ley sin la institucionalización del sentido crítico del fin fundamental del Estado equivale a riesgos facticos de la interpretación literal de lo expreso en la ley, sin la interpretación de la esencia y la validación de la preocupación o necesidad armónica social, lo que lo lleva a una dura crítica aunque corta al pensamiento kelseniano que dogmatiza el Estado en la voluntad de la letra. Por lo que resuelve que el Estado de Derecho, se encuentra en un riesgo latente de imperfección por la corrupción individual sobre de la voluntad colectiva. Dicho de otra manera, no se debe reducir al *Estado de Derecho* a una mera técnica legista de la estructura jurídico-formal o institucionalista de utilidad, al contrario, se debe entender como una democracia liberal para la promoción de los derechos de la libertad individual, de la igualdad ante la ley, de la propiedad privada, del interés público, o de los mecanismos para la limitación del poder.

Del mismo modo, se advierte que la consecuencia del *formalismo exacerbado* radica en la pérdida del sentido de libertad e impulso del poder social, por lo tanto, se deberá traspasar las barreras del dogma jurídico para hacer del concepto flexible a los contextos de la formación del *Estado*, a fin de garantizar la legitimidad del orden político y la legalidad del consentimiento manifiesto en los salones del orden público. El dialogo expuesto manifiesta la secuencia de la *actitud natural* hacía la *actitud contempladora*, y la integración de las vivencias en los *yoes*

[216] Ibidem, p. 40.

esto a través de los conceptos didácticos de: *objeto a estudiar, objeto de estudio, cosa intencional, conciencia percibida y cosa intuitiva*. Con los cuales se identifican las esencias de cada etapa del método: Estado, comunidad, comunidad popular, comunidad estatal o estado de derecho, valores de personalidad; estos son una matización de la propia coexistencia Social.

3.3. **Segunda parte de la aplicación del Método para la reducción del Estado a su fin fundamental.**

Ahora, se realiza un entre paréntesis para retomar el arte en la continuidad del método, en este punto la *noción de atención* puede subdividir el *mundo vital* en correspondencia a la *intencionalidad* del sujeto, es decir, que dentro de la representación la *noción de atención* captada en el *mundo de las cosas* se subdivide en *unidades de atención*[217] como se observa en la imagen 3.3.1.[218], así en el objeto de estudio se genera un acto de conciencia -que consiste en el noema-, el cual el sujeto ha de dirigir a una de las *unidades de atención* -la dirección de la conciencia es la noesis-, para así limitar la noción de atención que equivale a lo percibido, es decir se genera la suspensión de la epojé.



3.2.2.: El Jardín de las Delicias.

[217] **Nota para el lector:**
La conjunción de “unidad de atención” no es un término empleado por Husserl, es un término que propongo con un fin de didáctico a fin de entender el modo en el cual funciona la intencionalidad.
[218] **Nota aclaratoria**:
La imagen fue altera por el autor.

Dicho de otra manera, el *mundo vital* a través de los actos de conciencia fragmenta la *noción de atención* en tres *unidades de atención* continuas de lo percibido en función de la conciencia que percibe, y en este caso, la *noción de atención* es una *percepción expresiva*. Es así que, la dirección del acto de consciencia ha de formar *unidades de atención* sobre de la particularidad de los conceptos[219].

En este orden de ideas, se reanuda la cosa intuitiva bajo suspensión generada por la epojé, en ella se percibe como *unidad de atención* la línea de progresión conceptual que se genera por lagunas fácticas, así se contempla desde Edith Stein, quien a pesar de establecer la comunidad como una esencia no congenia al Estado en un sentido claro y propio, sino que lo vuelve ajeno, sin embargo, al leer entre sus líneas identifica al Estado como una macrocomunidad aquella comunidad superior a la cual se subordinan las demás comunidades sin que estas pierdan sus valores de personalidad en la comunidad estatal. Por otra parte, Rober Von Mohl, quien indica que el *Estado de Derecho* es una derivación del *Estado* condicionado por la Ley como prescripción para el buen funcionamiento de la sociedad. De esta prescripción surge la laguna, puesto que, al ser el único elemento imperante se genera la monopolización de las estructuras legales a beneficio de la legitimación del orden sobre de la unilateralidad del poder. Mientras que Georg Jellinek, agrega la corporeidad jurídica como elemento complementario de composición para sustentar la narrativa de legitimidad mediante la legalidad generada por medio de la diversificación del *Estado* en instituciones, a pesar de esto, las instituciones se ven corruptas al momento de no expresar la voluntad del pueblo sino únicamente la voluntad de la potestad de la autoridad que ejerce poder de coerción.

[219] **Nota aclaratoria**:
Una manera simple de asimilar lo anterior es identificar las nociones de atención como fases que componen la percepción, en cuanto a las unidades de atención como relaciones específicas de la intencionalidad.

Así, Carl Schmitt, reintegra a las instituciones el valor de la soberanía como pilar de la potestad manifiesta del poder político representado por la voluntad de la sociedad democratizada en la corporeidad en gracia de la constitución da fe de la legitimidad del *Estado de Derecho*, aunque el cuerpo electoral es la base del pilar, la laguna emana en la efectividad de la formación del cuerpo electoral que garantiza la manifestación de la voluntad social. De tal manera, Habermas, infiere que para hacer legitima la soberanía sustentada por la constitución, esta debe contener principios rectores, de manera necesaria, para hacer efectivo el proceso electoral en el que se basa la democracia popular, por ende la soberanía del *Estado*, sigue diversificada por las instituciones que ahora son estructuradas por la legalidad del cuerpo estatal. Sin embargo, Lacambra, menciona que el enfoque legalista limita la visión política y frena las consideraciones sociológicas que el *Estado* debe contener, para formar en el un *Estado de Derecho o esa comunidad estatal* basado en las necesidades reales y posibles o de lo contrario, el cuerpo normativo será ineficaz porque no habrá un sistema democrático liberal que legitime la soberanía del pueblo. Para continuar con la Reducción Fenomenológica, en este punto se retoma la obra del pintor nacido en Bolduque, para mencionar que la indagación genera una segmentación en las unidades de atención, es decir las tres *unidades* antes señaladas se dividen en seis *unidades de atención*, como se muestra en la imagen.



3.3.1.: El Jardín de las Delicias.

Esta segmentación permite la focalización sobre de una *unidad de atención*, el producto de la suspensión de la epojé se vuelve el residuo fenomenológico con el cual se logra en este sentido, identificar los elementos de composición del fin fundamental del *Estado -Objeto fenoménico*-, los cuales son visibles solamente en la solemnidad de la escenificación colectiva. Estos son: el poder político legitimado en la potestad social "este poder tiene la característica de ser soberano; vale decir, incontrastable, incondicional, jurídico, irrenunciable y supremo. Se ejerce a través de los órganos y organismos …[220]" y la norma jurídica que es estandarte de legalidad como garante de proporcionalidad, "indica la presencia de un aparato de gobierno que canaliza la energía social en pro de la realización y verificación práctica de intereses comunes"[221].

Esto porque el poder político y la norma adquieren la representación del Estado, ya sea como una forma de intervención democrática, o como "las dinámicas que emergen al interior de la "dominación colectiva" y contribuye a que se constituyan reglas, funciones y acciones que se convierten en un campo conceptual de estudio sobre el Estado…"[222], así, el poder político equivale a la institucionalización y la norma a la evidente reglamentación jurídica, debido a que es un sistema de relaciones, como lo menciona Jellinek "los juicios deducidos de proposiciones jurídicas suministran, por consiguiente, un conocimiento no de una sustancia, sino de una relación… nos enseña a conocer la relación de los hechos con la norma. Por esto lo justo y lo injusto no son predicados que vayan adheridos a las cosas… sino relaciones"[223], esto por las concepciones jurídicas en las cuales se sustentan las descripciones sociopolíticas.

Sin embargo, los juicios de relación excluyen la facticidad del objeto fenoménico por ejemplo en el primero, se mantienen en la potestad, por ser esta el

[220] Víctor García Toma, *Teoría del estado y derecho constitucional*, 3ª ed. (Perú: Adrus, 2010), p. 90.
[221] Ibidem, p. 50.
[222] José Capera Figueroa, José J. Ñáñez R y Héctor J. Galeano D, "El concepto del Estado a partir del pensamiento de Theda Skocpol, Michael Mann e Immanuel Wallerstein", *Cátedra: Revista especializada en estudios culturales y humanísticos* 14 (2017): p. 85.
[223] Op. Cit. 204. p. 161.

fundamento de las dinámicas de dependencia, por lo tanto es sencillo simplificar el poder político en *relaciones* como la voluntad del pueblo mas no la voluntad oligarca; es bienestar social, pero no es comodidad sectorial; es imperativo para el ejercicio, no mandato de coerción; es institucionalización en contra de la privatización. La objeción a los juicios de relación recae en las aseveraciones de lo que-debe-ser en correspondencia de lo que-no-se-deber-ser, y por lo tanto, la dificultad nace en como independizar el sentido de referencia del deber-ser para atender lo-que-es el poder, de lo contrario el sustento de participación y voluntad social seguirán siendo desfasados por lo fatico del mundo, las consideraciones de un orden institucional es vacío porque en las instituciones las desiciones se perfilan en sentido de un interés particular del sector perteneciente a la institución -como en todos los tiempos- el interés social se desplaza como eje accesorio para la permanencia del sector institución. Entonces el poder político es una esfera de dominio, la pregunta sería: ¿Cómo se hace funcionar la esfera de dominio con el interés social dentro del juicio de relación?, porque ambos parten de la presencia de elementos capaces de hacer expresiva la idea de *organización* y de *orden*, claro, siempre atendiendo a la creencia de autosuficiencia que corresponde a las virtudes colectivas promotoras de los principios de armonía social.

Por lo tanto para el segundo, la objeción deriva en las condiciones deterministas de la armonía social, porque estas son percepciones impresas en la ideología colectiva donde se marcan parámetros de satisfacción y comodidad, en relación con los supuestos de capacidad resolutiva para un bienestar observable, lo cual, se traduce en supuesto desarrollo. Lo que significa que, este supuesto de progreso social se cuantifica en porcentajes que proporcionan criterios de evaluación institucional, donde la disminución de ciertos indicadores genera preocupación, y su aumento produce sensación de satisfacción, pero ¿satisfacción de quiénes?, cuando las representaciones se formulan a partir de conceptos desfasados y provienen del mismo sistema que imprime las percepciones a través de mecanismos propagandísticos, con los que se produce una distorsión de las instituciones.

Esta distorsión es observable en la representación institucional denominada democracia, tal representación institucional parece acentuar su eficacia en organizaciones sociopolíticas con contextos de baja densidad poblacional y territorios reducidos, al contrario de los países donde la población y el territorio, aumentan en correspondencia de su extensión. Entonces ¿Por qué el criterio de evaluación continúa siendo bajo las instituciones que solo aplican en beneficio de aquellas organizaciones sociopolíticas de criterios predeterminados? porque si fueran transformados o reemplazados, provocarían el colapso de las estructuras.

El símbolo de la armonía social en la representación institucional es tan ambiguo en la facticidad del Estado que resulta ineficaz su generalización de aplicación, “Entonces, por un lado el voto constituye la valorización simbólica del vínculo que aproxima a los ciudadanos al poder, la multiplicidad a la clase en el gobierno, pero, por el otro, confirma la distancia real de los muchos del proceso decisional: los muchos delegan y los pocos deciden”[224], pero se mantiene porque beneficia a las simulaciones de armonía social que las organizaciones sociopolíticas presentan como “modelos de mejora” que son promovidos como “modelos de imitación” porque sus sistemas legales, económicos y militares cumplen con la lógica del fin fundamental del Estado, pero no por su efectividad, sino por su posibilidad de aplicación lo que vuelve al Estado una sociedad legalizada. Así, en este panorama de validez operan como emblemas de referencia utilizados para sostener condiciones de poder en relación al dominio social en el imperio de ley, lo cual es contrario al verdadero fin fundamental del Estado, debido a que las instituciones se vuelven exigencias que otorgan confianza a la sociedad porque representan un símbolo cívico de civilización que se manifiesta en las *percepciones imaginativas* que componen el *mundo de las cosas* materiales, para así evaluar la eficacia de las instituciones y conocer la eficiencia del proceso en relación a la validez[225].

---

[224] Pietro Costa, "Derechos y democracia", *Andamios* 9, n.º 18 (2003): p. 169.

[225] **Nota para el lector**:
Véase los análisis de datos proporcionados en *El estado de la democracia en el mundo 2022 Forjar contratos sociales en tiempos de descontento*, de Goblal State of Democracy Initiative; *International idea´s anual outcome report 2023*, del International Institute for democracy and electoral assistance;

Así, el *Estado* no sólo se remite a una estructura jurídica, sino que también debe pensarse como un proceso dinámico de institucionalización de la voluntad popular. Precisamente, porque la voluntad popular es el eje rector del fin fundamental "evoca el poder de un pueblo y no el poder de un individuo o sólo de algunos, antes bien el de muchos. Son los muchos que (al menos en última instancia) detentan el poder y son muchos los llamados (de alguna manera) a ejercerlo"[226]. La necesidad de dinamizar como institución, surge del hecho en el cual, si esta se concibe como una instancia estática e independiente surge un aprovechamiento de voluntades en un juego de convencimiento particularizado donde el resultado sería un caos derivado de células faccionarias independientes que chocarían entre sí, para colapsar la armonía social debido al interés dividido por necesidades disímiles. Sin embargo, surge otra característica con un alto grado de ambigüedad, debido a que, la institución al ser una exigencia social esta responde a la necesidad del conglomerado, por lo tanto, la manifestación del poder político es independiente a la sociedad, pero es dependiente de la necesidad de la estructura social.

El motivo de ello, es porque la institución es externa a la sociedad aunque dinamice la voluntad de esta última, su utilidad es para comprender los niveles de progreso y la cercanía a un sistema superior que valide la acción colectiva e individual. En una estandarización que responde a las reacciones que alteran la conformación social a través del castigo o la sanción, aunque estas estructuras se encuentren en estado de descomposición, como lo intuye Danilo Zolo, "La soberanía política de los Estados nacionales se ha debilitado… mientras que la función de los parlamentos ha sido limitada por el poder de las burocracias públicas y privadas, incluida la burocracia judicial y las cortes constitucionales"[227], ahora bien, la dependencia del poder político obedece a la institucionalización que secciona la sociedad entre los que toman decisión y los que pretenden necesidad. Por lo tanto,

Inidice de democracia 2023, del Consejo Nacional de Competitividad de la Presidencia de la Republica Dominicana.

[226] Ibidem, p. 163.

[227] Danilo Zolo, "El ocaso de la democracia en la globalización", *Metapolítica: la mirada limpia de la política*, n.º 71 (2010): p. 37.

para que exista una visión de poder, se requiere reconocimiento, el cual se produce en la estructura social que se somete o voluntariamente se deje dirigir bajo pretensiones ajenas que adopta como propias. Así se observa que aunque haya una deficiencia en la institución esta permanece puesto que sin su símbolo la certeza desaparece como guía de estandarización, a pesar de ello, sólo la sociedad decidirá cuál es el rumbo de su voluntad-necesidad colectiva a pesar de que esta erosione el espíritu social que nace de la armonía.

En este sentido, el marco jurídico-institucional permite que las normas no sólo operen como instrumentos de regulación formal, sino que puedan anclarse en los principios de armonización colectiva para orientar el orden social hacia una estabilidad y legitimidad popular determinadas por las leyes prestablecidas que observan la individualización sistemática de los derechos aplicables y a la sectorización de la relación entre derechos específicos y obligaciones especiales, una administración burocrática en cumplimiento eficiente del servicio púbico, estructuras sancionadoras así como ejecutoras del derecho penal y civil judicial, aquellas de aproximación ciudadana con los valores cívicos, la asociación. Sin embargo, la institución se altera o se fragmenta ante la falta de armonización social y ante la multiplicidad de necesidades sociales paralelas.

De esta forma, la diferencia entre el *Estado de Derecho* con la *Comunidad Estatal* consiste en la capacidad de respuesta del *Estado de Derecho* ante las demandas sociales, las cuales pueden desbordar los márgenes normativos en relación a la dependencia de la globalización. En este sentido, Danilo Zolo, muestra un ejemplo claro para identificar un sistema normativo desfasado respecto de las demandas sociales. El autor plantea: "*…las fuerzas de los mercados tienden a prevalecer sobre de la decreciente eficacia regulativa de las legislaciones estales y de las instituciones internacionales*"[228], lo que genera un margen de distancia entre lo que la sociedad constituye como elementos necesarios y representaciones de la institucionalización -producción militar, sistemas de salud, bancos de alimentos,

[228] Danilo Zolo, "El espacio jurídico global", *Memoria*, n.º 185 (2004): p. 9.

refinerías, bóvedas de semillas, o incluso la creación de realidades paralelas reguladas por empresas privadas para experiencias inmersivas-.

En este contexto el Estado de Derecho se limita a regular únicamente aquello que ya existe, mientras que lo emergente debe espera a que se identifique en los momentos de alteración social para que entonces se implemente un modelo de solución. Este es un ejemplo concreto de cómo las estructuras normativas quedan rezagadas ante el movimiento del mundo social globalizado, de lo que surge la siguiente pregunta ¿puede el derecho seguir siendo eficaz como sistema de anticipación cuando su función real se ha reducido a la reacción?. Es por lo anterior, que la elaboración del modelo normativo no ha de mantenerse en el formalismo exacerbado sino en la comunidad estatal.

El motivo de lo anterior es porque puede *imaginarse* el *Estado de Derecho* como una institución de poder político legitimada por la legalidad de su estructura Constitucional, con la cual se ve facultada la autoridad para brindar certeza y seguridad, en beneficio de la sociedad que demuestra su capacidad de autogobierno como conglomerado social y la efectividad frente a las necesidades de validez social; pero en este paisaje conceptual solo se puede conducir a una opresión disfrazada de legitimidad, "la globalización ha puesto en crisis bruscamente el Estado social y ha favorecido la constitución de regímenes que, a pesar de ondear la bandera de la democracia, son, en realidad, oligarquías elitarias tecnocráticas y represivas"[229],capaz de reducir la voluntad ciudadana al capricho imperante del mandato que reclama el eco de la obediencia con el carácter formal de legítimo y de legalidad, que solamente representa un cruel ejercicio de voluntad.

La reducción fenomenológica del *Estado* se encamina a la comunidad estatal como un eje de ordenamiento voluntario que la voluntad de la comunidad popular acepta, puesto que el rigor de la ordenación mantiene los valores de personalidad que promueven la idoneidad del anclaje individual, por lo tanto, la esencia eidética del Estado resulta en el siguiente planteamiento: *El Estado no es*

[229] Ibidem, p. 39.

una legitimación por certeza de legalidad, al contrario es aceptación colectiva de los valores culturales históricos definidos por líneas normativas de pensamiento y comportamiento.

Ello, es por el reconocimiento de las esencias que le constituyen en los parámetros del fin fundamental y naturaleza de creación, de tal manera, que el recorrido metodológico encamina al *Objeto fenoménico* -que era compuesto en un inicio por el poder político legitimado en la potestad social y la norma jurídica que es estandarte de legalidad como garante de proporcionalidad- trasciende como *fenómeno* al reconocerse que las esencias de la legitimación y de la legalidad sólo recaen en las estructuras de papel que desvinculan el molde social, por consecuencia, la trascendencia surge en el momento en el cual se identifica que la esencia del Estado se coloca en las condiciones culturales de relación. El *Estado* debe someter las manifestaciones de la legitimación del poder político en el sentido de pertenencia e identidad.

Lo anterior se debe desvincular del nacionalismo o populismo, porque son ideologías que fracturan la armonía social, al introducir una lógica separatista basada en ideales de realización inmediata que dependen de criterios de efectividad y de resolución de necesidades prácticas, atendiendo únicamente una dimensión de facto, al tiempo que excluyen toda dimensión axiológica, para reducir así la norma jurídica a un mero instrumento utilitarista.

Por ende se ha de vincular a la comunidad estatal como la estructura legitimada por la capacidad de armonización social que se constituyen en los valores de personalidad, producida por la identidad colectiva, formada por los marcos de normatividad que fundamentan la legalidad y se motivan por la historia cultural que relata el comportamiento social como una esencia natural de creación, "… la autonomía individual no excluye sino que implica el sentido de pertenencia a un particular grupo social y cultura. No hay autonomía y libertad sin raíces en la particularidad de un territorio, sin identificación intelectual, sentimental y emotiva

con una historia, una cultura, una lengua, un destino común"[230]. A fin de evitar la desvalorización social y la autosuficiencia de las comunidades que se integran voluntariamente en paralelismo al Estado -macrocomunidad-, como comunidades estrechas que se producen como organizaciones sociopolíticas.

En este orden de ideas, para generar que el *Estado* sea acción de determinación en los vínculos de la realidad y proyección de la fluctuación social, es necesario evaluar las condiciones culturales de relación como ajenas a la sociedad pero vinculadas a la comunidad en los valores de personalidad, de esta manera, la sociedad es una consecuencia del imperativo de reacción -de las condiciones culturales de relación- mientras que la comunidad es un embace que se agrieta por el movimiento agitado de la fluctuación social. Las condiciones culturales de relación son los criterios básicos de unión.

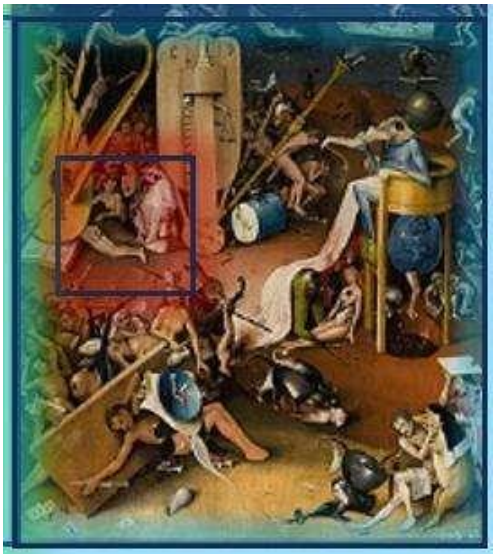
Al sistematizar las estructuras culturales como sistemas normativos sociales se atienda el origen de la fluctuación social para reconocer que estas expresan los fundamentos vivenciales de las colectividades, así, la proyección de la fluctuación social se presenta como un enfoque particular de bienestar preventivo para una comprensión genuina del comportamiento de las organizaciones sociopolíticas modernas.

La razón es precisamente porque dentro de esta concepción es donde es posible delinear modelos normativos con una orientación axiológica capaz de anticiparse y responder de manera preventiva a las configuraciones sociales de fuerza mayor, así como, a los sucesos de caso fortuito que alteran o reconfiguran el comportamiento colectivo.

Ahora bien, en este punto nuevamente se retoma el entre paréntesis para explicar lo anterior de acuerdo con el cuadro del Jardín de las Delicias, con la pretensión de explicar la representación de la *epojé* trascendental -que conduce el *Objeto fenoménico* al *fenómeno*-. Es así que, a través de la última *unidad de*

[230] Op. Cit. 227, p. 43.

atención el *Objeto fenoménico* transita a la conciencia para su conversión a la estructura de un *fenómeno*, esto requiere que la focalización refleje sobre de la *unidad de atención* el *Objeto fenoménico* representado por uno de los personajes insertos en el encuadre de la *unidad*, como se muestra en la imagen[231]. Al reflejar el objeto fenoménico de esta manera se logra determinar las esencias de la eidética, para llegar al fenómeno, el objeto fenoménico genera una dación ocasionada por la relación de focalización de la *unidad de atención* y la asimilación de la *dación* para llegar a la *inmanencia* del objeto fenoménico en la conciencia.



3.3.2.: El Jardín de las Delicias.

[231] **Nota aclaratoria**:
La imagen fue altera por el autor.

CONCLUSIÓN.

A partir del desarrollo de la investigación se logra establecer una conclusión general, en la cual se permite mencionar que la Fenomenología Trascendental de Edmund Gustav Husserl, ofrece la posibilidad de proporcionar una interpretación eficaz para obtener la esencia fenoménica de los conceptos abstractos, con lo cual se consigue replantear la naturaleza del mismo por medio de su reducción. Para esta investigación el concepto de Estado, fue estudiado desde su planteamiento doctrinal que lo concibe como una estructura institucional regida por la validez de la norma que se legitima mediante las manifestaciones del poder político, este concepto es sometido al método y es reducido a su esencia fundamental de fenómeno, lo cual da como resultado plantear que el Estado es la consciencia colectiva, así al replantear el fundamento del concepto se llega a la posibilidad de establecer nuevos estudios que indaguen en la mecánica de la fluctuación social y la manera en la cual influye la consciencia colectiva.

Ahora bien, en atención al objetivo general de la investigación, esta investigación si alcanza a mostrar el comportamiento del Estado mediante el método fenomenológico, al establecer que la consciencia colectiva funge como un indispensable de los valores de personalidad que conciben la voluntad popular, tal consciencia colectiva integra la voluntad individual en determinaciones de flujo social, por lo tanto, tal voluntad popular a de incidir en las relaciones de condición culturar y las necesidades de la organización social. Por ende el comportamiento corresponde a la voluntad colectiva frente a la condición cultural como respuesta a las necesidades existentes.

En relación a los hallazgos de la investigación, primero se logra comprender que la relación del sujeto con el Estado no es como un instrumento jurídico de orden puro, sino al contrario, es un vinculo de comunidad que existe en gracia a la

consciencia colectiva que se presenta como voluntad popular. En cuanto al segundo hallazgo, se identificaron los alcances de la fenomenología husserliana dentro del estudio de la Teoría del Estado, lo cual se logra al momento en el que se explica la fenomenología en su epistemología y en su método para comprender la estructura, el contexto de creación y los momentos de aplicación; en el desarrollo de la reducción del concepto de Estado, es decir, los dos primeros capítulos permiten identificar el alcance de la fenomenología y estos alcances son aplicados en la secuencia del Estado, dentro del tercer capítulo.

Por otra parte, de esta investigación surgieron preguntas que se responden con las siguientes afirmaciones emanadas de la tesis: ¿En qué momento la tendencia social sistematiza el Estado?, cuando las instituciones se facultan en el imperio de ley, y delimitan la armonía social a parámetros de cuantificación institucional, los cuales son dirigidos por niveles de comodidad y determinados por aquellos que toman decisiones frente aquellos sectores sociales que pretenden necesidad. ¿Qué conjunto de manifestaciones sociales pueden determinarse como comportamiento colectivo?, aquellas manifestaciones que se desprenden de los valores de personalidad y se sustentan en la voluntad popular, por ejemplo: la soberanía. ¿Cuándo la tendencia social es previsible por el Estado?, cuando se sistematiza la las estructuras sociales como sistemas normativos sociales que atienden el origen de la fluctuación social -tendencia social-.

En este orden de ideas, la hipótesis se comprueba parcialmente, debido a, primero la fenomenología permite efectivamente ofrecer un marco metodológico que permite comprender los conceptos abstractos como fenómenos de los cuales se desprende la esencia de su fundamento, y así, estudiar como se manifiesta el fenómeno, en este caso se logra reconocer al Estado como un fenómeno que es en esencia la manifestación de la conciencia colectiva. Ahora bien, lo que no se logra en esta investigación es formular reglas jurídicas que proyecten el comportamiento colectivo como producto de la tendencia social -fluctuación social-, porque para ello se requieren investigaciones individuales que se sustenten en casos en concreto donde se situé al Estado como una conciencia colectiva que se manifiesta, y

aquellas investigaciones requieren usar la conciencia colectiva como guía para comprender las condiciones de relación cultural en la voluntad popular. Es por ello que, la hipótesis se comprueba parcialmente.

Por último, la consideración final de la conclusión es que para evitar sustentar argumentos obsoletos que solo empolven nuevos libros en las bibliotecas públicas, es vital construir argumentos que coloquen en tela de juicio el parámetro de conocimiento de la problemática discutida, por ende, es necesario realizar estudios complementarios que se aborden desde hipótesis secundarias para indagar como la fluctuación social genera alteraciones en el contexto del Estado, aunado a identificar si de ellas emanan residuos que sean visibles en el flujo colectivo para lograr la proyección de alteración del orden público. Esto con el propósito de rebasar los caracteres nominativos de normatividad e institucionalidad del *Estado* social.

> "*…una elaboración sistemáticamente consecuentemente de la fenomenología conduce necesariamente a una lógica perseguida en los tiempos, a los actos del conocimiento de los correlatos, al sentido del conocimiento y a las objetividades del conocimiento*"[232].
>
> -Edmund Husserl-.

[232]Conferencias de Londres, P. 120

ANEXOS.

1.1. **Apéndice Primero. Discusiones entorno a la fenomenología.**

Tabla1.1		
AUTOR.	**CONSTRUCCIÓN DEL SENTIDO FENOMENOLÓGICO.**	**REFERENCIA.**
Alexander Pfänder	"… la lógica la teoría del conocimiento y la fenomenología se relacionan de tal modo que la teoría del conocimiento lleva, necesariamente por una parte, a la fenomenología y, por otra, a la lógica. Como la teoría del conocimiento investiga los últimos fundamentos suficientes de todo conocimiento, examinando, desde este punto de vista, en sus últimos fundamentos, tanto el conocimiento del ser como el de los valores y el del deber ser, es llevada necesariamente a las supuestas percepciones del ser, de los valores y del deber. Pero pronto tienen que conocer que existen clases y modificaciones muy diversas de esas percepciones, las cuales, evidentemente, no tienen todo el mismo valor para fundamentar el conocimiento. Se ve, pues, conducida a realizar determinadas investigaciones previas sobre las diversas clases y modificaciones de las percepciones, para encontrar cuáles pueden servir para la fundamentación última del conocimiento, en las diversas esferas del ser, de los valores y del deber".	Alexander Pfänder, Lógica (Revista de Occidente,1928), p.41, https://doi.org/file:///C:/Users/aleja/Downloads/353071467-Lo-gica-Alexander-Pfander-1921.pdf.
Aron Gurwitsch	"Si se quiere dar cuenta de la ciencia, aclarar su sentido, es preciso examinar y analizar las funciones y operaciones del espíritu que intervienen en la elaboración de la ciencia, y las distintas maneras en que se produce el juego recíproco y la vinculación intersubjetiva de las actividades espirituales. Puesto que las ciencias del espíritu ("Geisteswissenschaften") estudian la vida espiritual del hombre y las creaciones que en ella se originan, la ciencia al estilo galileano, en cuanto producto del espíritu humano, está comprendida dentro de la esfera de las ciencias del espíritu…".	Aron Gurwitsch, "La Ultima Obra De Edmund Husserl", Lecciones y Ensayos, n.º 7 (1958): p. 10, http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/lye/pub_lye_numeros_07.php.

Martín Heidegger	“Los entes pueden determinarse en su ser, sin que para ello tenga que ser ya disponible el concepto explícito del sentido del ser, Si así no fuese, no podría haber habido hasta aquí conocimientos ontológicos, como consta de hecho que los hay, según no se negará. El “ser” es, sin duda, “dado por supuesto” en toda ontología habida hasta aquí, pero no como concepto disponible –no como aquello en cuanto es lo cual, es lo buscado…”.	Martín Heidegger, El SER Y EL TIMEPO, 2ª ed. (Fondo de Cultura Económica, 1993), p.17, https://escuelafilosofiaucsar.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/09/heidegger-ser-y-tiempo-josc3a9-gaos.pdf.
Marx Scheler	“La construcción de una Ética material a priori se hará únicamente posible con la eliminación definitiva del viejo prejuicio de que el espíritu humano se agota en el dilema “razón”- “sensibilidad”, o bien que se ha de colocar todo lo que hay en el espíritu bajo una u otra de esas categorías. Este dualismo radicalmente falso, que obliga a dar de lado la especie peculiar de esferas enteras de actos o a interpretarlos equivocadamente, debe desaparecer sin contemplación alguna del umbral de la filosofía. La Fenomenología del valor y la Fenomenología de la vida emocional han de considerarse como un dominio de objetos e investigaciones enteramente autónomo e independiente de la Lógica”.	Max Scheler, ÉTICA Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético (Caparrós Editores, 2001), p.120, https://marcosfabionuva.com/wp-content/uploads/2019/01/c389tica-nuevoensayodefundamentacic3b3ndeunpersonalismoc3a9tico.pdf.
Alfred Schutz	“Por lo tanto, el objeto que estudiaremos es el ser humano que mira al mundo desde una actitud natural. Nacido en un mundo social, se encuentra con sus congéneres y da por sentada la existencia de éstos sin cuestionarla, así como da por sentada la existencia de los objetos naturales que encuentra. La esencia de su supuesto acerca de sus congéneres puede expresarse en esta breve fórmula: el tú (o la otra persona) es consciente, y su corriente de conciencia es de carácter temporal y muestra la misma forma básica que la mía. Pero esto, por supuesto, tiene sus implicaciones. Significa que el tú sólo conoce sus vivencias por medio de Actos reflexivos de atención. Y significa que los Actos de atención misma variarán de carácter de un momento a otro y sufrirán cambios a medida que pasa el tiempo. En síntesis, significa que la otra persona también experimenta su propio envejecimiento”.	Alfred Schütz, La construcción significativa del mundo social Introducción a la sociología comprensiva (Paidós, 1986), p.128, https://doi.org/file:///C:/Users/aleja/Downloads/la-construccion-significativa-del-mundo-social-8475099432_compress.pdf.
Nota para el lector: La tabla 1.1. fue elaborada por el autor.		
Tabla1.2		

AUTOR.	ALCANCES DEL SENTIDO FENOMENOLÓGICO.	REFERENCIA.
Emmanuel Lévinas.	“Para la conciencia, el ser perceptible no significa el ser ya objeto de la reflexión significa existir de un modo especial que se opone al modo de presencia de los objetos a los sujetos. La conciencia esta lista para ser percibida «a través de la simple modalidad de su existencia… por el yo al cual pertenece». Esta posibilidad de ser percibida -posibilidad inherente a la existencia misma de la conciencia- deriva, según otro texto, del hecho de que «todas las vivencias o estados de conciencia (Erlebnisse) son conscientes”. Las vivencias son conscientes -se conocen a sí mismas de cierto modo, sin que esta consciencia se análoga al objeto exterior, o incluso a la percepción inmanente de la reflexión…Pero el hecho de que la «existencia de las vivencias» sea consciente no significa que la vida consciente existe para después hacerse consciente de sí misma… la consciencia constituye el propio ser de las vivencias. Comprendemos entones la gran importancia que poseen las investigaciones fenomenológicas sobre la constitución del tiempo inmanente”.	Emmanuel Lévinas, La teoría de la fenomenología de la intuición (Ediciones Sigueme, 2017), p.58-59
Gaston Bachelard.	“El fenomenólogo que quiere vivir las imágenes de la función de habitar no debe ceder a las seducciones de las bellezas externas. En general, la belleza exterioriza, trastorna la meditación de la intimidad. El fenomenólogo no puede tampoco seguir al conquiliólogo que debe clasificar la inmensa variedad de los caparazones y de las conchas. El conquiliólogo está ávido de diversidad. Por lo menos el fenomenólogo podría instruirse cerca de él, si éste le confiara sus primeras sorpresas. Porque aquí también, como para el nido, habría que hacer partir de un primer asombro el interés permanente del observador ingenuo. ¿Es posible que un ser que esté vivo dentro de la piedra, viva en ese trozo de piedra? Este asombro no vuelve a vivirse. La vida desgasta pronto las primeras sorpresas. Además, por una concha "viva", ¡cuántas conchas muertas! Por una concha habitada, ¿cuántas conchas vacías? pero la concha vacía, como el nido vacío, suscita los ensueños de refugio. Seguir imágenes tan simples es sin duda un refinamiento del ensueño. Pero el fenomenólogo necesita, a nuestro juicio, llegar a la	Gastón Bachelard, La poética del espacio (Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2000), p. 106-107, https://monoskop.org/images/1/16/Bachelard_Gaston_La_poetica_del_espacio.pdf.

	simplicidad máxima. Creemos, por consiguiente, que resulta interesante proponer una fenomenología de la concha habitada".	
Jacques Derrida	"El fundamento absoluto de la evidencia fenomenológica, última instancia de todo le guaje, de toda lógica, de todo discurso filosófico, es que la intencionalidad se confunde con la temporalidad de la conciencia. Solo puedo pensar, mentar, percibir lo que es ajeno a la conciencia; como este movimiento intencional es originariamente sintético, también es originariamente temporal. De este modo, toda relación entre un alógica absoluta y una lógica trascendental desemboca, como lo muestra Cavaillès, en una antinomia formal si, precisamente, ya no tenemos en cuenta «temporal-intencionalidad» de la conciencia, o si hacemos de la intencionalidad o de la temporalidad determinaciones reciprocas o caracteres psicológicos y accidentales de alguna conciencia absoluta cuyo mito estaríamos manteniendo secretamente. Si, inversamente, como nos lo enseñan la evidencia fenomenológica. El ser mismo de la conciencia es temporal-intencionalidad, la lógica absoluta solo será la norma absoluta de la lógica trascendental en la medida en que esta la reconocerá. En la evidencia del «presente viviente», como algo constituido por ella en un pasado «retenido» y como susceptible de transformarse en ella y por ella en su evidencia futura; *se* reconocerá entonces como constituyente".	Jacques Derrida, El problema de la génesis en la filosofía de Husserl (Ediciones Sigueme, 2015), p. 218-219.
Jean Cavaillès	"…la dificultad se escinde: si la intuición primitiva ya no es sino un "fenómeno bien fundamentado", la matemática permanece a su nivel; por un lado el problema del fundamento estará resuelto por medio de una reducción virtual de las matemáticas a la lógica; por otra parte, las relaciones entre cantidad continua y sistemas discretos se transportan del plano matemático al plano metafísico. La matemática no es sino la ciencia de las relaciones ideales; en la voluntad divina todo se afirma de un solo golpe, no hay un número para la totalidad de las mónadas; un número infinito, por otra parte, es contradictorio. No es sino en el entendimiento divino, es decir de manera hipotética, que aparecen las relaciones; no tienen nada de real, como el número, atributo	Jean Cavaillès, Método axiomático y formalismo (MATHEMA, 1987), p. 31-31, https://doi.org/file:///C:/Users/aleja/Downloads/metodo-axiomatico-y-formalismo_compress.pdf.

	“asentado en dos sitios”. En la medida en que las matemáticas afirman, no hacen sino explicar los axiomas o definiciones: todo se reduce, como fundamento, a combinaciones infinitamente variadas de un sistema primitivo de nociones simples. Históricamente, cualquiera que haya sido para las matemáticas el valor heurístico de tal representación, el problema que aquí se plantea no recibe ninguna solución: por un lado no se indican ni el modo de una intuición de las nociones simples, ni un criterio con el que se pueda reconocer su simplicidad; y la idea de una combinación entre nociones radicalmente simples es impensable, subtendida, en realidad, por la imagen de la combinación espacial de sus símbolos. Por otra parte, la confianza en una multiplicidad previamente dada suprime, en provecho de la cantidad discreta, la cantidad continua que no posee otra realidad que ser su resumen; todo se remite siempre a hacer pasar por los puntos de un conjunto una línea continua “de la que un espíritu fino puede comprender la definición. El espíritu la puede concebir y llevarla por la imaginación a través de los cuerpos (o de los sistemas de puntos) de cualquier forma que éstos sean”. No serán jamás sino aproximaciones sucesivas, pero justificadas y exitosas porque su convergencia es metafísica: la realidad del conjunto dado. No hay ciencia del infinito porque no hay más que uno”.	
Maurice Merleau-Ponty	“Cuando digo que veo un objeto a distancia, quiero decir que aún lo retengo, o que ya lo retengo, está en el pasado o en el futuro al mismo tiempo que en el espacio. Tal vez se diga que sólo está en él para mí: en sí, la lámpara que percibo existe al mismo tiempo que yo, la distancia está entre objetos simultáneos, y esta simultaneidad se incluye en el sentido mismo de la percepción. Sin duda. Pero la coexistencia, que define efectivamente al espacio, no es extraña al tiempo, es la pertenencia de dos fenómenos a la misma ola temporal. En lo referente a la relación del objeto percibido y de mi percepción, ésta no los vincula en el espacio y fuera del tiempo: son contemporáneos. El «orden de los coexistentes» no puede separarse del «orden de los sucesivos» o, más bien, el tiempo no es sólo consciencia de una sucesión. La percepción me da un «campo de presencia», en un sentido amplio que se extiende en dos dimensiones: la dimensión aquí-allá, y la	Maurice Merleau-Ponty, Fenomenología dela percepción (PLANETA-AGOSTINI, 1987), p. 280, https://monoskop.org/images/9/9b/Merleau-Ponty_Maurice_Fenomenologia_de_la_percepcion_1993.pdf.

	dimensión pasado-presente-futuro. La segunda hace comprender la primera. «Retengo», «poseo» (j´ai) el objeto distante sin posición explícita de la perspectiva espacial (magnitud y forma aparentes), como «retengo todavía en mano» el pasado próximo sin ninguna deformación, sin «recuerdo» interpuesto. Si queremos aún hablar de síntesis, será, como Husserl dice, una «síntesis de transición», que no vincula unas perspectivas discretas, sino que efectúa el «paso» de una a otra. La psicología se ha enmarañado en dificultades sin fin cuando ha querido fundamentar la memoria en la posesión de ciertos contenidos o recuerdos, vestigios presentes (en el cuerpo o en el inconsciente) del pasado abolido, ya que a partir de estos vestigios jamás se puede comprender el reconocimiento del pasado como pasado. Asimismo, jamás se comprenderá la percepción de la distancia si se parte de contenidos dados en una especie de equidistancia, proyección plana del mundo, como los recuerdos son una proyección del pasado en el presente…".	
Paul Ricoeur	"Los últimos escritos de Dilthey (La edificación del mundo histórico en las ciencias humanas) han agravado la tensión. Por un lado, la vertiente objetiva de la obra se acentúa bajo la influencia de las Investigaciones lógicas de Husserl (como se sabe, para Husserl, el sentido de un enunciado constituye una idealidad que no existe ni en la realidad cotidiana ni en la realidad psíquica: es una pura unidad de sentido sin localización real). De manera análoga, la hermenéutica procede de la objetivación de las energías creadoras de la vida en las obras que se intercalan así entre el autor y nosotros; es el psiquismo mismo, su dinamismo creador, lo que reclama esta mediación a través de significaciones, valores, fines. Así, la exigencia científica conduce a una despsicologización cada vez más avanzada de la interpretación, de la comprensión misma, quizás aun de la introspección, si es cierto que el recuerdo mismo sigue el hilo de los significados, las cuales no son por sí mismas fenómenos psíquicos. La exteriorización de la vida implica este carácter cada vez más indirecto y mediato de la interpretación de uno mismo y del otro. Pero, sin embargo, la interpretación persigue un sí mismo y un otro planteados en términos psicológicos; la interpretación apunta siempre a una reproducción, a una Nachbildung de las experiencias	Paul Ricœur, Del texto a la acción, 2ª ed. (Fondo de Cultura Económica, 2002), p.134, https://doi.org/file:///C:/Users/aleja/Downloads/Del_texto_a_la_Accion_Paul_Ricoeur.pdf.

	vividas… Esta insoportable tensión, cuyo testigo es el último Dilthey, nos conduce a plantear las dos preguntas que dirigen la continuidad de la discusión: ¿no es necesario abandonar decididamente la referencia de la interpretación a la comprensión y dejar de hacer de la interpretación de los monumentos escritos un caso particular de la comprensión de los signos exteriores de un psiquismo interior? Pero si la interpretación ya no busca su norma de inteligibilidad en la comprensión del otro, ¿no se ha de reelaborar también su relación con la explicación, que habíamos dejado de lado?".	
Theodor Adorno	"Toda filosofía concreta se ha basado desde Schelling en la tesis de la identidad. Según el axioma fichteano de que lo apriori es también lo aposteriori, sólo se podía operar si la suma de lo que existe, al fin también un ente, elemento del Espíritu, es reductible a la subjetividad, si cosa y concepto son idénticos en el tertium superior del Espíritu. Pero Heidegger aprovecha también el juicio de la historia sobre la tesis de la identidad. La posibilidad de la construcción, del concepto especulativo, inseparable ya de la tesis de la identidad, es tabú para la máxima fenomenológica de Heidegger, según la cual el pensamiento tiene que doblegarse a lo que se le ofrece o en último término le «viene», como si el pensamiento fuese incapaz de penetrar las condiciones de tal «envío». Ya la fenomenología de Husserl adoleció de intentar superar la gnoseología bajo el lema «a' las cosas». Husserl llamó expresamente a su doctrina no gnoseológica *, del mismo modo que Heidegger llamó a la suya no metafísica; pero se estremeció ante el paso a los contenidos reales más profundamente que cualquier neokantiano marburgués, que para tal transición quizá se hubiera ayudado del método infinitesimal. Heidegger sacrifica · como Husserl la empiría; todo lo que, según su lenguaje, no. sea fenomenología eidética, lo remite a las ciencias empíricas, ajenas a la filosofía. Pero además amplía la proscripción. a la eidé husserliana, las unidades conceptuales, desfactificadas: supremas, de lo fáctico, por conservar huellas de contenido. El ser es la contracción de las esencialidades. La ontología cae por su propia consecuencia en la tierra de nadie. Los aposterioris tiene que eliminarlos y tampoco puede ser una lógica, en el sentido de epistemología y disciplina particular; cada paso del	Theodor W. Adorno, Dialéctica Negativa (Taurus, 1984), p. 81-82, https://proletarios.org/books/Adorno-Dialectica_Negativa.pdf

	pensamiento la debería llevar más allá del punto en el que se halla su única esperanza posible de satisfacer a sus propias exigencias".	

Nota para el lector: La tabla 1.2. fue elaborada por el autor.

Tabla1.3

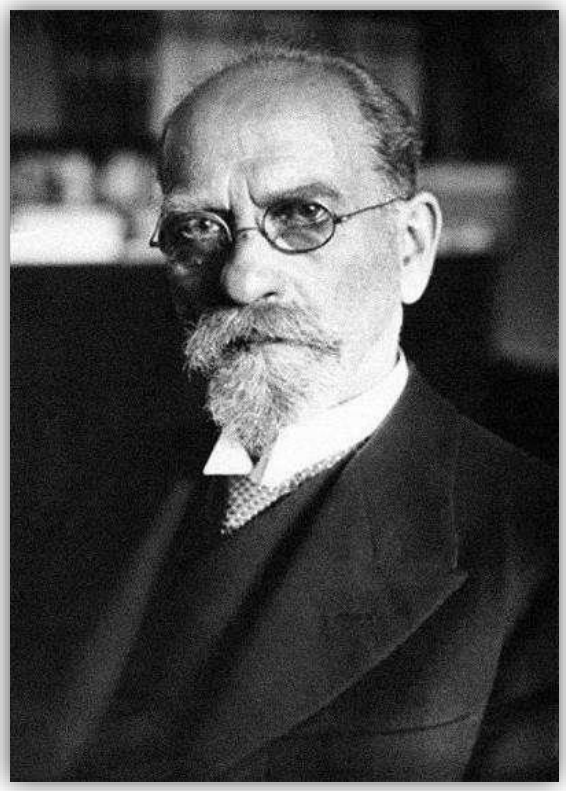
AUTOR.	ASOCIACIÓN DEL SENTIDO FENOMENOLÓGICO.	REFERENCIA.
Hannah Arendt	"Todos los objetos apuntan a un sujeto porque todos aparecen y, del mismo modo que un acto subjetivo tiene un objeto intencional, así un objeto que aparece posee un sujeto intencional. En palabras de Portmann, toda apariencia es un «medio para los receptores» (Sendung für Empfangsapparate). Cualquier cosa que aparece se dirige a un receptor, un sujeto potencial tan inherente a la objetividad como un objeto potencial lo es a la subjetividad de cada acto intencional. Que la apariencia siempre requiera espectadores y, por lo tanto, implique una identificación y un reconocimiento, al menos potenciales, tiene consecuencias de largo alcance para lo que nosotros, seres que aparecen en un mundo de apariencias, entendemos por realidad, tanto la nuestra como la del mundo. En ambos casos, la «fe perceptiva», tal como la ha denominado Merleau-Ponty, la certeza de que lo que percibimos posee una existencia autónoma del acto de la percepción, depende por completo del hecho de que el objeto también se aparezca ante otros y sea reconocido por ellos. Sin tal reconocimiento tácito por parte de los demás, no seríamos capaces de tener fe en la forma en que aparecemos ante nosotros mismos".	Hannah Arendt, La vida del espíritu (Titivillus, s. f.), p. 73-74, https://filosofiadelaguerra.wordpress.com/wp-content/uploads/2020/04/hannah-arendt-la-vida-del-espiritu.pdf.p
Has-Georg Gadamer	"La identidad del yo y la identidad del sentido que se constituye entre los interlocutores no quedan erosionados por eso. Es cierto que la comprensión de uno por otro no cubre todo el ámbito comprendido. Aquí el análisis hermenéutico tiene que eliminar claramente un falso modelo de comprensión y de acuerdo. En el acuerdo, además, la diferencia nunca se disuelve en la identidad. Cuando se dice que hay acuerdo sobre algo, ello no significa que el uno se identifique en su opinión con el otro. Hay coincidencia, como dice	Hans Georg Gadamer, Verdad y método II (Ediciones Sigueme, 1998), p. 23, https://sonocreatica.org/wp-content/uploads/2021/02/Gadamer-Verdad-y-Metodo-II.pdf.

	bellamente el término. Es una forma superior de syntheke, dicho en griego. Se produce, a mi juicio, una inversión de la perspectiva cuando se aíslan los elementos del discurso, del discours, y se hacen blanco de la crítica. De ese modo no se dan de hecho los mismos elementos, y se comprende que, a la vista los «signos», haya que hablar de diffférance o difeérence. Ningún signo es idéntico a sí mismo en el sentido absoluto del significado. Derrida tiene razón en su crítica al platonismo que cree encontrar en las Investigaciones lógicas de Husserl y en el concepto de intencionalidad de Ideen I. pero Husserl aclaró esto muy tempranamente. Creo que del concepto de síntesis pasiva y de la doctrina de las intencionalidades anónimas hay una línea que llega a la experiencia hermenéutica y que podría coincidir, siempre que se rechace la violencia metodología del pensamiento trascendental, con mi fórmula «cuando se comprende, se comprende de un modo diferente». El lugar que corresponde al concepto de literatura en la problemática de la hermenéutica ha sido durante un decenio, después de la conclusión de Verdad y método I…".	
Jean-Paul Sartre	"La negación nos ha remitido a la libertad, ésta a la mala fe, y la mala fe al ser de la conciencia como su condición de posibilidad. Conviene, pues, volver a tomar, a la luz de las exigencias que hemos establecido en los precedentes capítulos, la descripción que habíamos intentado en la introducción de esta obra; es decir, que es necesario volver al terreno del cogito Prerreflexivo. Pero el cogito no entrega jamás sino lo que se le pide que entregue. Descartes lo había interrogado sobre su aspecto funcional: «Dudo, pienso», y, por haber querido pasar sin hilo conductor de este aspecto funcional a la dialéctica existencial, cayó en el error sustancialista. Husserl, instruido por este error, se mantuvo temerosamente en el plano de la descripción funcional. Por eso no fue nunca más allá de la pura descripción de la apariencia en tanto que tal, se encerró en el cogito, y merece el llamado, pese a sus protestas, fenomenista más bien que fenomenológico; además, su fenomenismo roza en todo instante el idealismo kantiano. Heidegger, queriendo evitar este fenomenismo de la descripción, que conduce al aislamiento mecánico y antidialéctico de las esencias, aborda directamente	Jean-Paul Sartre, El ser y la nada el ser y la nada (s. f.), p.58, https://elartedepreguntar.wordpress.com/wp-content/uploads/2009/06/sartre-jean-paul-el-ser-y-la-nada.pdf.

	la analítica existencial sin pasar por el cogito. Pero el Dasein, por haber sido privado desde el principio de la dimensión de la conciencia, no podrá reconquistar jamás esa dimensión. Heidegger dota a la realidad humana de una comprensión de sí a la que define como un proyecto extático» de sus propias posibilidades. Y no entra en nuestras intenciones negar la existencia de este proyecto. Pero, ¿qué sería una comprensión que, en sí misma, no fuera conciencia (de) ser comprensión?".	
Dan Zahavi.	"… a pesar de que una de las características peculiares de la mente es su capacidad de pensar acerca de los objetos que no existen, no deberíamos aceptar la realidad de los objetos no existentes. Afirmar que algunos objetos intencionales no existen no quiere decir que haya objetos no existentes, es decir, que existan algunos objetos intencionales no existentes, sino que simplemente significa que los estados intencionales se pueden referir a —ser sobre— algo aun cuando el referente no exista. Para reformularlo: incluso si el referente de un estado intencional no existe, el estado intencional tiene una referencia. No en el sentido de que aparezca algún otro objeto con una forma misteriosa de existencia, sino simplemente en el sentido de que el estado intencional sigue refiriendo, sigue siendo sobre algo, preserva —para usar una terminología diferente— determinadas condiciones de satisfacción que podrían cumplirse si el objeto hubiera existido, pero que en un estado de cosas presente sigue sin cumplirse. El objeto intencional no es un tipo especial de objeto, sino más bien la respuesta a la pregunta sobre qué es un determinado estado intencional".	Shaun Gallagher Dan Zahavi, La mente fenomenológica (Alianza Editorial, 2014), p. 181, https://doi.org/file:///C:/Users/aleja/Downloads/Gallagher_Zahavi_La_Mente_Fenomenologica.pdf.
Nota para el lector: La tabla 1.3. fue elaborada por el autor.		

1.2. **Apéndice Segundo**.

1.2.1. Edmund Husserl.



Fotografía 1.

En abril de 1938, Edmund Husserl murió de pleuresía. Sus cenizas fueron enterradas en el cementerio de Günterstal, cerca de Friburgo. Sus obras completas en manuscritos originales, que constan de más de 45.000 folios, se encuentran en los Archivos Husserl del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, a donde los llevó el sacerdote católico Hermann Leo van Breda, para salvarlos de la destrucción nazi.

A los Archivos Husserl acuden estudiosos de la fenomenología de todo el mundo, y sus obras siguen en proceso de publicación en la colección denominada Husserliana. El impacto de las políticas establecidas en Alemania por el partido nacionalsocialista, las determinaciones estatales de aquella época vincularon la vida cotidiana de Husserl, con: Revocación del carácter de ciudadano, restricción para el ejercicio de cargos en la función pública, siendo este, la limitación y restricción para el desarrollo de actividades catedráticas, restricciones que se ampliaron hasta los ingresos que percibía por concepto de la Universidad de Friburgo; tales determinaciones generaron en los ciudadanos de ascendencia judía distintas restricciones que les llevaron a sufrir un rechazo por la comunidad alemana de mediados del siglo pasado, la cuales fijaron parámetros conductuales en la sociedad de aquel país. Entre las distintas fuentes revisadas véase II. El texto

Filósofos Contemporáneos Edmund Husserl (1859-1938), publicado por la revista Instituto de Bioética Juan Pablo Revista Bioética.

1.2.2. Wilhelm Maximilian Wundt.

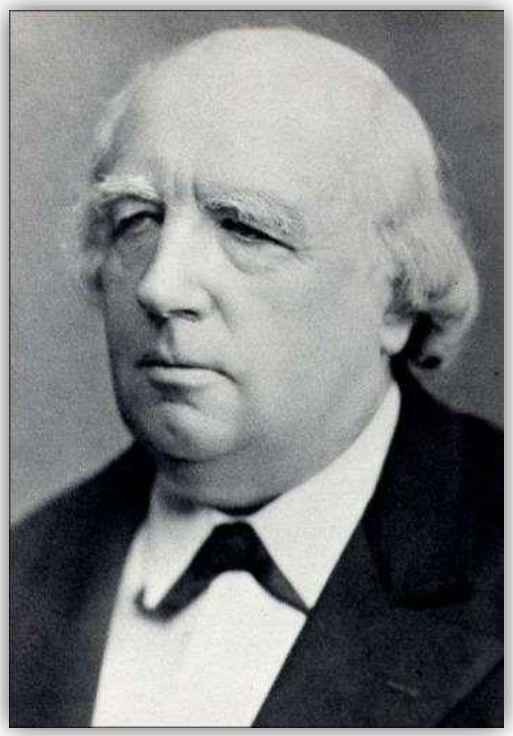


Fotografía 2.

Wundt, fisiólogo de profesionalidad, es reconocido por ser el padre de psicología; el progreso de su carrera profesional lo guío a dar la catedra de filosofía en la Universidad de Leipzig, entre las biografías redactadas resalta, en lo personal, la escrita por la Revista Latinoamericana de Psicología: "… interesado en cuestiones epistemológicas, que trabajó en la misma línea de Fechner y Helmholtz, y que dió(Sic) origen a la "nueva psicología". Esta ciencia seguía los cánones de las disciplinas más maduras, especialmente la física; era una ciencia natural, y buscaba establecer layes(Sic) generales de la mente. Para Wundt la psicología era la ciencia de la mente y su estudio requería de la introspección. Sin embargo, utilizaba la metodología experimental de las ciencias más desarrolladas". Como se menciona en la cita anterior, resalta como una de las aportaciones más importantes su interés para la profundizar en la mente, por ende, Wundt, decide enfocar su atención en la creación del primer laboratorio de psicología experimental, constituido en el año de 1879, cuyo objeto era "…hacer de la psicología una disciplina independiente, cuyo objetivo será conocer los elementos finales que conforman la consciencia y las combinaciones de los mismos que conforman los fenómenos complejos de la mente, es decir, la estructura de la consciencia y su funcionamiento, y para ello empleará como método la introspección

científica controlada, experimental y objetiva” . Resulta complementario volver tomar un fragmento del texto Wilhelm Wundt (1832-1920), porque refleja con gran nitidez el logro científico por parte de Wundt, para el análisis moderno de la mente y del cerebro, en los campos de psicología y medicina. Para conocer con mayor profundidad respecto de su biografía véase el libro Compendio de Psicología, escrito por Guillermo Wundt.

1.2.3. Karl Weierstrass.



Fotografía 3.

Karl Theodor Wilhelm Weierstrass, nacido en Prusia y docente de vocación; representa una figura emblemática en el campo de las matemáticas mediante sus investigaciones y por su catedra, su análisis principal se observa en las funciones abelianas, así como su dedicación para ser un catedrático por excelencia siendo su momento más relevante el acuñado a su estadía en la Universidad de Berlín, donde con su participación se da “la creación de un seminario de matemáticas en la Universidad de Berlín en 1860. Kummer y Weierstrass presentaron la solicitud al ministro de Cultura, Moritz Von Bethmann-Hollweg, que incluía dos objetivos: primero, preparar mejor a los estudiantes para ser profesores, dando un conocimiento más profundo de las matemáticas, y segundo, darles experiencia directa para obtener de forma independiente nuevos descubrimientos matemáticos.”[233], en este sentido las “…

[233]Ma Rosa Massa Esteve, "KARL WEIERSTRASS (1815-1897) EL PADRE DEL ANÁLISIS MATEMÁTICO", MÈTODE, n.º 88 (s. f.), p31, https://metode.es/revista/comunicar-la-salud.

contribuciones a la Matemática de Weierstrass van desde el Cálculo Avanzado hasta el Análisis Complejo. Su descubrimiento más sensacional en esa época fue la construcción de una función a valores reales continua, pero no diferenciable en ningún punto."[234]. La vida del matemático se enclaustro en la academia con el enfoque de promover entre los alumnos los seminarios con enfoques modernos y por otra parte continuar con el desarrollo de sus investigaciones mismas que fueron puliendo su análisis de las funciones abelianas. Para conocer con mayor profundidad respecto de su biografía véase el texto *Karl Weierstrass (1815-1897) el padre del análisis matemático*, publicado en la revista Mètode.

1.2.4. Leopold Kronecker.



Fotografía 4.

Leopold Kronecker, nacido en la ciudad de Liegnitz, actualmente pertenece a Polonia; fue un matemático destacado y perteneció al "... triunvirato que consiguió que la Universidad de Berlín se convirtiera en un centro de gran prestigio para los estudios de matemáticas". Una forma de abordar a Kronecker es por medio de la cita de la revista Matemática, Educación e Internet: "Kronecker fue uno de los primeros en comprender plenamente los resultados de Galois y, en 1870, ofreció la primera definición axiomática de un grupo conmutativo finito. En 1882 introdujo el concepto de sistema modular, gracias al cual estudió la divisibilidad del anillo de los

[234]P. Verónica Gruenberg S, "Historia Karl Weierstrass", Sociedad Matemática de Chile 1, n.º 2 (1994), p.53, https://revistadelprofesor.wordpress.com/ediciones-de-la-revista-2/ano-1-numero-2/.

polinomios de grado n. Borchardt, Weierstrass, Kummer y Kronecker fueron las figuras más notables de la llamada escuela de Berlín. Cuando Borhardt falleció en 1880, el cargo de director de la afamada revista Crelle?sJournal (Sic) fue compartido entre Weierstrass y Kronecker". Entre sus destrezas resalta su hambre por el conocimiento aunado a las destrezas que le generaban el acercarse a distintos campos de estudio, su investigación titulada: Sobre la resolución de la ecuación general de quinto grado, representa el impacto del matemático más relevante en área de estudio. Para conocer más véase el texto Leopoldo Kronecker y su gran aporte matemático, publicado en la Revista digital Matemática, Educación e Internet; así como las publicaciones de Miguel Galo, en Grandes matemáticos.

1.2.5. Friedrich Paulsen.



Fotografía 5.

Friedrich Paulsen, fue un filósofo alemán que en sus obras contempló la crítica y el análisis, mantuvo un discurso exhaustivo en la relación de la voluntad y la razón, frente a la validez de la interpretación. La experiencia adquirida durante sus clases le permitieron ser titular de los cursos de pedagogía y educación. Entre sus obras resaltan: Sistema de Ética; así como, su texto Immanuel Kant. A pesar de su criterio filosófico, Paulsen, dirigió su atención a la estructura de los modelos de enseñanza, caminando en dirección a las estructuras pedagógicas. Asimismo para conocer más véase *Friedrich Paulsen: Aus meinem Leben*, publicado en *Pädagogik*.

1.2.6. Leo Königsberger.



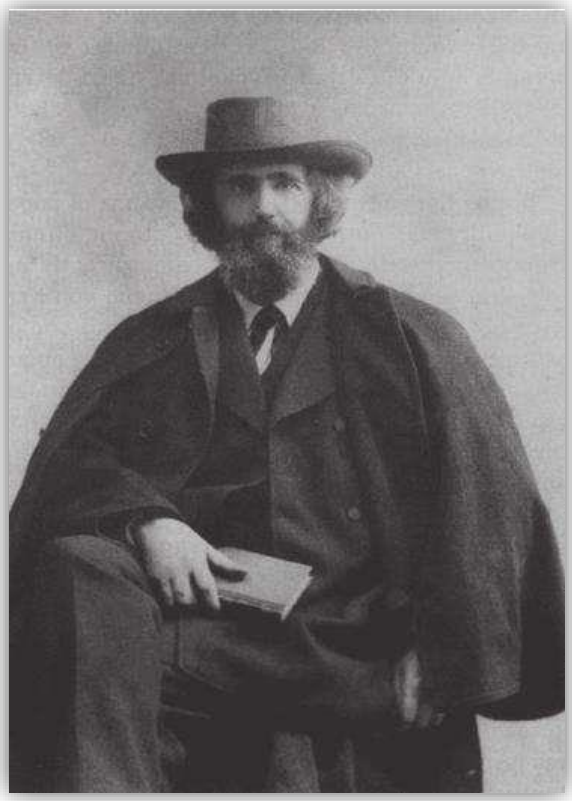
Fotografía 6.

Leo Königsberger, fue un matemático prusiano, cuyos trabajos académicos se basan en las funciones elípticas. El trabajo fundamental de Königsberger se basó en el desarrollo de integrales hiperelípticas y ecuaciones diferenciales. A causa de su aproximación autodidacta motivada por Lazarus Immanuel Fuchs, su pasión le llevo a ingresar a la Universidad de Berlín y ser alumno de Weierstrass. Para conocer más véase la bibliografía publicada por la Universidad de St Andrews.

1.2.7. Franz Brentano.

Franz Clemens Honoratus Hermann Brentano, es uno de los filósofos reconocidos por la historia debido a su influencia en el desarrollo del pensamiento, principalmente en los filósofos alemanes del siglo XX, un ejemplo es Heidegger: "…en carta al P. Richardson le cuenta que se inició en filosofía leyendo a Brentano y que su Aristóteles sigue siendo el de Brentano. Y que, "lo que yo esperaba de Husserl era las respuestas a las preguntas suscitadas por Brentano""[235]. La formación académica de Brentano lo llevo a distintas universidades de Alemania hasta doctorase con su tesis "Sobre los múltiples sentidos del ente". se habilitó como (profesor titular u ordinario) en la Universidad de Viena, en este sentido "El título de su lección inaugural refleja la inquietud antes mencionada: "Las razones del

[235] Alberto Buela, "Brentano y sus luchas filosóficas", Opúsculo Filosófico XII, n.º 32 (2019), p.114, https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/18824/01-buela.pdf.



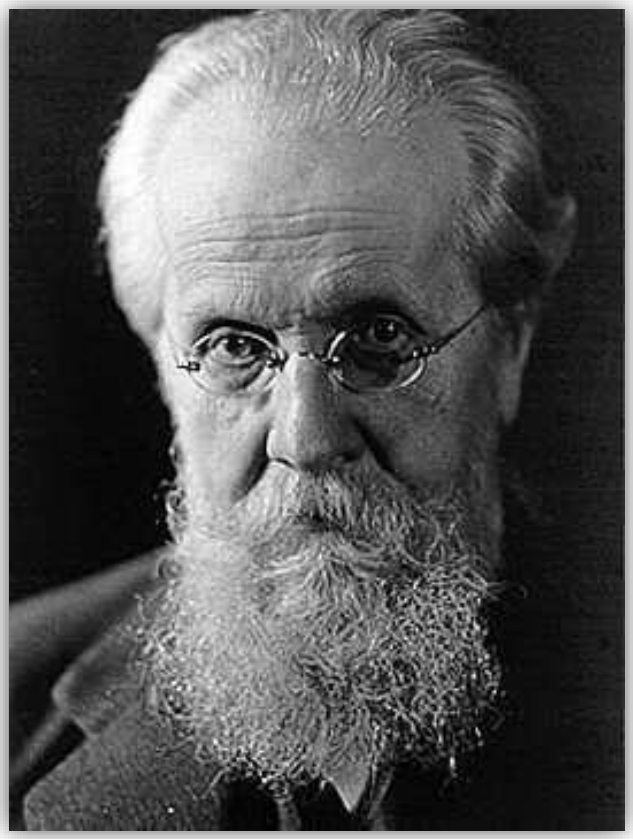
Fotografía 7.

desaliento en la filosofía”.”[236] A pesar de su grado como docente este cambio a privadozent (profesor asociado), a raíz de posibilitar su primer matrimonio. En otro aspecto, es importante resaltar su obra “Psicología desde el punto de vista empírico”, Hernán Scholten, menciona de esta lo siguiente: “… Brentano formula una definición de lo psíquico que, reducido a la conciencia, escapa al estatuto de un contenedor de ideas o una hoja en blanco receptora de impresiones. La conciencia se funda en un acto que la refiere, la dirige, hacia su objeto, hacia algo que no es ella misma y en cuya vinculación la propia conciencia se constituye, lo que supone un cuestionamiento radical a la independencia entre sujeto y objeto”[237]. Para conocer con mayor profundidad respecto de su biografía véase *Brentano y sus luchas filosóficas*, publicado en Opúsculo Filosófico.

1.2.8. Heinrich Rickert.

Heinrich Rickert, filósofo e historiador alemán “es uno de los abanderados de la escuela neokantiana de Marburgo. Su tesis se basa en que la realidad empírica es múltiple e inabarcable en su totalidad y sólo se puede afrontar parcialmente, según

[236] Sergio Sánchez-Migallón Granados, "Franz Brentano", Philosophica: Enciclopedia filosófica online, 2009, https://www.philosophica.info/voces/brentano/Brentano.html.
[237]Hernán Scholten, "Psicología de Franz Brentano, noventa años después", Revista de Psicología 25, n.º 2 (2016), p. 3, https://www.redalyc.org/pdf/264/26449350016.pdf.



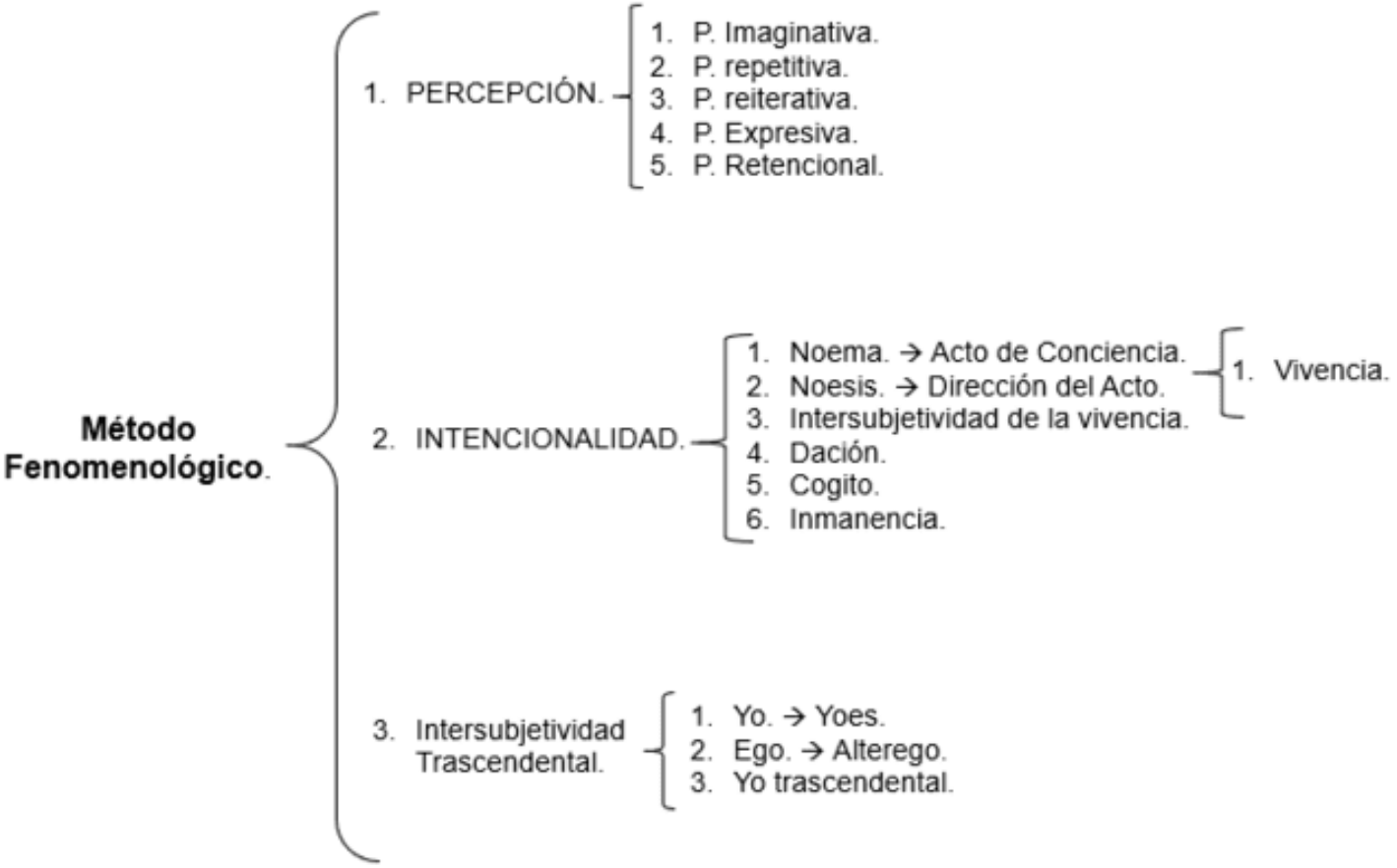
Fotografía 8.

el punto de vista utilizado por cada ciencia"[238]. En las obras españolas denominado como Enrique Rickert. Por su parte en el Prólogo de la curta y quita edición del texto Ciencia Cultural y Ciencia Natural, Francisco Romero, escribe en referencia de Rickert: "La filosofía de Rickert es, según se la mire, filosofía de la cultura, filosofía de los valores y teoría de las concepciones del mundo. En unas Tesis tardías, en las que condensaba para un diccionario filosófico los rasgos capitales de su pensamiento (Logos, 1932), insiste desde el comienzo en el estricto carácter teórico de la filosofía… La filosofía no es, no puede ser, lo que habitualmente se llama «concepción del mundo», porque en ésta intervienen agentes no teóricos; pero la concepción del mundo es tema preferente para la filosofía, que deviene así teoría de las concepciones del mundo"[239]. Para conocer más respecto al texto véase *Rickert, Heinrich*, publicado en la revista Ciencia Cultural y Ciencia Natural.

[238]Jaume Aurell, La Escritura De La Memoria. De Los Positivismos A Los Postmodernismos (España: Universitat de València, 2005), p.44, https://archive.org/details/aurell-jaume.-la-escritura-de-la-memoria.-de-los-positivismos-a-los-postmodernismos-2005/page/254/mode/1up.
[239]Heinrich Rickert, Ciencia Cultural y Ciencia Natural, trad. Manuel García Morente (Buenos Aires: Colección Austral, 1943), pp. 23, 24, https://archive.org/details/ciencia-cultural-y-ciencia-natural-rickert/page/n113/mode/1up.

1.3. Apéndice Tercero.

1.3.1. **Mapa Mental del Método Fenomenológico.**



3.2.1.: Mapa mental de imbricación de Conceptos.

REFERENCIAS CAPITULARES:

1. Abad Pascual, Juan J. "La filosofía de la edad contemporánea 2° de bachillerato". En Historia de la filosofía, Carlos Díaz Hernández. McGraw-Hill, 1996.
2. Acebes Jiménez, Ricardo. "Adorno y la fenomenología de Husserl". Anales del Seminario de Metafísica, n.º 30 (1992): 133–50. https://doi.org/file:///C:/Users/aleja/Downloads/ecob,+ASEM9696110133A.PDF.pdf.
3. Aguilar, Francisco. "Edmund Husserl (1859-1959)". Universidad 41 (1942): 61–71. https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar:8443/handle/11185/3978.
4. Alcantarilla, Laura, José Manuel García Valls y Enrique García Alcarria. "Memorias de un laboratorio: Wilhelm Wundt y la psicología experimental". Revista de Neuro-Psiquiatría 86, n.º 2 (3 de julio de 2023): 109–20. https://doi.org/10.20453/rnp.v86i3.4566.
5. Alcázar Medina, Miguel. "La reducción eidética en Husserl y Scheler". 171–77. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2005. https://idus.us.es/items/590feee7-9b9d-4885-9f9e-b0d76a3ea947.
6. Arendt, Hannah. La vida del espíritu. Traducido por Fina Birulés y Carmen Corral. Titivillus, 2016. https://filosofiadelaguerra.wordpress.com/wp-content/uploads/2020/04/hannah-arendt-la-vida-del-espiritu.pdf.
7. Arena Nava, Alejandra. "Los fines del estado". En Seminario de derecho internacional. Corpus Iuris, 2017.
8. Arguedas T, Vernor. "Leopoldo Kronecker y su gran aporte matemático". Revista digital — Matemática, Educación e Internet 20, n.º 1 (2020): 1–7. https://tecdigital.tec.ac.cr/revistamatematica/.

9. Aurell, Jaume. La Escritura De La Memoria. De Los Positivismos A Los Postmodernismos. España: Universitat de València, 2005. https://archive.org/details/aurell-jaume.-la-escritura-de-la-memoria.-de-los-positivismos-a-los-postmodernismos-2005/page/254/mode/1up.
10. Bachelard, Gastón. La poética del espacio. Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2000. https://monoskop.org/images/1/16/Bachelard_Gaston_La_poetica_del_espacio.pdf.
11. Bleckwenn, Helga. "Friedrich Paulsen: Aus meinem Leben." Zeitschrift für Pädagogik 55, n.º 3 (2009): 454–56. https://www.fachportal-paedagogik.de/literatur/vollanzeige.html?FId=3106389.Fundación Universitaria Konrad Lorenz. "Wilhelm Wundt (1832-1920)". Revista Latinoamericana de Psicología 11, n.º 1 (1979): 170–72. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80501114.
12. Brentano, Franz Brentano. Psicología desde un punto de vista empírico. Traducido por Hernán Scholten. a Revista de Occidente, 1926. https://lacavernadefilosofia.wordpress.com/wp-content/uploads/2008/10/brentano_psicologia_desde_un_punto_de_vista_empirico.pdf.
13. Buela, Alberto. "Brentano y sus luchas filosóficas". Opúsculo Filosófico XII, n.º 32 (2019): 13–46. https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/18824/01-buela.pdf.
14. Camus, Albert. El mito de Sísifo. Traducido por Yara Trevethan y Renata Riebeling. Editores Mexicanos Unidos, 2019.
15. Canela Morales, Luis Alberto. "La Philosophie der Arithmetik, de Edmund Husserl: Sobre la fundamentación de la aritmética, del concepto de número al concepto de espacio". Valenciana 6, n.º 11 (2013): 121–36. https://www.scielo.org.mx/pdf/valencia/v6n11/v6n11a5.pdf.
16. Capera Figueroa, José Javier, José J. Ñáñez y Héctor J. Galeano D. "El concepto del Estado a partir del pensamiento de Theda Skocpol, Michael

Mann e Immanuel Wallerstein". Cátedra: Revista especializada en estudios culturales y humanísticos., n.º 14 (2017): 77–90.

17. Cavaillès, Jean. Método axiomático y formalismo. MATHEMA, 1987. https://doi.org/file:///C:/Users/aleja/Downloads/metodo-axiomatico-y-formalismo_compress.pdf.
18. Costa, Prieto. "Derechos y Democracia". Traducido por Israel Covarrubias. Andamios 9, n.º 18 (2012): 163–216.
19. Dan Zahavi, Shaun Gallagher. La mente fenomenológica. Alianza Editorial, 2014. https://doi.org/file:///C:/Users/aleja/Downloads/Gallagher_Zahavi_La_Mente_Fenomenologica.pdf.
20. Dahl, Robert A. "Los sistemas políticos democráticos en los países avanzados: Éxitos y desafíos". En Nueva hegemonía mundial: Alternativas de cambio y movimientos sociales. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 1999.
21. De los Reyes Navarro, Heyner Rafael, Águeda Yonelis Rojano Alvarado y Linda Sofia Araújo Castellar. "La fenomenología: Un método multidisciplinario en el estudio de las ciencias sociales". Pensamiento & Gestión, n.º 47 (2012): 203–23. http://scielo.org.co/pdf/pege/n47/2145-941X-pege-47-203.pdf.
22. Derisi, Octavio Nicolás. "El ámbito del objeto de la fenomenología en e. Husserl". Sapientia XXVI, n.º 100-102 (1959): 273–90. https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/4211.
23. Derrida, Jacques. El problema de la Génesis en la filosofía de Husserl. Traducido por Javier Bassas Vila. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015.
24. Díaz Otero, Carmen. "La crítica de T.W. Adorno a la teoría del objeto de Husserl". Ágora: Papeles de Filosofía 12, n.º 1 (1993): 137–51. https://minerva.usc.es/entities/publication/7295644c-bccb-4723-8257-5e6caee02b18.
25. Enciclopedia Británica, "Edmund Husserl El artículo <> de la Enciclopedia Británica". Paidós, 1992, 35–73. https://doi.org/file:///C:/Users/aleja/Desktop/1.%20Referencias%20para%20la%20tesis%20de%20maestría/1.%20Libros%20Fenomenología/Artícul

os/17.%20Husserl%20El-Articulo-Fenomenologia-de-La-Enciclopedia-Britanica.pdf.

26. Fernández López, John James. Apuntes de teoría constitucional. UNIVERSIDAD LA GRAN COLOMBIA, 2010.
27. Follat, Octavio. "Edmund Husserl (1859-1938). Le pedí auxilio". En ¿Enseñar y aprender en la universidad?: Ensayos fenomenológicos y hermenéuticos. EDICIONS UNIVERSITAT DE BARCELONA, 2017. https://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/129645/1/9788491682134%20(Creative%20Commons).pdf.
28. Fuentes Rivas, Felipe. "Husserl contra Brentano. Las críticas a la psicología empírica en las investigaciones lógicas". Ideas y Valores 73, n.º 185 (2024): 189–212. https://doi.org/file:///C:/Users/aleja/Downloads/Dialnet-HusserlContraBrentanoLasCriticasALaPsicologiaEmpir-9807395.pdf.
29. Funke, Gerhard. Fenomenología: ¿metafísica o método? Traducido por Mario Caimi. MONTE AVILA EDITORES, 1987.
30. Gadamer, Hans Georg. Verdad y método II. Ediciones Sigueme, 1998. https://sonocreatica.org/wp-content/uploads/2021/02/Gadamer-Verdad-y-Metodo-II.pdf.
31. García-Mayoral, Álvaro. "El estado de las democracias en américa latina: De la erosión hacia la resiliencia". Análisis Carolina, n.º 13 (2016): 1–16.
32. García Toma, Víctor. Teoría del estado y derecho constitucional. 3ª ed. Adrus, 2010.
33. Genís, Octavio Fullat. "Edmund Husserl (1859-1938): Le pedí auxilio". En ¿Enseñar y aprender en la universidad?: Ensayos fenomenológicos y hermenéuticos, coordinado por Xavier Laudo y Isabel Vilafranca. EDICIONS UNIVERSITAT DE BARCELONA, 2017. https://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/129645/1/9788491682134%20(Creative%20Commons).pdf.
34. González Porta, Mario Ariel. "Franz Brentano: Equivocidad del ser y objeto intencional". Kriterion 105 (2002): 97–118. https://www.scielo.br/j/kr/a/MJxMhVrh7mR4x6DKgHfTpGS/?format=pdf

35. Gruenberg S, Verónica. "Historia Karl Weierstrass". Sociedad Matemática de Chile 1, n.º 2 (1994): 52–56. https://revistadelprofesor.wordpress.com/ediciones-de-la-revista-2/ano-1-numero-2/.
36. Gurwitsch, Aron. "La Ultima Obra De Edmund Husserl". En Lecciones y ensayos, traducido por E. Vera Villalobos, 7–33. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1956. http://catalogo.derecho.uba.ar/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=97079.
37. Gutiérrez Pozo, Antonio. "La fenomenología de Husserl como razón práctico/existencial: El mundo de la vida como fundamento del proyecto ilustrado husserliano de ciencia estricta". Anales del Seminario de Historia de la Filosofía 35, n.º 2 (2012): 415–38. https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/59662/4564456546847.
38. Habermas, Jürgen. Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Trotta, 2005.
39. Heidegger, Martín. El SER Y EL TIMEPO. 2ª ed. Fondo de Cultura Económica, 1993. https://escuelafilosofiaucsar.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/09/heidegger-ser-y-tiempo-josc3a9-gaos.pdf.
40. Husserl, Edmund. "Acerca de la lógica de los signos". En Textos Breves (1887-1936), traducido por Juan Carlos Lore. Ediciones Sigueme, 2019.
41. ———. "Estudios psicológicos ordenados a la lógica elemental". En Textos Breves (1887-1936), traducido por Juan Carlos Lore. Ediciones Sigueme, 2019.
42. ———. "Sobre el concepto del número". En Textos Breves (1887-1936), traducido por Juan Carlos Lore. Ediciones Sigueme, 2019.
43. ———. Fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo. Traducido por Ivonne Picard. Argentina: Prometeo libros, 2014.
44. ———. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología

pura. Traducido por Antonio Zirión Quijano. Fondo de Cultura Económica, 2008. https://archive.org/details/ideas-relativas-a-una-fenomenologia-pura-y-una-filosofia-fenomenologica.-libro-p/page/4/mode/1up?q=la+intersubjetividad+trascendental.

45. ———. Introducción a la ética Lecciones de los semestres de verano de 1920 y 1924. Traducido por Mariana Chu, Mariano Crespo y Luis R. Rabanaque. Madrid: Trotta, 2020.
46. ———. Investigaciones lógicas 2. Traducido por Manuel G. Morente y José Gaos. 10a ed. Madrid: Alianza editorial, 2024.
47. ———. La filosofía como ciencia estricta y otros textos. Traducido por Elsa Tabernig. Argentina: Prometeo libros, 2014.
48. ———. Investigaciones lógicas 1. Traducido por José Gaos y Manuel G. Morente. 11ª ed. España: Alianza editorial, 2024.
49. ———. La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Traducido por Julia V. Iribarne. Argentina: Prometeo libros, 2008.
50. ———. Las conferencias de Londres Método y filosofía fenomenológica. Traducido por Ramsés L. Sánchez Soberano. 2ª ed. España: Ediciones Sigueme, 2022.
51. ———. Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo (filosofia). Trotta, 2002.
52. ———. Meditaciones Cartesinas. Traducido por Mario A. Presas. Ediciones Paulinas,
1989. https://mercaba.org/SANLUIS/Filosofia/autores/Contemporánea/Husserl/Meditaciones%20cartesianas%20(Ediciones%20Paulinas).pdf.
53. ———. Problemas fundamentales de la fenomenología. Traducido por César Moreno y Javier San Martín. 1994ª ed. Madrid: Alianza editorial, 2020.
54. ———. Textos Breves (1887-1936). Coordinador Agustín Serrano de Haro. Coordinadores Antonio Zirión Quijano. España: Ediciones Sigueme, 2019.
55. Inventar un pájaro. "Poemas seleccionados P. Handke". Inventar un pájaro, junio de 2015. https://inventarunpajaro.wordpress.com/2015/06/.

56. Inverso, Hernán Gabriel. "Heidegger frente a Husserl en la Introducción a la investigación fenomenológica". Estudios de Filosofía 56, n.º 56 (2017): 49–72. https://doi.org/10.17533/udea.ef.n56a04.
57. Jellinek, Gerog. Teoría general del Estado. Traducido por Fernando de los Ríos. Fondo de Cultura Económica, 2017.
58. Kolakowski, Leszek. Husserl y la búsqueda de la certeza. Traducido por Ramon Vilà Vernis. Marbot Ediciones, 2009.
59. Legaz y Lacambra, Luis. El estado de derecho en la actualidad. Reus, 1934.
60. Lévinas, Emmanuel. La teoría de la fenomenología de la intuición. Ediciones Sigueme, 2017.
61. Marx, Karl. Critica de la filosofía del estado de Hegel. Traducido por José María Ripalda. España: Biblioteca Nueva, 2022.
62. Merleau-Ponty, Maurice. Fenomenología de la Percepción. Traducido por Jem Cabanes. PLANETA-AGOSTINI, 1994. https://monoskop.org/images/9/9b/Merleau-Ponty_Maurice_Fenomenologia_de_la_percepcion_1993.pdf.
63. Mohl, Robert Von. Die Polizei Wissenschaft nach dem Grundsätzen des Rechtstaates. 1866.
64. Niel, Luis. "La Intencionalidad Y Su Correlato: Husserl Debate Con Brentano". Revista de Estudios das Orígenes da Filosofía Contemporánea 3, n.º 2 (2024): 1–32. https://doi.org/file:///C:/Users/aleja/Downloads/70199-Texto%20do%20artigo-233325-1-10-20250219%20(3).pdf.
65. O'Donnell, Guillermo A. "Democracia y estado de derecho". En Disonancias, críticas democráticas a la democracia. Prometeo, 1997.
66. Ortiz De Urbina, Ricardo Sánchez. "Adornó y Husserl dos: Dialécticas". El Basilisco, n.º 5 (1973): 48–56. https://www.fgbueno.es/bas/pdf/bas10507.pdf.
67. Pastor Soriano, Juan Carlos, Lothar Sprung, Helga Sprung y Francisco Tortosa Gil. "Reconsideraciones sobre el lugar de C. Stumpf en la historia de la psicología." Revista de Historia de la Psicología 20, n.º 1 (1992): 1–

22. https://journals.copmadrid.org/historia/archivos/fichero_salida20210910141937300000.pdf.
68. Pfänder, Alexander. Lógica. Revista de Occidente, 1928.
69. Pía Chirinos, Marí A. "Franz Brentano y leonardo polo: Una aproximación entorno al significado de lo psíquico". Studia Paltana, n.º 6 (2003): 99–119. https://pdfs.semanticscholar.org/0549/c301a060ee8f4487e44ab82656685502bb71.pdf.
70. Potestà Andrea. El origen del sentido: Husserl, Heidegger, Derrida. Ediciones Metales Pesados, 2013.
71. Reale, Miguel. Teoría tridimensional del derecho. Tecnos Editorial S A, 1997.
72. Ricoeur, Paul. DEL TEXTO A LA ACCIÓN Ensayos de hermenéutica II. Traducido por Pablo Corona. 2a ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2022.
73. Rojek, Chris. "Leszek Kolakowski and Moral Integration". Sage Journals 184-185, n.º I (2024): 122–35. https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/072551362413018 01.
74. Russell, Bertrand. "Los principios de las matemáticas (1903)". Kevin C. Klement, 2025. https://people.umass.edu/klement/pom/pom.html.
75. San Martín, Javier. "La crítica heideggeriana a la fenomenología de Husserl". En Seminario de filosofía: Centenario de René descartes (1596-1996), editado por Pérez Herranz Fernando-M y Ranch Sales Eduardo. Universidad de Alicante, 1997. https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=519718.
76. ———. La estructura del método fenomenológico. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2002.
77. Sánchez-Soberano, Ramsés. "Tres críticas de Heidegger a las bases de la fenomenología de Husserl". Tla-Melaua. Revista de Ciencias Sociales 12, n.º 44 (2018): 72. https://doi.org/10.32399/rtla.12.44.594.
78. Sanz, Marco. "Fenomenología como Arqueonomía ". Investigaciones Fenomenológicas, n.º 20 (2023): 257–78. https://doi.org/file:///C:/Users/aleja/Desktop/1.%20Referencias%20para

%20la%20tesis%20de%20maestría/1.%20Libros%20Fenomenología/Artículos/21.%20INVESTIGACIONESFENOMENOLÓGICAS.pdf.

79. Sartre, Jean-Paul. El ser y la nada el ser y la nada. s. f. https://elartedepreguntar.wordpress.com/wp-content/uploads/2009/06/sartre-jean-paul-el-ser-y-la-nada.pdf.
80. Scheler, Max. ÉTICA Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético. Caparrós Editores, 2001. https://marcosfabionuva.com/wp-content/uploads/2019/01/c389tica-nuevoensayodefundamentacic3b3ndeunpersonalismoc3a9tico.pdf.
81. Schmitt, Carl. Teoría de la constitución. Traducido por Francisco Ayala. Alianza, 1996.
82. Schütz, Alfred. La construcción significativa del mundo social Introducción a la sociología comprensiva. Paidós, 1986. https://doi.org/file:///C:/Users/aleja/Downloads/la-construccion-significativa-del-mundo-social-8475099432_compress.pdf.
83. Soberano, Ramsés Leonardo Sánchez. Las conferencias de Londres: Método y filosofía fenomenológicos. Ediciones Sígueme, S. A., 2012.
84. Soto Núñez, Claudia Alejandra y Ivonne Esmeralda Vargas Celis. "La Fenomenología de Husserl y Heidegger". Cultura de los Cuidados 21, n.º 48 (2009): 43–50. https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/69271/1/CultCuid_48_05.pdf.
85. Stein, Edith. "La escuela fenomenológica de Gottingen (Los años universitarios de Góttingen)". Unversitas Philosophica 5, n.º 9 (1980): 51–91. https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/issue/view/837
86. ———. Stein, Edith. Una investigación sobre el estado. Traducido por José Luis Caballero Bono. Madrid: Trotta, 2019.
87. Thảo, Trần Đức. Fenomenología y materialismo dialéctico. El Sudamericano, s. f. https://proletarios.org/books/Thao-Fenomenologia_y_materialismo_dialectico.pdf.

88. Tomar Romero, Francisca. "La filosofía como ciencia estricta en Edmund Husserl". Espíritu: Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana 49, n.º 122 (1994): 235–54. https://doi.org/file:///C:/Users/aleja/Downloads/Dialnet-LaFilosofiaComoCienciaEstrictaEnEdmundHusserl-5521761.pdf.
89. Van Aken, Jheronimus. "El jardín de las delicias". Imagen. Museo del Prado. https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/triptico-del-jardin-de-las-delicias/02388242-6d6a-4e9e-a992-e1311eab3609.
90. W. Adorno, Theodor. Dialéctica negativa. Traducido por José María Ripalda. Taurus, 1978. https://proletarios.org/books/Adorno-Dialectica_Negativa.pdf.
91. W. Adorno, Theodor. FILOSOFÍA Escritos filosóficos tempranos / Kierkegaard. Construcción de lo estético / Minima moralia / Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel / Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Traducido por Vicente Gómez. Akal, 2010. https://comunizar.com.ar/wp-content/uploads/Adorno-Theodor-W-—-Filosofía.pdf.
92. Zamora Zaragoza, José Antonio. "El joven Th. W. Adorno y la crítica inmanente del idealismo: Kierkegaard, Husserl, Wagner". Azafea: Revista de Filosofía 11 (2001): 45–72. https://revistas.usal.es/dos/index.php/0213-3563/article/view/8024/8074.
93. Zirión Quijano, Antonio. Breve diccionario analítico de conceptos husserliano. 2ª ed. Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2017. https://www.filosoficas.unam.mx/~zirion/BDACH-2017.pdf.
94. Zolo, Danilo. "El espacio jurídico global". Traducido por Israel Covarrubias. Memoria, n.º 185 (2004): 9–16.
95. Zolo, Danilo. "El ocaso de la democracia en la globalización". Traducido por Israel Covarrubias. Metapolítica, n.º 71 (2004): 36–44.